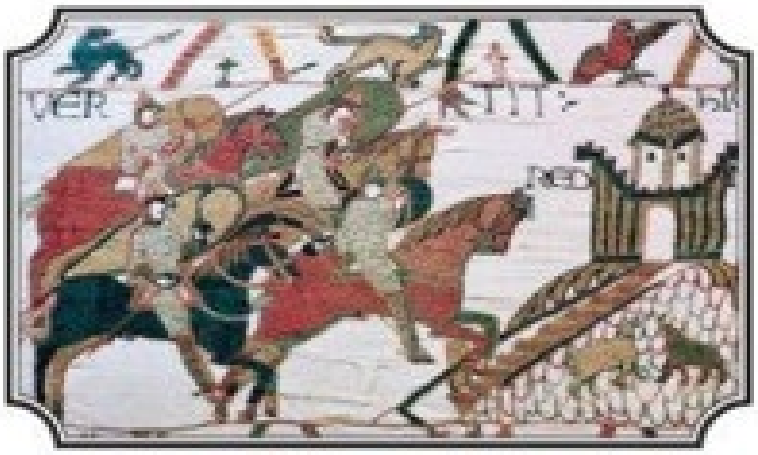
organizaçao

UMBERTO ECO

IDADE MÉDIA

BÁRBAROS CRISTÃOS E MUÇULMANOS



I

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudíavel a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***LeLivros.link*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

Ficha Técnica

Título: *Idade Média – Bárbaros, cristãos e muçulmanos*
Título original: *Il Medioevo – Barbari, cristiani, musulmani*
Autor: Umberto Eco
Capa: Rui Garrido
Revisão: Rita Bento
ISBN: 9789722049924
Publicações Dom Quixote
uma editora do grupo Leya
Rua Cidade de Córdova, n.º 2
2610-038 Alfragide – Portugal
Tel. (+351) 21 427 22 00
Fax. (+351) 21 427 22 01
© 2010, Encyclomedia Publishers s.r.l., Milão e Publicações Dom Quixote
Material iconográfico: © Encyclomedia Publishers s.r.l., Milão
Todos os direitos reservados de acordo com a legislação em vigor
www.dquixote.leya.com
www.leya.pt

INTRODUÇÃO À IDADE MÉDIA

de Umberto Eco

Para não ter a mesma extensão dos volumes a que se refere, uma introdução à Idade Média deveria limitar-se a dizer que a Idade Média é o período que começa quando o Império Romano se dissolve e que, fundindo a cultura latina, tendo o cristianismo como aglutinante, com a dos povos que pouco a pouco foram invadindo o império, dá origem ao que hoje chamamos Europa, com as suas nações, as línguas que ainda hoje falamos e as instituições que, apesar de mudanças e revoluções, são ainda as nossas.

Seria muito, mas muito pouco. Pesam sobre a Idade Média muitos estereótipos, e por isso será conveniente precisar, antes de mais, que a Idade Média não é o que o leitor comum pensa, o que muitos manuais escolares compostos à pressa fazem crer e que o cinema e a televisão têm apresentado. A primeira coisa que, portanto, deve dizer-se é o que a Idade Média não é. Em seguida, deve investigar-se o que é que a Idade Média nos deixou e ainda hoje é atual. Por fim, em que sentido ela foi radicalmente diferente do tempo em que vivemos.

O que a Idade Média não é

A Idade Média não é um século. Não é um século, como o século XVI ou o século XVII, nem um período bem definido e com características reconhecíveis como o Renascimento, o Barroco ou o Romantismo. É uma sucessão de séculos assim chamada pelo humanista Flavio Biondo, que viveu no século XV. Como todos os humanistas, Biondo preconizava um regresso à cultura da Antiguidade Clássica e, por assim dizer, colocava entre parêntesis os séculos (em que ele via uma época de decadência) que decorreram entre a queda do Império Romano (476) e o seu tempo – embora o destino haja decidido que, afinal, Flavio Biondo pertencesse também à Idade Média, por ter morrido em 1463 e se ter convencionalmente fixado o fim da Idade Média no ano de 1492, o ano do

descobrimento da América e da expulsão dos mouros de Espanha.

1492 menos 476 é igual a 1016. Mil e dezasseis são muitos anos, e é difícil crer que o modo de viver e de pensar se tenha mantido imutável ao longo de um período tão extenso e em que ocorreram muitos factos históricos hoje estudados nas escolas (das invasões bárbaras ao renascimento carolíngio e ao feudalismo, da expansão dos árabes ao nascimento das monarquias europeias, das lutas entre a Igreja e o império às Cruzadas, de Marco Polo a Cristóvão Colombo, de Dante à conquista de Constantinopla pelos turcos).

Há uma experiência interessante que consiste em indagar de uma pessoa culta (desde que não seja especialista em assuntos medievais) quantos anos decorreram entre Santo Agostinho, considerado o primeiro pensador medieval, se bem que tenha morrido antes da queda do Império Romano, e São Tomás de Aquino, pois são estudados ainda hoje como representantes máximos do pensamento cristão. Pois bem, não são muitas as pessoas que dão a resposta certa, oito séculos, mais ou menos tantos como os que nos separam de São Tomás.

Embora naqueles tempos tudo corresse mais lentamente do que hoje, em oito séculos podem acontecer muitas coisas. Por isso a Idade Média é, perdoe-se-me a tautologia, uma idade como a Idade Antiga ou a Idade Moderna. A Idade Antiga, ou Idade Clássica, é uma sucessão de séculos que vão dos primeiros aedos pré-homéricos aos poetas do baixo-império latino, dos pré-socráticos aos estoicos, de Platão a Plotino, da queda de Troia à queda de Roma. Do mesmo modo, a Idade Moderna vai do Renascimento à Revolução Francesa, e a ela pertencem tanto Rafael como Tiepolo, tanto Leonardo como a *Encyclopédie*, tanto Pico della Mirandola como Vico, tanto Palestrina como Mozart.

Devemos, pois, tratar a história da Idade Média na convicção de ter havido muitas «idades médias» e, se a alternativa passa pela adoção de uma data também ela excessivamente rígida, que, pelo menos, tenha em consideração algumas viragens da história. É assim que costuma distinguir-se a alta Idade Média, que vai da queda do Império Romano ao ano 1000 (ou, pelo menos, a Carlos Magno), uma Idade Média de transição, a do chamado renascimento depois do ano 1000, e finalmente uma baixa Idade Média que, apesar das conotações negativas que a palavra «baixa» poderá sugerir, é a época gloriosa em que Dante conclui a *Divina Comédia*, Petrarca e Boccaccio escrevem e floresce o humanismo florentino.

A Idade Média não é um período exclusivo da civilização europeia. Ao

mesmo tempo que a Idade Média ocidental, ocorre a do império do Oriente, que continua viva nos esplendores de Bizâncio durante mil anos depois da queda de Roma. Nestes mesmos séculos floresce uma grande civilização árabe enquanto na Europa circula mais ou menos clandestinamente, mas vivíssima, uma cultura hebraica. As fronteiras que dividem estas diversas tradições culturais não são tão nítidas como hoje se pensa (quando predomina a imagem do conflito entre muçulmanos e cristãos no decurso das Cruzadas). A filosofia europeia conhece Aristóteles e outros autores grecos através de traduções árabes, e a medicina ocidental vale-se da experiência dos árabes. As relações entre eruditos cristãos e árabes, ainda que não proclamadas em voz alta, são frequentes.

Mas o que caracteriza a Idade Média ocidental é a tendência para resolver todos os contributos culturais de outras épocas ou de outras civilizações segundo a perspetiva cristã. Quando hoje se discute se a constituição europeia deve mencionar as raízes cristãs da Europa, objeta-se com justeza que a Europa também tem raízes greco-romanas e raízes judaicas (basta pensar na importância da Bíblia), para não falar das antigas civilizações pré-cristãs e, portanto, das mitologias céltica, germânica ou escandinava. Mas é certo que no tocante à Europa medieval deve falar-se de raízes cristãs. Na Idade Média, a partir da época dos padres da Igreja, tudo é relido e traduzido à luz da nova religião. A Bíblia só será conhecida na tradução latina, a *Vulgata* de São Jerónimo, e em traduções latinas serão conhecidos os autores da filosofia grega, usados para demonstrar a sua convergência com os princípios da teologia cristã (e só a isso aspira a monumental síntese filosófica de Tomás de Aquino).

Os séculos medievais não são a Idade das Trevas, as* Dark Ages *dos autores anglófonos. Se com esta expressão se pretende aludir a séculos de decadência física e cultural agitados por terrores sem fim, fanatismo, intolerância, pestilências, fomes e carnificinas, este modelo poderá ser aplicado, em parte, aos séculos que decorrem da queda do Império Romano até ao novo milénio ou, pelo menos, ao renascimento carolíngio.

Mas os tempos anteriores ao ano 1000 foram um tanto ou quanto escuros porque as invasões bárbaras, que durante alguns séculos fustigaram a Europa, destruíram aos poucos a civilização romana: as cidades estavam despovoadas ou em ruínas, as grandes estradas já não recebiam cuidados e desapareciam nos matagais, estavam esquecidas técnicas fundamentais como a extração dos metais e da pedra, as terras de cultivo estavam ao abandono e, antes do fim do milénio ou pelo menos antes da reforma feudal de Carlos Magno, zonas agrícolas inteiras

eram de novo florestas.

Se, porém, formos em busca das raízes da cultura europeia veremos que nestes séculos escuros surgiram as línguas que hoje falamos e se instalou, por um lado, uma civilização dita romano-bárbara ou romano-germânica e, por outro, a civilização bizantina e que ambas modificaram profundamente as estruturas do direito. Nestes séculos agigantam-se figuras de grande vigor intelectual como Boécio (nascido exatamente quando o Império Romano se desmoronava e justamente chamado «o último romano»), Beda e os mestres da Escola Palatina de Carlos Magno, como Alcuíno ou Rábano Mauro, até João Escoto Eriúgena. Os irlandeses, convertidos ao cristianismo, fundam mosteiros onde são estudados os textos antigos, e são os monges da Hibérnia que reevangelizam regiões inteiras da Europa continental e inventam ao mesmo tempo uma originalíssima forma de arte da alta Idade Média, representada pelas miniaturas do *Livro de Kells* e outros manuscritos análogos.

Apesar destas manifestações culturais, a Idade Média anterior ao ano 1000 era de certeza um período de indigência, fome e insegurança em que circulavam histórias de um santo subitamente aparecido que recuperava uma foice que o aldeão deixara cair ao poço: histórias que nos permitem compreender que o ferro se tornara naquela época tão raro que a perda da foice podia significar a impossibilidade definitiva de amanhar a terra.

Ao falar nos seus *Historiarum Libri* de acontecimentos ocorridos apenas 30 anos depois do fim do milénio, Rodolfo, *o Glabro*, descreve-nos uma escassez provocada por um tempo tão inclemente que, principalmente por causa das inundações, não se conseguia encontrar momento propício nem para a sementeira nem para a colheita. A fome tornava esqueléticos os pobres e os ricos, e – quando já não havia mais animais para comer – comia-se toda a espécie de bicho morto e «outras coisas que só de falar causam calafrios», tendo havido quem se visse obrigado a ingerir carne humana. Os viajantes eram agredidos, abatidos, cortados em pedaços e cozidos, e aqueles que se deitavam ao caminho na esperança de fugir à fome eram degolados de noite e comidos por quem os hospedava. Havia quem atraísse crianças, mostrando-lhes um fruto ou um ovo, para as esganar e comer. Em muitos sítios foram exumados e comidos cadáveres: certo homem que levara carne humana já cozida para o mercado de Tournus foi descoberto e colocado na fogueira, mas depois foi também queimado outro que fora de noite tirar a carne de onde a haviam enterrado.

A população, cada vez menos numerosa e mais débil, era ceifada por doenças endémicas (tuberculose, lepra, úlceras, eczemas, tumores) e por tremendas

epidemias como a peste. É sempre difícil fazer cálculos demográficos pelos milénios passados, mas, segundo certos autores, a Europa, que no século III poderia ter entre 30 e 40 milhões de habitantes, estava reduzida no século VII a 14 ou 16 milhões.

Pouca gente a cultivar pouca terra e pouca terra a alimentar pouca gente. Mas os números modificam-se com a aproximação da viragem do milénio e de novo se fala de 30 ou 40 milhões de habitantes no século XI; e no século XIV já a população da Europa oscilará entre os 60 e os 70 milhões. Ainda que os números não sejam exatos, podemos dizer que a população duplicou, pelo menos, em quatro séculos.

Ficou célebre o trecho de Rodolfo, *o Glabro*, em que este, depois de descrever a fome de 1033, nos conta como na aurora do novo milénio a terra refloresce de súbito, como um prado na primavera: «Estava-se já no terceiro ano depois do 1000 quando no mundo inteiro, mas sobretudo em Itália e nas gálias, se dá uma renovação das igrejas basilicais. Todos os povos da cristandade competiam entre si para ter a mais bela. Parecia que, sacudindo-se e libertando-se da velhice, a própria terra se cobria toda com um cândido manto de igrejas» (*Historiarum* III, 13).

Com a reforma de Carlos Magno, tanto as abadias como os grandes feudos fomentaram novas culturas, chegando a dizer-se que o século X estava «cheio de feijões». Esta expressão não deve ser tomada à letra, porque os feijões que hoje conhecemos só chegaram com o descobrimento da América, e a Antiguidade conhecera, quando muito, o feijão-frade. A expressão é, porém, exata se a palavra «feijões» significar legumes em geral, porque, por efeito de profundas modificações na rotação das culturas, houve no século X um cultivo mais intenso de favas, grão-de-bico, ervilhas e lentilhas, tudo legumes ricos em proteínas vegetais. Na mais remota Idade Média, os pobres não comiam carne, a não ser que conseguissem criar alguns frangos ou caçar às escondidas (porque os animais da floresta eram só para os senhores). E, como comiam mal, descuravam as terras. Mas no século X começa a difundir-se o cultivo intensivo dos legumes, para satisfazer as necessidades energéticas de quem trabalha: com o aumento da ingestão de proteínas, as pessoas tornam-se mais fortes, não morrem tão cedo, criam mais filhos e a Europa repovoa-se.

No início do segundo milénio, por efeito de algumas invenções e do aperfeiçoamento de outras, as relações de trabalho e as técnicas de comunicação sofrem profundas modificações. Na Antiguidade, o cavalo era ajaezado com uma espécie de coleira que exercia pressão no peito do animal, comprimindo os

músculos que se contraíam e não podiam, portanto, produzir uma tração eficaz (além disso, reduzia-lhe a resistência, oprimindo-lhe os pulmões). Isto dura até ao século X. Entre a segunda metade deste século e o século XII, vulgariza-se um novo tipo de arreio que desloca o ponto de aplicação do peito para a espádua. O esforço de tração é transmitido da espádua para todo o esqueleto do animal, dando liberdade de ação aos músculos. Deste modo, a força exercida pelo cavalo aumenta, pelo menos, de dois terços e o animal fica habilitado a efetuar trabalhos em que até então só fora possível usar os bois, mais robustos mas mais lentos. Além disso, enquanto até aí os cavalos eram atrelados lado a lado, passa-se a pô-los em fila indiana, aumentando significativamente a eficácia da tração. É só em algumas miniaturas de cerca do ano 1000 que se nota este novo sistema de ajaezamento.

Além disso, o cavalo já é equipado com ferraduras (oriundas da Ásia, por volta de 900). Antes, os cascos eram guarnecidos, em casos excecionais, com faixas de couro. Torna-se também comum o uso dos estribos, igualmente oriundos da Ásia, que melhoram a estabilidade do cavaleiro e evitam que ele aperte os joelhos contra os flancos do animal. A maior manobrabilidade do cavalo amplia as fronteiras do mundo. A passagem, no século XX, do avião a hélice para o avião a jato (que reduz a metade a duração das viagens) não se compara com o salto técnico que o novo sistema de aparelhamento e ferragem do cavalo representa.

O arado antigo não tinha rodas e tornava-se difícil dar-lhe a inclinação adequada; mas no século XIII é introduzido na Europa um arado já usado pelos povos nórdicos desde o século II da era antiga, com rodas e com duas lâminas, uma para rasgar a terra e a outra, curva – a relha –, para revolvê-la.

Na navegação também há uma revolução de importância semelhante. No Canto XII do *Paraíso*, Dante escreve: *del cor de l'una de le luci nove/si mosse voce, che l'ago a la stella/parer mi fece in volgermi al suo dove*…[1], e Francesco da Buti e Giovanni da Serravalle, dois comentadores da *Divina Comédia* do seculo XIV, explicam (aos leitores que, evidentemente, ainda o não sabem): *Hanno li naviganti uno bussolo che nel mezzo è imperniato una rotella di carta leggera, la quale gira su detto perno; e la detta rotella ha molte punte, et ad una di quelle che vi è dipinta una stella, è fitta una punta d'ago; la quale punta li naviganti quando vogliono vedere dove sia la tramontana, imbriacono colla calamita*[2]. Mas já em 1269 Pedro Peregrino de Maricourt mencionava uma bússola com agulha giratória (ainda sem a rosa dos ventos).

Nestes séculos, são aperfeiçoados alguns instrumentos de origem antiga, como

a balestilha e o astrolábio. Mas a verdadeira revolução medieval na navegação é operada pela invenção do leme axial posterior. Nas naus gregas e romanas, nas dos *vikings* e até nas de Guilherme, *o Conquistador*, que em 1066 aproaram às praias inglesas, os lemes, longas pás governáveis por meio de alavancas, eram dois, um de cada lado, e manejados de modo a dar à embarcação a direção desejada. Este sistema, além de muito trabalhoso, tornava praticamente impossível a navegação contra o vento, era preciso «bordejar», ou seja, manobrar alternadamente os lemes para que a embarcação oferecesse primeiro um flanco e depois o outro à ação do vento. Assim, os mareantes ficavam limitados à pequena cabotagem, isto é, a acompanhar a costa para poder arribar quando o vento não fosse favorável.

É verdade que, com os seus lemes laterais, os *vikings* já teriam provavelmente alcançado o continente americano; mas não sabemos quanto tempo nem quantos naufrágios custaram estas empresas e é provável que tenham feito a travessia da Islândia para a Gronelândia e desta para a costa do Labrador, não tendo, portanto, atravessado o oceano como fará Cristóvão Colombo depois de, entre os séculos XII e XIII, ter aparecido o leme moderno, montado na popa, mergulhado na água e capaz de orientar a embarcação sem sofrer o impulso das ondas.

A este invento junta-se uma série de outras importantes modificações, como a âncora de braços abertos, na forma ainda hoje usada. Além disso, os normandos ainda construíam barcos com tábuas intrincadas, isto é, com tábuas sobrepostas umas às outras, formando uma escadinha; mas juntando as tábuas de modo a evitar obter uma curvatura contínua, é possível construir navios maiores; com o novo sistema, arma-se primeiro o esqueleto para depois o revestir, enquanto o sistema nórdico obrigava a construir primeiro o casco para depois o reforçar com o cavername, método que não permitia construir navios de grandes dimensões.

Outras modificações aperfeiçoam o velame. De facto, é já desde o século VII que os árabes sugerem aos povos mediterrânicos o uso da vela triangular, ou latina, extremamente adaptável como vela de gurupés. Com o novo leme, a nova vela de gurupés torna possível efetuar todo outro tipo de evolução, pois permite aproveitar qualquer orientação do vento. Todas estas inovações permitiram construir embarcações quatro vezes maiores do que as naus mercantis dos romanos, e este aumento de dimensões conduziu à introdução de um novo mastro, o mastro de mezena. Mais tarde, seriam gradualmente introduzidas velas redondas, acima da vela principal, e depois também da de mezena; entretanto, com o aumento das dimensões da vela de gurupés, o mastro de mezena e o mastro real deslocam-se pouco a pouco para a popa, chegando a haver um

terceiro mastro.

Sem a invenção do leme axial e os aperfeiçoamentos do velame, Cristóvão Colombo não poderia ter chegado à América. Portanto, o acontecimento que, por convenção, dá início à era moderna e encerra a Idade Média nasce na própria Idade Média.

Por causa deste conjunto de inovações técnicas depois do ano 1000, os historiadores têm falado de uma «primeira revolução industrial». O que ocorre é uma revolução das artes e ofícios, mas capaz de pôr termo ao mito das idades das trevas. Com efeito, depois do ano 1000 florescem cada vez mais centros urbanos dominados por grandes catedrais; a tradicional divisão da sociedade em clero, guerreiros e camponeses, que caracterizava a alta Idade Média, dissolve-se com o nascimento de uma burguesia citadina dedicada aos ofícios e ao comércio e, do mesmo modo que a poesia estava relacionada desde o século XII com trovadores laicos, um intelectual como Dante é já plenamente o modelo do escritor moderno. Nas novas línguas vernáculas nascem algumas das maiores obras-primas da literatura de todos os tempos, da poesia trovadoresca aos romances do ciclo bretão, da *Canção dos Nibelungos* ao *Cantar de Mio Cid* e à *Divina Comédia*. Nasce a Universidade e, quer na Faculdade das Artes quer na Faculdade de Teologia, ensinam e escrevem grandes mestres como Abelardo, Alberto Magno, Roger Bacon e Tomás de Aquino. A atividade de cópia e miniatura dos manuscritos muda-se dos mosteiros para as ruas próximas das universidades recém-nascidas; os artistas já não trabalham apenas para igrejas e conventos, mas também para os palácios comunais, onde representam cenas da vida urbana. Formam-se os Estados nacionais europeus e reafirma-se, ao mesmo tempo, a ideia do império.

Para terminar, convém recordar um facto que tende a ser esquecido: também faz parte da Idade Média aquele século de renascimento que foi o décimo quinto. É certo que podia convencionar-se pôr termo à Idade Média muito antes do descobrimento da América, talvez na invenção da imprensa, ou até antes, colocando o século XV – e, como acontece noutros países, o próprio século XIV de Giotto, Petrarca e Boccaccio – no Renascimento (que, por outro lado, a historiografia mais recente tende a considerar já consumado na morte de Rafael, ou seja, em 1520). Mas ao falar-se de renascimento depois do ano 1000, também podia fazer-se terminar a Idade Média na morte de Carlos Magno. Bastava chegar a acordo quanto aos nomes. Se, porém, a Idade Média é a era que as subdivisões escolares querem, então fazem parte da Idade Média filósofos como Nicolau de Cusa, Marsílio Ficino e Pico della Mirandola e, se quisermos ser

rigorosos, Ariosto, Erasmo de Roterdão, Leonardo e Lutero nascem na Idade Média.

A Idade Média não tinha só uma visão sombria da vida. É verdade que a Idade Média está cheia de tímpanos de igrejas românicas repletos de diabos e suplícios infernais e que vê circular a imagem do Triunfo da Morte; que é uma época de procissões penitenciais e, por vezes, de uma nevrótica expectativa do fim, que os campos e os burgos são percorridos por bandos de mendigos e de leprosos e que a literatura tem, por vezes, a alucinação das viagens infernais. Mas, ao mesmo tempo, a Idade Média é a época em que os goliardos celebram a alegria de viver e é, acima de tudo, a época da luz.

Exatamente para desmentir a lenda dos tempos escuros, é conveniente que se pense no gosto medieval da luz. Além de identificar a beleza com a proporção, a Idade Média identificava-a com a luz e a cor, e esta cor era sempre elementar: uma sinfonia de vermelho, azul, ouro, prata, branco e verde, sem esbatidos nem claros-escuros, em que o esplendor é gerado pelo acordo geral em vez de se fazer determinar por uma luz que envolve as coisas por fora ou de fazer escorrer a cor para fora dos limites da figura. Nas miniaturas medievais, a luz parece irradiar dos objetos.

Segundo Isidoro de Sevilha, os mármores são belos por causa da sua brancura e os metais pela luz que refletem, e o próprio ar é belo e é *ær, æris* porque provém do esplendor do *aurum*, do ouro (e, como o ouro, resplendece mal é tocado pela luz). As pedras preciosas são belas por causa da sua cor, porque a cor não é mais do que a luz do Sol aprisionada e matéria purificada. Os olhos são belos quando luminosos e os mais belos são os olhos azuis. Uma das principais qualidades de um corpo belo é a pele rosada. Nos poetas, este sentido da cor cintilante está sempre presente: a erva é verde, o sangue é vermelho, o leite é branco, uma mulher bonita tem, segundo Guinizelli, um «rosto de neve tingido de escarlate» (para mais tarde falar das «claras, frescas e doces águas»), as visões místicas de Hildegarda de Bingen mostram-nos chamas rutilantes e a própria beleza do primeiro anjo caído é feita de pedras refulgentes como um céu estrelado, para que esta inumerável turba de centelhas, resplendecendo no fulgor de todos os seus ornamentos, encha de luz todo o mundo. Para fazer penetrar o divino nas suas naves, que de outro modo seriam escuras, a igreja gótica é rasgada por lâminas de luz que entram pelos vitrais, e é para acomodar estes corredores de luz que o espaço para as janelas e rosáceas se alarga, as paredes parecem anular-se num jogo de contrafortes e arcobotantes, e toda a igreja é

construída para facilitar a irrupção da luz pelas aberturas praticadas na estrutura.

Os cronistas das Cruzadas pintam naus com auriflamas que esvoaçam ao vento e brasões multicoloridos a cintilar ao sol, o jogo dos raios solares nos elmos, nas couraças, nas pontas das lanças e as flâmulas e estandartes dos cavaleiros em marcha ou, no caso dos brasões, as combinações de amarelo com azul, alaranjado com branco ou rosado, rosado com branco ou preto com branco; e as miniaturas mostram-nos cortejos de damas e cavaleiros vestidos com as mais esplendorosas cores.

Na origem desta paixão pela luz estavam ascendências teológicas de remota fonte platónica e neoplatónica (o Bem como sol das ideias, a simples beleza de uma cor dada por uma forma que domina a escuridão da matéria, a visão da divindade como lume, fogo, fonte luminosa). Os teólogos fazem da luz um princípio metafísico e nestes séculos desenvolve-se, sob influência árabe, a ótica, com as reflexões sobre as maravilhas do arco-íris e os milagres dos espelhos. Por vezes, estes espelhos aparecem, liquidamente misteriosos, no terceiro canto da *Divina Comédia,* que outra coisa não é senão um poema da luz que de modos vários cintila em todos os céus do paraíso para terminar nas fulgurações da Rosa Mística e na insuportável visão da Luz Divina.

A gente da Idade Média vivia em ambientes escuros, florestas, câmaras de castelos, compartimentos estreitos mal iluminados pelas lareiras, mas uma civilização deve ser julgada não só pelo que é mas também pela maneira como se representa; de outro modo, teríamos de ver no Renascimento apenas os horrores do saque de Roma, as guerras, os homicídios e as destruições perpetrados pelos senhores, ignorando aquilo que hoje dele sabemos ao vê-lo como o século das *Fornarine* rafaelescas e das igrejas florentinas.

Em suma, os chamados tempos das trevas são iluminados pelas fulgurantes imagens de luz e cor dos apocalipses moçárabes, das miniaturas otonianas, dos sumptuosos livros dourados ou dos frescos de Lorenzetti, Duccio ou Giotto.

E basta ler o *Cântico das Criaturas,* de São Francisco de Assis, para descobrir uma Idade Média plena de alegria hílare e sincera perante um mundo iluminado pelo irmão Sol.

***A Idade Média não é uma época de castelos torreados como os da* Disneylândia.** Uma vez reconhecidas as luzes dos tempos escuros, será conveniente restabelecer as suas sombras nos casos em que a vulgata dos meios de comunicação nos tem apresentado uma Idade Média oleográfica, povoada de castelos imaginados pelo romantismo (e por vezes reconstruídos, em vez de

restaurados), e como os vemos, enfim (e idealizados) em miniaturas muito tardias (do século XV) como em *Très Riches Heures du Duc de Berry.* Este fabuloso e espampanante modelo de castelo medieval corresponde mais aos famosos palácios-castelos do Loire, que são da época renascentista. Quem hoje procura na internet artigos sobre o «castelo feudal» encontra esplêndidas construções com ameias atribuídas (quando o artigo é honesto) aos séculos XII ou XIV, quando não são reconstruções modernas.

Com efeito, o castelo feudal consiste numa estrutura de madeira erguida numa elevação do terreno (ou num aterro propositadamente preparado, a mota) e rodeada por uma trincheira defensiva. A partir do século XI, para maior proteção em caso de cerco, são construídas muralhas em volta da elevação e, com frequência, simples paliçadas a delimitar o corte onde, perante o ataque inimigo, podiam refugiar-se os camponeses do território com os seus animais. Os normandos construirão no interior da muralha um torreão ou torre de menagem que, além da sua função defensiva, servia de residência para o senhor e para a guarnição. Gradualmente, as trincheiras defensivas transformam-se pouco a pouco em fossos cheios de água que podem ser atravessados por uma ponte levadiça. Mas é uma evolução lenta. Resumindo, na Idade Média não existiram castelos fabulosos.

A Idade Média não ignora a cultura clássica. Embora tendo perdido os textos de muitos autores antigos (os de Homero e dos trágicos gregos, por exemplo), conhecia Virgílio, Horácio, Tibulo, Cícero, Plínio, *o Jovem*, Lucano, Ovídio, Estácio, Terêncio, Séneca, Claudiano, Marcial e Salústio. O facto de existir memória destes autores não significa, naturalmente, que fossem do conhecimento de todos. Um destes autores podia, por vezes, ser conhecido num mosteiro com uma biblioteca bem fornecida e desconhecido noutros locais. Havia, no entanto, sede de conhecimento e, numa época em que as comunicações pareciam tão difíceis (mas, como vamos ver, viajava-se muito), os doutos procuravam por todos os modos obter manuscritos preciosos. É célebre a história de Gerberto d'Aurillac, que depois será Silvestre II, o Papa do ano 1000, que promete a um seu correspondente uma esfera armilar se ele lhe arranjasse o manuscrito da *Farsália* de Lucano. O manuscrito chega, mas Gerberto acha-o incompleto e, não sabendo que Lucano deixara a obra por terminar, porque fora «convidado» por Nero a abrir as veias, envia ao correspondente apenas metade de uma esfera armilar. A história, talvez lendária, poderia ser simplesmente engraçada, mas revela que também naquela época estava muito desenvolvido o

amor à cultura clássica.

O modo como eram lidos os autores clássicos está, contudo, vergado aos desígnios de uma leitura cristianizadora, como é exemplo o caso de Virgílio, lido como um mago capaz de fazer vaticínios e que na *Écloga* IV teria previsto o advento de Cristo.

A Idade Média não repudiou a ciência da Antiguidade. Uma interpretação com raízes nas polémicas positivistas do século XIX defende que a Idade Média rejeitou todos os achados científicos da Antiguidade Clássica para não contradizer a letra das Sagradas Escrituras. É verdade que alguns autores patrísticos tentaram fazer uma leitura absolutamente literal da Escritura no ponto em que diz que o mundo está feito como um tabernáculo. Por exemplo, no século IV, Lactâncio (nas *Institutiones Divinæ*) opõe-se com base nisso às teorias pagãs da rotundidade da Terra, até porque não podia admitir a ideia da existência das regiões antípodas, onde as pessoas teriam de andar de cabeça para baixo. Ideias análogas tinham sido defendidas por Cosmas Indicopleustes, um geógrafo bizantino do século VI que, pensando também no tabernáculo bíblico, na sua *Topografia Cristiana,* descrevera minuciosamente um cosmo de forma cúbica, com um arco a cobrir o pavimento plano da Terra.

Mas que a Terra era esférica, com exceção de alguns pré-socráticos, já os gregos sabiam, desde o tempo de Pitágoras, que a considerava esférica por motivos místico-matemáticos. Sabia-o naturalmente Ptolomeu, que dividira o globo em 360 graus de meridiano, e tinham-no também compreendido Parménides, Eudoxo, Platão, Aristóteles, Euclides, Arquimedes e, naturalmente, Eratóstenes, que no século III da era antiga calculara com boa aproximação o comprimento do meridiano terrestre.

Tem, apesar disto, sido sustentado (e até por importantes historiadores da ciência) que a Idade Média esquecera esta antiga noção; e esta ideia vingou também nos meios comuns, de tal modo que, mesmo uma pessoa culta, interrogada, dirá que Cristóvão Colombo, ao querer chegar ao Oriente navegando para o Ocidente, queria provar aos doutores de Salamanca que a Terra era redonda e que estes doutores não tinham razão quando afirmavam que a Terra era plana e que as três caravelas não tardariam a precipitar-se no abismo cósmico.

Na verdade, ninguém prestara muita atenção a Lactâncio, a começar por Santo Agostinho, que por várias alusões dá a entender que achava que a Terra era esférica, embora esta questão não lhe parecesse muito importante no plano

espiritual. Apenas manifestava sérias dúvidas sobre a possibilidade de haver seres humanos nas tais regiões antípodas. Mas, ao discutir sobre o que havia nessas regiões, raciocinava sobre um modelo de Terra esférica.

Quanto a Cosmas, o seu livro estava escrito em grego, língua que a Idade Média cristã esquecera, e só em 1706 foi traduzido para latim. Nenhum autor medieval o conhecia.

No século VII, Isidoro de Sevilha (que não era um modelo de rigor científico) avaliava em 80 mil estádios o comprimento do equador. Quem fala de círculo equatorial admite, evidentemente, que a Terra é esférica.

Até um estudante do liceu pode facilmente deduzir que, se Dante entra no funil infernal e, quando sai pelo outro lado, vê estrelas desconhecidas no sopé da montanha do Purgatório, isso significa que ele sabia perfeitamente que a Terra era esférica e escrevia para leitores que também o sabiam. Mas dessa opinião tinham sido Orígenes e Ambrósio, Beda, Alberto Magno e Tomás de Aquino, Roger Bacon e João de Sacro Bosco. Só para mencionar alguns.

O assunto em litígio nos tempos de Colombo era que os doutores de Salamanca tinham feito cálculos mais exatos do que os dele e diziam que a Terra, embora redondíssima, era maior do que o que o genovês supunha e que seria, portanto, insensato tentar circum-navegá-la. Nem Colombo nem os doutores de Salamanca suspeitavam, naturalmente, que houvesse outro continente entre a Europa e a Ásia.

Todavia, nos próprios manuscritos de Isidoro via-se o chamado «mapa em T», em que a parte superior representa a Ásia, porque segundo a lenda era na Ásia que se encontrava o paraíso terrestre; a barra horizontal representa de um lado o mar Negro e do outro, o Nilo, e a vertical, o Mediterrâneo; o quarto de círculo da esquerda representa a Europa e o da direita a África. A toda a volta, o grande círculo do oceano. Os «mapas em T» são, naturalmente, bidimensionais, mas ninguém diz que uma representação bidimensional da Terra implica que a consideremos plana; de outro modo, segundo os atuais atlas, também a Terra seria plana. Aquela forma de projeção cartográfica era puramente convencional e achava-se inútil representar a outra face do globo, desconhecida de todos e provavelmente não habitável, tal como hoje não representamos a outra face da Lua, da qual nada sabemos.

Finalmente, a Idade Média foi um tempo de grandes viagens, mas, com as estradas em decadência, as florestas para atravessar e os braços de mar para transpor confiando nos construtores navais da época, não era possível desenhar mapas adequados. Os mapas eram puramente indicativos. Por vezes, veja-se o

fac-símile do mapa de Ebstorf (1234), a preocupação dos seus autores não era explicar como se chegava a Jerusalém, mas representar Jerusalém no centro da Terra.

Tentemos pensar nos mapas das linhas ferroviárias vendidos nos quiosques. Daquela rede de linhas, com os seus nós, claríssima para quem quiser apanhar um comboio de Milão para Livorno (e ficar a saber que terá de passar por Génova), ninguém poderia deduzir com exatidão a forma do país. A forma exata de Itália não é o que interessa a quem vai apanhar o comboio.

Os romanos ergueram uma rede de estradas que ligavam todas as cidades do mundo conhecido, mas vejamos como essas estradas estavam representadas num mapa romano que, recebendo o nome daquele que no século XV descobriu uma versão medieval, ficou conhecido por «Tabula Peutingeriana». Este mapa é muito complicado; a parte superior representa a Europa, e a inferior a África, mas estamos exatamente na situação do mapa ferroviário: aquela espécie de riacho que separa as duas margens seria o Mediterrâneo. Ninguém pode imaginar que os romanos, que continuamente atravessavam o *mare Nostrum,* ou os navegantes medievais das repúblicas marítimas, pensavam que o Mediterrâneo fosse estreito como um rio. O problema é que não lhes interessava a forma dos continentes, mas apenas a informação de haver uma via marítima para ir de Marselha a Génova.

Vejamos agora *Cristo Giudice tra Gli Apostoli,* de Fra Angelico, na catedral de Orvieto. O globo (símbolo habitual do poder soberano) que Jesus tem na mão representa um «mapa em T invertido». Seguindo o olhar de Jesus, percebemos que olha para o mundo e o mundo está, portanto, representado como quem o vê de cima e não como o vemos, e por isso está invertido. Se um mapa em T nos aparece na superfície de um globo, isso significa que esse mapa era entendido como representação bidimensional de uma esfera. A prova pode ser julgada insuficiente, porque este fresco é de 1447 e, portanto, de uma Idade Média muito avançada. Mas no *Liber Floridus* vê-se um globo imperial que tem na face visível um mapa do mesmo género e estamos no século XII.

A Idade Média não foi uma época em que ninguém se atrevia a ir além dos limites da sua aldeia. É bem sabido que a Idade Média foi uma época de grandes viagens: basta pensar em Marco Polo. A literatura medieval está repleta de relatos de viagens fascinantes, ainda que com uma abundância de elementos lendários, e os *vikings* e os monges irlandeses foram grandes navegadores, para não falar das repúblicas marítimas italianas. Mas, acima de tudo, a Idade Média

foi uma época de peregrinações, em que até os mais humildes se metiam ao caminho em viagens penitenciais a Jerusalém, a Santiago de Compostela ou a qualquer outro famoso santuário onde estivessem conservadas as milagrosas relíquias de algum santo. A tal ponto que, em torno desta atividade dos peregrinos, surgem estradas e abadias (que funcionavam também como albergues) e são escritos guias muito minuciosos que indicam os locais dignos de visita ao longo do percurso. A luta entre os grandes centros religiosos para obter relíquias dignas de visita faz da peregrinação uma verdadeira indústria que envolvia as comunidades religiosas e os centros habitados, e Reinaldo de Dassel, chanceler de Frederico, *Barba Roxa*, tudo fez para subtrair a Milão e levar para Colónia os restos dos três reis magos.

Tem sido observado que o homem medieval tinha poucas oportunidades para se deslocar a centros próximos, mas muitas para se aventurar a destinos remotos.

A Idade Média não foi apenas uma época de místicos e rigoristas. A Idade Média, época de grandes santos e de um poder incontestado da Igreja, de influência das abadias, dos grandes mosteiros e dos bispos das cidades, não foi, porém, apenas uma época de costumes severos, insensível aos atrativos da carne e dos prazeres dos sentidos em geral.

Para começar, temos os *troubadours* provençais e os *minnesänger* alemães, inventores do *amor cortês* como paixão casta, mas obsessiva, por uma mulher inacessível e, portanto, como muitos dizem, do *amor romântico* no sentido moderno do termo, como desejo insatisfeito e sublimado. Mas neste mesmo período florescem histórias como a de Tristão e Isolda, de Lancelote e Guinevere, de Paolo e Francesca, em que o amor não é apenas espiritual, mas arrebatamento dos sentidos e contacto físico; e também as celebrações da sensualidade pelos poetas goliardos não se mostram pudicas.

Não são moderadas nem pudicas as manifestações carnavalescas em que, embora só uma vez por ano, é permitido ao povo miúdo comportar-se à margem de todas as regras; as sátiras para divertimento dos camponeses não poupam palavras obscenas nem descrições das várias vergonhas corporais. A Idade Média vive uma contínua contradição entre o que é afirmado, pregado e exigido como comportamento virtuoso, e os comportamentos reais, frequentemente não ocultados sequer por um véu de hipocrisia. Os místicos pregam a castidade e pretendem-na para os religiosos, mas os novelistas representam frades e monges glutões e dissolutos.

É exatamente no comportamento dos místicos que se vê como a Idade Média

não pode ser reduzida a estereótipos. Os cistercienses e os cartuxos insurgiam-se, especialmente no século XII, contra o luxo e o uso de meios figurativos na decoração das igrejas, onde São Bernardo e outros rigoristas viam *superfluitates* que desviavam os fiéis da oração. Mas nestas condenações a beleza e o encanto das ornamentações nunca são negados e são combatidos porque lhes é reconhecida uma atração invencível. Hugo de Fouilloy fala a este respeito de *mira sed perversa delectatio,* prazer maravilhoso mas perverso. Perverso mas maravilhoso. Bernardo confirma este estado de espírito ao explicar a que renunciavam os monges quando abandonavam o mundo: «Nós, monges, que estamos fora do povo, nós, que por Cristo abandonámos todas as coisas preciosas e sedutoras do mundo, nós que para ganhar Cristo declarámos esterco o que resplandece de beleza, que afaga o ouvido com sons doces, que dissemina suaves aromas, que é macio e agrada ao tato, tudo o que, em suma, acaricia o corpo…» (*Apologia ad Guillelmum Abbatem*). Percebe-se muitíssimo bem, e até na violência da repulsa, um vivo sentido das coisas recusadas e um pingo de remorso. Mas há outra página da mesma *Apologia ad Guillelmum* que é um explícito documento de sensibilidade estética. Insurgindo-se contra os templos excessivamente grandes e com grande riqueza escultórica, São Bernardo dá-nos uma visão da escultura românica que constitui um modelo de crítica descritiva; e a representação daquilo que ele rejeita demonstra como era paradoxal o desdém daquele homem que conseguia analisar com grande finura as coisas que não queria ver: «Não falamos das imensas alturas dos oratórios, dos comprimentos desmedidos, das larguras desproporcionadas, dos polimentos soberbos, das curiosas pinturas que distraem os olhos dos que rezam e lhes impedem a devoção… Os olhos são feridos pelas relíquias cobertas de ouro e logo se abrem as bolsas. Mostra-se uma belíssima imagem de um santo ou santa e os santos são julgados tanto mais santos quanto mais vivamente coloridos… As pessoas correm a beijá-los, são convidadas a fazer doações e mais admiram o belo do que veneram o sagrado… Que fazem nos claustros, onde os frades leem o Ofício, essas ridículas monstruosidades, essa espécie de estranha formosura disforme e formosa deformidade? Que fazem ali os símios imundos? Os leões ferozes? Os centauros monstruosos? Os semi-homens? Os tigres listrados? Os soldados em luta? Os caçadores com as suas tubas? Veem-se ali muitos corpos sob uma só cabeça e, inversamente, muitas cabeças sobre um só corpo. Num lado, vemos um quadrúpede com cauda de serpente, noutro, um peixe com cabeça de quadrúpede. Além, um animal com aspeto de cavalo arrasta posteriormente meia cabra; aqui, um animal cornudo com traseiro de cavalo.

Resumindo, por toda a parte se vê tão grande e estranha variedade de formas heterogéneas que se tem mais gosto em ler os mármores do que os códices, e todo o dia é passado a admirar uma por uma essas imagens e não a meditar a lei de Deus.»

Encontramos nestas páginas, sem dúvida,um elevado exercício de belo estilo segundo os ditames da época, mas elas manifestam, de qualquer maneira, que Bernardo discute uma coisa, a cujo fascínio não pode subtrair-se. De resto, já Agostinho falara do dissídio interior do homem de fé que continuamente teme ser seduzido durante a oração pela beleza da música sacra; e São Tomás desaconselhava o uso litúrgico da música instrumental porque provocava um deleite tão intenso que perturbava a concentração dos fiéis.

A Idade Média não é sempre misógina. Os primeiros padres da Igreja manifestam um profundo horror à sexualidade, de tal modo que alguns recorrem à autocastração, e a mulher é sempre apontada como fomentadora do pecado. Esta misoginia mística está presente no mundo monástico medieval; basta recordar o trecho do século X em que Odo de Cluny diz: «A beleza do corpo está toda na pele. Com efeito, se os homens, dotados da penetração visual interna como os linces da Beócia, vissem o que está sob a pele, a simples vista das mulheres seria nauseabunda: essa graça feminina é apenas banhas, sangue, humor e fel. Considerai o que se oculta no nariz, na garganta e no ventre: em toda a parte imundícies… E nós, que sentimos repugnância em tocar sequer com as pontas dos dedos o vomitado ou o esterco, como podemos desejar estreitar nos braços um simples caos de excrementos?» E não seria necessário citar monges pudibundos, porque o mais feroz texto contra a mulher está em *Corbaccio,* de Giovanni Boccaccio, e em pleno século XIV.

Mas a Idade Média é também a época da mais apaixonada glorificação da mulher, quer pela poesia cortês quer pelos cultores do novo estilo, e pensamos na divinização que Dante faz de Beatriz. Não é apenas na imaginação poética e laica, no mundo monástico recordamos a importância de figuras como Hildegarda de Bingen ou Catarina de Sena, que se relacionam com os soberanos e são escutadas pela sua sabedoria e pelo seu fervor místico. Heloísa tem uma relação carnal com o seu mestre Abelardo quando, ainda menina e não consagrada à vida religiosa, frequenta a universidade, despertando a admiração dos colegas masculinos. Diz-se que no século XII Bettisia Gozzadini ensinava na Universidade de Bolonha e que no século XIV também ali ensinava outra mulher, Novella d’Andrea, que era obrigada a cobrir o rosto com um véu para que a sua

extraordinária beleza não distraísse os estudantes.

E nem os místicos conseguem furtar-se ao fascínio feminino, pelo menos quando tinham de comentar o *Cântico dos Cânticos*, que, por muito que se queira interpretar alegoricamente, nunca deixa de ser uma explícita celebração da beleza carnal. O *Cântico* deve ter perturbado o sono de muitos devotos exegetas bíblicos, forçados a admitir que a formosura feminina pode evocar a graça interior de que é sinal. E, ainda comentando o *Cântico* com cândida e composta seriedade sob a qual é difícil não suspeitar alguma inconsciente malícia, Gilbert de Hoyland define as justas proporções que os seios femininos deviam ter para que fossem agradáveis. O ideal físico que emerge mostra-se muito próximo das figuras de mulheres representadas nas miniaturas medievais com apertados corpetes tendentes a comprimir e erguer os seios: «São Belos, na verdade, os seios ligeiramente elevados e moderadamente túmidos, contidos mas não comprimidos [*repressa sed non depressa*, que constitui, francamente, uma pequena obra-prima de retórica monástica], suavemente ligados e não livres de tremular» (*Sermones in Canticum*).

Temos, naturalmente, de recordar que a Idade Média dura mil anos e que nestes mil anos, como de resto no breve lapso do nosso tempo, é possível encontrar manifestações de pudor, outras de uma verdadeira neurose sexofóbica e outras, ainda, de descontraída conciliação com a natureza e a vida.

A Idade Média não foi a única época iluminada por fogueiras. Queimava-se gente na Idade Média e não só por motivos religiosos, mas também por motivos políticos, pensemos no julgamento e condenação de Joana d'Arc. Ardem hereges como frei Dolcino e ardem criminosos como Gilles de Rais, que assassinou e estuprou muitos meninos (falava-se de 200).

Convém lembrar que 108 anos depois do fim «oficial» da Idade Média será queimado Giordano Bruno no Campo dei Fiori e que o processo contra Galileu data de 1633, passados 141 anos desde o início da Idade Moderna. Galileu não foi queimado, mas em 1619, em Toulouse, foi queimado Giulio Cesare Vanini, acusado de heresia, e em 1630, em Milão, como nos conta Manzoni, foi queimado Gian Giacomo Mora, acusado de propagar a peste com unguentos contaminados.

O mais feroz manual da Inquisição (nevrótica fenomenologia da feitiçaria e cruel testemunho de misoginia e fanático obscurantismo), o infame *Malleus Maleficarum*, de Kramer e Sprenger, é de 1486 (só seis anos antes do fim «oficial» da «idade das trevas»), e a mais implacável perseguição das bruxas

decorre, com as suas fogueiras, do Renascimento em diante.

A Idade Média não foi apenas uma época de ortodoxia triunfante. Outra ideia corrente sobre a Idade Média é a de ter sido uma época rigidamente vigiada por um aparelho piramidal do poder, temporal e espiritual, com uma rígida divisão de senhores e súbditos, sem que da base emanasse o mínimo sinal de impaciência e revolta. Mas isto é, quando muito, uma piedosa visão da Idade Média sonhada pelos reacionários de todos os séculos, avessos às polémicas, revoltas e contestações dos tempos modernos.

Prescindindo de ter sido na Idade Média que são limitados os poderes dos soberanos, pois a Magna Carta data de 1215, e afirmadas as liberdades das comunas perante o Império Germânico, é na Idade Média que pela primeira vez se esboça uma espécie de luta de classes dos humildes contra os poderosos, mais ou menos apoiada em ideias religiosas de renovação do mundo, por isso julgadas heréticas.

Tudo isto está relacionado com o milenarismo medieval; mas para compreender o milenarismo é preciso reconhecer à Idade Média, além do cristianismo das origens, aquilo a que poderíamos chamar a invenção da História, ou de uma sua direção. A cultura pagã é uma cultura sem história. Júpiter existe desde sempre. Empenhado em pequenas aventuras com os humanos, modifica-lhes os destinos individuais, mas não se compromete com o andar do mundo. O mito é narrado na forma do já acontecido. Não é reversível. Os deuses intrometem-se, por vezes, com promessas e garantem um futuro resultado dos acontecimentos (Ulisses voltará a casa, palavra de deusa), mas o facto diz sempre respeito a indivíduos ou a pequenos grupos. O maior de todos os frescos históricos é a *Eneida*, a promessa de Vénus a Eneias que implica o destino de um povo inteiro; mas Virgílio garante apenas os acontecimentos desde Eneias até Augusto. A *Eneida* é a promessa de um destino histórico dos romanos que já está realizado no momento em que é narrado, e a *Écloga IV* diz respeito ao presente (competirá depois aos medievais lê-la como documento escatológico e acentuar os indícios de tensão para o futuro que aparecem em Virgílio).

Pelo contrário, o profetismo hebraico está nas origens da visão cristã da História; o profetismo hebraico respeita só ao destino de um povo e não ao destino do mundo, mas a promessa de um Messias implica frequentemente uma escatologia revolucionária, segundo a qual as coisas últimas se verificarão sob o impulso de uma força disruptiva e o poderio romano será destruído por um rei guerreiro dotado de poderes miraculosos.

No cristianismo, a história da humanidade tem um início, a Criação, um incidente, o pecado original, um nodo central, a Encarnação e a Redenção, e uma perspetiva: o caminho para o regresso de Cristo Triunfante, a Parusia, o Juízo Universal e o fim dos tempos.

O sentido da história nasce e toma forma, principalmente, com esse texto visionário e terrível que é o Apocalipse, atribuído a São João Evangelista, e continua com a reflexão patrística até culminar em Santo Agostinho. Os impérios da terra vivem e morrem, e ao longo dos séculos só se define a Cidade de Deus, oposta à cidade terrena, que é o seu epifenómeno ou a sua negação. Todo o contrário, como é óbvio, do sentido laico e liberal da história terrena, que ganhará forma entre o século XVIII e o seguinte com as doutrinas românticas e idealistas e, por fim, com o marxismo. Mas é indubitável que o sentido da História, como vivência móvel da humanidade entre um início e um fim, nasce com o Apocalipse, com vaticínios que respeitam a algo que ainda está para vir e que nos diz que a História é o lugar de um contínuo recontro de Deus com Satanás, o combate da Jerusalém Celeste contra a Babilónia.

Mas a leitura que a Idade Média faz deste texto é dúbia. De um lado, a interpretação «ortodoxa», com *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho como ponto de partida; do outro, a dos marginais, dos heréticos, que em todos os séculos se baseiam no Apocalipse para estabelecer programas de intransigência revolucionária ou ascética que identificam pouco a pouco os representantes da cidade terrena e da Babilónia com a Igreja, os corruptos ministros do culto ou o poder temporal. Ambos os filões serão agitados por uma esperança e um terror: esperança, porque o Apocalipse promete a salvação final – e até uma comunidade terrena reconhecível, a dos eleitos, quer vivam na Igreja oficial quer se lhe oponham para constituir uma fileira que a Igreja maltrata e combate –, e terror, porque a via para a solução final da História está constelada de horrores inomináveis (e João não nos poupa a nenhum).

O que na Idade Média torna fascinante o Apocalipse é a ambiguidade substancial do seu capítulo XX. Interpretado à letra, este capítulo diz que, a certo ponto da história da humanidade, Satanás fica preso por mil anos. Durante todo o período em que está preso, realiza-se na Terra o Reino de Cristo. Depois, o Diabo é libertado por um certo tempo e, finalmente, de novo vencido. Nessa altura, Cristo dará início, no seu trono, ao Juízo Universal, a história terrena terminará (e já estamos no começo do capítulo XXI) e haverá um novo Céu e uma nova Terra, ou seja, o advento da Jerusalém Celeste.

Numa primeira leitura, devemos esperar uma segunda vinda do Messias e mil

anos de idade do ouro (prometida, por outro lado, por muitas religiões antigas) e um preocupante regresso do demónio e do seu falso profeta, o Anticristo (como a tradição tenderá gradualmente a chamar-lhe), e finalmente o Juízo e o fim dos tempos. Mas Agostinho sugere outra leitura: o milénio representa o período que vai da Encarnação ao fim da História e é, pois, o período que os cristãos já estão a viver. Neste caso, a espera pelo milénio é substituída por outra; a espera pelo regresso do demónio e, depois, pelo fim do mundo.

A história do Apocalipse na Idade Média move-se entre estas duas possíveis leituras, numa alternância de euforia e disforia e com um sentimento de perene expectativa e tensão. Porque ou Cristo chega para reinar durante mil anos na Terra ou vem para pôr termo aos atuais mil anos; mas, em qualquer caso, virá. O resto são discussões sobre os tempos do calendário místico.

Todas as heresias medievais, especialmente as que nascem não só de um impulso religioso como também da impaciência acerca das injustiças da sociedade, têm uma raiz milenarista. Enquanto as inquietações anteriores ao ano 1000 eram suportadas passivamente por uma humanidade abandonada a si própria, no novo milénio a sociedade organiza-se e as cidades definem-se como comunas independentes; desenha-se toda uma gama de diferenças sociais: ricos, poderosos, guerreiros, clero, artífices, camponeses e massas subproletárias. Estas massas começam a ler o Apocalipse de um modo ativo, como se ele dissesse respeito a um futuro melhor que elas obtivessem com um empenhamento direto. Não são movimentos sociais organizados para fins exclusivamente económicos, mas reações anárquico-místicas, com cambiantes imprecisas em que rigorismo e devassidão, sede de justiça e banditismo vulgar se reúnem sob uma matriz visionária comum. Estes movimentos manifestam-se, principalmente, em áreas gravemente envolvidas num processo de rápida mutação económica e social. Camponeses sem terra, operários não qualificados, mendigos e vagabundos formam um elemento instável; qualquer estímulo perturbante e excitante – o chamamento para uma cruzada, uma peste, uma escassez – provocava reações violentas e suscitava habitualmente a formação de um grupo que ficava à espera, com frequência não meramente passiva, de transformações radicais sob a chefia de um guia carismático.

Deste modo temos, século a século, grupos de homens irrequietos e violentos, de entusiastas dispostos ao extremo sacrifício, agitados por esperanças mirabolantes. O milenarismo, com a expectativa de uma idade de ouro, é a forma medieval da crença no advento de uma sociedade sem classes, em que não haja reis, príncipes nem senhores. E assim, por via dos ecos apocalípticos, se inserem

tendências populisto-comunistas nos mais diversos movimentos do povo, de Cola di Rienzo a Savonarola. Seguindo a pregação milenarista de Gioacchino da Fiore, e em espírito apocalíptico, apoderam-se da palavra joaquimita os rigoristas franciscanos, os chamados irmãozinhos, e joaquimitas serão no século XIV frei Dolcino e os seus sequazes, e na origem de tais movimentos estão sempre as premissas fundamentais sobre o fim do mundo a breve prazo, o advento de uma era do Espírito Santo e a identificação do pontífice e dos príncipes da Igreja com o Anticristo.

São de inspiração apocalíptica os movimentos dos flagelantes, que surgem em Itália no século XIII, num clima de ortodoxia, e se transferem para a Alemanha como movimento anárquico-místico de fundo revolucionário; de clara derivação apocalíptica serão os Irmãozinhos do Livre Espírito, ou beguinos, que se difundem na Europa do século XIII em diante, e os amauricianos, sequazes de Amaury de Bène… A Idade Média é várias vezes percorrida por estes ventos de revolta, em que um grupo se considera a única igreja legítima – legitimando-se com o seu rigorismo (que, estranhamente, desembocava com frequência na licença, como se a consciência da sua perfeição espiritual lhes consentisse maior despreocupação no trato com as misérias da carne). Para o fim da Idade Média e na aurora da Idade Moderna, o milenarismo apocalíptico parece cada vez mais aparentado com movimentos políticos, como acontece com a ala radical hussita na Boémia (os taboritas), para no século XVI desembocar na revolta dos camponeses e na pregação de Thomas Münzer, que apocalipticamente se intitula «a foice que Deus aguçou para ceifar os inimigos» e pensa o milénio como uma sociedade igualitária e comunista (e nesse sentido será depois reavaliado por pensadores marxistas).

Mas vale a pena refletir sobre outra contradição fundamental da Idade Média: por um lado, cria um sentido da História e uma tensão para o futuro e a mudança; por outro, é uma época em que a maioria dos humildes – e certamente os religiosos dos mosteiros – vive segundo o ciclo eterno das estações e, no âmbito do dia, segundo as horas litúrgicas: matinas, laudes, prima, terça, sexta, nona, vésperas, completa.

O que a Idade Média nos deixou

Ainda hoje usamos, em grande parte, a herança desta época. Embora conhecendo já outras fontes de energia, ainda usamos os moinhos movidos pela

água ou pelo vento, já conhecidos dos antigos, na China e na Pérsia, mas que só depois do ano 1000 são introduzidos e aperfeiçoados no Ocidente. E parece que deste legado se deve fazer bom uso agora que, com a crise do petróleo, se reconsidera seriamente a energia eólica.

A Idade Média aprende muito da medicina árabe, mas em 1316 Mondino de Liuzzi publica o seu tratado de anatomia e efetua as primeiras dissecções anatómicas de corpos humanos, dando início à ciência anatómica e à prática cirúrgica no sentido moderno do termo.

As nossas paisagens ainda estão consteladas de abadias românicas e as nossas cidades conservam catedrais góticas onde os devotos ainda hoje vão assistir às cerimónias religiosas.

A Idade Média inventa as liberdades comunais e um conceito de livre participação de todos os cidadãos nos destinos da cidade, e ainda hoje as autoridades citadinas residem nos palácios destas comunas. Nestas mesmas cidades, surgem as universidades: a primeira aparece, se bem que em forma embrionária, no ano de 1088 em Bolonha; é a primeira vez que uma comunidade de professores e estudantes, com os primeiros na dependência económica dos segundos, se constituiu fora do poder do Estado ou da Igreja.

Nascem nestas mesmas cidades várias formas de economia mercantil e nelas têm origem a banca, a carta de crédito, o cheque e a letra de câmbio. Mas são inúmeras as invenções medievais que nós ainda hoje usamos como se fossem coisas do nosso tempo: a chaminé, o papel (que substituiu o pergaminho), os algarismos árabes (adotados no século XIII com o *Liber Abaci*, de Leonardo Fibonacci), a contabilidade por partidas dobradas e, com Guido d'Arezzo, os nomes das notas musicais – e há quem mencione ainda os botões, as cuecas, as camisas, as luvas, as gavetas dos móveis, as calças, as cartas de jogar, o xadrez e os vitrais. É na Idade Média que se começa a comer sentado à mesa (os romanos comiam reclinados em leitos) e a usar garfo; e é também na Idade Média que aparece o relógio de escapo, antepassado direto dos relógios mecânicos modernos.

Ainda hoje assistimos com frequência a contendas entre o Estado e a Igreja e experimentamos sob formas diferentes o terrorismo místico dos entusiastas de outrora; é da Idade Média que herdamos o hospital, e as nossas organizações turísticas continuam a inspirar-se na gestão das grandes vias de peregrinação.

Inspirando-se nas pesquisas dos árabes, a Idade Média presta muita atenção à ótica, e Roger Bacon declarava que era a nova ciência destinada a revolucionar o mundo: «Esta ciência é indispensável para o estudo da teologia e para o

mundo… A vista mostra-nos toda a variedade das coisas, e por ela se abre o caminho para o conhecimento de todas as coisas, como resulta da experiência.» E são os estudos de ótica, juntamente com a experiência dos mestres vidreiros, que conduzem à invenção, quase casual e de origens um tanto ou quanto obscuras (há quem mencione Salvino degli Armati, em 1317, e quem recue até ao século XIII, com Fra Alessandro della Spina), de uma coisa que desde então se não tem modificado muito: os óculos. À parte o uso que ainda hoje fazemos deles, os óculos exerceram uma influência de grande alcance na evolução do mundo moderno. Todos os seres humanos tendem a sofrer de presbiopia depois dos quarenta anos, e podemos considerar que numa época em que se lia por manuscritos, e durante metade do dia à luz de velas, a atividade de um estudioso se reduzia temivelmente a partir de uma certa idade. Mercê dos óculos, os estudiosos, os comerciantes e os artífices prolongaram e aumentaram as suas capacidades de aplicação. É como se as energias intelectuais daqueles séculos tivessem duplicado ou até decuplicado, subitamente. Se pensarmos como foi útil para o desenvolvimento científico norte-americano o facto de ter havido algumas dezenas de cientistas judeus que, fugindo ao nazismo, foram enriquecer a ciência e a técnica do Novo Continente (é em grande parte a eles que se deve o descobrimento da energia atómica e as suas aplicações), teremos uma pálida ideia do que a invenção dos óculos significou.

Finalmente, é nos últimos decénios da Idade Média que aparece no Ocidente a pólvora de tiro (provavelmente já conhecida dos chineses, que a utilizavam para efeitos pirotécnicos). Tudo muda na arte da guerra, e 18 anos antes do fim «oficial» da Idade Média, perante a nova invenção do arcabuz, Ludovico Ariosto cantará:

Come trovasti, scellerata e brutta
invenzion, mai loco in alcun core?
Per te la militar gloria è distrutta:
per te il mestier de l'arme è senza onore;
per te il valore e la virtù ridutta
che spesso par del buono il rio migliore;
non più la gagliardia, non più l'ardire,
per te può in campo al paragon venire (Orlando furioso, XI, 26)[3]

E assim começa verdadeiramente – sob tão terrível agoiro – a obscura Idade Moderna.

Em que sentido a Idade Média foi radicalmente diferente dos nossos tempos

A Idade Média elaborou não só uma constante tensão para o Além mas também um sentimento visionário do mundo terreno e da natureza. O homem medieval via o mundo como uma floresta cheia de perigos, mas também de revelações extraordinárias, e a Terra como uma extensão de regiões remotas povoadas por seres esplendidamente monstruosos. Extraía estas fantasias dos textos clássicos e de inúmeras lendas, e acreditava firmemente que o mundo estava povoado por cinocéfalos com cabeça de cão, ciclopes com um olho único no meio da testa, blémies sem cabeça e com a boca e os olhos no peito e criaturas com um lábio inferior tão proeminente que ao dormir cobrem com ele toda a cara para defender-se do ardor do sol; por seres com uma boca tão pequena que comem por um buraquinho utilizando caules de aveia, e por panotos com orelhas tão grandes que podem cobrir com elas todo o corpo; por artabantes que caminham inclinados para o chão como as ovelhas e sátiros com nariz adunco, chifres na testa e pés de cabra, ou por ciápodes, só com um pé que lhes serve de guarda-sol quando se deitam de costas no chão, por causa do calor do sol.

Tudo isto e muito mais (baleias em forma de ilha, onde São Brandão aproava ao navegar em mares remotos, os reinos da longínqua Ásia, onde abundavam pedras preciosas, e muitas outras fantasias), constituía o repertório do maravilhoso medieval. Se fosse só isto, estas maravilhas não seriam diferentes das que haviam fascinado a Antiguidade e o período helenístico. Mas a Idade Média consegue traduzir grande parte deste repertório do maravilhoso em termos de revelação espiritual.

Talvez nunca alguém tenha exprimido melhor este aspeto da psicologia medieval do que Johan Huizinga, no seu *Outono da Idade Média:* «A grande verdade do espírito medieval está contida nas palavras de São Paulo aos coríntios: *Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem* (agora vemos obscuramente como por um espelho, mas, então, veremos diretamente). A Idade Média nunca esquece que qualquer coisa será absurda se o seu significado se limitar à sua função imediata e à sua forma fenoménica, e que todas as coisas se estendem em grande parte pelo Além. Esta ideia é-nos também familiar, como sensação não formulada, quando, por exemplo, num momento de tranquilidade, o ruído da chuva nas folhas das árvores ou a luz da lâmpada em cima da mesa nos dão uma perceção mais profunda do que a perceção do dia a

dia que serve para a atividade prática. Pode, por vezes, aparecer na forma de uma opressão doentia que nos leva a ver as coisas como se impregnadas de uma ameaça pessoal ou de um mistério que deveríamos conhecer mas que não pode ser conhecido. Mais frequentemente, porém, enche-nos da tranquila e confortante certeza de que também a nossa existência participa neste sentido secreto do mundo.»

O homem medieval vivia, efetivamente, num mundo cheio de significados, referências, espíritos, manifestações de Deus nas coisas, e numa natureza que falava continuamente uma linguagem heráldica, em que um leão não era só um leão, uma noz não era só uma noz e um hipogrifo era tão real como um leão porque era, como ele, um sinal, existencialmente insignificante, de uma verdade superior, e o mundo inteiro parecia um livro escrito pelo dedo de Deus.

Já se falou de situação neurótica, mas no fundo era uma atitude que prolongava a atividade mitopoética do homem clássico elaborando novas figuras e referências em harmonia com o *ethos* cristão, reavivando por meio de uma nova sensibilidade ao sobrenatural aquele sentido do maravilhoso que o classicismo tardio já tinha perdido há muito, ao substituir os deuses de Homero pelos deuses de Luciano.

Neste sentido, o homem medieval atribui um significado místico a todos os elementos do mobiliário do mundo: pedras, plantas, animais.

As justificações filosóficas desta atitude têm, basilarmente, duas origens. Uma é de origem neoplatónica (e o neoplatonismo influencia grandemente o pensamento medieval, ainda que por fontes frequentemente de segunda mão como Pseudo-Dionísio, *o Areopagita*). É o próprio Pseudo-Dionísio que, ao colocar o problema dos nomes divinos e, portanto, de como se pode definir e representar Deus, diz que a divindade longínqua, incognoscível e não nomeável é «bruma luminosíssima do silêncio que ensina misteriosamente… treva luminosíssima… não é um corpo nem uma figura nem uma forma e não tem quantidade nem qualidade nem peso, não está num lugar, não vê, não tem um tato sensível, não sente nem cai sob a sensibilidade… não é alma nem inteligência, não possui imaginação ou opinião, não é número nem ordem nem grandeza… não é substância nem eternidade nem tempo… não é treva nem é luz, não é erro e não é verdade», e assim por diante ao longo de páginas e páginas de fulgurante afasia mística (*De Mystica Theologia*).

Esta divindade inacessível não nos fala, portanto, diretamente, mas por símbolos, ou seja, por aspetos do mundo natural que, embora incompletamente, nos remetem para a sua origem, de modo que o mundo parece (como sugere

Hugo de São Vítor) um imenso «livro escrito pelo dedo de Deus» e onde, segundo Ricardo de São Vítor, «todos os corpos visíveis manifestam alguma semelhança com os bens invisíveis». Ler o mundo como reunião de símbolos é o melhor modo de pôr em prática o ditame dionisíaco e de poder elaborar e atribuir nomes divinos (e com eles moralidades, revelações, regras de vida, modelos de conhecimento). E João Escoto Eriúgena dissera, em chave neoplatónica, que «não há nenhuma coisa visível e corpórea que não signifique alguma coisa invisível e incorpórea» (*De Divisione Naturæ*).

A segunda fonte é de origem escritural e tem a sua mais extensa teorização em Agostinho. Se *videmus nunc per speculum et in ænigmate*, enigmático será também o discurso das Escrituras. E não só no sentido de que as Sagradas Escrituras usam metáforas e outras expressões figuradas, mas também que os próprios factos que narram não devem, muitas vezes, ser tomados à letra, mas como sinais de uma realidade ou preceito superior. Ora, visto que alguns factos de que falam as Escrituras, como, por exemplo, os pormenores do nascimento de Jesus ou da sua Paixão, são, certamente, tomados à letra, Agostinho põe o problema de saber que factos não têm valor literal mas alegórico, e fornece algumas regras para a identificação desses casos: os factos significam outra coisa quando parecem contradizer as verdades da fé ou os bons costumes, quando a Escritura se perde em superfluidades ou põe em jogo expressões literalmente pobres, quando se detém excessivamente na descrição de alguma coisa sem que vejamos as razões de tão grande insistência na descrição. Enfim, têm certamente um segundo sentido as expressões semanticamente pobres como os nomes próprios, os números e os termos técnicos.

Mas se a Bíblia fala por personagens, objetos e acontecimentos; se nomeia flores, prodígios da natureza ou pedras, se põe em jogo subtilezas matemáticas, convirá procurar no saber tradicional qual é o significado daquela pedra, daquela flor, daquele monstro ou daquele número. E eis porque depois de Agostinho a Idade Média começa a elaborar as suas enciclopédias, para definir com base na tradição as regras da atribuição de um significado figural a qualquer elemento do mobiliário do mundo físico. Deste modo, até os sátiros e os ciápodes adquirem significado espiritual e, admitindo que nunca seriam encontrados, também teriam significado espiritual os animais, as plantas e as pedras do bestiário, do herbário e do lapidário quotidianos.

Estas enciclopédias tratam (para definir as matérias em termos contemporâneos) dos céus, de geografia, demografia e etnografia, de antropologia e fisiologia humana, de zoologia, botânica, agricultura, jardinagem,

farmacopeia natural, medicina e magia, mineralogia, arquitetura e artes plásticas. Mas uma característica, que as distingue das enciclopédias modernas, é não pretenderem registar o que realmente existe, mas aquilo que tradicionalmente se considera existir (dando igual espaço ao crocodilo e ao basilisco).

Eis, pois, como o homem medieval vive num cosmo «falante», disposto a escutar a palavra de Deus até no marulhar de uma folha.

Mas não há uma Idade Média única, como está dito, e entre os séculos XII e XIII, pelo menos nas universidades, esta visão simbólica do mundo acaba por se debilitar e abre espaço, pouco a pouco, a explicações mais naturalistas. No entanto, o que torna difícil distinguir uma Idade Média de outra é que o filósofo que tentava ler a natureza segundo a filosofia aristotélica podia consultar velhos manuscritos ou livros de orações que tinham nas margens imagens de criaturas lendárias – e nenhum, na verdade, nos diz se no seu íntimo ainda as tomava a sério. Por outro lado, não são raros nos nossos dias os homens de ciência que, fora dos seus laboratórios, mandam ler a sina na palma da mão ou vão assistir a sessões de espiritismo.

A Idade Média tem uma ideia da tradição e da inovação diferente da nossa. Como se verá, considera que somos «anões aos ombros de gigantes», isto é, que vemos algo mais do que os nossos predecessores, mas só porque nos baseamos no seu discurso precedente. Neste sentido, o autor medieval, que não raro inova, e frequentemente de modo radical, finge sempre comentar e explicar o que já foi dito antes dele – e provavelmente acredita nisso, pois admite que «a autoridade tem um nariz de cera» que pode ser virado em todas as direções. De qualquer modo, outro dito que expõe estes procedimentos é *non nova sed nove:* o autor presume e assume sempre que não diz nada de diferente da tradição, apenas o diz de maneira diferente.

De uma maneira geral, quando diz que uma coisa é «autêntica», o autor medieval não está a falar em sentido filológico, como fazemos hoje (um documento só é autêntico quando se prova que foi realmente produzido por aquele a quem é atribuído), mas que isso significa que algo é verdadeiro. Portanto, para o medieval é autêntica a interpretação que afirma aquilo que o intérprete considera verdadeiro.

Se não atendermos a estes pressupostos, não se compreendem, nem sequer no seu verdadeiro sentido, todas as discussões sobre as relações entre a Fé e a Razão ou sobre as demonstrações racionais das verdades de fé, e seria erro grave comparar o chamado racionalismo medieval com o racionalismo moderno.

A Idade Média tinha um sentido da beleza e da arte diferente do nosso. Não

associava diretamente a arte e o belo, como fazemos hoje. O belo era uma propriedade da natureza, do mundo e, naturalmente, de Deus, e muitos autores medievais discutem demoradamente e com grande finura os critérios da beleza (bem como os mecanismos psicológicos que a tornam percetível e apreciável). Mas, para o medieval, a arte era simplesmente uma técnica, a capacidade de fazer bem os objetos segundo as regras: a construção de barcos era uma arte como a pintura ou a escultura, e um produto de arte só podia ser considerado belo se correspondesse à função para que se destinava. Portanto, uma vez que se achava possível representar «de um modo belo» o feio, o disforme e o mal, a relação da arte com a moral era, para o medieval, diferente da nossa.

Naturalmente, e estamos de novo perante as contínuas contradições internas da vida destes séculos, as opiniões do teólogo e do poeta eram diferentes, e em especial se o poeta era um clérigo itinerante que não desdenhava de ao longo do caminho ter relações afetuosas com uma pastorinha, de quem cantaria as graças poeticamente.

Existia uma distinção entre *artes liberais* – entre as quais, além da lógica e da retórica, figurava a poesia – e *artes servis*, em que se utilizava as mãos, e onde se incluíam a pintura e a escultura. Por isso, não conhecemos os nomes de muitos escultores do período românico, de muitos mestres que conceberam e construíram as grandes catedrais e de muitos miniaturistas; e só na Idade Média madura os nomes de alguns artistas se tornam míticos e exemplares, como no caso de Giotto. Diferente é, porém, a situação nas artes liberais, de que conhecemos os nomes dos poetas provençais e dos autores dos romances de cavalaria, para não falar da elevadíssima consciência de si que tinha um poeta como Dante.

À maneira de conclusão

Embora possa parecer fácil dizer o que a Idade Média não é e o que dela ainda hoje usamos, a exposição das diferenças que nos separam daqueles séculos poderia prolongar-se longamente; atendendo, contudo, às muitíssimas diferenças que nos separam dos decénios tão recentes em que os nossos pais viveram, este problema não deve perturbar-nos.

Com efeito, aquele período era sempre diferente, até de si mesmo, com a ressalva de que procurava não o dizer. A nossa época moderna gosta de pôr em cena as suas contradições, mas a Idade Média sempre tendeu a ocultá-las. Todo o

pensamento medieval deseja exprimir uma situação ótima e pretende ver o mundo com os olhos de Deus, mas é difícil conciliar os tratados de teologia com as páginas dos místicos, a arrebatada paixão de Heloísa, as perversões de Gilles de Rais, o adultério de Isolda, a ferocidade de frei Dolcino e dos seus perseguidores, os goliardos e as suas poesias que cantavam o livre prazer dos sentidos, o Carnaval, a Festa dos Loucos, a alegre assuada popular que escarnece publicamente os bispos, os textos sagrados e a liturgia e os parodia. Lemos os textos dos manuscritos que fornecem uma imagem ordenada do mundo, e não compreendemos como podia admitir-se que as suas margens fossem ornadas com imagens em que se via o mundo de cabeça para baixo e macaquinhos com vestes episcopais.

Sabia-se perfeitamente o que era o bem e recomendava-se o bem, mas, confiando na indulgência divina, aceitava-se que a vida fosse outra coisa. No fundo, a Idade Média virava do avesso o dito de Marcial: *Lasciva est nobis vita, pagina proba*. É uma civilização que da crueldade, da luxúria e da impiedade fazia um espetáculo público e ao mesmo tempo vivia segundo um ritual de devoção, crendo firmemente em Deus, nos seus prémios e nos seus castigos e almejando ideais morais candidamente infringidos.

No plano teórico, a Idade Média combatia o dualismo maniqueu e – teoricamente – excluía o mal do plano da criação. Mas, como o praticava e, em qualquer caso, o experimentava no dia a dia, tinha de entrar em compromisso com a sua presença «acidental». Por isso até os monstros e os caprichos da natureza eram tidos por belos, pois estavam inseridos na sinfonia da criação do mesmo modo que as pausas e os silêncios que, exaltando a beleza dos sons, faziam deles emergir, por contraste, os aspetos positivos. Deste modo, era a época, e não o indivíduo isolado, que dava a impressão de estar em paz consigo mesma.

Mas agrada-nos terminar estas páginas com, pelo menos, uma das representações que a cultura medieval, na sua distância em relação a nós, tem sempre capacidade de repor fazendo-nos acreditar que tratava dos nossos problemas.

O autor é Tomás de Aquino, santo e doutor da Igreja. Se lhe perguntassem se era permitido abortar, responderia que não, evidentemente. E do mesmo modo responderia que não se lhe perguntassem se o mundo era eterno: era a terrível heresia averroísta, e também a nós nos parece que um mundo eterno é uma hipótese de absoluto materialismo. O cristão sabe pela sua fé que o mundo foi criado por Deus, mas por outro lado Tomás de Aquino tinha elaborado cinco

maneiras de demonstrar que a fé num Deus criador não repugnava à Razão, antes era por ela confirmada. No entanto, quer na sua *Summa contra Gentiles* quer no seu opúsculo *De Æternitate Mundi,* Tomás apercebe-se de que não há argumentos racionais válidos para demonstrar que o mundo *não* é eterno. Mas, como acredita pela fé que o mundo foi criado por Deus, argumenta com vertiginosa subtileza para provar que a eternidade do mundo (coeterno com Deus) não contradiz que seja um ato criador da vontade divina.

Perante o problema da origem da vida, Tomás comportava-se com a mesma adamantina honestidade (sem, provavelmente, se interrogar quanto à importância do tema nas polémicas sobre o aborto).

A discussão era antiquíssima e surgira com Orígenes, que afirmava que Deus criara as almas humanas logo nas origens. Esta opinião fora imediatamente contestada, e até à luz da expressão do Génesis (2,7) segundo a qual «o Senhor formou o homem com a poeira do chão, instilou-lhe no nariz um hálito de vida e o homem tornou-se uma alma viva». Portanto, segundo a Bíblia, Deus cria primeiro o corpo e insufla-lhe depois a alma. Mas esta posição suscitava problemas com a transmissão do pecado original. Tertuliano defendia que a alma do pai se «transmite» de pai para filho pelo sémen. Posição logo julgada herética, porque presumia uma origem material da alma.

Quem se via embaraçado era Santo Agostinho, que tinha de enfrentar os pelagianos, que negavam a transmissão do pecado original. Por isso, ele apoiava, por um lado, a doutrina criacionista (contra o traducianismo corporal) e, por outro, admitia uma espécie de traducianismo espiritual. Mas todos os comentadores acham bastante contorcida a sua posição. Tomás de Aquino será decididamente criacionista e resolverá a questão da culpa original de um modo muito elegante. O pecado original é transmitido pelo sémen como uma infeção natural. (*Summa Theologica,* I-II, 81,1), mas isso nada tem que ver com a transmissão da alma racional. A alma é criada porque não pode depender da matéria corporal.

Recordemos que, segundo a tradição aristotélica, Tomás entende que os vegetais têm alma vegetativa, que nos animais é absorvida pela alma sensitiva, enquanto nos seres humanos estas duas funções são absorvidas pela alma racional, que torna o homem dotado de inteligência e, portanto, de alma no sentido cristão do termo.

Tomás tem uma visão muito biológica da formação do feto: Deus só introduz a alma no feto quando este adquire, gradualmente, primeiro, a alma vegetativa e, depois, a alma sensitiva. Só nessa altura, num corpo já formado, é criada a alma

racional (*Summa Theologica,* I, 90). A *Summa contra Gentiles* (II, 89) diz que há uma gradação na geração «por causa das formas intermédias de que o feto é dotado, desde o início até à forma final».

E eis porque no suplemento à *Summa Theologica* (80, 4) se lê uma afirmação que hoje soa como revolucionária: depois do Juízo Universal, quando os corpos dos mortos ressuscitarem para que a nossa carne participe na glória celeste (quando, segundo Agostinho, reviverem na plenitude da beleza e completude adulta não só os nados-mortos como, numa forma humanamente perfeita, os próprios caprichos da natureza, os mutilados, os concebidos sem braços ou sem olhos), os embriões não participarão nessa «ressurreição da carne». Não fora ainda infundida neles a alma racional e por isso não eram seres humanos.

Salta aos olhos de qualquer pessoa que a posição de Tomás é muito diferente da atualmente sustentada em vários ambientes eclesiásticos e parece muito mais próxima das teorias hoje atribuídas à cultura laica. Não é aqui que se deve decidir quem tem razão nesta antiga polémica. Mas o certo é que este episódio deve tornar-nos cautelosos ao falar da «Idade das Trevas».

1 *do interior de uma das luzes da segunda coroa/ elevou-se uma voz, que me fez virar para o lugar,/ onde ela ressoava, como uma bússola para a Estrela Polar…* Dante Alighieri, *A Divina Comédia,* vol. III, *O Paraíso,* trad. Prof. Marques Braga, Col. Clássicos Sá da Costa, Lisboa, 1958 (*N. do T.*).

2 Os mareantes têm uma caixinha de buxo com um eixo ao meio, e nesse eixo gira uma rodela de cartão fino, com muitas pontas, e numa dessas pontas, que tem uma estrela pintada, está presa uma agulha; quando querem ver onde fica a tramontana, os mareantes excitam essa agulha com a pedrinha magnética *(N. do T.).*

3 Celerado e feio invento,/ como encontraste lugar num coração?/ Por ti está destruída a glória militar:/ por ti desonrado o ofício das armas;/ por ti diminuídos o valor e a virtude/ pois tantas vezes já parece melhor o mau que o bom;/ por tua causa não mais valentia nem audácia/ poderão descer a terreno em desafio *(N. do T.).*

HISTÓRIA

INTRODUÇÃO

de Laura Barletta

Levantam-se questões de não pouca monta quando revemos as vivências do princípio da Idade Média, longa época de decadência assinalada inequivocamente por uma acentuada quebra demográfica. Na verdade, este período deve ser também compreendido como a época em que morre o mundo antigo e se forma lentamente um novo amálgama com os povos bárbaros, com as suas formas de agregação social, as suas línguas, as suas instituições e os seus direitos. É uma época em que se dissemina uma cultura religiosa comum, o cristianismo – que é a religião do Estado no Império Romano a partir de Teodósio (c. 347-395, imperador desde 379) –, que acabará por modificar profundamente o sentir das populações. É um tempo em que o baricentro da vida política e económica se desloca do Mediterrâneo para o Norte e para o Leste e começa a formar-se a Europa, como hoje a conhecemos, em redor de alguns espaços destinados a dar origem a futuras nações (visigótica, lombarda e franca, por sua vez dividida em Nêustria e Austrásia), embora durante muito tempo o limite oriental fique mais a ocidente do que o que estamos habituados a considerar como limite geográfico. É um longo momento histórico em que se opera o nascimento e a desagregação de um novo império – o carolíngio –, em que são postas à prova a tendência para a centralização dos poderes e as forças centrífugas que irão atuar durante muitos séculos, em que se mede a relação de forças entre os príncipes e os papas, entre o Estado e a Igreja, e se avança para a construção de uma nova ordem social e económica baseada no sistema feudal, na grande propriedade fundiária, na hereditariedade dos ofícios, na servidão dos camponeses, que – apesar das muitas e profundas transformações e inovações ocorridas – será o tecido conetivo do continente até ao século XIX. São também os séculos em que gradualmente se define uma identidade europeia perante o islão e o Império Romano do Oriente, que, e não por acaso, é melhor dizer bizantino, e com novas vagas de bárbaros que pressionam as fronteiras orientais.

Sendo verdade que qualquer período histórico só pode ser lido com base nas experiências do presente, alguns dos problemas que hoje se apresentam à

atenção de políticos, economistas e estudiosos em geral, bem como aos meios de comunicação social e aos homens e mulheres que os enfrentam no dia a dia, chamam diretamente a terreiro justamente a Idade Média.

E interrogamo-nos se estamos a viver o declínio daquela Europa que aqui tem as suas origens, o fim de um ciclo de civilização, e também o dos Estados Unidos da América, filhos dessa mesma civilização, que, depois de terem dominado sem contestação no século passado, mostram sinais de cansaço, enquanto alguns países asiáticos parecem proceder prepotentemente à sua entrada no palco de uma história vista com olhos europeus. Uma recolocação do continente no quadro geopolítico mundial parece inevitável.

É também evidente a crise de identidade dos europeus no momento em que as deslocações de país para país e de continente para continente já não são apenas factos individuais, mas são tão consistentes que nos induzem a falar de migrações iminentes ou já em curso; e em que se vão formando grupos que parecem ilhas com coesão interior e limites bem desenhados, mergulhadas em ambientes que se pretendem homogéneos ou que se descobrem como tais a despeito de todos os discursos sobre tolerância, multiculturalismo e interculturalismo.

Ao mesmo tempo, entrevê-se a crise dos Estados nacionais – os seus primeiros núcleos localizam-se exatamente nesta parte da Idade Média –, assediados pelo surgir e ressurgir de regionalismos e localismos, pela consolidação de organismos multinacionais e supranacionais, por uma economia globalizada, por meios de comunicação à escala mundial, rápidos ou instantâneos, que se não limitam a pôr em contacto áreas e sistemas de vida anteriormente isolados ou não imediatamente contíguos, mas implicam novas reflexões sobre a natureza, a licitude e a conveniência desses sistemas de vida e sobre sua recíproca compatibilidade.

Não menos influentes, embora à primeira vista menos estreitamente ligados ao plano histórico, são os avanços da ciência e da técnica que põem em crise alguns valores e comportamentos arraigados, como os bem conhecidos, mas que se tornaram problemáticos, da fecundação artificial ou relacionados com a morte e, principalmente, o próprio conceito de homem, a fronteira entre o humano e o não humano, entre umas máquinas cada vez mais inteligentes e uns homens «recheados» de componentes artificiais. Fala-se do regresso à natureza e à religião, à busca de pontos de referência seguros, postos fora do tempo.

Por um lado, procura-se esquecer que a natureza não pode ser separada da sua história, que não é possível considerar uma natureza primigénia e inalterada, só

depois comprometida pela intervenção humana; e que nem a Idade Média, com os seus bosques habitados por animais selvagens, os seus mares sem embarcações, a raridade dos povoamentos e do tráfego e os seus pretensos comportamentos primordiais, pode ser um fundo imóvel capaz de nos dar a medida da mudança verificada até à idade contemporânea, como pretende certo medievalismo amaneirado.

Por outro lado, põe-se em evidência o papel da religião na constituição da identidade europeia, na formação da *Christiana communitas, Christiana societas, Christiana respublica,* ou *Christianitas.* E discute-se se a influência do cristianismo foi ou não fundamental, se deve ser remetida para o silêncio ou rejeitada como perigosa para a laicidade da vida pública e dos Estados, recentemente conquistada a partir do século XIX , ou se foi tão exclusiva que deva ser mencionada na constituição europeia, de preferência a outras características distintivas, como por exemplo a precoce formação de uma mentalidade capitalista ou de um espírito de aventura e de conquista, ou ainda de uma vontade de transformação da natureza e da realidade circundante, cujo desabrochar também poderia ser corretamente atribuído à Idade Média.

Neste tempo, que muitos dizem de pós-modernidade e pós-secularidade, mas cheio de incerteza, e, exatamente por isso, de subtil análise da história passada e do presente com base numa pluralidade de pontos de vista centrados em objetos de estudo anteriormente negligenciados, de relativismo e de medo do próprio relativismo, também a história perde a linearidade que lhe era atribuída pela visão eurocêntrica de um progresso sem fim. Parece agora o resultado, mais ou menos fortuito, da interseção de acontecimentos só em parte determinados e regulados por uma vontade humana consciente, ainda que em pequena parte, ou melhor, fragmentados em mil vontades diferentes e frequentemente contraditórias, de tensões e contratações, de êxitos parciais e de malogros.

A avaliação da Idade Média, considerada a partir dos humanistas como uma idade intermediária privada de valor próprio, uma época de barbárie, violência, miséria e anarquia, encravada entre o esplendor da idade clássica e a recuperação renascente dessa idade, não pode deixar de ressentir-se de tais orientações.

O que ainda na idade do Iluminismo fora rejeitado em bloco, como o tempo do nascimento da feudalidade, da separação da sociedade em estratos distintos e dotados de regras e direitos próprios, destinados a percorrer um caminho pré-indicado e a deslocar para o Além sonhos e esperanças de resgate, em nome do descobrimento de uma razão universal, de uma natureza racional, de uma humanidade libertada de origens constituídas por superstições e abusos, e que o

século seguinte revalorizara como um tempo de redescobrimento da espiritualidade, de fundação de uma unidade religiosa cristã, de formação das independências nacionais e comunais, parece hoje decomposto em segmentos que não encontraram uma sistematização unívoca.

Hipóteses para uma periodização da Idade Média

A data geralmente indicada como início da Idade Média é, como se sabe, o ano de 476, da deposição do imperador Rómulo Augústulo (459-476, imperador desde 475), considerada como o fim do Império Romano do Ocidente; mas não falta quem indique a entrada dos lombardos em Itália, em 567 ou 568, ou a chegada dos francos, em 774, e há também quem proponha que o período decorrido até o século VI seja atribuído à Antiguidade tardia e que só a partir do século seguinte se deve falar de alta Idade Média. É certo que a presença islâmica no Mediterrâneo a partir dos séculos VII e VIII constitui uma cesura importante, embora a tese de Henri Pirenne (1862-1935), segundo a qual este facto determinou o fim do mundo antigo, tenha sofrido algum redimensionamento. Igualmente importante parece a nova ordem imposta no centro do continente por Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800). Até o ano 1000, demoradamente carregado de significados apocalípticos, parece ter perdido, em parte, a sua carga periodizadora, principalmente para quem situa os séculos centrais da Idade Média entre o IX e o XII. De qualquer maneira, as passagens do século V para o VI e do século X para o XI continuam a representar viragens significativas na história europeia, às quais se optou por atender.

A própria tendência para a multiplicação de referências e de acontecimentos que possam ser julgados fundadores, bem como a sua variedade consoante a zona geográfica e o ângulo de visão sob o qual são examinados, não só possibilita periodizações diferentes como salienta, além das transformações do mundo antigo, o fundamental contributo dos povos «bárbaros», dos bizantinos, subtraídos à pretensa imobilidade da sua história, dos islâmicos – que hoje, por motivos óbvios, atraem particularmente as atenções –, ou de minorias como a dos judeus e dos heréticos, na construção da identidade e das vicissitudes europeias.

Especialmente se considerarmos na sua totalidade o cadinho dos povos e das civilizações que contribuíram para a formação inicial da Europa medieval, bem como os seus contactos recíprocos, até os limites do continente nos aparecem móveis e permeáveis, constituídos, como são, mais do que por barreiras, por

zonas cujas partes mais remotas estão implicadas em recontros cada vez mais esporádicos.

A própria separação de Oriente e Ocidente, consequência das migrações bárbaras, das expedições islâmicas, da separação e primado da Igreja de Roma em relação às orientais, da distinção cada vez mais nítida da Europa em relação a Bizâncio, que constitui um traço distintivo da primeira Idade Média, não foi, contudo, tão nítida como se poderia crer por um exame que levasse em conta, principalmente, a redução das vias de comunicação e do tecido urbano, a decadência dos portos e do tráfego, o desaparecimento das escolas e o aumento das distâncias no plano político e cultural. Basta pensar que Carlos Magno e até os otões se aperceberam da necessidade de manter relações com Constantinopla, que os árabes, como é bem sabido, transmitiram aos europeus o seu saber e o antigo, que os muçulmanos foram por várias vezes chamados por cristãos a socorrê-los contra outros cristãos e concordaram frequentemente com os poderosos locais em lutar com os seus correligionários, que os mouros penetraram em vastos territórios, como a Península Ibérica e não só, com forças reduzidas e confiados no apoio de populações deprimidas e oprimidas e que não faltaram casos, alguns deles importantes, de casamento entre fiéis de religiões diferentes.

É exatamente nesta vertente que estão em curso os estudos talvez mais inovadores, que se propõem mostrar a permeabilidade do islão e contribuir para abater as barreiras religiosas e culturais hoje ventiladas, sem por isso renunciar a reclamar o relevo da específica tradição europeia, baseada numa particular pluralidade de formas sociais e políticas e na sua variabilidade.

DA QUEDA DO IMPÉRIO ROMANO DO OCIDENTE A CARLOS MAGNO

A DESAGREGAÇÃO DO IMPÉRIO ROMANO

de Filippo Carlà

A desagregação do Império Romano do Ocidente é o termo de um percurso histórico de longa duração, já reconhecível no século III, de regionalização dos territórios imperiais, que cada vez mais se configuram como zonas autónomas e não integradas. A deposição de Rómulo Augústulo em 476 é apenas um momento, talvez o mais visível no plano historiográfico, desta longa transição.

Tendências secessionistas

A fragmentação política do Império Romano não é o resultado direto da deposição do último imperador do Ocidente em 476, data convencional do início da Idade Média. Com efeito, já dois séculos antes se manifestaram tendências centrífugas na estrutura imperial: no decurso da «crise do século III» e em particular durante o reinado de Galieno (c. 218-278, imperador desde 253), o império encontra-se dividido em três grandes troncos autónomos. No Oeste, a revolta de Póstumo (?-c. 269, imperador de 260 a 268) dá origem à constituição de um império gálico (formado pela Gália, a Península Ibérica e a Britânia) que dura 13 anos sob o próprio Póstumo, Mário (?-269, imperador desde 268), Vitorino (?-c. 270, imperador desde 268) e Tétrico (?-273, imperador desde 271). No Oriente, pelo contrário, o poderio económico-comercial de Palmira leva à constituição de um verdadeiro império centrado nas cidades caravaneiras, primeiro sob Odenato (?-267, rei desde 258) e depois sob Vabalato (?-273, rei desde 267), mas governado principalmente, segundo dizem as fontes, por Zenóbia, mulher do primeiro e mãe do segundo (rainha de 267 a 273). Só Aureliano (214/215-275, imperador desde 270) consegue recuperar os dois reinos «secessionistas» em 273 e reconstituir a unidade do império. Mas já a partir desse momento, e ainda mais durante o século IV, se mostra cada vez com maior evidência a presença de ímpetos centrífugos e, mais em geral, de uma regionalização em zonas cada vez mais autónomas umas das outras e menos

integradas num conjunto. São disso prova as várias usurpações, cada vez mais ligadas a um determinado território. O objetivo é, com frequência, a constituição de reinos secessionistas e o reconhecimento de uma autoridade igual à dos imperadores já existentes: é o caso, por exemplo, da rebelião de Caráusio (imperador de 286 a 293), que domina a Britânia e a Gália setentrional, herdadas na sua morte por Aleto (?-296, imperador desde 293) e depois por Constâncio Cloro (c. 250-306, imperador desde 293), mas também por Magnêncio (c. 303-353, imperador desde 350), Magno Máximo (c. 335-388, imperador desde 383) e Constantino III (?-411, imperador desde 407).

São sintomáticas deste estado de coisas as revoltas dos bagaudas, uma série de movimentos de revolta que se prolongam, com diversas fases agudas, entre os séculos III e V na zona gaulesa, da destruição de Autun (269) e intervenção militar de Maximiano (c. 240-310, imperador desde 286) às explosões de violência periódicas no século V e, por fim, o derradeiro episódio conhecido, a sua derrota, infligida em 453-454 pelo visigodo Frederico. As revoltas dos bagaudas são nitidamente de caráter étnico: o próprio nome parece ter origem céltica, e o movimento caracteriza-se pela forte reivindicação de uma identidade «indígena» e rural contraposta à cultura urbana romanizada.

Reorganização do poder

Além disso, é frequentemente o próprio poder imperial que procede à repartição de territórios por diversas figuras reinantes, embora em graus diversos, dada a dificuldade de governar o império como uma unidade e de responder às especificidades, cada vez mais acentuadas, de macrorregiões diferentes (torna-se, principalmente, forte a diferença geral entre o Oriente e o Ocidente). Depois de a tetrarquia de Diocleciano (243-313, imperador de 284 a 305) se ter ocupado desta repartição, não só com a divisão do império em quatro partes mas também com a reestruturação do sistema das províncias e a sua articulação nas dioceses e nas prefeituras com o pretório – estrutura piramidal que permite um melhor conhecimento das especificidades locais, quer nas micro quer nas macroáreas –, Constâncio II (317-361, imperador desde 337) decide nomear césares, primeiro, Galo e, depois, Juliano, consciente de que um poder central é de gestão difícil e favorece o aparecimento de usurpações.

Em seguida, Valentiniano I (321-375, imperador desde 364) é responsável por uma verdadeira repartição do império ao associar ao poder o seu irmão Valente (328-378, imperador desde 364), a quem confia o governo do Oriente para manter o domínio do Ocidente. A historiografia mostra cada vez mais como esta

repartição, que já prefigura a grande cisão do império de 395, cria de facto duas verdadeiras realidades institucionais, em que, por exemplo, a promulgação de uma lei numa das partes não implica a sua automática validade na outra e os exércitos são transferidos de uma parte para a outra em caso de necessidade, mas mediante um pedido específico de ajuda, como se fosse outro Estado a pedi-la – conforme acontece durante as invasões góticas de 378, quando o exército ocidental, conduzido por Graciano, é mobilizado a pedido de Valente, mas não chega a tempo de impedir o desastre de Adrianópolis. Convém, portanto, atribuir um peso muito menor ao gesto de Teodósio (347-c. 395, imperador desde 379) que, prestes a morrer, deixa o império aos seus dois filhos: o Ocidente a Honório (384-423, imperador desde 393), o mais novo, sob a orientação de Estilicão, e o Oriente a Arcádio, o mais velho (377-c. 408, imperador desde 383). A ideia de Teodósio não é, pois, muito diferente da de Valentiniano, tanto mais que é dito explicitamente que o império continua a ser apenas um, *divisis tantum sedibus.* O que realmente assinala uma viragem é a falta de aceitação no Oriente da supervisão de Estilicão, talvez desejada pelo próprio Teodósio sobre ambas as partes, que cria uma situação de conflito, e até armado, entre as duas metades e a ausência, deste momento em diante, de uma figura que reúna ambas as coroas na sua pessoa.

A instalação dos bárbaros

Mas enquanto o império do Oriente permanece como Estado centralizado, embora com diversas vicissitudes e até com uma notável redução territorial no decurso do século VII, em consequência das invasões árabes, a desagregação é rápida no Ocidente. Em 410, o ano em que as dificuldades políticas e militares do Ocidente conduzem ao saque de Roma por Alarico (c. 370-410, rei desde 395), é decidido abandonar a Britânia, que, entregue a si própria, não tarda a ser invadida por anglos, saxões e jutos (a partir de 449); estes, recebidos talvez pelas populações locais com base num «pacto» análogo aos que Roma firma na Europa continental, facilmente podem instalar-se neste território privado de autoridade estatal organizada.

Diferente é, pelo contrário, a génese dos reinos romano-bárbaros no território continental. Estes reinos não surgem da ocupação por potências estrangeiras de uma zona precedentemente imperial, mas estabelecem-se no território na sequência de negociação de *fœdera,* instrumentos diplomáticos em uso desde o alto império, por meio dos quais Roma se intromete nas questões internas das tribos germânicas residentes fora das estremas imperiais. A partir da época de

Marco Aurélio (121-180, imperador desde 161), inicia-se, de facto, o costume de acolher, no território do império, bárbaros *inquilini*, isto é, cultivadores ligados à terra; no tempo de Diocleciano junta-se-lhe o uso de os receber como *læti* e *gentiles*, cultivadores semilivres, vinculados a obrigações militares e talvez instalados em terras públicas e organizados, ao contrário dos precedentes, em grupos etnicamente compactos. De uma ulterior evolução destas práticas, que não constituíram, portanto, uma inovação tardo-antiga, resultam os *fœdera* do século V, que preveem a instalação da população bárbara numa determinada zona do império, em que um soberano governa em vez do imperador e as tropas, bárbaras, devem para todos os efeitos ser consideradas de *fœderati* romanos – em 451, por exemplo, os visigodos combatem ao lado dos romanos contra Átila (?-435) nos Campos Cataláunicos.

A legitimação do poder do rei provém de uma delegação imperial que se concretiza com a receção não só do título de *rex* no interior das suas comunidades mas também de um cargo oficial romano que era, em geral, o de *magister militum*. Estas realidades só são, pois, possíveis no interior do império, onde o elemento bárbaro é sempre muito inferior numericamente ao romano. E também as estruturas fiscais e administrativas romanas são, geralmente, mantidas; a organização provincial, por exemplo, chefiada por *duces*, mantém-se no reino visigótico, conservando frequentemente nos seus postos os mesmos indivíduos, e, de um modo geral, é dos cargos romanos de *dux* e de *comes* que provêm os duques e condes francos e lombardos.

Entre os mais importantes *fœdera* deste tipo são, certamente, de recordar: o que em 382 é negociado por Teodósio I com os godos, a quem é permitido instalar-se na Trácia depois do desastre de Adrianópolis; os dois pactos de 411 e 443, que dão origem aos dois reinos burgúndios; o pacto que em 418 concede aos visigodos – que já em 413 haviam sido autorizados a estabelecer-se na Gália Narbonense – a Aquitânia II, com a inclusão de alguns territórios da Novempopulânia e da Narbonense I, com capital em Toulouse, de onde se expandem até conquistar a Espanha sueva; o que em 435 é concedido aos vândalos, que depois o violam ocupando três províncias da África setentrional; e, por fim, o pacto firmado com os ostrogodos, só acolhidos depois da queda do império dos hunos, em 456-457, entre o rio Sava e o rio Drava.

O domínio das populações germânicas sobre o território só gradualmente se torna mais completo e independente do poder imperial, que continua formalmente superior no plano hierárquico: a autoridade dos *reges* é-lhes delegada durante todo o século V pela autoridade imperial. Isto vê-se, por

exemplo, nas moedas e, em particular, na de ouro: os *regna* começam mais ou menos imediatamente a cunhar moeda própria, mas fazem-no em nome do imperador, e nem em caso de conflito com o império colocam nas moedas o nome do *rex*; quando muito, substituem o imperador da época por um dos anteriores, por exemplo, aquele que estabelecera originalmente o *fœdus*. É o caso dos *solidi* ostrogodos de Totila e de Teia com o busto de Anastácio.

No campo do direito, embora promulguem leis autónomas, os *regna* fazem-no num esforço de conciliação do seu direito consuetudinário com o *ius* romano: a uma primeira fase de coexistência de dois direitos diferentes para duas populações, segue-se a codificação em latim das leis, que já vencem limitações de aplicação e são entendidas como destinadas a toda a população. Ficam-nos como monumentos significativos o *Breviarium Alaricianum* (506), com que o rei visigodo Alarico II (?-507), soberano desde 484), dá ao seu povo (o primeiro para quem é produzida lei escrita com o *Codex Euricianus*, de c. 470) um resumo do *Código Teodosiano*, e as *Variæ* de Cassiodoro (c. 490-c. 583), que também retomam as formas do édito e do rescrito para testemunhar a atividade legislativa de Teodorico, *o Grande*. A própria presença de Cassiodoro, de Boécio e de outros membros da elite romana na sua corte já é apontada como sinal do desejo de integração do soberano ostrogodo.

A deposição de Rómulo Augústulo

Em 476, não tendo obtido do *magister militum* Orestes (?-476) o estatuto de *fœderati*, os soldados estacionados em Itália elegem Odoacro como *rex* (c. 434-493) e procedem à deposição do filho de Orestes, Rómulo Augústulo (459-476, imperador desde 475). Este acontecimento, que é mais ou menos uma «queda sem ruído», como lhe chama Arnaldo Momigliano (1908-1987), está inserido numa trama de longa duração e traz na sua esteira uma história de fragmentação regional, aquisição e desejo de autonomias cada vez mais acentuadas e de uma organização mediterrânica inicialmente integrada, que se desagrega numa série de regiões ávidas de autossuficiência política e económica.

V. também: **História** *As migrações dos bárbaros e o fim do Império Romano do Ocidente*, *Justiniano e a reconquista do Ocidente*; *O Império Bizantino até ao período do iconoclasmo*

DA CIDADE AO CAMPO

de Filippo Carlà

A historiografia tradicional vê como um dos sinais do fim da Antiguidade o abandono das cidades e a preferência pelo campo. A realidade das estruturas urbanas tardo-antigas e alto-medievais é bastante mais complexa e deve ser explicada mais em termos de transformação do que de declínio: de facto, motivos propagandísticos, políticos, económicos e eclesiásticos entrelaçam-se na determinação de um reposicionamento da cidade e do campo nas suas relações recíprocas.

O abandono das cidades

A historiografia tradicional do século XIX considerava o abandono das cidades e a transferência da população para os campos, para os latifúndios dos aristocratas, em conexão com a origem teórica do novo modo de produção feudal, também chamado sistema da *curtis*, fortemente baseado na autossubsistência e com o declínio da atividade comercial, um dos traços distintivos da passagem para a Idade Média. Os centros urbanos iriam, portanto, despovoar-se e transformar-se parcialmente em simples aldeias com grandes extensões de áreas rurais até no interior dos muros. Além disso, a transferência dos ofícios e do comércio para as zonas rurais envolveria a perda da especificidade económica das cidades. Ao contrário do mundo antigo, fortemente urbanizado, em que a cidade, símbolo da vida civil e em sociedade, é o centro de consumo e expedição dos bens produzidos no território circundante (quer se fale de «cidade parasitária» quer de «cidade produtiva»), o mundo da alta Idade Média seria, principalmente, rural. Em suma, é necessária uma definição a montante de «cidade», não focada unicamente na sua construção, mas na componente política e social: é evidente que certos edifícios típicos da cidade antiga, como o teatro e o anfiteatro, desaparecem, mas este dado é significativo no aspeto cultural, não na definição das instalações urbanas.

Sés episcopais

Com profundas transformações como o desaparecimento das cúrias e das magistraturas citadinas no século VI, os centros urbanos continuam a ser, na alta Idade Média, núcleos de poder reconhecível, em particular por efeito da presença dos bispos, autoridades cada vez mais influentes no campo político e administrativo. A decisão de instalar os bispos nas cidades administrativamente mais importantes do império, concretizada ainda na época romana segundo a

orientação de Orígenes (c. 185-c. 253), contribui para que as cidades se mantenham como importantes centros organizativos e administrativos dos respetivos territórios circundantes, apesar da derrocada institucional e das transformações da sociedade, com o poder sempre crescente das estruturas eclesiásticas. Do mesmo modo, de um ponto de vista urbanístico e construtivo, não no sentido da construção de igrejas, mas no da criação de novos espaços centrais e de uma completa reorientação urbanística, a cristianização das cidades é exatamente o mais forte sinal de transformação e de descontinuidade entre a cidade clássica e a cidade medieval. Ainda que sejam as diferenças locais a alcançar a supremacia e que estas transições ocorram com ritmos próprios nas diversas áreas, é possível indicar, de um modo geral, como momento de viragem crucial neste processo, os decénios da passagem do século VI para o seguinte.

Declínio e transformação

Devemos reconhecer a importância do papel desempenhado neste campo, especialmente a partir dos anos 70 do século XIX, pela arqueologia medieval, que por meio da identificação das estruturas edificadas possibilitou uma definição mais correta dos espaços urbanos e da sua suposta retração, não só com a identificação cada vez mais precisa de vestígios extremamente frágeis, como os furos de estacas e pilares, mas também com uma ampla revisão das cronologias até então utilizadas. A discussão deslocou-se, pois, do declínio para a transformação e, ao mesmo tempo, noutros aspetos, para a continuidade: os três são na realidade legitimamente utilizáveis para simples aspetos arquitetónicos, habitacionais ou sociais, mas dificilmente podem ser reunidos num quadro global.

Transformação e sobrevivência da cidade romana

É um dado de facto inelutável ter havido nas cidades da Antiguidade tardia uma mudança estrutural e funcional: a partir do século III, as magistraturas locais e as cúrias perdem visibilidade, as hierarquias eclesiásticas ganham-na e, com a construção ou reconstrução das cinturas muradas e a inserção das novas sedes do poder religioso e civil, o aspeto físico dos centros urbanos modifica-se. Ao mesmo tempo, vai-se perdendo gradualmente a especificidade administrativa e jurídica das cidades, que lhes é já homologada no âmbito de uma autoridade central mais forte, que no final do século III lhes retira, por exemplo, o direito de cunhar moeda autonomamente. Demonstra-o o facto de Menandro de Laodiceia, na época diocleciana, numa obra destinada a definir o modo correto de escrever

o elogio de uma cidade, e que atesta, portanto, uma prática retórica ligada à celebração das estruturas citadinas, ainda florescente, sublinhar que todas as cidades, já governadas por uma só lei, são por isso todas iguais. Mas já no século II Aulo Gélio (c. 115-c. 165) salientava a perda de significado da distinção clássica entre colónia e município, e boa parte da diferenciação de vários graus de cidade fora esvaziada de significado pela concessão da cidadania romana a todos os provincianos do império com a *Constitutio Antoniniana* de Caracala (186-217), em 212 ou 214.

No entanto, ainda no século IV o próprio estatuto de cidade é considerado sinónimo e símbolo do viver civil, como revelou, em particular, a epígrafe de Orcistus (CIL III, 352 = MAMA VII, 305), uma pasta de documentos que mostra em 331-332 um episódio administrativo-judiciário dos anos precedentes. O centro de Orcistus, degradado para o nível de *vicus* e atribuído à vizinha Nacoleia, pede a Constantino (c. 285-337, imperador desde 306) para ser reintegrado no estatuto de cidade, dando como motivo, entre outras coisas, não só a antiguidade do aglomerado, a autonomia que tivera no passado e os vexames infligidos por Nacoleia, mas também a posição geográfica, um importante cruzamento viário e a presença de todas as infraestruturas necessárias à vida urbana (as características das *ville-vitrine* do alto império), do posto de correio ao fórum ornamentado com estátuas, aos aquedutos e às termas, e até aos moinhos hidráulicos, indício de atividades económicas florescentes. O modelo clássico de centro urbano ainda não está, portanto, defunto neste momento; pelo contrário, ainda opera ativamente na polémica política. Do que se deduz a existência de um verdadeiro «catálogo» dos centros, a que poderia chamar-se cidades, talvez instituído por Diocleciano (243-313, imperador de 284 a 305) por motivos fiscais; pertencer a esse «catálogo» proporcionava um importante ganho de imagem e prestígio cívico. As próprias intitulações das cidades resistem e são usadas como expressão de orgulho cívico, como mostra o centro africano de Thubursicum-Bure, município no dizer dos seus próprios habitantes ainda sob Galieno (218-278, imperador desde 253) e «promovido» a colónia por Juliano (331-363, imperador desde 361), enquanto uma constituição de Honório de 405 (CTh XI, 20, 3) parece refletir uma ordem hierárquica descendente ao indicar *civitates, municipia, vicos, castella.*

Diferenças regionais

Também neste setor seria conveniente uma distinção mais marcada de cada uma das zonas regionais: num contexto como o da Antiguidade tardia, em que a

unidade imperial se vai dividindo no que depois serão reinos independentes e em que a integração política e económica é cada vez mais débil, também o papel das cidades se mostra diferente de zona para zona. Na Gália, há um declínio mais precoce das estruturas urbanas, que continuam como centros administrativos, mas perdem inúmeros habitantes, enquanto os notáveis locais vivem principalmente nas zonas rurais e, já no século V, são cada vez mais sedes do poder episcopal. Pelo contrário, as cidades da Hispânia, bem como as africanas, parecem ter mantido por mais tempo as conotações da urbanização clássica e só a partir do final do século VI e começo do seguinte se pode falar de completo declínio. Na Itália, tirando o caso de Roma, que conserva evidentemente uma posição especial pelas dimensões e pelas dinâmicas, o reino ostrogodo, como testemunha Cassiodoro (c. 490-c. 585), ainda mantém fortemente vivo o ideal clássico da cidade e das suas estruturas administrativas, revitalizando vigorosamente a ideia da cúria, e só com os lombardos se pode identificar um momento de cesura nas zonas em que eles se instalam. Por sua vez, o Oriente bizantino mantém estruturas urbanas decididamente mais vitais pelo menos até ao século VII e à reforma dos *themas* com que Heraclio (c. 575-641, imperador desde 610) modifica radicalmente a estrutura administrativa do Império de Bizâncio.

Tendências gerais

De um modo geral, pode notar-se entre os séculos V e VII, com estas devidas diferenças, um enfraquecimento das estruturas urbanas em benefício dos pequenos aglomerados dispersos pelos campos, que se tornam centros locais das atividades económicas da região circundante, com uma respiração mais restrita que precedentemente, enquanto a existência de poderes políticos com dimensões mais reduzidas do que as do antigo império torna supérflua a intermediação das cidades entre a realidade local e o poder central. As atividades dos ofícios bem como, frequentemente, as sedes dos mercados periódicos deslocam-se dos centros urbanos para os campos. Finalmente, as camadas aristocráticas, especialmente em determinadas zonas como a Gália merovíngia, preferem deixar de residir no centro urbano para viver nas suas propriedades fundiárias, atraindo para elas numerosas estruturas produtivas e deslocando, pelo menos em parte, o baricentro económico e administrativo da cidade para o território. O que parece quebrar-se é a unidade dos diversos planos de relacionamento e a dependência entre o centro urbano e o respetivo agro: se no mundo romano a cidade servia de centro económico, administrativo e religioso para um território a ela sujeito e

delimitado por marcas fronteiriças exatas, a cidade da alta Idade Média pode, por exemplo, ser o centro religioso de uma determinada extensão territorial que não coincide com a região a que ela serve de sede administrativa, ao mesmo tempo que o fulcro da vida económica se desloca para o campo. A percentagem da população instalada num centro urbano, que na época romana parece ter sido de 10 a 20 por cento, não atingirá durante séculos valores semelhantes. É, portanto, todo o sistema do retículo de cidades erguido com a romanização que se esboroa numa mais complexa sobreposição e interseção de planos diferentes, num fenómeno a que Lellia Rugini chamou «pseudomorfose» por ser a transformação qualitativa de uma estrutura que exteriormente não parecia mudar.

V. também: **História** *Escravidão, colonato e servidão da gleba*; *A decadência das cidades*; *A economia da* curtis *e o senhorio rural*; *A vida quotidiana*
Artes visuais *A arte figurativa em Roma*; *Constantinopla*; *Jerusalém*

ESCRAVIDÃO, COLONATO E SERVIDÃO DA GLEBA

de Pasquale Rosafio

O sistema da villa*, baseado no emprego de escravos organizados em turmas e difundido em algumas zonas de vital importância do* Império Romano*, é substituído na Antiguidade tardia por um novo modo de produção centrado nos colonos vinculados à terra por motivos fiscais. Não há continuidade entre o colonato e a servidão da gleba, que se manifesta num contexto profundamente mudado.*

O sistema da *villa* e a transição para a Antiguidade tardia

A visão segundo a qual a evolução económica da época romana para a época medieval terá decorrido em três fases sucessivas caracterizadas pela escravidão, o colonato e a servidão da gleba está ultrapassada há muito. A escravidão, que tem um rápido e maciço incremento no período da expansão de Roma pelo Mediterrâneo, dá origem no interior da *villa* rústica a uma forma particular de emprego chamada modo de produção escravista. Três autores de tratados de agricultura, Catão, Varrão e Columela, que viveram respetivamente nos séculos II e I a.C. e I, descrevem com bastante exatidão o sistema da *villa* escravista, cujos produtos, especialmente vinho e azeite, se destinam em boa parte à venda

no mercado. Os escravos (*servi*) variam em número proporcionalmente à extensão das terras a cultivar, estão organizados em turmas e, no caso das *villæ* de maiores dimensões, colocados na base de uma pirâmide sob a direção de outros escravos (*monitores*), de posição hierarquicamente superior, por sua vez comandados por outro escravo (*villicus*) responsável pela boa gestão da propriedade perante o dono ou um seu representante (*procurator*). Baseando-se nos testemunhos literários e nas evidências arqueológicas, os estudiosos consideram que o modo de produção escravista se circunscreveu a um determinado âmbito territorial, essencialmente à Itália e a algumas províncias, e a um período que dificilmente se prolongou após o começo do século III. Para o seu funcionamento, este sistema de produção necessita de mão de obra suplementar oportunamente fornecida e não é alternativo, mas pelo contrário paralelo e até por vezes complementar do arrendamento a colonos livres, pelo menos durante toda a duração do senhorio. Além disso, existem em várias zonas do império outras formas de produção, consoante os diversos costumes locais. O desaparecimento do modo de produção escravista é determinado pela crise geral que atinge o império no século III e conduz a uma transformação tão profunda da economia que fica a assinalar a transição para uma nova época histórica, a Antiguidade tardia.

O último testemunho da existência da *villa* constituída por um corpo (*instrumentum*) estruturado de escravos pode ser atribuído ao jurista da época severiana Ulpiano (século II), que refere também uma figura de escravo rendeiro (*servus quasi colonus*) que, embora testemunhada desde o fim da república, deve ter tido crescente difusão no decurso do tempo. Há na Antiguidade tardia uma transformação sensível da paisagem agrária, em que a *villa* continua a desempenhar um papel importante, mas muito diferente em comparação com o passado. A *villa* da Antiguidade tardia é descrita por Rutílio Paládio, autor de um tratado de agricultura no século IV, e está documentada por significativos achados arqueológicos. Constitui então o polo de convergência de uma grande população de colonos, quer livres quer escravos, que vivem com as suas famílias e trabalham autonomamente nos seus lotes de terra. O centro da *villa* continua a albergar apenas as estruturas destinadas à laboração e conservação dos frutos do trabalho dos colonos. Podemos supor, portanto, que um certo número de escravos continua ali instalado para guardar e fazer funcionar essas estruturas. É semelhante a situação descrita por Paládio, que exprime a necessidade de dotar a *villa* de artífices para que os camponeses não tenham de se deslocar aos centros urbanos para obter os seus serviços. Em suma, as relações entre o modelo de

villa descrito por Paládio e o dos autores da época clássica aparecem invertidas: a terra está subdividida em lotes e arrendada a colonos que têm ao seu serviço um reduzido *instrumentum* servil no setor central da estrutura produtiva.

Deste modo, na Antiguidade tardia a presença de escravos nos campos não acaba, mas o modo do seu emprego modifica-se. As fontes respeitantes à vida da nobre Melânia e de seu marido Piniano e às suas imensas propriedades, dispersas por várias províncias da prefeitura gálica, em África, na Sicília e na Campânia, mencionam elevadíssimos números de escravos. Quando no começo do século V o casal decide abandonar a vida mundana e passar à vida conventual, oito mil escravos aceitam a liberdade enquanto outros, em número não especificado, preferem ser vendidos ao irmão de Piniano. Estes escravos são utilizados, pelo menos em parte, como colonos: numa das propriedades viviam 400 escravos distribuídos por 60 habitações (*villulæ*), repartidos por um ou mais núcleos familiares, em grupos constituídos em média por seis ou sete pessoas. O emprego de núcleos familiares de escravos como colonos pode também ser deduzido de uma constituição de Constantino (c. 285-337, imperador desde 306) que proíbe o desmembramento das famílias de escravos situadas nas terras do património imperial da Sardenha.

Colonato e servidão da gleba

Também a condição dos colonos tardo-antigos se mostra modificada em relação à dos rendeiros da época precedente. De facto, embora continuando livres no aspeto jurídico, estes colonos sofrem restrições à sua liberdade de movimentos. Este fenómeno atinge paralelamente duas categorias: por um lado, os colonos empregados nas propriedades imperiais e, por outro, os que trabalham nas propriedades de particulares, e por motivos que em ambos os casos podemos considerar, em sentido lato, de caráter fiscal. A primeira referência de vínculo ao solo está, de facto, numa constituição de Constantino, que em 319 impede os colonos do fisco de se deslocar para outro sítio em busca de um emprego diferente.

Quanto aos colonos dos particulares, o primeiro testemunho legislativo do vínculo é de 332, numa constituição, também de Constantino, que determina que o colono fugitivo seja restituído ao proprietário, sobre quem recai a responsabilidade pelo pagamento da capitação do colono. O vínculo dos colonos privados pode, portanto, datar da reforma fiscal de Diocleciano (243-313, imperador de 284 a 305), que combina o imposto sobre a posse fundiária (*iugatio*) com o imposto sobre a mão de obra nele utilizada (*capitatio*).

Por outro lado, os efeitos da crise do século III não tardam a levar os imperadores a adotar uma política de repovoamento das zonas mais atingidas. Algumas fontes falam de deportações de bárbaros aprisionados, instalados com as suas famílias primeiramente nas propriedades imperiais e em seguida nas dos particulares. Também é possível encontrar pormenores destas providências, que prosseguem durante todo o século IV, numa lei de 409 de Teodósio II (401-450, imperador desde 408) pela qual se estabelece a cessão de bárbaros ciros a particulares, a quem fica vedado reduzi-los à escravidão ou considerá-los com estatuto diferente do colonato.

A diferença de natureza entre o vínculo dos colonos imperiais e o vínculo dos colonos privados desaparece na segunda metade do século IV, como mostra uma lei que abole na Trácia a *capitatio humana*, mas que em virtude de um *ius originarius* impede os colonos de se afastar das propriedades dos seus senhores, que continuam obrigados a pagar a *iugatio terrena.* O adjetivo *originalis* aplica-se então a todos os colonos vinculados à *origo* e serve para indicar a transmissão hereditária do próprio vínculo. Pelo contrário, é dúbio o significado do termo *tributarius*, que umas vezes aparece associado aos bárbaros instalados no império como cultivadores e outras figura, mais genericamente, como sinónimo de *colonus.*

No decurso do século V, é introduzida nova distinção entre os colonos da parte ocidental e os colonos da parte oriental do império. A chancelaria ocidental continua a aplicar aos colonos o qualificativo *originalis* ou o substantivo *originarius.* Este uso é confirmado pelas fontes literárias relativas ao Ocidente, mas nunca aparece aplicado aos colonos orientais, que são, pelo contrário, indicados como *censibus adscripti* e, mais tarde, *adscripticii*, a que corresponde o adjetivo grego *enapographoi*, que também aparece em papiros egípcios. Alguns pormenores sobre os colonos *adscripticii* são-nos dados por Justiniano (481?-565, imperador desde 527), que numa constituição chega a compará-los metaforicamente com os escravos. Na verdade, a distinção entre libertos e escravos não desaparece da sistemática justiniana. Justiniano pretende sublinhar a inferioridade da condição dos colonos *adscripticii* não no aspeto jurídico, mas no social, colocando-os nos escalões mais baixos da categoria dos *humiliores* até acabar por considerá-los próximos dos escravos.

Ao confirmar uma norma do seu predecessor Anastácio (c. 430-518, imperador desde 491), o mesmo imperador distingue os colonos *adscripticii*, cujos bens são considerados *peculium*, e os colonos que se tornam livres depois de ter estado mais de 30 anos na propriedade e que, embora não podendo afastar-

se dela, conservam a plena disponibilidade dos seus bens. Numa *Novella* de Justiniano acrescenta-se que tudo quanto estes colonos adquirem não só não se pode tornar *peculium* dos seus senhores como também lhes dá a possibilidade de recuperar a liberdade desde que assegure a sua subsistência sem necessidade de arrendar outra terra.

Quer no Ocidente quer no Oriente, no plano económico como no plano social, e diferentemente do plano jurídico, o emprego indiferenciado de escravos e colonos nos campos aproxima muito frequentemente as duas posições a ponto de assimilá-las *de facto.* A queda do império do Ocidente torna, contudo, mais difícil seguir a evolução do fenómeno. As opiniões dos estudiosos contrapõem nitidamente os que sustentam uma continuidade entre o colonato tardo-antigo e a servidão da gleba medieval e os que a negam decididamente, ainda que o fiel da balança se incline hoje em favor destes últimos. De facto, parece cada vez mais improvável encontrar uma continuidade nos débeis vestígios percetíveis na documentação tardo-antiga da introdução de um modelo senhorial que constituiria a sede natural da origem e difusão da servidão da gleba. O progresso das pesquisas neste campo já revelou a complexidade e a variedade das formas de dependência existentes depois da formação dos reinos romano-bárbaros. A própria noção de servidão da gleba, que – como há já bastante tempo está autorizadamente demonstrado – é o resultado tardio de uma combinação de palavras encontradas nas constituições imperiais por Irnério (1055-1125), célebre perito de direito bolonhês, revela-se, pois, no tocante a este período histórico, falaz e heuristicamente inadequada para incluir sob uma única denominação a anfractuosa realidade das diversas situações locais.

V. também: **História** *Da cidade ao campo*; *O feudalismo*; *A paisagem, o ambiente, a demografia*; *A decadência das cidades*; *A economia da* curtis *e o senhorio rural*

AS MIGRAÇÕES DOS BÁRBAROS E O FIM DO IMPÉRIO ROMANO DO OCIDENTE

de Massimo Pontesilli

Podemos ver nas migrações dos bárbaros um episódio do milenar conflito entre nómadas e sedentários. O próprio império é uma vasta zona, caracterizada pela

sua estabilidade política, que reage à pressão dos povos setentrionais e orientais. Depois de várias situações de particular tensão entre o império e as populações limítrofes, a grande migração arranca em 375 da região danubiana e no decurso
de um século aniquila no Ocidente o poder unitário do Império Romano.

Nómadas e sedentários

As migrações que entre os séculos IV e V transtornam a ordenação unitária da zona mediterrânica ocidental inserem-se na história plurimilenar euro-asiática do confronto entre os povos sedentários que praticam a agricultura numa faixa de clima temperado, que se estende do Mediterrâneo até ao mar da China oriental, e os nómadas-pastores que ocupam as regiões situadas a norte dessa faixa mas que, impelidos por variados motivos de caráter climático, demográfico, etc., tendem a expandir-se e sentem-se constantemente atraídos pelas terras dos sedentários. Na parte ocidental deste imenso território, os movimentos migratórios mais amplos e duradouros são os das chamadas populações indo-europeias que, segundo a hipótese atualmente mais acreditada, embora ainda discutida, da arqueóloga e linguista lituana Marija Gimbutas (1921-1994), irradiam em fases sucessivas, entre o V e o II milénios a.C., das estepes pôntico-caspianas para a Europa, a Transcaucásia, a Anatólia, o Irão e a Índia setentrional. Destas migrações formam-se as várias culturas indo-europeias e destas emerge gradualmente no primeiro milénio, no Mediterrâneo centro-oriental, a civilização helénica. A partir do século II a.C., a expansão militar de Roma tende, por fim, a criar uma vasta zona de estabilidade política, herdeira da cultura helénica e protegida contra ulteriores infiltrações das populações do Centro e do Norte do continente. A resistência desta zona, que gravita em redor do Mediterrâneo, é posta à prova por várias vezes pelo nunca quieto mundo dos nómadas, acabando por ceder definitivamente na parte ocidental a partir dos primeiros anos do século V.

Acentuando numa perspetiva «romano-cêntrica» o aspeto guerreiro e destrutivo das deslocações migratórias que marcam o fim do ordenamento imperial no Ocidente, a historiografia fala de «invasões bárbaras», mas, vendo nestes acontecimentos um episódio historicamente criador no longuíssimo confronto entre nómadas e sedentários, fala-se (principalmente na historiografia alemã do século XIX até hoje) de «migrações dos povos» (*Völkerwanderung*).

As origens dos germanos e a sua colocação nas estremas do império

Os povos agressores, genericamente englobados sob o nome de «germanos», têm a sua origem no processo de indo-europeização que, proveniente da Europa centro-oriental, atinge a península da Dinamarca e a parte meridional da península da Escandinávia (3000-2500 a.C., aproximadamente). Mais ou menos no final do segundo milénio, já dali se expandem na direção da costa báltica e do mar do Norte. Por volta do século VI a.C., já atingem o vale do Reno e entram em contacto, até violento, com os celtas. Na sua expansão para sul, os germanos chegam mais tarde, mas antes da época de César (102 a.C.-44 a.C.), que já disso nos dá notícia, ao Danúbio. O Reno e o Danúbio desempenham, de facto, um papel de contenção da expansão germânica, primeiro como simples fronteiras naturais e depois também como fronteiras políticas, guarnecidas pelas legiões romanas (o *limes*).

Já no final do século II a.C., Roma entra em contacto com tribos germânicas em movimento para sul. Depois de um perigoso avanço, os cimbros e os teutões são completamente derrotados em 102 e 101 pelas legiões de Caio Mário (157 a.C.-86 a.C.). O segundo confronto com os germanos surge quando, na conquista da Gália, César se bate vitoriosamente (58 a.C.) contra os suevos de Ariovisto, que pressionam na região e a teriam provavelmente conquistado se os romanos não se tivessem antecipado: pelo menos, é a convicção de César. Cinquenta anos mais tarde, a tentativa romana de englobar no império as terras habitadas pelos germanos até ao rio Elba defronta no ano 9 a sublevação chefiada por Armínio (18 a.C.-c. 19 d.C.), que aniquila na floresta de Teutoburgo as três legiões de Públio Quintílio Varo (50 a.C.?-9 d.C.). Por fim, Tibério (42 a.C.?-37 d.C.) decide abandonar as incertas conquistas a leste do Reno, que passa a partir de então a servir de fronteira do império. Entretanto, a tentativa romana de conquista faz deslocar para sueste, na Boémia e na Morávia, duas tribos suevas, os marcomanos e os quados.

Na região dos Balcãs, a população mediterrânica unificada sob as insígnias de Roma enfrenta, pelo contrário, um conglomerado étnico, em que às populações locais se sobrepõem ao longo dos séculos tribos cíticas e sarmáticas (iáziges e roxolanos), segundo uma prolongada prática migratória que transfere nómadas e seminómadas das estepes pônticas para o vale do Danúbio.

Mas não faltam também os contactos pacíficos e as trocas comerciais (armas, produtos de luxo, vinho, moedas, etc., em troca de escravos, peles, mel, âmbar, etc.), que funcionam como fatores de conhecimento recíproco e transformação. O crescente emprego de bárbaros nas formações auxiliares do exército é para eles uma valiosa escola de guerra, de que bom uso virão a fazer, mas também

beneficia Roma, embora provisoriamente, aligeirando a pressão nas fronteiras e reforçando um exército que «devora» homens e despovoa os campos.

Os bárbaros contra o império: as primeiras incursões

A primeira grande tentativa migratória das tribos instaladas ao longo do *limes* ocorre a partir de 166, provocada também pela pressão dos movimentos de outras tribos como os godos, germanos orientais que, provenientes da região do Vístula, se dirigem para o mar Negro. Tem início a penetração dos quados e dos marcomanos no curso médio do Danúbio, ao mesmo tempo que os iáziges violam o *limes* na Dácia. A incursão mais perigosa é a de 169, quando uma grande coligação germânica comandada pelos marcomanos irrompe da Panónia e chega a Aquileia, sendo exterminada pelas tropas de Marco Aurélio (121-180, imperador desde 161).

Ao cabo de alguns anos de relativa calma, as movimentações e consequentes pressões sobre o *limes* tornam-se mais intensas no século III. Nos anos 30, são os alamanos, um vasto agregado germânico (literalmente «todos os homens»), a criar dificuldades às tropas romanas no território dos *Agri decumates.* A partir de 248, com as incessantes incursões por terra e por mar, os godos tornam-se os principais inimigos na zona balcânica até que Marco Aurélio Cláudio (214?-270, imperador desde 268), por isso chamado «Gótico», lhes inflige uma pesada derrota em Naísso (269). Entretanto, no baixo Reno, a grande federação dos francos, detida numa primeira fase por Galieno (c. 218-278), consegue em 258 forçar o *limes* e avançar pela Gália até à Hispânia, de onde é repelida para o ponto de partida. Também na mesma época os pictos passam ao ataque e os saxões flagelam com as suas incursões por mar a costa setentrional da Gália; ao mesmo tempo, os burgúndios e os vândalos da Germânia oriental dão início à migração para oeste e para sul. O império, debilitado pela anarquia militar, com a frenética sucessão das nomeações imperiais e com a transitória ausência de unidade política, passa por duríssimas provas em todas as fronteiras, da Britânia ao Egito, impostas pelo dinamismo dos povos exteriores, até recuperar a unidade e a solidez com os imperadores ilíricos.

Os bárbaros contra o império: as invasões dos séculos IV e V e o fim da *pars* ocidental

Sob Diocleciano (243-313, imperador de 284 a 305) e Constantino (c. 285-337, imperador desde 306), a calma parece prevalecer, mas entretanto já tinham sido abandonados os *Agri decumates* e a Dácia; além disso, a «barbarização» do

exército continua e acentua-se e instalam-se bárbaros em número crescente no interior das fronteiras imperiais, na qualidade de colonos (*inquilini* ou *læti*), preenchendo os vazios resultantes do declínio demográfico. Entretanto, os godos são convertidos por volta de 350 ao cristianismo ariano pelo bispo herético Vúlfilas (311-c. 382), e o arianismo difunde-se entre todos os bárbaros exceto os francos, que depois se converterão ao credo de Niceia.

Em meados do século IV há tensões maiores, mas é o imprevisto aparecimento dos hunos que transforma profundamente a situação impelindo os outros povos para ocidente e dando início à grande migração (a *Wölkerwanderung* em sentido estrito). Estes nómadas turcomanos, provenientes das estepes da Ásia central, penetram violentamente na região a norte do mar Negro, derrotam primeiramente os alanos e liquidam depois o domínio dos ostrogodos, que ou se submetem ou fogem com grupos de alanos e com os visigodos para a região da Mésia, pedindo em 375 a hospitalidade de Valente (328-378, imperador desde 364). A gestão de tão complicada hospitalidade mostra-se imediatamente problemática, e a tentativa de Valente para domar pela força a irrequietude dos godos acaba na derrota de Adrianópolis (378), em que o próprio imperador encontra a morte. A paz que Teodósio (c. 347-395, imperador desde 379) se apressa a negociar inclui um programa, muito mais amplo e favorável, de instalação dos visigodos, que ocupam como *fœderati* a Trácia e a Mésia. Apesar de tudo, a debilidade do Estado incita os visigodos a não se aplacar: depois de anos e anos de correrias na Península Balcânica, entram em Itália em 301 sob o comando de Alarico (c. 370-410, soberano desde 395). Embora derrotado pelo general romano de origem vândala Estilicão (c. 365-408), Alarico continua perigoso e em 408 volta ao assalto de Itália, alcançando Roma e praticando o famoso saque da cidade em agosto de 410. Daqui, sob o comando de Ataulfo (? -415), os godos passam à Gália, ocupam a Aquitânia (413) e penetram na Hispânia, onde, entre 416 e 418, o novo rei visigodo Vália (?-419, soberano desde 410) derrota os vândalos e os alanos em nome de Roma. Regressando à Aquitânia, os visigodos consolidam o seu domínio e estendem-no depois novamente, a partir do reinado de Eurico (?-484, soberano desde 446), a grande parte de Hispânia.

Mas, no respeitante à *pars* ocidental do império, o começo do fim pode ser datado de 31 de dezembro de 406, quando hordas de alanos, vândalos e suevos – às quais se reúne numeroso grupo de camponeses da Panónia, rebeldes e invasores do seu próprio Estado – atravessam o Reno nas imediações de Mainz e invadem a Gália, sem que ninguém os incomode: os únicos defensores do *limes*

são outros bárbaros *fœderati*, os francos, pois, com Alarico às portas, Estilicão não pode deixar a Itália desguarnecida de tropas. Saqueada a Gália, os invasores passam em 409 à Hispânia, onde se estabelecem repartindo o território: os vândalos asdingos e os suevos ocupam a parte norte-ocidental, os vândalos silingos o Sul e os alanos o Centro. Estas duas últimas populações são, como sabemos, exterminadas pelos visigodos de Vália. Entretanto, os vândalos asdingos, conduzidos por Genserico (c. 390-477), passam em 429 a África, onde criam o seu temido reino infligindo grave mutilação ao império. Munindo-se de uma frota, Genserico prossegue com êxito uma política de alianças e expansão no Mediterrâneo, onde domina a Sardenha e a Córsega e conquista a Sicília, tendo chegado a saquear a própria Roma de um modo terrível em 455.

A partir de 443, os burgúndios, que os hunos haviam rechaçado, sete anos antes, do seu território renano (com a destruição de Worms), obtêm do império a possibilidade de se instalar na região de Lyon, onde criam um reino de importância crescente que confina a oeste com o reino visigótico. No Norte, a Gália apresenta o reino galo-romano de Siágrio (530-486), que confina a leste com os domínios dos francos. A Britânia, já de longa data desimpedida de tropas romanas, é ocupada por anglos, saxões e jutos: a população céltica e os romanos residuais recuam procurando refúgio nas regiões ocidentais e na outra margem do canal, na Armórica (a atual Bretanha).

Entretanto, os hunos ameaçam diretamente a Europa desde 430, obtendo do império, na pessoa do general Aécio (c. 390-454), um estabelecimento na Panónia. Tendo ali formado uma grande coligação chefiada por Átila (?-453), dirigem-se em 451 para a Gália, mas Aécio consegue vencê-los com a sua coligação germânica. No ano seguinte, Átila ameaça diretamente Itália, mas renuncia à conquista e volta para os seus acampamentos da Panónia, onde morre pouco depois. O seu império não lhe sobrevive por muito tempo.

Em Itália, o poder imperial tenta reorganizar-se depois da passagem de Alarico, firmando alianças com os soberanos bárbaros. Valentiniano III (419-455, imperador desde 425) consegue desembaraçar-se do general Aécio, que, como já noutros tempos Estilicão, parece excessivamente poderoso. Mas depois de Valentiniano o poder é cada vez mais instável: generais de origem bárbara, comandantes de um exército já inteiramente barbarizado, nomeiam e eliminam imperadores à vontade, e a *sedes* oriental influencia, por sua vez, a política ocidental. Em 475, o general Orestes nomeia imperador o seu jovem filho Rómulo, cognominado Augústulo, mas as tropas revoltam-se contra o seu próprio general a 23 de agosto aclamando rei Odoacro (c. 434-493). Orestes é

eliminado, Rómulo Augústulo deposto e Odoacro não se considera obrigado a nomear um imperador. A *sedes* ocidental deixa de existir.

V. também: **História** *A desagregação do Império Romano*; *Reinos, impérios e principados bárbaros*; *Justiniano e a reconquista do Ocidente*; *Incursões e invasões nos séculos IX e X*.
Literatura e teatro *A cultura bizantina e as relações entre o Ocidente e o Oriente*.

OS POVOS GERMÂNICOS

de Alessandro Cavagna

Depois de séculos de gradual expansão dos seus estabelecimentos originais, as populações germânicas, de origem indo-europeia, passam entre os séculos IV e V por uma nova fase de intromissão violenta no interior do mundo romano ocidental; a evolução da posterior história da Europa depende, exatamente, do embate das formas germânicas com as estruturas romanas e da sua sucessiva integração.

Estabelecimento e expansão

O local onde o núcleo inicial das populações de ascendência germânica se estabelece é habitualmente identificado com a península da Jutlândia e o Sul da península da Escandinávia, terras de onde as tribos germânicas teriam irradiado, na sequência de expansões graduais, até ocupar em 700-500 a.C. boa parte da Europa centro-setentrional, dos Países Baixos à Rússia ocidental. A gradual difusão das tribos germânicas é travada a partir do século II a.C. pelo contacto direto com o mundo romano em expansão para norte. Os ímpetos migratórios (em particular, de quados e marcomanos) para a zona adjacente à romanidade imperial prosseguem nos séculos I e II, mas é a partir do século III que se verifica o avanço consistente dos povos germânicos para ocidente, quando os godos, que já haviam penetrado nos territórios do império, devastam continuamente as terras da Península Balcânica e da Ásia Menor (238-271). A esta primeira deslocação para sul de grupos de guerreiros – provavelmente atraídos pelas riquezas e facilidade de ataque – seguem-se no final do século IV as sucessivas vagas (*Völkerwanderungen*) de visigodos, ostrogodos, suevos, burgúndios,

alamanos, francos, lombardos, vândalos, hérulos, anglos, saxões e jutos. Esta ampla expansão das populações germânicas reforça também a subdivisão linguística nos três ramos principais: depois de uma primeira difusão ligada aos movimentos dos *vikings*, o germânico setentrional fixa-se apenas no mundo escandinavo, diferenciando-se depois por influências externas; o germânico oriental, essencialmente representado pela língua dos godos e que deixa importantes vestígios na Bíblia de Vúlfilas (311-c. 382), ou gótica, limita-se a partes reduzidas da Crimeia e acaba por desaparecer; o germânico ocidental, muito mais prolífico, engloba historicamente os dialetos antigos ingleses, saxões, frísios e alto-alemães de que descendem as atuais línguas inglesa, holandesa e alemã.

As transformações económicas

A primeira identificação das populações germânicas pode ser datada do século IV, quando Píteas de Marselha (V-IV séc. a.C.) reconhece durante a sua viagem ao Norte da Europa a profunda diversidade no interior do *barbaricum* indefinido entre um mundo germânico e um mundo céltico. A Europa germânica e a Europa céltica distinguem-se, de facto, por diferentes veículos linguísticos e por diferentes colocações geográficas, mas principalmente pela adesão generalizável a culturas materiais diferentes: deste modo, enquanto boa parte dos povos celtas atinge historicamente muito cedo um estabelecimento fixo e permanente (a chamada «cultura de La Tène», do nome de uma aldeia das margens do lago de Neuchâtel, na Suíça), o mundo para além do Reno e do Danúbio ainda no final do I século a. C. parece caracterizado por formas instáveis de estabelecimento e por economias de subsistência baseadas na agricultura extensiva e na predominância de sistemas pastoris (a chamada «cultura de Jastorf»). De qualquer modo, a Europa germânica do século IV pareceria irreconhecível aos escritores latinos Caio Júlio César (102 a. C.- 44 a. C.) e Públio Cornélio Tácito (c. 55-117/123) que três ou quatro séculos antes fizeram as primeiras descrições que hoje conhecemos: com efeito, formas económicas substancialmente instáveis são substituídas pouco a pouco, principalmente no Ocidente germânico, por formas mais elaboradas de ocupação e exploração do solo (rotação de dois cultivos, uso do estrume como fertilizante, utensílios aperfeiçoados). Esta profunda transformação da agricultura e do estabelecimento é, além disso, potenciada pela introdução de técnicas mais rentáveis de extração e laboração do ferro e pelo refinamento das atividades artesanais de produção de obras cerâmicas e de ourivesaria. A gradual melhoria das condições de subsistência,

que pode ser genericamente enquadrada numa verdadeira revolução da zona germânica, acompanha ainda a criação de núcleos de estabelecimento mais amplos, o aparecimento de diferenças sociais entre os detentores da riqueza e os excluídos e, a médio e longo prazo, o aumento da população – uma das causas da expansão posterior.

A sociedade e a guerra

César e Tácito também não reconheceriam o *barbaricum* do século IV por causa da mobilidade que parece ter caracterizado durante muito tempo as populações germânicas: de facto, enquanto os estabelecimentos germânicos dos séculos I e II são já o resultado de profundas deslocações anteriores, a própria distribuição étnica do século IV, da qual parte o impetuoso movimento de penetração no Ocidente romano, parece resultar da expansão de populações anteriormente ignotas. Se, como se disse, a mobilidade migratória deve ser entendida no sentido de uma gradual expansão das tribos da Europa central na direção dos territórios do Império Romano, esta mobilidade caracteriza também as dinâmicas internas do mundo germânico, pois as coligações entre tribos, das quais provêm os conhecidos reagrupamentos, também podem variar por efeito de violentas lutas pela supremacia de um grupo sobre outros.

A tribo continua durante muito tempo a ser a organização basilar do mundo germânico e, nesta direção, são os vínculos de parentesco e sangue, além do reconhecimento de mitos comuns ou da atribuição da origem a um horizonte compartilhado, que representam a essência da estrutura tribal; por outro lado, esta mesma organização é o elemento opositivo essencial em relação ao mundo romano, baseado na pertença à comunidade (ou seja, ao Estado) por direito de cidadania.

Por efeito da vizinhança do mundo romano e da ocupação sucessiva dos territórios da zona ocidental do império, além de influxos de outro género (entre os quais não se pode deixar em silêncio a expansão do cristianismo), o mundo germânico passa também por um profundo processo de transformação que tocará quer os sistemas de organização interna (passagem para a «monarquia baseada no exército») quer as estruturas essenciais da guerra e da cultura material. No que respeita ao primeiro aspeto, é sabido que, se César se encontra perante povos germânicos em que o poder régio está repartido por diversos príncipes e se Tácito descreve reis com características relevantes para o mundo da sacralidade, depois, surgem de um modo cada vez mais generalizado os chefes militares (*reiks* ou *kuning*): deste modo, nos séculos que caracterizam a expansão violenta,

o mundo germânico reconhece os seus reis exatamente nestes chefes em quem se concentra definidamente o poder militar, o poder executivo e, muitas vezes, o poder judicial. Além disto o poder parece ter sido repartido já *ab origine* com uma assembleia de homens livres que mantém constantes funções até ao começo da Idade Média e à qual parece ter sido confiada a ratificação das decisões do rei. De maior importância é, pelo contrário, o *comitatus*, ou seja, o restrito grupo de guerreiros que num primeiro tempo aconselha o chefe militar e depois o rei, e que é recompensado com o produto das guerras: esta aristocracia, que ulteriormente caracteriza em sentido guerreiro a sociedade germânica, assume um papel de primacial importância justamente no âmbito das invasões, pois fornece aos vários povos germânicos grupos de ataque fortes e coesos.

De um ponto de vista estritamente material, a guerra é longamente travada com um armamento bastante restrito, mas contando quer com o impacte da violência, ainda que desorganizada, do recontro quer com a surpresa do ataque: o conjunto de instrumentos de guerra destas populações consiste, essencialmente, em dardos, lanças e escudos; só a partir do século II, por efeito do contacto prolongado com os romanos, é que a espada parece ter adquirido um papel maioritário; além disso, é no século V que começa a difundir-se o uso do elmo. Pelo contrário, como confirmam as escavações arqueológicas, a armadura é, na maior parte dos casos, excecional: nos recontros entre francos e bizantinos do século VI, os guerreiros francos combatem a peito descoberto e só têm bragas de pele ou de linho. Também na técnica do combate são poucas as modificações essenciais dignas de menção ao longo dos séculos: a cavalaria e o arco só são usados pelas populações orientais que estão em mais estreito contacto com o modelo sarmático-iraniano-turco – isto é, os godos, os vândalos e os lombardos.

A religião

Embora a tardia conversão das populações islandesas tenha favorecido a sobrevivência de um panorama bastante rico e articulado, as notícias relativas às religiões germânicas e à sua evolução anterior à difusão do cristianismo são parciais. Na base da estruturação dos mitos germânicos parece dever colocar-se a oposição entre Ases e Vanes, em cujo conflito original alguns estudiosos veem a memória de reais recontros primitivos de invasores indo-europeus com as precedentes populações locais: conforme Georges Dumézil (1898-1986) reconheceu, aos Ases correspondem as divindades ligadas ao mágico e ao guerreiro (e, em particular, Vótan/Ódin, o senhor dos deuses a quem cabe conduzir ao Valhala os caídos na batalha; Donar/Tor, o deus do trovão; Tyr/Ziu,

que Tácito reconhece corresponder ao Marte romano), e aos Vanes correspondem as divindades relacionadas com a produção e reprodução (em particular: Frei, deus da fecundidade; Freia, deusa do amor e da fertilidade). Já Tácito operara, num breve capítulo da *Germania*, uma identificação de divindades germânicas com divindades romanas, reconhecendo Ódin em Mercúrio, Tor em Júpiter e Vénus em Freia; estas assimilações são também confirmadas pela forma como foram decalcados no século IV os nomes dos dias da semana: de facto, o *Mercuriii dies* romano corresponde ao anglo-saxónico *Wödnesdæg* (dia de Ódin), de que proveem o *Wednesday* inglês e o *Woensdag* holandês; a quinta-feira (*Iovis dies*) transforma-se em *Donares Tag* (dia de Donar), origem do alemão *Donnerstag* e do inglês *Thursday*; o *Martis dies* torna-se em anglo-saxónico *Ti wesdæg*, de que provêm o inglês *Tuesday* e o alemão *Dienstag;* finalmente, com base na associação de Vénus a Freia surgem o inglês *Friday* e o alemão *Freitag.*

O direito

A integração do direito consuetudinário germânico no complexo e requintado direito romano é um capítulo essencial da constituição dos reinos romano-bárbaros. Numa primeira fase, a sobrevivência em paralelo de ambos os direitos acompanha a coexistência não integrada dos novos dominadores com os romanos, acentuando a diversidade étnica com base numa substancial separação do direito. Mas em breve se inicia a fase de codificação escrita, entre os séculos V e IX, que unifica a maior parte das novas entidades territoriais. Entre as várias codificações, podemos assinalar o trabalho, datável do final do século V, do rei dos visigodos Eurico (?-484, soberano desde 447), que promove recolha das normativas precedentes do seu povo num único *corpus* (*Codex Ericianus*); a seu filho Alarico II (?-508, soberano desde 484) se refere, por outro lado, o *Breviarium Alaricianum* (506), uma recolha de leis romanas extraídas na sua maior parte do *Codex Theodosianus.* Além da *Lex Gundobada*, desejada por Gundobad, o rei dos burgúndios que lhe dá o nome (?-516, soberano desde 480), pertence também ao final do século V o núcleo mais antigo das leis dos francos sálios, a chamada *Lex Salica,* que juntamente com normas jurídicas diversas determina a exclusão da dignidade régia das descendências femininas.

V. também: **História** *Incursões e invasões nos séculos IX e X*; *A dinastia saxónica e o Sacro Império Romano*
Artes visuais *A época carolíngia em França, na Germânia e na Itália*; *A época*

otoniana na Germânia e na Itália

OS POVOS ESLAVOS

de Alessandro Cavagna

As populações eslavas que ficam à margem das grandes invasões dos séculos IV e V iniciam o seu movimento de expansão no século VII, ocupando grande parte da Europa centro-oriental. As suas deslocações e os seus estabelecimentos já na Antiguidade haviam dado origem a um crescente movimento de resistência que condiciona a história europeia até ao século XX.

Origens, estabelecimento e migrações

É costume situar na zona norte-oriental dos Cárpatos e na ampla bacia compreendida entre o rio Óder e o rio Dniepre o local onde no I milénio a.C. podem ser encontrados os primeiros estabelecimentos habitacionais das populações indo-europeias de origem eslava. As populações eslavas, desde sempre em contacto com outras culturas trácias, sarmáticas, germânicas, iranianas, ficam até ao século IV à margem da história ocidental. A partir de meados do século IV, a sua característica imobilidade parece, porém, desfazer-se, quer por efeito do crescimento interno das populações quer em consequência da chegada à Rússia meridional dos hunos, que Ambrósio (c. 339-397) descreve icasticamente no *Comentário ao Evangelho de Lucas* como causa principal do desabamento das civilizações sedentárias da Europa central e oriental: «Quantas guerras e que notícias catastróficas nos são referidas! Os hunos viraram-se contra os alanos, os alanos contra os godos, e os godos contra os taifalos e os sármatas; exilados das suas sedes, os godos fizeram de nós próprios, no Ilírico, exilados na nossa pátria; nem ainda se vê o fim de tudo isto…»

Escorraçados primeiramente pelos hunos e chacinados depois em algumas zonas pelo avanço dos ávaros, os eslavos levam à plena maturação, a partir de meados do século VII, um movimento de expansão já percetível no século V. Esta expansão concretiza-se numa ampla ocupação (frequentemente violenta) das regiões que se estendem da Grécia à atual Alemanha oriental e da Península Balcânica à Polónia, à Ucrânia e à Bielorrússia, e destes últimos territórios partirá em seguida a invasão da Rússia central. Em particular, a expansão dos eslavos ocidentais, provavelmente pacífica e efetuada em vastas zonas já

abandonadas por tribos germânicas, acaba em poucos séculos por abranger toda a Alemanha oriental, onde não tarda a enfrentar o emergente reino dos francos; e aqui, um refluxo secular em benefício das populações germânicas deslocará de novo para oriente a fronteira entre a Europa germânica e a Europa eslava.

Estas várias movimentações, que dão origem a resistências de longa duração, exercem, decerto, influência na ulterior diferenciação histórica e linguística de eslavos ocidentais (checos, polacos, eslovacos), eslavos orientais (russos, ucranianos, bielorrussos, rutenos) e eslavos meridionais (eslovenos, croatas, sérvios, macedónios, búlgaros).

Diversidades e tipicidades eslavas: instalação e formas de economia

A expansão das populações eslavas também representa na história do povoamento europeu um encontro de tipologias, hábitos e aparências físicas muito diferentes, elementos que do século VI em diante são colocados em evidência pelos escritores bizantinos e, em seguida, pelos escritores árabes e judeus nas suas obras e nas páginas dos seus diários de viagem: por exemplo, Procópio de Cesareia (c. 500-*post* 565), habituado aos povos do Mediterrâneo, não pode deixar de se impressionar pela cor arruivada do cabelo dos eslavos e, alguns séculos depois, também Ibn al-Faqih (séc. X), historiador e geógrafo persa, refere, como bem visíveis, a tonalidade clara das carnes e o cabelo loiro típicos das populações setentrionais. Juntamente com as diferenças de fisionomia, também a robustez masculina destas populações, relacionada com aptidões bélicas muito apreciadas na Europa medieval, deixa uma clara imagem. As escavações arqueológicas de necrópoles do século X confirmam, efetivamente, uma estatura média superior à do resto da Europa (entre 1,60 m e 1,80 m). À tonicidade muscular e ao vigor físico não tardará a reunir-se no imaginário comum a dependência direta entre a boa saúde, fertilidade e corpulência, tanto no que respeita aos notáveis como em referência às tipologias femininas. Também a diversidade dos hábitos de vestuário atrai as atenções dos comentadores: recordando, por certos aspetos, a tradição das populações germânicas já descritas no século I pelo historiador Tácito (c. 55-117/123), o vestuário das diversas populações eslavas caracteriza-se pela presença de bragas e camisas de cânhamo ou de lã, capas de pele, coberturas e botas de pele ou de bétula ou tília, costumes originais depois enriquecidos e diversificados pela proximidade com as civilizações meridionais.

As análises arqueológicas efetuadas em várias zonas dos territórios eslavos (Ucrânia, Rússia meridional, Polónia, Checoslováquia, Bulgária, ex-Jugoslávia)

fornecem uma imagem bem definida das condições de vida que durante muito tempo caracterizam estas populações. Os *sclaveni*, nome que engloba os grupos da zona ucraniana e polaca e do qual descende o etnónimo comum «eslavos», vivem em núcleos muito dispersos, caracterizados por pequenas e modestas unidades habitacionais escavadas no solo e comummente chamadas «valas-abrigo»; além disso, a ausência de estratificações antrópicas importantes indica uma semissedentariedade, com deslocações impostas pela criação de animais ou pelo empobrecimento das terras, onde é praticada uma agricultura extensiva; também já foram encontrados restos de vasilhame muito pobre em habitações e em necrópoles onde se praticava comummente a incineração. A mesma imagem é-nos também apresentada pela análise dos dados relativos à família dos antos, de maioria eslava, cuja localização pode ser fixada, para o século V, no Sueste ucraniano, e cujo esquecimento a partir do século VII estará relacionado com a dispersão destas populações: a incineração e os utensílios agrícolas elementares indicam, com efeito, o mesmo horizonte cultural. De um modo geral, as populações eslavas parecem ter em comum, desde os seus primeiros estabelecimentos, uma economia predominantemente baseada na criação de animais, na pesca e na caça e ainda na agricultura extensiva de cereais (milhete, trigo, centeio, grão sarraceno, cevada) e legumes (nabos, em primeiro lugar).

A estrutura social das populações eslavas remete-nos para uma organização tribal comum, ou seja, um entrelaçamento de famílias patriarcais unidas por fortes laços de raça ou de sangue. Como no mundo germânico, uma população é o resultado da convergência de tribos comandadas, na maioria dos casos, por reis. Mas, juntamente com a população livre, também há no mundo eslavo a escravidão, e de tal modo que é justamente o Oriente eslavo que constitui no mundo medieval um vasto reservatório de escravos.

Paganismo e cristianismo

São raras e dispersas as notícias relativas à religiosidade eslava anterior à difusão do cristianismo, visto que só com a gradual evangelização dos povos eslavos se difunde também o uso da escrita (com o alfabeto cirílico); apesar disso, parece possível, mercê de algumas crónicas cristãs, conseguir uma reconstituição parcial do conjunto das crenças eslavas. Se bem que Procópio refira no mundo eslavo um monoteísmo ligado ao culto de uma divindade superior, o panteão eslavo, que provavelmente nunca chega a ter uma forma sistemática, será mais bem representado por um politeísmo animista em que coexistem diversas divindades, frequentemente locais. O papel predominante,

sobretudo entre os eslavos de Kiev, cabe ao senhor do trovão, Perunu, personificação do raio ou ele próprio fulminador, embora noutras populações fossem preeminentes figuras como a de Rode (deus do Sol, do céu e do fogo) ou Veles (deus do Além, de um modo genérico). Mas, além destas figuras divinas, são também conhecidas outras entre as quais podemos indicar Simurgh, deus da fertilidade com forma de cão alado ou de pássaro com cabeça de cão, Stribog, deus do vento, ou ainda Mokosh, divindade feminina da chuva, em que alguns estudiosos veem uma *magna mater* eslava.

O mundo eslavo parece ter sido essencialmente pagão até ao século IX, quando as atividades dos dois centros missionários rivais, isto é, Roma e Constantinopla, se tornam bastante mais incisivas: é exatamente desta diversidade de orientações que em seguida se produz a cisão, ainda hoje conhecida, de um mundo ortodoxo que engloba russos, sérvios e búlgaros e um mundo fiel ao cristianismo romano a que aderem croatas, eslovenos, checos, eslovacos e polacos.

Embora no mundo eslavo dos séculos que se seguem à expansão do século VII se movimentem missionários francos, irlandeses e romanos, a atividade da Igreja de Constantinopla parece ter beneficiado, numa primeira fase, de grande primazia e força de expansão: em particular, o mundo oriental deve a expansão da religião ortodoxa principalmente à obra dos irmãos Cirilo (826/827-869) e Metódio (c. 820-885) e dos seus discípulos. A adesão às formas cristãs orientais do culto deve, contudo, ser lida relacionada com modalidades e motivações políticas: é sabido, por exemplo, que, naquela Grande Morávia a que Francis Dvornik (1893-1975) chamou «o primeiro grande organismo político» dos eslavos na Europa central (*Os Eslavos na História e na Civilização Europeia*, 1968), a opção pela liturgia de Constantinopla também está ligada à tentativa de os soberanos morávios contrariarem a gradual expansão dos francos, católicos, nas bacias dos rios Morava e Danúbio; do mesmo modo, além do fascínio que lhe poderá ter suscitado o encontro com o rito bizantino numa igreja de Sófia, a ulterior decisão de Vladimir (c. 956-1015) de conduzir à conversão o principado de Kiev é amadurecida à luz do casamento com Ana Porfirogeneta (963-1008/1011), irmã do imperador de Bizâncio Basílio II (957-1025). Pelo contrário, é às pressões já exercidas desde o século IX, em particular nas zonas da Dalmácia, pelos papas e que levam à conversão dos croatas e dos eslovenos e à decisão de 966 de Mieszko I (c. 930-992, soberano desde c. 960) se fazer batizar, que devemos ligar a originária aproximação do mundo polaco ao rito romano; e também os territórios da Germânia oriental, pouco a pouco ocupados por colonos germanos, entram na órbita do cristianismo romano com Henrique I, *o*

Passarinheiro (c. 876-936), e Otão I, *o Grande* (912-973, imperador desde 926).

V. também: **História** *Incursões e invasões nos séculos IX e X*

OS POVOS DA ESTEPE E O ESPAÇO MEDITERRÂNICO: HUNOS, ÁVAROS E BÚLGAROS

de Umberto Roberto

Os povos nómadas que, partindo das estepes da Ásia central, atingem a Europa central entre os séculos IV e VI parecem marginais em relação aos grandes processos de fusão étnico-cultural do período romano-bárbaro. Os hunos e os ávaros conseguem fundar grandes impérios, porém, destinados a desaparecer rapidamente. Só os búlgaros (e, mais tarde, os magiares) se instalam de modo estável no espaço europeu.

Os «bárbaros dos bárbaros»: hunos, germanos e romanos

A meio do século VI, o historiador godo Jordanes recorda a lenda do nascimento dos hunos: havia feiticeiras entre os godos que avançavam da Escandinávia para a Crimeia, e o rei dos godos ordenou que as expulsassem do povo. As feiticeiras foram deixadas numa terra desolada onde acasalaram com os espíritos imundos do deserto. É esta a origem lendária da raça feroz dos hunos, «que a princípio vaguearam pelos pauis: enfezados, sujos e mesquinhos, apenas parecidos com seres humanos por uma linguagem vagamente parecida com a nossa» (*Getica*, 24).

Jordanes é a memória histórica dos godos. Escreve em latim, a língua de Roma: esta opção é um sinal concreto do extraordinário processo de assimilação que, entre os séculos V e VIII, caracteriza a idade romano-bárbara na Europa. De facto, ao cabo de séculos de convívio na fronteira, os germanos invadem o império e conquistam as regiões do Ocidente. Mas uma vontade comum conduz romanos e bárbaros à convergência, à osmose social e religiosa e à unidade política. Como Jordanes atesta, os hunos ficam de fora deste processo. Estas populações – como depois os ávaros, os búlgaros e os magiares – são provenientes das remotas estepes da Ásia central, de grandes espaços selvagens onde a natureza domina os homens acentuando-lhes a barbárie.

Ao contrário dos germanos, os hunos parecem sentir muito pouco a atração de

Roma, da vida urbana, da cultura escrita, da certeza das leis e do cristianismo. Satisfeitos com as suas tradições, preferem manter-se marginais conservando a sua identidade, os cultos e os costumes dos seus antepassados, perpetuados na estepe ao longo de séculos. E como marginais e afastados são percebidos quer pelos romanos quer pelos germanos, como ferozes e perigosos, portanto: como os «bárbaros dos bárbaros», numa infinita graduação de embrutecimento do género humano. Este juízo está já nas *Res Gestæ* de Amiano Marcelino (c. 330-c. 400). O historiador descreve, por exemplo, a estreitíssima relação dos hunos com os seus cavalos. Trata-se de um binómio profundamente bárbaro, uma inquietante promiscuidade de homens com animais que caracteriza todo este testemunho. É possível que uma das fontes do esboço etnográfico de Amiano tenha sido um nobre godo, prisioneiro dos hunos, que lhes fugira lutando e se refugiara na corte de Teodósio I (c. 347- 395, imperador desde 379). De facto, Amiano escreve na esteira de acontecimentos terríveis.

Efeito dominó: os hunos e o fim da fronteira romana

Nos anos 70 do século IV, os hunos precipitam-se inesperadamente sobre os povos godo-alanos instalados na costa do mar Negro, na Crimeia e nas regiões do baixo Danúbio. No decurso de poucos anos, os invasores chacinam e submetem as populações que encontram no caminho. Não se deslocam imediatamente para os territórios conquistados entre os Balcãs e os Cárpatos, mas impõem-lhes uma dura hegemonia. Encurralados contra o rio, os godos tervíngios, que vivem junto à fronteira romana do Danúbio, pedem o auxílio de Roma. Para não cair na escravidão sob os hunos, pedem autorização para passar em massa para a outra margem do rio; o imperador Valente (328-378, imperador desde 364) acede e a transferência efetua-se nos primeiros meses de 376. Este acontecimento, que marca uma viragem histórica de primeira grandeza, conduz num prazo de 40 anos ao estabelecimento estável dos godos na Aquitânia, na sequência da batalha de Adrianópolis (378) e do saque de Roma (410). Os hunos provocam, sem dúvida, a momentânea ruína da fronteira danubiana. E, numa espécie de efeito dominó entre populações em fuga por causa da sua chegada, os velozes guerreiros das estepes impelem contra Roma os povos que vivem junto ao Reno: os vândalos, os burgúndios e os suevos. Como narram as crónicas, estas populações atravessam o rio gelado na noite de 31 de dezembro de 406: a fronteira romana do Reno (fundada na época de Augusto) é violada e nunca mais restabelecida.

É, pois, possível interpretar as grandes invasões-migrações

(*Völkerwanderungen*) da primeira metade do século V como a desesperada tentativa dos germanos de subtrair-se ao jugo dos hunos: depois de muitos anos de convivência nas fronteiras, estas gentes fogem em massa para o espaço mediterrânico e entram no império abrindo caminho de armas em punho. O instável universo das tribos dispersas no território entre o Reno e o Danúbio não tardará, de facto, a ser substituído por uma entidade estatal centralizada sob o domínio das aristocracias hunas; o primeiro tratado entre Rua (séc. V), rei dos hunos, e os romanos data de 422.

Roma e os hunos entre a diplomacia e a guerra

Em 445, Átila (?-453), sobrinho de Rua, mata o seu irmão Bleda e torna-se soberano único dos hunos. É com justeza que se fala do império dos hunos em contraposição, no plano militar e no diplomático, ao Império Romano e aos seus aliados (*fœderati*) de ascendência germânica. Apesar disso, a presença desta potência política, centralizada e unitária, não representa para Roma apenas um motivo de preocupação. A sua capacidade de pôr em campo poderosos exércitos apavora, sem dúvida, os romanos, quer no Oriente quer no Ocidente, e obriga-os a perigosas guerras e a humilhantes tratados. Adquirir a paz a peso de ouro torna-se a única alternativa à guerra e os governos imperiais recorrem sem hesitar a esta prática: Teodósio II (401-450, imperador desde 408) aceita triplicar o tributo em prazo breve. Apesar, contudo, deste elevadíssimo custo, a diplomacia com os hunos tem as suas vantagens.

Em primeiro lugar, a estabilidade internacional. A presença de duas grandes potências, os romanos e os hunos, no espaço europeu da primeira metade do século V é um dado concreto. Se conseguem chegar a um acordo com o rei dos hunos, os romanos podem ficar certos de que os pactos serão também respeitados pelos outros bárbaros submetidos ao seu governo: de facto, a *pax hunnica* baseia-se na completa submissão dos povos vencidos e ninguém ousará desafiar a autoridade de Átila. Por outro lado, a questão tem também um aspeto pessoal: aqueles que mostram experiência na diplomacia com os hunos ou conquistam a sua amizade ganham prestígio e autoridade no Império Romano e transformam-se em mediadores preciosos que aproveitam esta posição para alcançar vantagens pessoais. Aécio (c. 390-454), supremo comandante militar, no governo do Ocidente até 454, é quem retira maiores benefícios da sua familiaridade com os hunos. Ainda jovem, fora seu refém: conhece a sua língua, os usos e os homens; impõe-se como comandante em 425, à frente de milhares de hunos que conduzira pessoalmente ao interior do império; anos depois, é por

meio dos hunos que expulsa com incrível dureza os burgúndios, revoltados contra o império; e em 454, depois da sua morte, dois hunos, oficiais da sua guarda pessoal, vingam-no matando o seu assassino, Valentiniano III (419-455, imperador desde 425).

Os sonhos imperiais de Átila

Mas até Aécio fica impotente quando Átila muda de política. O prestígio do rei mostra-se diretamente ligado à sua capacidade de se impor aos romanos; de resto, os tributos romanos também servem para fortalecer os nexos de dependência com os grandes aristocratas do reino. Por volta dos anos 50 do século V, as pretensões de Átila sobre Oriente aumentam. Teodósio paga sem vacilar para evitar a guerra; mas o seu sucessor, Marciano (c. 390-457, imperador desde 450), recusa-se a entregar o tributo e aceita o desafio enviando tropas para a fronteira. A incógnita de uma guerra com o Oriente romano leva Átila a procurar noutras paragens a oportunidade de obter vitórias e presas de guerra. Vira-se para o Ocidente romano, mas a ofensiva é precedida de um prólogo embaraçoso para o império. Em 450, Honória (416/417-*ante* 455), filha de Gala Placídia (c. 390-450), irmã e sobrinha dos dois imperadores romanos, escandalizara a família imperial por ter sido apanhada em flagrante por olhos indiscretos com o seu amante e servo, Eugénio. Os dois infelizes são punidos: Eugénio é torturado e morto e a jovem princesa é prometida a um velho senador fiel à dinastia. Honória, ofendida e furiosa, envia a Átila um dos seus eunucos com um anel de noivado, pedindo-lhe ajuda e prometendo tornar-se sua mulher. O rei aproveita imediatamente a ocasião: com base no anel, considera consumado o seu noivado com Honória e pretende como dote nupcial a anexação da Gália romana ao seu império. O espinhoso episódio é resolvido pela decidida intervenção de Valentiniano e Aécio: Honória e os seus cúmplices são durissimamente castigados e as exigências de Átila repelidas.

O «flagelo de Deus» ao assalto do Ocidente

Só a guerra pode, portanto, dar satisfação às ambições do rei. Átila lança-se sobre o império do Ocidente, transformando-se no «flagelo de Deus», uma espécie de punição divina pelos pecados dos romanos. Em 451, os hunos invadem a Gália setentrional. Aécio reage com prontidão e chama em seu apoio contra os hunos todas as forças disponíveis. O recontro decisivo ocorre perto de Troyes, na batalha dos Campos Cataláunicos (julho de 451): às forças dos hunos opõe-se um exército constituído pelos romanos e pelos seus aliados dos reinos

bárbaros. O ódio dos germanos aos hunos, nunca esquecido desde a época das primeiras invasões, expande-se de um modo terrível nesse dia.

Contam as crónicas que os hunos abandonam o campo à tarde com graves perdas, mas que entre os caídos do lado romano-bárbaro se conta também Teodorico, o rei dos visigodos. No ano seguinte, Átila tenta de novo a invasão do Ocidente. Na primavera de 452, abate-se sobre a planície padana um exército huno que saqueia as cidades e os campos. A reação de Aécio e de Itália não tarda: até o papa Leão Magno (c. 400-461, pontífice desde 440) participa na embaixada romana que convence Átila (com o auxílio de uma epidemia e das dificuldades militares) a abandonar as suas pretensões e a regressar ao seu reino.

Fim de uma potência: a batalha do rio Nedao

Tantos malogros enfraquecem Átila: a fragilidade do reino huno, baseado no terror e na coerção militar, torna-se evidente depois da morte do soberano. Átila morre em 453, na noite seguinte aos festejos do seu terceiro casamento. Os filhos do rei veem-se forçados a enfrentar uma crescente revolta das populações submetidas, principalmente germânicas. Em 455, uma coligação de rebeldes vence os hunos perto do rio Nedao. Numerosas populações germânicas – hérulos, gépidas e ostrogodos (os do grande Teodorico) – reconquistam com as armas a sua liberdade, pondo-se imediatamente em marcha na direção das fronteiras do mundo romano. O império dos hunos dissolve-se. A parábola do seu domínio sobre a Europa central e os Balcãs conclui-se com a mesma velocidade das fulminantes incursões com que semeavam o terror e a destruição nas terras do espaço mediterrânico.

Das estepes ao Danúbio: o aparecimento dos ávaros

Cerca de um século depois, os ávaros reconstituem um império centralizado e poderoso nos territórios que tinham pertencido aos hunos. Os ávaros são também originários das estepes da Ásia central e próximos dos hunos pela descendência. Do ponto de vista cultural, os ávaros compartilham com os hunos, segundo os romanos e os germanos, a estranheza e a condição marginal; e espalham, como os hunos, angústias e terrores. As primeiras notícias sobre contactos dos ávaros com o espaço mediterrânico referem uma embaixada à corte de Justiniano (481?-565, imperador desde 527) com a proposta de uma aliança militar (558). Os romanos do Oriente têm bem depressa a oportunidade de sentir na pele as capacidades militares da cavalaria dos ávaros, habilíssima no combate com armas de arremesso e nas manobras no campo de batalha, facilitadas pelo uso do

estribo (instrumento por eles introduzido na Europa).

Ávaros e eslavos põem os Balcãs a ferro e fogo

Em 586, os ávaros instalam-se na bacia dos Cárpatos sob o comando do seu chefe supremo, khagan Baian (562-602), submetendo as populações locais e forçando uma parte dos germanos a deslocar-se para ocidente (entre estes contam-se também os lombardos). Nos decénios seguintes, muitos outros povos, eslavos e germanos, entram como súbditos no vasto império dos ávaros, que – como antes o dos hunos – mostra um acentuado caráter multiétnico. Ao mesmo tempo, os ávaros viram-se para a fronteira romana, aumentando as correrias na região balcânica, enriquecida por cidades prósperas e campos operosos.

Nos anos 80 do século VI caem muitas das mais importantes fortalezas bizantinas do Danúbio e até 626 a potência ávara cresce com prejuízo para a paz no Oriente romano. Juntamente com bandos de eslavos (que são seus súbditos, mas dotados de relativa autonomia), os ávaros semeiam o pânico nos Balcãs: voltam para a pátria carregados de presas enquanto, na sua esteira, os eslavos tendem a instalar-se de um modo estável nos territórios romanos. Noutras ocasiões, a diplomacia bizantina consegue evitar a guerra desembolsando enormes quantidades de ouro, e o prestígio do khagan aumenta proporcionalmente aos saques e aos tributos.

O grande cerco de Constantinopla e o fim do poderio ávaro

No início do reinado de Heraclio (c. 575-641, imperador desde 610), a pressão ávara sobre os bizantinos aumenta constantemente. Em 626, de conluio com o exército persa, os ávaros decidem montar cerco a Constantinopla. O grande cerco de 626 representa uma viragem da história: oitenta mil guerreiros ávaros lançam-se durante cinco semanas ao assalto da cidade, mas é uma matança. As possantes muralhas e a tenaz resistência bizantina malogram todos os ataques, e a incursão salda-se por um desastre. O império dos ávaros nunca mais se recomporá da derrota de 626. As consequências políticas são enormes, em primeiro lugar, nas relações com os povos submetidos, mas atingem até a própria organização do reino: a investigação arqueológica do aparato funerário posterior a meados do século VI mostra que, depois da derrota, os ávaros se transformam, de formidáveis guerreiros, em agricultores. A partir do século VIII, o Império Bizantino já não receia ameaças graves e os motivos de preocupação estão apenas nos povos eslavos, libertos do jugo ávaro. Os ávaros também conservam a paz e a estabilidade nas fronteiras ocidentais do seu império com os povos

limítrofes, lombardos, bávaros e francos. Na viragem do século VIII, o rei destes últimos, Carlos Magno (742-814, rei desde 780, imperador desde 800), ataca os ávaros e destrói-lhes o império em poucos anos. O espaço dos ávaros na bacia dos Cárpatos é repartido entre os francos e os búlgaros e a experiência multiétnica e multicultural do seu império termina definitivamente.

Uma integração com sucesso: os búlgaros e os eslavos do Danúbio

A humilhação dos ávaros junto das muralhas de Constantinopla, em 626, produz enormes consequências na área balcânica. Os povos eslavos submetidos ao jugo ávaro revoltam-se e recuperam a liberdade de armas em punho. Na região entre o mar Cáspio e o mar Negro, o príncipe dos búlgaros, Kubrat, liberta-se do domínio ávaro com o apoio dos bizantinos. Em meados do século VII, começa o avanço dos búlgaros para sul. Os búlgaros são um povo de nómadas da estepe, formado por grupos de origem turco-mongólica: a palavra do búlgaro antigo *bulgha* significa, justamente, «mistura». Com a sua chegada ao delta do Danúbio, o processo de etnogenia torna-se mais complicado: com efeito, o tronco nómada reúne-se aos povos eslavo-trácios que já vivem na região, e todos os nómadas são assimilados pela cultura eslava no decurso de poucos decénios. As fontes bizantinas do final do século registam a presença de uma poderosa entidade bárbara na fronteira danubiana: o reino dos búlgaros. Como anteriormente os hunos e depois os ávaros, também os nómadas búlgaros concluem a sua migração encostados ao espaço mediterrânico. Mas o seu destino mostra-se muito diferente: os búlgaros saem-se bem na empresa de fundação de um reino e de uma «nação» capazes de durar.

O reino da Bulgária e Bizâncio entre o confronto e a assimilação cultural

O Império Bizantino tenta por várias vezes eliminar o reino dos búlgaros, seus adversários: Constantino V (718-775, imperador desde 741) ataca-os nove vezes, por terra e por mar; o imperador Nicéforo (c. 760-811) está a ponto de aniquilá-los, mas cai, com o seu exército, numa emboscada: o rei búlgaro Krum (?-814, reinante desde 793/803), manda fazer do crânio dele uma taça por onde costuma beber na presença dos seus boiardos. Embora os exércitos imperiais falhem na tentativa de submeter os búlgaros a Bizâncio, a diplomacia de Fócio, patriarca de Constantinopla (c. 820-c. 891), consegue criar um entendimento estável. Em 864, o rei dos búlgaros, Bóris (?-907, soberano de 852 a 889), converte-se à ortodoxia grega tomando o nome de Miguel como o seu padrinho de batismo, o imperador Miguel III (840-867, imperador desde 842). Embora mantendo a sua

autonomia e a sua força interna, o reino entra para a ecúmena cristã bizantina: cristãos e já completamente eslavizados, os búlgaros chegam ao termo de uma longa viagem iniciada nas estepes da Ásia central.

V. também: **História** *Incursões e invasões nos séculos IX e X*

OS REINOS ROMANO-BÁRBAROS

de Fabrizio Mastromartino

O processo de esfoliação da hegemonia romana prolonga-se por mais de um século durante o qual os povos germânicos se instalam nas províncias ocidentais do império. Inicialmente ligados aos centros de governo imperiais mediante uma relação de fœderatio*, estes reinos considerados romano-bárbaros, de burgúndios, visigodos e ostrogodos, agem como uma espécie de prolongamento ideal da antiga ordem romana.*

A crise do império e a infiltração dos bárbaros

O aluimento da parte ocidental do Império Romano e a redução deste à zona oriental europeia inicia-se no início do século V. Na verdade, a fragmentação do Ocidente romano não pode ser atribuída a um único acontecimento deflagrante. A crítica histórica está de acordo na reconstrução das últimas fases do período tardo-antigo como um momento convulso e dramático da história de Roma, cuja queda, já irreversível, se prolonga por decénios cobrindo, *grosso modo*, mais de um século.

Por outro lado, a perda do domínio, por parte do governo central, das províncias imperiais, que compreendem a região norte-africana, a Península Ibérica, a Gália e as Ilhas Britânicas, é o desfecho de um longo processo de falência política e, principalmente, militar que, tendo embora na sua origem um decisivo fator externo representado pelas invasões bárbaras, tem a sua primeira e decisiva causa numa multiplicidade de elementos internos, como o gigantismo da administração, a vasta corrupção das instituições, a retração do comércio, o declínio das cidades e a reduzida vitalidade demográfica da população. Destes fatores de debilidade interna resulta a crescente incapacidade de providenciar a defesa dos territórios imperiais e respetivos habitantes, cuja tutela é frequentemente confiada a exércitos compostos, em grande parte, por milícias

bárbaras, o que rapidamente favorece uma notável infiltração de soldados germânicos nas próprias hierarquias militares que, por sua vez, preludia a instalação estável dos seus povos no interior das regiões ocidentais do império. Até aos anos 40 do século V, os romanos tentam opor uma forte resistência ao avanço dos povos germânicos. A derrota de Ravena, capital do império do Ocidente, onde, à frente das tropas bárbaras de hérulos, ciros, turcilingos e rúgios, Odoacro (c. 434-493) depõe em 476 o imperador Rómulo Augústulo (459-476, imperador desde 475) e envia a Constantinopla as insígnias imperiais, sela definitivamente este processo de infiltração do elemento bárbaro e de dissolução da unidade imperial dos ocidentais que se iniciara há vários séculos.

Os reinos germânicos: as origens

O gradual desgaste da autoridade romana facilita a formação de estáveis principados bárbaros que dividem entre si as províncias do império: os alamanos instalam-se na atual Suíça, os anglos e os saxões nas Ilhas Britânicas, os burgúndios no vale do Ródano, os francos no baixo Reno, os ostrogodos na Itália, os vândalos na região africana e os visigodos na França meridional e depois na Península Ibérica. A constituição destes reinos é o resultado de um longo processo de deterioração da autoridade imperial nos territórios do Ocidente e da gradual infiltração dos povos germânicos no interior das fronteiras imperiais. Estes povos começam a estabelecer-se nas margens exteriores das províncias imperiais, formando já no século IV pequenas colónias agrícolas e militares nos campos devastados pelas guerras. Começam depois a entrar pouco a pouco nas milícias romanas, não tardando a constituir o seu núcleo principal. A partir dos primeiros anos do século V, irrompem nos territórios romanos sob a pressão do avanço dos hunos no Oriente e invadem a Gália, a Península Ibérica e a Península Itálica.

Mas decorre muito tempo antes que o domínio destas regiões, que o governo de Ravena já perdera a meio do século, passe inteiramente para as mãos dos novos senhores germânicos. De facto, estes últimos instalam-se nas províncias do Ocidente assumindo inicialmente o papel de *fœderati* do império, ou seja, de aliados militares, a quem é concedido estabelecer-se num determinado território na qualidade de guarnição permanente para garantir a proteção das populações e, principalmente, continuidade das instituições romanas.

A continuidade com a ordem romana

Esta relação de *fœderatio* reflete a tentativa desesperada de impedir ou pelo

menos retardar a subversão da ordem romana, em que os povos germânicos aceitam participar, deixando-se inicialmente enfrear pela complicada rede administrativa, que deste modo efetua uma espécie de enquadramento, segundo a tradição romana, dos novos governos estrangeiros. Um enquadramento possibilitado pela estrutura descentrada das instituições romanas do Ocidente, caracterizada pela divisão do território imperial em circunscrições provinciais, cada uma com o seu conjunto de instituições de governo local. O estabelecimento dos bárbaros efetua-se no interior desses compartimentos circunscricionais, de modo que a maior parte dos serviços e órgãos do sistema imperial é incorporada nos novos reinos germânicos e sobrevive à ruina do império.

As duas ordens, o governo estrangeiro e o velho poder romano, tendem a sobrepor-se para que os sistemas administrativos, monetários, fiscais e judiciais continuem mais ou menos intactos na transição da ordem antiga para a nova organização do poder. Esta transição parece, portanto, ser um processo extremamente gradual, facilitado pelo encontro das exigências dos setores socialmente mais elevados das duas sociedades, a bárbara e a romana, que convivem no mesmo território. O entendimento da nobreza guerreira dos povos germânicos com a antiga aristocracia romana é, com efeito, iniludivelmente necessário para que se mantenha a eficiência do sistema tributário e se organize e defenda o regime da propriedade, de que são primeiras beneficiárias as duas subsociedades.

É verdade que esta relação de colaboração mútua não se realiza em todos os territórios do Ocidente. Nos principados alamanos e bávaros, o elemento bárbaro assume preeminência absoluta. E do mesmo modo na província britânica, onde os sinais dos costumes romanos se diluem pouco a pouco no decurso do século V. Na região africana, depois de em 435 terem obtido do imperador do Ocidente Valentiniano III (419-455, imperador desde 425) o reconhecimento da sua posição de federados, os vândalos não tardam a instaurar um regime despótico servindo-se da força e dos abusos de um antigo estrato senatorial romano.

Os reinos romano-bárbaros

De sinal muito diferente é a compenetração entre o elemento bárbaro e o elemento romano que distingue outros principados germânicos: os reinos dos burgúndios e dos visigodos e, em particular, o reino ostrogodo, aos quais, por esta razão, podemos chamar com propriedade romano-bárbaros (ou latino-germânicos). A proximidade do novo governo à velha ordem assume neste caso

um caráter estrutural. A continuidade com o sistema romano tardo-antigo realiza-se, principalmente, mediante a extensa participação da aristocracia romana nos altos cargos do governo e da administração dos reinos. Uma participação cujos efeitos são bem visíveis na prolífica produção legislativa da segunda metade do século v. Nos burgúndios, o rei Gundobal (?-516, soberano desde 480) promulga a *Lex Romana Burgundiorum;* os visigodos rompem em 459 o pacto de *fœderatio* com o império, firmado em 419 com o imperador do Ocidente Honório (384-423), e reclamam a sua autonomia legislativa, publicando coletâneas de leis que se revelarão de importância fundamental para a transmissão, durante toda a alta Idade Média, da cultura jurídica romana: são apreciáveis exemplos o *Edictum Theoderici Regis*, promulgado por Teodorico II (426-466), e a *Lex Romana Visigothorum*, promulgada em 506 por Alarico II (? -507, soberano desde 484).

Mas é com o reino ostrogodo de Teodorico (c. 451-526) que se realiza completamente a fusão da velha ordem com o novo poder germânico, dando origem a uma plena concretização do governo bárbaro em que se integra a tradição romana. Enquanto a administração se mantém ali solidamente nas mãos da aristocracia romana, os godos constituem, durante muito tempo e em exclusivo, o braço militar do reino. Por outro lado, o próprio Teodorico é, formalmente, um simples delegado imperial, a quem Constantinopla confia o governo do pretório de Itália, para que a nova organização do poder já não pareça uma subversão da antiga ordem romana, mas um seu verdadeiro prolongamento. Concretiza-se, em suma, uma linha de continuidade cuja direção no signo da permanência e do respeito pela tradição é também indicada pela sobrevivência, durante a vigência do poder ostrogodo, das escolas e dos centros de cultura do período tardo-antigo, de que as obras de Boécio (476-525) e Cassiodoro (c. 490-c. 583) são expressão máxima.

No que respeita ao reino dos francos, verifica-se o mesmo, embora com algumas diferenças. De facto, a continuidade com o elemento romano não é neste caso indicada pela natureza da produção legislativa, estranha, de resto, em grande parte aos costumes tradicionais, mas pelo respeito que o novo poder germânico demonstra, principalmente a partir da conversão do rei Clovis (c. 466-511) ao cristianismo (496), pela hierarquia e pelas ordens eclesiásticas. É justamente por via da comparticipação na fé e na doutrina religiosa e pela dedicação à tradição cristã e aos seus sacerdotes, que beneficiam de uma jurisdição especial e da concessão de amplos privilégios, que também ali pode perdurar longamente o primado social e económico da antiga aristocracia de

origem romana.

A debilidade dos reinos germânicos

O antagonismo religioso entre a romanidade cristã-católica e as populações germânicas de confissão cristã-ariana está, decerto, na base da débil radicação do governo bárbaro nos territórios do Ocidente, fortemente contestado pela adesão do mundo eclesiástico à doutrina de Gelásio I (?-496, papa desde 492), que reclama o reconhecimento da prevalência da autoridade do pontífice sobre o próprio poder do rei. São, contudo, outras as razões do rápido desmoronamento do novo regime germânico, interrompido pela reconquista imperial das províncias ocidentais efetuada por Justiniano (481?-565, imperador desde 527) nos anos 30 do seculo VI: antes de tudo, a oposição da aristocracia romana que, embora tendo-se adaptado à autoridade germânica, acalenta o desejo de ficar submetida a Constantinopla; a isto junta-se a insatisfação do próprio estrato dirigente bárbaro, que vê no governo do rei, frequentemente acomodatício ao império, uma traição às veleidades guerreiras das populações que guia. Por estas razões, os reinos germânicos instalados nas províncias imperiais do Ocidente não estão destinados a durar muito, e na verdade não tardam a ceder o seu lugar a povos menos civilizados e estranhos, em grande parte, à tradição romana (como os lombardos).

V. também: **História** *Incursões e invasões nos séculos IX e X*

REINOS, IMPÉRIOS E PRINCIPADOS BÁRBAROS

de Umberto Roberto

Enquanto na zona mediterrânica decorrem processos de aproximação, assimilação e integração social e cultural que envolvem primeiro os germanos e os eslavos e que irão também determinar o surgimento de novos povos, outras civilizações dão origem, em regiões remotas e afastadas daquela zona, a entidades estatais e autónomas: os celtas da Irlanda, os germanos do Norte da Escandinávia e os mouros em África. Apesar da posição marginal destes povos, a sua influência faz-se sentir em regiões muito longínquas, tanto pela geografia como pela cultura.

Nas margens do espaço mediterrânico

O espaço mediterrânico é atravessado entre os séculos V e IX por fluxos de populações de diferentes culturas. Depois de uma fase migratória que se estende por alguns anos, estes grupos tendem a fixar-se num território. A instalação dos germanos no Ocidente e dos eslavos nos Balcãs dá impulso a complexas dinâmicas de assimilação com as populações locais romanizadas. A Europa destes séculos parece-nos um enorme laboratório de experiências multiculturais e de processos de etnogenia. O cristianismo e a tradição helenístico-romana agem como formidáveis instrumentos de encontro de culturas. Dos francos aos lombardos e aos búlgaros, o desfecho histórico deste extraordinário processo de integração são as «nações» romano-bárbaras, estruturas que estão na origem da identidade europeia. Enquanto estes grandiosos acontecimentos decorrem no seio do mundo mediterrânico, outras civilizações, exteriores a este espaço, organizam-se como entidades políticas e culturais dotadas dos seus próprios ordenamentos, como no caso da Irlanda, da Escandinávia e da costa da África setentrional. Embora marginais, estes povos conseguem exercer influência cultural sobre os grandes conjuntos do Mediterrâneo: os reinos romano-bárbaros, o Império Romano do Oriente e o Islão.

Os celtas das ilhas e Roma

A Irlanda e as regiões setentrionais da Grã-Bretanha ficam fora do espaço romano. A exemplo de César (102 a.C.- 44 a.C.), os imperadores limitam-se à conquista da Inglaterra centro-meridional e de partes de Gales. Estão registados, naturalmente, frequentes contactos das populações locais com as províncias do Império Romano, na forma de uma constante passagem de homens, mercadorias e ideias sob a vigilância do exército imperial; mas o caráter celta destas populações das margens fronteiriças conserva-se intacto e evolui de uma maneira original.

Estão registados reinos e principados celtas independentes no Norte da Inglaterra e na Escócia durante toda a alta Idade Média. Particularmente importante, apesar da escassez de fontes, parece o reino dos pictos, que até ao século IX se estende a norte do rio Forth. Também na Irlanda, a fragmentação política caracteriza a vida das populações celtas até à Idade Média. Existe um tecido de clãs autónomos organizados em duas grandes federações políticas, a dos Uí Néill, que governa no reino de Tara, no Norte da ilha, e a dos Eóganachta, no Sul. A identidade celta das gentes do Norte e da Irlanda representa um dos fatores culturais mais significativos na história das Ilhas Britânicas depois do fim

da Britânia romana. Em 406, com efeito, os romanos decidem abandonar as províncias britânicas. A Inglaterra e Gales tornam-se terras de conquista, tanto para as populações setentrionais como os escotos (irlandeses) e os pictos, como para grupos germânicos (anglos e saxões) que chegam por mar para se instalar na ilha.

Os monges irlandeses à conquista da Europa

Entre as desventuradas vítimas das incursões de piratas irlandeses há, porém, um jovem britano, Patrício (c. 389-461), que é cristão. Levado para a Irlanda como escravo, Patrício enceta uma obra missionária que rapidamente conduz à cristianização da ilha. No século VI, a Irlanda é o centro de um poderoso e próspero monaquismo que não tarda a animar uma ativa obra de missão no exterior da ilha. Os monges irlandeses dirigem primeiramente a sua obra para os pictos e os escotos, rumando com as suas embarcações às inóspitas terras do Norte da Escócia. Em 563, por exemplo, São Columba (521-597) funda na ilha de Iona, ao largo da Escócia ocidental, um mosteiro que está destinado a tornar-se motor da cristianização e centro de cultura para todo o Norte europeu. Iona faz parte de uma ampla rede de fundações monásticas que ligam os poderosos mosteiros da Irlanda ao resto da Europa. E as diretrizes de expansão desenvolvem-se rapidamente na passagem do século VI para o seguinte. A construção de novos mosteiros indica as fases desta formidável penetração do monaquismo irlandês na Europa romano-bárbara: de Melrose e Lindisfarne (635), no reino ânglico de Nortúmbria, a Luxeuil, no reino franco, e Bobbio (614), no reino lombardo, fundados por São Columbano (c. 540-615), e a São Galo, na Suíça.

O «milagre irlandês» e o renascimento cultural da Europa

Com as suas viagens, os monges da Irlanda difundem na Europa um património cultural de extraordinária importância. A partir do século V, o cristianismo propaga-se na Irlanda como instrumento da cultura e do saber do mundo romano. A filosofia grega, o direito romano, a literatura e os conhecimentos técnicos do império entram na ilha por intermédio da evangelização. Estes saberes interagem rapidamente com a identidade celta das populações convertidas. Como resultado, surge uma original e fertilíssima interpretação da mensagem cristã, que une o saber mediterrânico (latino e helenístico) à antiquíssima tradição celta. Quando os monges iniciam as suas viagens a Inglaterra e ao continente, há um extraordinário desenvolvimento deste

processo, um fenómeno a meio caminho entre a epopeia e o «milagre» cultural: a Irlanda, terra nunca antes romanizada, torna-se o motor da difusão de uma original forma de cristianismo e o instrumento de propagação e conservação da cultura latina no interior da rede de mosteiros (ainda hoje existentes) fundados no território europeu. No caminho para Roma, os clérigos irlandeses e anglo-saxões pregam e ensinam dando largas à sua cultura e à sua sapiência. Mas não só: os irlandeses iniciam no século VII a obra de conversão de populações germânicas ainda pagãs que vivem para lá das fronteiras da Germânia romana. Estes monges e os seus émulos anglo-saxões (como Vilibrodo, 658?-739, e Bonifácio, 672/675-754) tornam-se herdeiros de Roma, difundindo uma religião que é fruto e, a partir de Teodósio (c. 347-395, imperador desde 379), símbolo do Império Romano. O «milagre irlandês» está na base do renascimento cultural europeu da época de Carlos Magno (742-814).

Antes dos *vikings*: a Escandinávia, da idade tardo-antiga ao século VIII

Nos séculos V-VIII, a Escandinávia não sofre invasões nem grandes convulsões sociais, mas o seu isolamento não produz pobreza nem um baixo nível cultural. Por motivo da sua marginalidade em relação ao Império Romano, primeiro, e à Europa romano-bárbara, depois, estas populações conservam durante longos séculos uma identidade cultural germânica pertencente a uma espécie de *koiné* germânico-setentrional bem evidente nos usos e costumes como nos cultos religiosos. E, por outro lado, as fontes arqueológicas de que dispomos indicam que entre 400 e 700 chega ali, e especialmente à Suécia meridional e à Dinamarca, um significativo fluxo de ouro e outras riquezas, proveniente do espaço mediterrânico. Podemos verificar na região uma condição de geral prosperidade e crescimento, resultante de uma rica produção agrícola e de um bom aproveitamento dos recursos (como, por exemplo, o ferro). É importante o papel do comércio: os achados do porto-empório de Helgö indicam que havia ali fortes relações com regiões muito afastadas da Escandinávia e que as mercadorias chegavam lá por terra e por mar.

As populações de origem germânica que vivem na Dinamarca, na Suécia, na Noruega e nas ilhas bálticas estão organizadas em principados com estrutura tribal. A tribo mais importante é a dos suíones, estabelecidos na Uppland (Suécia oriental); a sul da península da Escandinava vivem, por seu lado, os gautas. Semelhante organização caracteriza também a Noruega ocidental. Os grupos tribais são dominados por aristocracias guerreiras, príncipes e reis que vivem em fortalezas de pedra (como, por exemplo, Gräborg, na ilha de Öland). As ricas

sepulturas dos séculos VII e VIII, da Suécia meridional (Vendel e Valsgärde) atestam um grande florescimento da aristocracia local. São aparatos fúnebres que documentam a formação dos primeiros grandes reinos escandinavos, destinados a um surpreendente desenvolvimento interno e caracterizados pela sua grande abertura, não só aos contactos com as terras de além-Báltico mas também com os reinos da Inglaterra anglo-saxónica e com os francos. Estas novas unidades centralizadas, dotadas de forte capacidade militar e grande espírito de iniciativa comercial e guerreira, substituem a fragmentação tribal dos séculos IV e V. E nos reinos escandinavos terá início a partir do final do século VIII a grande vaga expansionista dos normandos, ou *vikings* (literalmente «os que vão de baía em baía» ou, mais simplesmente, «piratas»), que está destinada a revolver as costas da Europa e as regiões interiores da Rússia até ao século XI.

Uma dinâmica mediterrânica: os mouros e as cidades da costa africana

Na África setentrional, por volta de 42, os romanos reduzem a província o reino da Mauritânia dividindo a região em duas partes: a Mauritânia Cesariense (correspondente a parte da atual Argélia) e a Mauritânia Tingitana (Marrocos). Apesar de tudo, e principalmente na Tingitana, o território desértico ou montanhoso e a ausência de um significativo tecido urbano tornam muito precário o domínio romano da região, que depende da sua capacidade de encontrar um compromisso com as populações locais, os mouros. Depois de dominar os grupos sedentários das planícies, os romanos veem-se forçados a alternar a guerra e a diplomacia no seu convívio com os mouros, instalados nas elevações do terreno.

Estas gentes estão divididas em grupos com estrutura tribal, constituídos por hábeis cavaleiros dedicados, na sua maioria, à pastorícia. Nesta região, reproduz-se, portanto, uma situação político-cultural comum a muitas regiões do espaço mediterrânico: a contraposição dos habitantes da faixa costeira às populações do interior montanhoso. Como noutras regiões do Mediterrâneo, a costa mauritana caracteriza-se, muito frequentemente, pela presença de prósperas instalações urbanas circundadas por campos férteis. Mas a paz destes territórios, que vivem da agricultura e do comércio marítimo, é com frequência posta em perigo pela agressividade das populações serranas, gentes seminómadas dedicadas à pastorícia e dependentes da transumância sazonal dos rebanhos. Estes povos, muito bravios e privados de estruturas urbanas, descem frequentemente à planície para trocar mercadorias, mas também para assaltar campos e cidades. Estas dinâmicas de convívio assinalam-se, muitas vezes, por episódios de

violência e de rapina.

Todos os grandes estados mediterrânicos se veem obrigados a enfrentar a conflitualidade entre o litoral e a montanha. Do Império Romano ao Islão, os mouros representam uma ameaça para as populações que alternam entre si no domínio das regiões costeiras africanas. Parece evidente que na época tardo-antiga (final do século III-século V) as autoridades romanas cedem aos chefes mouros o domínio do território mais interior. Estes chefes locais, a quem Roma confia o poder em troca de paz e estabilidade, tornam-se soberanos de reinos romano-africanos, que entre os séculos VI e VII se formam e desenvolvem nas regiões adjacentes à costa mediterrânica, e onde os mouros convivem com indígenas romanizados que em parte se confessam cristãos e continuam a falar um latim vulgar. A arqueologia também já atestou a continuidade de alguns centros urbanos da época romana. Estes príncipes mouros opõem-se com tenacidade aos vândalos e, a partir de 534, aos bizantinos da costa. Só na viragem do século VII, com a chegada dos árabes à região, é que os últimos reinos romano-africanos caem e os mouros se veem forçados a submeter-se ao Islão.

V. também: **História** *As migrações dos bárbaros e o fim do Império Romano do Ocidente*

JUSTINIANO E A RECONQUISTA DO OCIDENTE

de Tullio Spagnuolo Vigorita

Os 38 anos do reinado de Justiniano caracterizam-se por uma intensa atividade bélica instrumental para o projeto de restauração do Império Romano com a reconquista dos territórios ocidentais. Apesar dos numerosos êxitos, obtidos com enorme dispêndio de vidas humanas, energias e recursos financeiros, os resultados não tardarão a revelar-se efémeros.

Justino, Justiniano, Teodora

Ao morrer, na noite de 13 para 14 de novembro de 565, Justiniano (481?-565, imperador desde 527) pode com razão confiar que a sua fama durará nos séculos. Embora lhes houvesse gabado os méritos e até a beleza, dificilmente imaginaria, nem talvez desejasse, que o seu nome ficasse ligado, principalmente, aos «três

volumes» do *Corpus Iuris Civilis*, em que os seus comissionados condensaram a sapiência jurídica dos romanos. Outras empresas, que se dilataram ao longo de mais ou menos todos os 38 anos do seu reinado, com enorme dispêndio de vidas humanas, energias e recursos financeiros, tinham dado frutos inadequados ou dentro em breve revelar-se-iam efémeras – se excluirmos algumas extraordinárias obras arquitetónicas, a mais famosa das quais é a Basílica de Santa Sofia em Constantinopla.

Petrus Sabbatius nasce, provavelmente, a 1 ou 2 de abril de 481 em Tauresium (ou Taurisium), aldeia da província Dácia Mediterrânea, nas proximidades do castelo de Baderiana, entre Naísso (Niš, na Sérvia) e Scupi (Skopje, na Macedónia). Naquela zona predomina a profissão de fé cristã definida no Concílio de Calcedónia em 451, e fala-se latim. Justiniano mostra apego à sua região natal: reforça Baderiana, transforma Tauresium em praça-forte com quatro torres e edifica nas cercanias uma nova cidade, Justiniana Prima (os vestígios prováveis são Caričin Grad, cerca de 45 quilómetros a sul de Niš), que entra em decadência no final do século VI e será definitivamente abandonada, talvez depois de uma incursão de eslavos, em 614/615. De seu pai, apenas conhecemos o nome, Sabbatius, possivelmente de origem trácia. Justino, irmão de sua mãe (de quem não se conhece o nome; talvez, Vigilantia, como a irmã de Justiniano), nascido em Baderiana em 450, de família camponesa pobre, mudara-se para Constantinopla durante o reinado de Leão I (c. 401-474, imperador desde 457) e fizera uma brilhante carreira militar, principalmente sob Anastácio I (c. 430-518, imperador desde 491). Quando este morre, na noite de 8 para 9 de julho de 518, Justino é *comes excubitorum*, comanda a guarda efetiva do palácio. Ao cabo de febris negociações, Justino prevalece sobre os outros candidatos e é investido no hipódromo, a 10 de julho, com as insígnias imperiais. Justino não tinha filhos de sua mulher, Lupicina, que assume o nome de Euphemia, e por isso chama a Constantinopla alguns sobrinhos, entre os quais, talvez por volta de 490, Petrus Sabbatius, a quem manda dar uma excelente educação que lhe favorece a carreira. Em 518, Sabbatius figura como *candidatus* (oficial da guarda imperial de parada); no ano seguinte, recebe o título de *comes;* torna-se depois *magister equitum et peditum præsentalis* (o grau máximo do exército central) e exerce em 521 o seu primeiro consulado (será cônsul de novo em 528, 533 e 534): é desta data o registo do nome Flavius Petrus Sabbatius Justinianus. Pouco depois, obtém o título honorífico de *patricius.*

Apesar do nome e de outros indícios, não é seguro que Justiniano tenha sido adotado pelo tio. No primeiro dia de abril de 527, já gravemente doente, Justino

terá sido induzido pelos senadores a compartilhar o poder com o sobrinho, que a 4 de abril é coroado pelo patriarca de Constantinopla na presença de altos dignitários, senadores e militares (mas não apresentado ao povo no hipódromo, talvez para sublinhar a origem divina do poder). Justino morre a 1 de agosto de 527, e Justiniano torna-se imperador único. Tempos antes, por volta de 525, desposara Teodora (?-548, imperatriz desde 527); como o seu passado era duvidoso, pois fora atriz, Justiniano deve ter obtido do tio (provavelmente em 523, depois da morte de Euphemia, que se opunha ao casamento) a revogação da antiga norma augustana que proibia os senadores de casar com mulheres como Teodora. Embora sem filhos, a união é sólida e dura até à morte (por cancro?) da Augusta, a 28 de junho de 548. Apesar de neste caso ser impróprio imaginar uma espécie de diarquia, o certo é que Teodora beneficia da elevada consideração de seu marido e não é estranha a decisões de governo: inspira, talvez, algumas normas que melhoram a condição feminina, relaciona-se com soberanos e papas, influencia os destinos de diversos funcionários e, principalmente, equilibra, como monofisita convicta, as inclinações calcedónicas do marido e dá apoio aos seus correligionários, que por vezes encontram refúgio, e até durante anos, no seu palácio. O papel de Teodora na revolta Nika (Vence!, janeiro de 532) deve ter sido exagerado por Procópio (historiador bizantino, c. 500-565), que diz que ela terá dissuadido o marido de fugir, dando tempo a Narses (c. 479-c. 574) e, depois, a Belisário (c. 500-565) e a Mundo para irromperem no hipódromo e afogarem a revolta em sangue (terão havido mais de 30 mil mortos). Mas é provável que a revolta tenha sido provocada pelo próprio Justiniano, quer para desmascarar e atacar possíveis opositores quer para abater a insolência dos verdes e dos azuis, os dois partidos político-militares criados pelas fações do hipódromo e que, embora habitualmente adversários, se haviam unido temporariamente para a rebelião.

Justiniano, homem de estatura mediana e constituição sadia, é abstémio e muito parco no comer e dorme pouco. Rarissimamente sai de Constantinopla, dedicando-se com inesgotável energia às tarefas do governo e às questões teológicas. Sendo excessivo considerá-lo corregente, é certo que se distingue desde 518 no apoio à atuação do tio: não é estranho, muito provavelmente, à eliminação de alguns adversários potenciais como Vitaliano, o general rebelde a Anastácio, que Justino chamara à corte e honrara com o consulado em 520; e contribui para o abandono da política filomonofisita de Zenão e Anastácio e para a reaproximação a Roma.

A reta fé

Uma vez único Augusto, o imperador «teólogo» imiscui-se com obstinado zelo nas disputas religiosas entre os que, afirmando a natureza dupla de Cristo, aderem à doutrina do Concílio de Calcedónia (onde, por outro lado, é condenada a tese da separação radical das duas naturezas, sustentada pelos nestorianos) e os monofisitas (ou miafisitas). Reafirma por várias vezes a autoridade do Concílio de Calcedónia, condenando as heresias opostas (mas convergentes na recusa a Maria, que o imperador venera especialmente, da dignidade de mãe de Deus, *theotokos*) de Nestório (II metade do séc. IV-c. 451) e Eutiques (c. 378-*post* 15 de abril de 454), mas também os monofisitas moderados como Severo de Antioquia (c. 465-538). No entanto, as suas principais intervenções teológicas parecem pouco conciliatórias com o monofisismo, decerto por influência de Teodora e de interlocutores filomonofisitas como o bispo de Cesareia da Capadócia, o origenista Teodoro Asquida, ou o filósofo João Filópono. Começa por aceitar a chamada fórmula teopasquita (um da Trindade sofre na carne), arrancando a morna adesão do papa João II (?-535, pontífice desde 533). Depois, entre 543 e 545, anatematiza num tratado, como uma autoridade eclesiástica, os escritos de três autores suspeitos de nestorianismo (os Três Capítulos), impondo que a condenação seja confirmada num concílio (Constantinopla, Maio-Junho de 553) e aprovada pelo papa Vigílio (?-555, pontífice desde 537), que é levado à força a Constantinopla em 547. Por último, no final de 564 e começo de 565, adere por um édito ao aftartodocetismo, doutrina monofisita extremista que se baseia em Juliano de Halicarnasso e segundo a qual o corpo do Cristo é incorruptível e impassível desde a encarnação, embora houvesse aceitado voluntariamente sofrer durante a paixão.

Principalmente as duas últimas proposições suscitam firme resistência, quer no Ocidente (onde até houve cismas) quer entre os patriarcas orientais. E também a ação prática parece oscilante. As perseguições dos primeiros anos de Justiniano contra os monofisitas são atenuadas e finalmente, entre 529 e 531, é permitido o regresso dos exilados; em 542, o encargo de converter a população rústica da Ásia Menor é confiado ao monofisita João de Éfeso. Por outro lado, o imperador tolera o reatamento das perseguições antimonofisitas por Efraim, ex-*comes Orientis* e depois patriarca de Antioquia; além disso, a partir de 535, tenta atacar a praça-forte dos monofisitas no Egito, chegando a impor a Alexandria patriarcas calcedonenses que só conseguem manter-se com auxílio armado, enquanto, com o apoio de Teodora, o bispo monofisita de Edessa, Jacob Baradaeus, desenvolve a sua incansável atividade missionária.

A morte de Justiniano deixa o império mais dividido do que nunca no aspeto religioso: os patriarcas orientais sentem-se mal com a preeminência que por várias vezes (incluindo com uma lei de 545) ele reconhece, mais ou menos explicitamente, à doutrina romana. As igrejas monofisitas estão solidamente firmadas (embora com diversas vestes) em amplas regiões do império, especialmente no Egito, na Etiópia, na Síria e na Arménia. Justiniano, coerente com a sua convicção de possuir mandato divino, pretende impor também por via legislativa a fé que considera ortodoxa. No todo, porém, a sua legislação contra hereges, pagãos, judeus e samaritanos (concentrada, em grande parte, nos primeiros anos) parece orientada, principalmente, para os levar à conversão e cristianizar a administração civil e militar do império apoiando-se prioritariamente na exclusão dos ofícios e nas incapacidades patrimoniais (de dar e receber por causa de morte, etc.). Só em certas hipóteses (apostasia, etc.) ou contra certas seitas (especialmente a dos maniqueus) são cominadas penas mais graves (expulsão, confisco ou morte), mas é lícito duvidar da sua eficácia. Os locais de culto herético são, em regra, concedidos às igrejas católicas e as sinagogas dos samaritanos são destruídas. Mas o culto é permitido aos judeus; e, enquanto é proibido erguer novas sinagogas, as já existentes podem ser conservadas e restauradas (com a exceção, talvez apenas propagandística, de África, em 535). Devem, contudo, ser consideradas com cautela as notícias dos historiadores coevos acerca das ferozes perseguições que Justiniano terá ordenado, principalmente por avidez, contra hereges, pagãos e samaritanos. Mas também há episódios muito graves. A revolta que na primavera de 529 os samaritanos desencadeiam com objetivos separatistas em Cesareia da Palestina é reprimida de modo sanguinário. Muitos pagãos são perseguidos em 528/529 – e até o *quæstor sacri palatii* Tomé é destituído (mas não justiçado); e são recordados outros episódios em 535/537 (demolição do templo de Ísis em Filas, no Egito), em 545/546 e em 562, quando são também destruídos livros e estátuas. O golpe mais duradouro que, embora indiretamente, lesa os pagãos é, porém, a proibição de ensinar filosofia e de praticar a astronomia, contida no édito que Justiniano envia a Atenas em 529 e que, sem impor explicitamente o encerramento da Academia, a força a suspender para sempre a sua atividade.

A reconquista de África

Quando Justiniano sucede a seu tio, o império está em guerra com os persas por causa, principalmente, do reino cristão da Ibéria caucasiana e de problemas relacionados com a prevista sucessão do rei da Pérsia, Kavadh. Por morte deste,

no começo de 532, os romanos firmam o acordo da «Paz Eterna» com seu filho Cosroes (?-579), pagando uma considerável indemnização, mas assegurando em seu benefício, por meio do domínio sobre os zans (uma tribo que vivia na zona interior, a leste do Ponto Polemoníaco) e sobre a Lázica (a antiga Cólquida, entre a Turquia e a Geórgia), um acesso aos mercados asiáticos e à seda chinesa que passa por território persa.

Tranquilizado quanto à frente oriental, Justiniano vira-se para a África vândala, onde o velho rei Hilderico, ligado a Constantinopla por tratados e considerado filocatólico, fora deposto e substituído por Gelimero (?-*post* 534). O comando é confiado ao *magister utriusque militiæ per Orientem* Belisário, que vence Gelimero em 534, conseguindo ocupar ainda a Sardenha, a Córsega e as Baleares. A Igreja Católica recupera os bens que lhe haviam sido subtraídos e as heresias, particularmente a dos vencidos, o arianismo, são novamente condenadas. Nos anos seguintes, várias rebeliões das tribos mouras, agravadas pelo mal-estar dos vândalos e dos militares não pagãos, são contidas com dificuldade, especialmente por João Troglita, que em 548 consegue aplacar a região. Em 563 é esmagada nova revolta. De regresso a Constantinopla, Belisário obtém o triunfo e o consulado de 535.

Belisário em Itália

Reforçado pela fulminante vitória sobre os vândalos, Justiniano amadurece o projeto de restauração da unidade do Império Romano, virando-se para o reino ariano dos ostrogodos. Morto Teodorico em 526, sucede-lhe o seu neto de dez anos Atalarico (c. 516-534), governando em seu lugar a sua mãe, Amalasunta. Tendo entrado em conflito com muitos dos notáveis godos, oferece o trono a Justiniano, mas, depois da morte do filho em 534, favorece a subida ao trono do seu primo Teodato, que apesar de tudo a manda prender e matar (30 de abril? de 535). O imperador não despreza a oportunidade e incumbe Mundo, o *magister militum per Illyricum*, de tomar a Dalmácia aos godos. Por seu lado, sempre como *magister militum per Orientem*, Belisário é enviado para a Sicília, que conquista praticamente sem resistência entrando em Siracusa a 31 de dezembro de 535. Depois de uma fugaz incursão em África, penetra na península, conquista Nápoles e entra em Roma a 9 de dezembro de 536. Para substituir Teodato (que fora deposto, e depois morto, em dezembro de 536), é eleito rei dos godos Vitiges (?-542), cerca Roma (março? de 537), mas retira em março de 538. Mais ou menos a meio do verão, Belisário recebe reforços comandados por Narses, mas a discórdia entre os dois comandantes provoca a queda de

Mediolano (Milão, fevereiro/março de 539). Tendo conseguido o regresso de Narses a Constantinopla, Belisário ocupa boa parte de Itália e, fingindo aceitar a proposta gótica de se tornar imperador do Ocidente, entra sem combater em Ravena (maio de 540). Excetuando Verona, as demais praças da Venécia submetem-se pacificamente. As vidas e os bens dos godos são poupados e Belisário, embora não obtendo o triunfo, é recebido em Constantinopla com grande júbilo.

As guerras contra os persas

Apesar dos êxitos obtidos em Itália, o império luta com dificuldades. Em 539-540, hordas de hunos kutrigurs (protobúlgaros) devastam por duas vezes a Trácia, o Ilírico e a Grécia, chegando a ameaçar a capital. A peste bubónica, que surgira no Egito em 541, alcança Constantinopla no final do ano e ali grassa violentamente durante todo o ano de 542, com as consequentes misérias. O próprio Justiniano adoece; cura-se, mas a sua fé e a da população na boa estrela do império fica abalada, e mais ainda porque a cidade sofre em agosto um vigoroso abalo de terra. Além disso, Cosroes vira-se no início de 540 para o Noroeste, onde saqueia numerosas cidades, incluindo Antioquia, que é destruída e cujos habitantes são deportados como escravos. É gravíssima a perda de prestígio do imperador, que só com o pagamento de uma indemnização consegue a retirada temporária dos persas, que invadem Lázica em 541, aceitando o convite do rei Gubazes, que não suporta o predomínio romano. A chegada de Belisário e o temor da peste levam Cosroes a desistir no ano seguinte. Belisário, vitimado por falsas acusações, é privado do seu cargo no final de 542. No ano seguinte, Martinus, seu sucessor, é desastrosamente vencido na Arménia; em 544, Cosroes volta à ofensiva na Mesopotâmia, mas é travado e aceita em 545, mediante o pagamento de pesadas indemnizações, uma trégua de cinco anos, renovada em 551 por mais cinco. Em 557, outro acordo reconhece aos romanos o domínio mais ou menos total de Lázica, onde não se deixara ainda de combater. No final de 561 é, enfim, negociado um tratado de paz para 50 anos, mas o império obriga-se a pagar anualmente uma quantia elevadíssima, o que o torna praticamente tributário dos persas. Apesar de tudo, as hostilidades recomeçam em 572, sob Justino II (?-578), e arrastam-se com breves pausas até que, na sua expansão para oriente, iniciada em 634, os árabes ocupam rapidamente todo o império dos persas e grande parte das províncias orientais do Império Romano.

Narses em Itália

No Norte de Itália, os ostrogodos tinham-se reorganizado com presteza. No final de 541, Totila (?-552) torna-se rei, inflige repetidas derrotas aos romanos, ocupa grande parte do Sul e entra em Nápoles na primavera de 543. Em 544, Belisário é incumbido do comando supremo de Itália com o título de *comes sacri stabuli*, mas com poucas tropas e escassos recursos financeiros. A 17 de dezembro de 546, Totila conquista Roma, que no entanto abandona pouco depois permitindo que Belisário a reocupe (abril? de 547). Não lhe sendo satisfeito um pedido de reforços, o general obtém autorização para regressar e parte no começo de 549 para Constantinopla, onde, apesar do malogro sofrido, é recebido com grandes honrarias. Em novembro de 562, é acusado de conspirar contra Justiniano, mas é plenamente absolvido em julho de 563, vindo a morrer em março de 565.

Para o substituir em Itália (onde Totila reconquistara Roma a 16 de janeiro de 550), é designado o primo do imperador, Germanus, que morre de doença em Sérdica (Sófia), em 550. O comando é então confiado ao *præpositus sacri cubiculi*, o eunuco de origem persa-arménia Narses, que simpatiza, ao que parece, com o monofisismo e é favorecido por Teodora. Munido de abundantes recursos e de um forte e bem armado exército, Narses chega a Ravena a 6 de junho de 552 e marcha ao encontro de Totila, que regressava de Roma. A batalha decorre num planalto chamado *Busta Gallorum* (talvez na Úmbria, perto de Gualdo Tadino), provavelmente no final de junho. Os godos são desbaratados e Totila, ferido, morre durante a fuga. Teia, o novo rei, é intercetado na Campânia por Narses, que entretanto ocupara Roma (talvez em julho), sofre uma pesada derrota nas faldas dos montes Lactarius e morre (no final de outubro? de 552). No verão de 553, irrompe em Itália um imponente exército de francos e alamanos que devasta principalmente o Sul: dos dois chefes, Leutharis morre de doença perto de Vittorio Veneto quando tenta regressar à pátria; o seu irmão Butilinus é vencido e morto, como a grande maioria dos seus, nas proximidades de Cápua (outono? de 554). Regressando a Roma, Narses consegue, mas não sem dificuldades, desfazer as últimas resistências dos godos até reconquistar Verona e Brescia em novembro de 562 e expulsar os francos estacionados em Veneza. Toda a Itália está de novo em mãos romanas.

Narses é distinguido com grandes honras e morre em Roma com cerca de 95 anos (em 574, provavelmente).

Em agosto de 554, Justiniano estende a Itália, com uma *Pragmatica Sanctio* (solicitada pelo papa Vigílio), a vigência das compilações e das leis seguintes.

Os godos que continuam em Itália conservam grande parte das suas propriedades; as da igreja ariana são entregues à Igreja Católica. O comando militar é confiado a Narses e a administração civil ao *præfectus prætorio Italiæ;* a Sicília é governada por um *prætor* nomeado por Constantinopla (a Sardenha e a Córsega pertencem à prefeitura da África). Decénios de guerras tinham, todavia, causado devastações desoladoras que até o papa Pelágio (?-561) denuncia em 556. Em 568 ou 569, o rei lombardo Albuíno (?-572, soberano desde c. 560) inicia a invasão que em poucas dezenas de anos reduzirá as possessões imperiais de Itália a alguns territórios encravados (ainda que significativos) e às ilhas.

Entretanto, em 552, satisfazendo, segundo parece, um pedido de Atanagildo (?-568), que no ano anterior se sublevara contra o rei visigodo Agila (?-554), Justiniano envia a Espanha um exército comandado por Libério, que já conta perto de 90 anos. Os imperiais conseguem conquistar a zona de sueste da Península Ibérica, que é organizada como província sob o comando de um *magister militum Spaniæ;* mas Atanagildo, que se tornara rei em 555, dá início à reconquista, que ficará completada por volta de 625.

É mais estável a recuperação imperial de África, a que só porá fim a conquista árabe (completada em 711), mas também neste caso as guerras e as rebeliões deixam a região despovoada e empobrecida, como atestam dois admiradores de João Troglita, Procópio e Coripo (que lhe dedicou o poema *Iohannis*). O desígnio justiniano de reconstituir a unidade política do Ocidente, ou grande parte dele, sob o governo de Constantinopla está destinado a desfazer-se rapidamente.

O declínio

A concentração do esforço bélico no Ocidente contra os persas tinha, além disso, desguarnecido a zona balcânico-danubiana, que a partir dos anos 539/540 sofre repetidas incursões de bárbaros. Grande é, principalmente, a consternação provocada em 559 pelos kutrigurs, que chegam muito perto das portas de Constantinopla. Belisário repele-os, mas Justiniano mostra-se, na maior parte dos casos, impotente para deter os invasores pelas armas, só conseguindo afastá-los com pagamentos em dinheiro. No final dos anos 80, todavia, os eslavos e, depois deles, os búlgaros começam a instalar-se estavelmente nos territórios balcânicos, que, na sua maior parte, serão perdidos pelo império no século seguinte. Em 557-558, uma série de terramotos provocam um desabamento parcial da Igreja de Santa Sofia (maio de 558) e a peste campeia de novo em

558. Eminentes personagens estão implicadas em duas conspirações contra o imperador, uma delas no final de 548 e início de 549 e a outra, em 562; embora descobertos, os responsáveis não são punidos e, pelo contrário, um dos artífices da primeira, o general arménio Artabanes, é, em 550, nomeado *magister militum per Thracias.* A energia reativa do imperador, embora por vezes brutal, mostra-se esgotada e a proteção divina parece já não o amparar.

Difunde-se na capital uma crescente inquietação e profundas preocupações que alimentam motins populares, especialmente nos últimos anos, e de novo fomentados pelas fações dos azuis e principalmente dos verdes. O próprio imperador reconhece a sua impotência quando em duas leis (promulgadas, uma talvez entre 542 e 550/551 e a outra em 559) atribui as fomes, os terramotos e a pestilência ao pecaminoso comportamento de homossexuais e blasfemos: a alusão ao precedente bíblico de Sodoma revela a intenção de desviar a raiva do povo contra os responsáveis por ofensas à divindade e, portanto, pelas desgraças.

As *novellæ constitutiones*

As leis promulgadas – quer em grego quer em latim – depois da grande empresa de codificação (*novellæ constitutiones*) chegam até nós, em parte, por intermédio de coleções particulares, porque o propósito de as coligir, manifestado na constituição *Cordi* (16 de novembro de 534), nunca foi concretizado. As dos anos 535-541, que são a maioria, revelam, em geral, um estilo rebuscado e erudito e introduzem com frequência notáveis inovações, tanto no campo do direito privado (sucessões, casamento), processual (apelo) e penal (crimes de caráter sexual ou religioso) como no da organização eclesiástica (bispos, sacerdotes, monges, bens de igrejas e mosteiros) e da administração (venalidade dos cargos, unificação de poderes civis e militares, etc.). A partir de 542, as *novellæ constitutiones* diminuem visivelmente em número e em qualidade, mas não faltam as importantes, como as duas que em 542 e 556 estabelecem na prática a ilicitude do divórcio consensual (depois revogada em 566 por Justino II). Esta diminuição está, certamente, relacionada com o desaparecimento da cena política de João da Capadócia (c. 490-*post* 548) e de Triboniano, que, embora por breve tempo afastados durante a revolta Nika, guiam a política imperial nos primeiros anos. João, prefeito do pretório a partir de janeiro de 531 e novamente a partir de outubro de 532, é exilado em 541. Apesar de ser de novo chamado a Constantinopla em 548, depois da morte da sua inimiga Teodora, nunca mais desempenha qualquer cargo; os seus esforços para tornar mais racional o aparelho administrativo, conter as despesas e

aumentar as receitas sem excessivas pressões sobre os contribuintes (apesar da célebre, embora um tanto ou quanto misteriosa, taxa sobre o ar, o *aerikon*) são contudo eficazmente continuados por Pedro Barsymes, que, protegido pela Augusta (e, segundo Procópio, fervente maniqueu), é por duas vezes, entre 542 e 562 (ou talvez até à morte de Justiniano), *comes sacrarum largitionum* e *præfectus prætorio Orientis* (tendo introduzido, além do mais, o monopólio imperial da seda). Triboniano, por duas vezes *quæstor sacri palatii* (setembro? de 529-janeiro de 532; e depois a partir de janeiro de 535) e *magister officiorum* (novembro de 533-janeiro de 535), morre, talvez de peste, entre maio e dezembro de 542; não terá sucessores adequados. A involução do império atinge também o consulado ordinário: Anicius Faustus Albinus Basilius é em 541 o último particular investido neste cargo. A partir daí, só o imperador o assume por um breve período das calendas de janeiro seguinte à tomada do poder até que, passado um século, também este costume se extingue.

V. também: **História** *As migrações dos bárbaros e o fim do Império Romano do Ocidente*; *O direito romano e a compilação justiniana*
Literatura e teatro *A cultura bizantina e as relações entre Ocidente e Oriente*

O DIREITO ROMANO E A COMPILAÇÃO JUSTINIANA

de Lucio De Giovanni

O direito romano nem sempre teve características unitárias e nunca foi codificado. Só no século V se procede no Oriente a uma compilação dos materiais jurídicos romanos, quando o império do Ocidente se encaminha para o declínio definitivo; mas essa compilação é extremamente parcelar, porque se restringe às leis imperiais promulgadas de Constantino em diante. Justiniano, imperador do Oriente, realiza, porém, no século VI, uma grande compilação que engloba leis e jurisprudência romana e transmite aos vindouros um património jurídico de inestimável valor, destinado a constituir durante séculos a base do direito vigente em muitos países europeus.

Um direito sem códigos

Quando em 410 Alarico (c. 370-410), rei dos visigodos, cerca Roma e a expugna e saqueia – acontecimento que marca uma época como prelúdio do

definitivo desmantelamento do império –, ainda não existe nenhuma recolha oficial dos materiais jurídicos romanos. Por outro lado, durante a sua longuíssima história, o direito romano não teve características sempre unitárias. Nasce como direito civil (*ius civile*) de uma cidade-estado; baseia-se durante séculos, mais do que na lei (*lex*) promulgada pelo povo sob proposta (*rogatio*) do magistrado, na atividade dos juristas, homens pertencentes ao estrato possidente, que ao dar as respostas que os cidadãos lhes pedem, e examinando no concreto os diversos casos, auxiliam a evolução do direito romano com a sua obra de interpretação (*interpretatio*).

Os pareceres dos juristas, como, de resto, as leis públicas, não são reunidos em compilações oficiais; com o passar do tempo, perde-se inevitavelmente a sua memória precisa. A mesma sorte cabe às deliberações do senado (os *senatus consulta*) e aos éditos (*edicta*) dos magistrados. Também quando, com o advento de Augusto (63 a.C.-14 d.C.), o primeiro imperador romano, e depois com os seus sucessores, começa a impor-se uma nova fonte de produção do direito, a lei do príncipe (*constitutio principis*), e os juristas, especialmente a partir do século II, tendem a modificar as suas funções tornando-se os conselheiros e depois os burocratas que nos gabinetes da chancelaria dão forma e relevância jurídica à vontade do príncipe, os imperadores nunca reúnem as suas leis em códigos.

Tudo isto causa, como é óbvio, uma grande incerteza do direito e uma situação notoriamente confusa de que há vestígios nas próprias fontes antigas. Já na época republicana, por exemplo, Cícero (106 a.C.-43 d.C.) se lamenta pela desordem e dispersão das normas: num trecho de um seu escrito conhecido pelo título *De Oratore*, delineia uma ideia ordenadora do direito, em que a jurisprudência é entendida como a «arte perfeita do direito civil» (*perfecta ars iuris civilis*), caracterizada pela clareza e não por dificuldades e obscuridades (1, 42, 190); noutra sua obra, *De Legibus*, enfrenta o problema da falta de uma recolha oficial das leis (3, 46) queixando-se de que é preciso pedi-las aos copistas e de que, portanto, elas são «como as querem os nossos escrivães» (*quas apparitores nostri volunt*). Os problemas, não resolvidos, da obscuridade das normas e as dúvidas sobre a autenticidade dos textos constituem questões bastante importantes durante todo o principado até à Antiguidade tardia; no século IV, o historiador Amiano Marcelino (c. 330-c. 440) e um autor anónimo que escreve *De Rebus Bellicis* lamentam-se por causa da crise da justiça, com expressões como «as discordâncias das leis» (*legum discidia*, 30, 4, 11), «as confusas e contrárias disposições das leis» (*confusas legum contrariasque sententias*, 21, 1), que fazem lembrar as lamentações de Cícero, tão afastadas no

tempo.

Os motivos por que falta no mundo romano uma compilação oficial das normas podem ser identificados segundo várias direções: o peso dos costumes (*mores*), particularmente importante em Roma, que impede que se mude radicalmente uma tradição jurídica que não prevê códigos; o facto de, pelo menos até aos primeiros decénios do principado, o direito se ter caracterizado em sentido fortemente jurisprudencial; a consequente dificuldade de se compilar um direito que nasce para uma cidade-estado, mas que tem de ser aplicado a um império universal e cosmopolita. De qualquer modo e seja qual for a explicação que se queira dar, fica um dado objetivo: até muito perto do fim da sua história, Roma nunca tem uma compilação oficial das suas normas.

A partir do século III, alguns juristas particulares preparam para uso das escolas e dos operadores do direito, segundo determinados sistemas expositivos, umas recolhas de leis imperiais (as *leges*), como no caso do *Codex Gregorianus* e do *Codex Hermogenianus,* ou de trechos da jurisprudência antiga (os *iura*), ou de ambas estas fontes. Em 429, o imperador do Oriente, Teodósio II (401-450, imperador desde 408), promove uma primeira codificação oficial; renunciando aos projetos iniciais mais ambiciosos e depois de laboriosas diligências, manda compilar um código, que, embora não nos tenha chegado na íntegra, conhecemos com o nome de *Codex Theodosianus*, em que estão contidas as constituições imperiais promulgadas depois de Constantino, o primeiro imperador que se converte ao cristianismo.

Se as coletâneas se tivessem limitado às privadas, ou a esta de Teodósio II, os vindouros teriam recebido apenas uma pequeníssima parte do direito romano (e não será preciso sublinhar que a grande maioria das obras originais se perdeu), e a história do direito teria, decerto, tomado características muito diferentes em comparação com aquilo que foi a sua evolução na Europa ao longo dos séculos seguintes à queda de Roma. Daí a enorme importância da compilação justiniana (c. 482-565) na história do direito de todos os tempos.

A obra de Justiniano

Justiniano ascende ao poder em 527, sucedendo a seu tio Justino (450/452-527). Homem com forte personalidade e grande capacidade de trabalho, tem o mérito de escolher colaboradores de elevado nível: João da Capadócia (c. 490-*post* 548), prefeito do pretório, Triboniano (séc. VI), *quæstor sacri palatii* (semelhante a um ministro da Justiça nos nossos dias), Belisário (c. 500-565) e Narses (c. 479- c. 574), comandantes militares, são os mais dignos de nota.

Justiniano toma como objetivos principais do seu reinado: a reconquista do Ocidente, que caíra nas mãos dos bárbaros; a restauração da paz, sob o signo da ortodoxia, numa Igreja dilacerada por disputas teológicas; e a elaboração de uma recolha do direito romano. Enquanto os dois primeiros objetivos só são alcançados de um modo precário e são de curta duração, o terceiro é amplamente conseguido e lega à história a figura de Justiniano como a do legislador por antonomásia.

A compilação, efetuada de modo gradual, não tem imediatamente as características de uma obra completa e unitária: a própria expressão *Corpus Iuris Civilis* (Corpo do Direito Civil), por que é habitualmente designada, não é de Justiniano, mas de Denys Godefroy (1549-1621), o jurisconsulto francês que assim intitulou a sua edição de 1583.

Poucos meses depois de tomar o poder, a 13 de fevereiro de 528, Justiniano outorga uma constituição conhecida pelas palavras iniciais *Hæc Quæ Necessaria*, em que dispõe que uma comissão constituída por funcionários e peritos em direito proceda à compilação de um *codex* ou coletânea de leis do império, a efetuar com materiais dos *Codici Gregorianus*, *Hermogenianus* e *Theodosianus*, e a completar com a sucessiva legislação imperial. Justiniano põe a claro a finalidade utilitária do código, que é reduzir a extensão das causas (*prolixitas litium*), e para isso mandata a comissão no sentido de manipular os textos originais cortando, acrescentando ou modificando palavras e reagrupando numa única disposição as normas dispersas em disposições diversas. O *Codex* entra em vigor a 7 de abril de 529, com a lei intitulada *Summa Rei Publicæ*.

No ano seguinte, exatamente a 15 de dezembro de 530, Justiniano promulga nova constituição conhecida pelas palavras iniciais *Deo Auctore* , em que manifesta a intenção de proceder a uma grande compilação dos escritos da jurisprudência antiga, *iura*, a que dará o nome de *Digesta seu Pandectæ*[4]. E dirige a lei ao seu *quæstor* Triboniano, com quem já tem, evidentemente, delineado as ideias diretrizes da coletânea. Triboniano, homem de profunda cultura jurídica, será o grande arquiteto de *Digesta*. A comissão incumbida deste trabalho é composta por professores de Direito e advogados do foro de Constantinopla. Tem por encargo selecionar os textos dos juristas romanos, escolher os fragmentos mais atuais, modificando até as palavras, se necessário, e reunir o todo em 50 livros a intitular segundo o respetivo conteúdo. Uma vez completo, o conteúdo de *Digesta* terá plena validade, como se os pareceres formulados nos textos jurisprudenciais contidos proviessem da boca do próprio soberano; a fim de evitar novos conflitos de interpretação e a incerteza do

direito, Justiniano adverte que é proibido formular comentários ou interpretações da obra. O trabalho dos comissários decorre com grande rapidez. Ao cabo de apenas três anos, a 16 de dezembro de 533, o imperador publica o *Digesta* por uma constituição bilingue intitulada *Tanta* ou *Devdwken*.

Já na própria *Deo Auctore,* Justiniano anuncia a redação de uma obra institucional, cuja lei introdutória não possuímos, ao contrário do *Codex* e de *Digesta*. Mas temos a constituição intitulada *Imperatoriam*, de 21 de novembro de 533, dirigida à «juventude desejosa de aprender as leis» (*cupida legum iuventus)*, com a qual o imperador publica este manual, chamado *Institutiones sive Elementa* (*As Instituições, ou Elementos*). A obra, repartida por quatro livros, tem como fontes escritos institucionais precedentes (principalmente os de Gaio, jurista do século II) e engloba tanto o direito e o processo privados como a matéria penal. Cerca de um mês depois da publicação deste manual, e mais ou menos ao mesmo tempo que a de *Digesta,* Justiniano promulga a 15 de dezembro de 533 a constituição *Omnem,* com que procede a uma profunda revisão dos estudos jurídicos cuja finalidade última é o uso, incluindo no plano didático, de todas as compilações até então preparadas. No ano seguinte, a 16 de novembro de 534, Justiniano emite nova constituição, conhecida por *Cordi,* em que publica uma segunda edição do *Codex* (*Codex Repetitæ Prælectionis*) que se tornara necessária por causa do grande número de constituições inovadoras promulgadas a partir de 530. Os critérios de compilação deste segundo *Codex* são análogos aos do precedente. Mas, diferentemente do primeiro que chegou até nós, está dividido em doze livros, por sua vez subdivididos em títulos, no interior de cada um dos quais se encontram as leis dos imperadores: a mais antiga de todas é de Adriano (76-138, imperador de 117 a 138).

Depois de 534 e até à sua morte, em 565, o imperador continua a promulgar copiosa legislação, inovadora em vários campos do direito: estas novas constituições, chamadas *Novellæ* (*Novellæ Constitutiones*), não são reunidas em compilações oficiais, mas chegam aos nossos tempos por via de coletâneas privadas.

A compilação justiniana restituída à história

Os estudos sobre a compilação de Justiniano têm incidido em aspetos muito diversificados e, de um modo particular, nas técnicas de redação, respeitantes principalmente ao *Digesta,* e no problema das interpolações, isto é, das modificações ou inserções operadas nos textos originais pelos comissários. Justiniano teve o grande mérito de transmitir aos vindouros um património

jurídico de inestimável valor que nos séculos seguintes viria a ser, por via direta ou subsidiária, a base dos ordenamentos jurídicos de muitos países europeus. Mas, ao mesmo tempo, deu a este património a forma de código, aquela que permitiu ao longo dos tempos a sua conservação e a facilidade da sua consulta, embora, como vimos, os romanos nunca a tivessem conhecido. Deste modo, quem hoje se entregar à leitura dos textos desta compilação não pode deixar de ter em conta este dado, e deve lê-los na tentativa de descobrir a sua história, procurando fazê-los reviver por aquilo que realmente representaram no contexto e na época em que foram pensados.

V. também: **História** *Justiniano e a reconquista do Ocidente*; *O pluralismo jurídico*

O IMPÉRIO BIZANTINO ATÉ AO PERÍODO DO ICONOCLASMO

de Tommaso Braccini

Os primeiros séculos do Império Bizantino, que se identifica como Império Romano do Oriente, caracterizam-se por uma notável prosperidade. As reconquistas e a atividade de edificação de Justiniano situam-se no início do seu reinado, e a drenagem de homens e recursos por ele imposta acaba por debilitar a organização do Estado, principalmente perante as ameaças externas. A partir de meados do século VII, as invasões árabes e a expansão dos eslavos põem em perigo a própria sobrevivência do império.

Constantino e a sua dinastia

Quando se torna o único dominador do império depois de em 324 ter derrotado o seu rival Licínio (c. 250-c.324), Constantino (c. 285-337, imperador desde 306) decide fundar uma cidade que celebre o seu nome. Após algumas hesitações iniciais, é a antiga colónia grega de Bizâncio, estrategicamente debruçada sobre o Bósforo, entre a Europa e a Ásia, a preferida para sede da nova cidade, consagrada com o nome de Constantinopla a 11 de maio de 330. Constantino morrerá exatamente sete anos depois da fundação, deixando o império do Oriente aos seus três filhos: todo o Oriente a Constâncio II (317-361, imperador desde 337), destinado, em pouco mais de vinte anos, a ficar como soberano único; a Gália, Espanha e Britânia ao primogénito, Constantino II

(317-340); e o resto do Ocidente a Constante (c. 325-350). Constâncio apoia energicamente o cristianismo e, em particular, a heresia ariana, já condenada no Concílio de Niceia em 325; mas a situação está destinada a modificar-se bruscamente com a ascensão ao poder de Juliano (331-363), primo do imperador, que renega a fé cristã em que fora educado (e por isso será chamado Apóstata), abole todos os privilégios que lhe haviam sido concedidos e procura promover e estimular o aparecimento de um paganismo em muitos aspetos «artificial», antes de perder a vida em 363 numa incursão contra a Pérsia.

A derrota de Adrianópolis e a ascensão da dinastia teodosiana

Depois do brevíssimo reinado de Joviano (331-364), os grandes do exército escolhem para novo soberano outro oficial cristão, Valentiniano (321-375), que chama para seu lado o seu irmão Valente (328-378), confiando-lhe o governo do Oriente. Na política externa, é crescente a irrequietude das populações germânicas, em particular dos godos, pressionados pelos hunos provenientes das estepes orientais, que cada vez mais os apertam contra os limites do Nordeste do império. Em 378, os godos conseguem aniquilar o exército imperial em Adrianópolis, matando o próprio Valente. Graciano (359-c. 383), filho de Valentiniano e imperador do Ocidente, confia o Oriente a Teodósio (c. 347-395, imperador desde 379), militar de origem hispânica, que nos anos seguintes consegue, com muitas dificuldades e com o auxílio dos generais francos de Graciano, pacificar os Balcãs. Aproveitando os recursos do Oriente e o capital humano representado pelos godos, definitivamente integrados como *fœderati* no exército romano, Teodósio intervém por várias vezes no Ocidente para escorar o cada vez mais claudicante trono dos descendentes de Valentiniano, à mercê dos seus generais de origem bárbara, e em 394 derrota, finalmente, perto do rio Frígido, não longe de Aquileia, as tropas do franco Arbogastes (?-394) e do usurpador Eugénio (c. 345-394).

Por morte do imperador, em 395, o império é repartido pelos seus filhos: a Arcádio (c. 377-408) é confiado o Oriente e a Honório (384-423) o Ocidente. As situações do Oriente e do Ocidente acabarão por divergir rapidamente em múltiplos aspetos, mas ambos têm de ajustar contas com a embaraçosa presença germânica. No Oriente, o *magister militum* godo Gainas é expulso de Constantinopla em 400, e a vaga de crescente hostilidade incita o próprio Alarico (c. 370-410), que chefia os godos estacionados nos Balcãs, a dirigir-se para o Ocidente, onde, como é sabido, acabará por saquear Roma em 410. Estes acontecimentos contribuem para aliviar a pressão sobre a parte oriental do

império, que goza um longo período de tranquilidade durante o reinado de Teodósio II (401-450, imperador desde 408), filho de Arcádio. A vida cultural parece ter beneficiado com a situação de calma, ao mesmo tempo que o cristianismo, já então amplamente maioritário, é perturbado por divergências doutrinais que refletem frequentemente as rivalidades geopolíticas dos vários patriarcas. Os diversos expoentes da dinastia teodosiana são responsáveis por um maciço programa de edificações em Constantinopla, já estabilizada no seu papel de capital, e que ainda sob Teodósio II recebe uma nova e imponente cintura de muralhas. Por morte de Teodósio, seguem-se os reinados de Marciano (c. 390-457, imperador desde 450) e Leão (c. 401-474, imperador desde 457), oficiais de nível intermédio guindados ao trono pelos generais bárbaros que comandam as fileiras do império, e finalmente o turbulento reinado de Zenão (c. 430-491, imperador desde 474), representante do partido dos isauros, uma população belicosa que conta com numerosos elementos nas tropas da capital. A Zenão sucede um funcionário civil, Anastácio (c. 430-518, imperador desde 491), que tem o mérito de sanear as finanças do império com uma sucessão de disposições sensatas e uma reforma monetária.

Justiniano

O sucessor de Anastácio é escolhido pelos guardas do palácio nas suas próprias fileiras: Justino I (450-527, imperador desde 518), de origens muito humildes e analfabeto – fazendo fé no testemunho de Procópio (c. 500-*post* 565) –, chama para junto de si o seu promissor sobrinho Flavius Petrus Sabbatius, que toma o nome de Justiniano (481?-565) e lhe sucede formalmente em 527. Justiniano, incansável e, muitas vezes, decisivamente apoiado pela atuação da imperatriz Teodora (?-548, imperatriz desde 527), dá mostras de grande energia e ambição. De facto, datam dos primeiros anos do seu reinado, além de disposições contra os últimos focos de paganismo – como o encerramento da escola filosófica de Atenas (529) e do templo de Ísis em Filas, no Egito –, a redação do *Codex* (529-534), elo fundamental na cadeia de transmissão do direito romano à modernidade, uma intensa fase de edificação urbana (no decurso da qual foi edificada a célebre Basílica de Santa Sofia) e o início das longas campanhas bélicas que conduzirão à reconquista de vários territórios ocidentais já de longa data germanizados, como a África setentrional, ocupada pelos vândalos e, depois de muito demorada e extenuante campanha, a Itália ostrogoda. As fronteiras do império, devastado nesses anos pela peste, serão, pois, ampliadas, mas por elevadíssimo preço.

O início das invasões

Várias linhas de fratura explodem dramaticamente nos anos seguintes, durante os reinados de Justino II, sobrinho de Justiniano, e do seu sucessor Tibério II (?-582), oficial da guarda do palácio. Os ávaros instalam-se na Panónia e começam a exercer pressão sobre os Balcãs; ao mesmo tempo, os eslavos expandem-se até à Grécia e, talvez, ao Peloponeso, os lombardos irrompem em Itália, os mouros saqueiam a província africana e reacendem-se os conflitos com a Pérsia. O genro de Tibério, Maurício (c. 539-602) tentará remediar a situação, por um lado, no que diz respeito às frentes mais afastadas (África e Itália), delegando o poder num exarca que reúne em si os poderes civil e militar, e, por outro, na frente persa, imiscuindo-se com êxito nas lutas intestinas que perturbam a monarquia sassânida. Maurício empreende também uma enérgica ofensiva na frente balcânica, procurando, em especial, renovar as táticas e o *modus operandi* das tropas bizantinas, embora isso, juntamente com uma série de dificuldades financeiras, envolva um crescente descontentamento que acabará por explodir em 602. As tropas marcham contra a capital depois de proclamar imperador o centurião Focas (?-610), que manda matar Maurício e todos os seus filhos e dá início a um desastroso reinado, em que a selvática ferocidade do soberano contra opositores internos, verdadeiros ou supostos, anda a par de uma total inépcia perante a avassaladora ofensiva com que os persas pretendem vingar Maurício.

Heraclio

A revolta que porá fim ao regime estala em África: Heraclio (c. 575-641, imperador desde 610), filho do exarca local, zarpa de Cartago para alcançar Constantinopla e depor Focas, que trucida em outubro de 610. Mas a guerra civil facilita o avanço dos persas, que conquistam em 614 a Síria, a Palestina e Jerusalém (de onde retiram a relíquia da Vera Cruz) e o Egito, com Alexandria, em 619. Entretanto, os ávaros e os eslavos expandem-se nos Balcãs, chegando a ameaçar a própria capital. Perante tão desesperada situação, Heraclio decide levar a guerra ao território do inimigo e, ao cabo de três anos de campanhas entre a Arménia e a Mesopotâmia, enquanto os persas e os ávaros, coligados, cercam Constantinopla, derrota definitivamente os persas em Nínive no final de 627. Portanto, Heraclio pode entrar em Jerusalém em 630 e reinstalar ali a relíquia da Vera Cruz.

Mas este grande triunfo não pode esconder que tão longuíssimo conflito tem um preço dramático e deixa o império exausto, desorganizado e presa de novas tensões religiosas nas áreas reconquistadas, de maioria monofisita, apesar das tentativas de Heraclio encontrar um ponto de encontro com a formulação de novas doutrinas, como o monotelismo e monenergismo, e a promulgação da *Ekthesis.* Há também importantes modificações no aspeto cultural, com a definitiva helenização do aparelho administrativo e uma crescente tendência para a deslocalização e atomização da vida citadina. São estes fatores que favorecem o rápido avanço dos árabes sob o comando do sucessor de Maomé (c.570-632), o califa Abu Bakr (?-634), que ataca a Síria e a Transjordânia a partir de 633. Os bizantinos são depois duramente vencidos em 636 junto ao rio Yarmuk. A derrocada do império dos persas em 638 (contemporânea da queda de Jerusalém) dá aos árabes, conduzidos por Amr (?-663), a possibilidade de concentrar as suas forças contra o Egito, já praticamente perdido em 641. Heraclio morre neste ano, e só três anos depois o seu filho Constante II (630-668), ainda com 14 anos, consegue subir de modo estável ao trono.

O início da luta pela sobrevivência

Os anos seguintes ficam assinalados pela tentativa de conter o avanço islâmico. Ao que parece, Constante II concebe a ideia de deslocar o centro de gravidade do império para ocidente e transfere a corte para Siracusa, na rica província da Sicília, até então poupada pela guerra. Esta decisão suscita mal-estar no exército, e Constante é assassinado em Siracusa em 668 por um alto oficial arménio. O seu filho e coimperador Constantino IV (c. 650-685) assiste, mais ou menos impotente, ao avanço dos árabes, cuja estratégia é clara: com a conquista de pontos de apoio no Egeu e no mar de Mármara, estão a aplanar o caminho a uma grande frota que irá atacar a capital inimiga. É com a ajuda do fogo grego – uma mistura secreta que se incendeia e continua a arder em contacto com a água – que em 677 os bizantinos conseguem destruir grande parte da frota árabe e salvar Constantinopla. Este êxito abranda consideravelmente o aperto da tenaz que ameaça o império, que consegue recuperar os pontos de apoio ocupados pelos árabes, cujo califa, Muawiyah (602-680), se compromete, em 679, a pagar um considerável tributo anual.

Na frente balcânica, pelo contrário, verifica-se um agravamento da situação: os búlgaros atravessam o Danúbio e, depois de derrotar um exército comandado pelo próprio Constantino IV, estabelecem-se permanentemente na região que virá a tomar o seu nome. Justiniano II (c.669-711), filho e sucessor de

Constantino, sobe ao poder em 685 e dá início a uma campanha de transferências, voluntárias ou forçadas, de várias populações, destinadas principalmente a repovoar Constantinopla e alguns territórios desguarnecidos, bem como a formar novos contingentes para as tropas imperiais. Nesta época, a disposição das tropas na Ásia Menor bizantina já tem as conotações do que depois será chamado o sistema dos *themas* (cuja criação, ainda hoje objeto de discussão historiográfica, tem sido frequentemente atribuída a Heraclio), em que o nome *thema* indica um regimento do exército constituído por camponeses-soldados, instalados num determinado território que toma o nome do regimento.

Justiniano II é vencido pelos árabes em 692 e, perante uma situação que continuamente se agrava, incluindo na frente fiscal, é deposto em 695. Uma sucessão de golpes de Estado debilita fortemente o aparelho estatal e militar bizantino, a tal ponto que os árabes conseguem finalmente completar a conquista da África setentrional e acham chegado o momento de efetuar o ataque final a Constantinopla. É numa cidade já apertada pelo cerco que, em 717, consegue penetrar e fazer-se coroar o enésimo imperador rebelde, o alto oficial Leão III, *o Isáurico*, (c. 685-741, imperador desde 717).

V. também: **História** *As províncias bizantinas I*; *Os imperadores e o iconoclasmo*; *O Império Bizantino e a dinastia macedónica*; *As províncias bizantinas II*
Ciências e técnicas *O começo da recuperação da herança grega; A alquimia na tradição greco-bizantina*
Literatura e teatro *A cultura bizantina e as relações entre o Ocidente e o Oriente*; *A poesia religiosa bizantina*
Artes visuais *A arte bizantina na época macedónica*

AS PROVÍNCIAS BIZANTINAS I

de Tommaso Braccini

Às províncias ricas (Síria e Egito, a que se juntam os Balcãs, menos prósperos) que constituíam o dote do império do Oriente desde o seu nascimento, as expedições dos generais de Justiniano acrescentam África, a Espanha meridional e Itália.
No entanto, esta expansão revela-se extremamente efémera. Os eslavos não

tardam a penetrar nos Balcãs e os lombardos, em Itália; a invasão árabe do século VII submergirá mais ou menos imediatamente a Síria e o Egito e no século seguinte aniquilará também a África bizantina.

O Egito

O Egito é durante toda a época protobizantina uma das províncias mais importantes para o império, principalmente do ponto de vista cultural e económico. É do Egito, com efeito, que todos os anos parte a grande frota de carga destinada a transportar para Constantinopla o cereal necessário para o sustento da população. O cristianismo difunde-se muito cedo no Egito e pode expandir-se livremente depois do fim das perseguições, embora não impeça que, especialmente nas classes elevadas, permaneçam adeptos, mais ou menos clandestinos, dos cultos pagãos. A Igreja, organizada em redor do patriarcado de Alexandria, ganha muito depressa características próprias e, embora o grego continue sem dúvida a ser a língua oficial de toda a região, vai-se consolidando toda uma literatura no idioma local, o copta, herdeiro do antigo egípcio que se falara na época faraónica. A maioria da população, principalmente a de cultura copta, não reconhece as decisões do Concílio de Calcedónia (451) e cria uma hierarquia eclesiástica monofisita rival da oficial. Esta situação implica uma série de atritos, cada vez mais graves, com a autoridade central; a ocupação persa entre 618 e 628/629 deixa, além disso, uma grande desorganização nos planos civil e militar. A aversão ao governo central e a confusão que se segue ao parêntesis persa podem explicar a rapidez com que a província cai nas mãos dos árabes (640-642), embora ainda prossiga a discussão historiográfica sobre este assunto.

A Síria

Também a Síria da época protobizantina é caracterizada por uma tendência centrífuga que se concretiza na rejeição do Concílio de Calcedónia, na difusão do monofisismo e, ao mesmo tempo, no aparecimento de outra língua local, o siríaco, que se torna um importante veículo de cultura com o nascimento de uma influente escola teológico-filosófica na importante cidade de Edessa. A prosperidade da região é atingida (ainda que não tão profundamente como em tempos se pensava) pela peste de 540-560 e pela ocupação persa do início do século VII, mas a vida urbana nunca sofre um verdadeiro colapso e, hoje, pensa-se que o fim da época tardo-antiga na Síria pode situar-se cerca do ano 750, com o advento dos abássidas. De facto, sob o califado omíada, que tem como capital

Damasco (preferida ao antigo centro e sede patriarcal de Antioquia), parece ter havido uma substancial continuidade com o período precedente.

Os Balcãs

Em comparação com a prosperidade verificada na época protobizantina (pelo menos até ao século VI), na Síria-Palestina e no Egito, a situação dos Balcãs, submetidos desde o início às pressões de várias populações (godos, ávaros) e a incursões eslavas cada vez mais frequentes, mostra-se muito diferente. Como na frente oriental, o colapso dá-se no século VII, quando os eslavos ocupam toda a região até ao Peloponeso (embora não se deva esquecer que um número considerável de centros costeiros como Tessalónica e, ao que parece, Corinto permanece em poder dos bizantinos). Em 680-681, os búlgaros, uma população das estepes, de etnia turca, vencem Constantino IV (c. 650- 685) e podem estabelecer-se a sul do Danúbio. O Estado búlgaro forma-se rapidamente (desde logo influenciado ideológica e culturalmente pela proximidade do império) e não só se amplia em prejuízo dos bizantinos, também por absorção de numerosos estabelecimentos eslavos, como não tarda a ameaçar a própria Constantinopla.

A África e a Espanha bizantinas

A primeira das campanhas movidas pelos generais de Justiniano (481?-565) contra os reinos bárbaros estabelecidos nos antigos territórios romanos do Ocidente é dirigida contra os vândalos instalados em África, rapidamente submetidos em 533/534 por Belisário (c. 500-565). Os testemunhos arqueológicos dão-nos oportunidade de pôr em evidência que a África bizantina mantém uma certa vitalidade económica, com uma contínua exportação de azeite, vinho, garo e vasilhame para a Itália, a Gália e a Espanha. No final do século VI, África é também organizada como um exarcado, em que um único magistrado reúne em si o supremo comando civil e militar; mais uma vez, a vitalidade da região parece demonstrada pelo facto de ser exatamente de Cartago que parte a frota de Heraclio (c. 575-641, imperador desde 610), filho do exarca, que em 610 derrubará Focas (?-610) do trono de Constantinopla.

A partir da segunda metade do século VII, a pressão dos árabes, que, depois de conquistar o Egito e a Cirenaica, deixam o exarcado da África privado de ligação direta ao império, torna-se cada vez mais forte; os invasores conseguem apoderar-se definitivamente de Cartago em 698 e da praça-forte e base naval Septem (a atual Ceuta) em 711. Do antigo território vândalo fica em poder dos bizantinos a remota Sardenha, que se mantém sob o domínio nominal do império

até princípios do século XI, quando cai nas mãos dos árabes, pouco depois escorraçados por genoveses e pisanos. No plano administrativo também é possível que a remota Espanha bizantina, porção cada vez mais exígua da Península Ibérica meridional, ocupada em 550 e reconquistada pelos visigodos em 624, esteja ligada à província de África.

A reconquista da Itália

Depois da reconquista de África, Belisário inicia em 535 a invasão da Itália ostrogoda aproveitando as lutas intestinas que opõem entre si os sucessores de Teodorico (c. 451-526, rei desde 474). Ao princípio, a campanha progride com espetacular rapidez (a Sicília é conquistada mais ou menos sem combate) e em 536 Belisário consegue ocupar Roma, que no ano seguinte defenderá de um grande cerco chefiado pelo rei dos ostrogodos, Vitiges (?-542, rei desde 536). A campanha de Itália parece encerrada com a conquista de Ravena, em 540, mas ainda há bolsas consideráveis de resistência no vale do Pó; mas, talvez por causa dos seus desentendimentos com a corte, Belisário é chamado a Constantinopla.

A política fiscal rapace que se procura pôr imediatamente em ação acaba, todavia, por suscitar a oposição da população, já duramente atingida pela guerra, e das próprias tropas bizantinas, que se veem defraudadas do soldo; e disso sabe tirar vantagem o novo rei dos ostrogodos, Totila (?-552, rei desde 541), que em breve inverte a situação obrigando os bizantinos a encerrar-se num número cada vez mais reduzido de praças-fortes. E necessitarão de mais de dez anos para, sob o comando de Narses (c. 479-c. 574), conseguir levar a melhor sobre os ostrogodos; ainda em 554, quando Justiniano (481?-565, imperador desde 527) emite a *Pragmatica Sanctio* que aprova e regula o regresso de Itália à estrutura do império (procurando, manifestamente, favorecer o que ainda restava da aristocracia senatorial), ainda se mantêm algumas bolsas de resistência no Norte. O papel da península na estrutura do império mostra-se, desde o começo, extremamente secundário: em nada diferente do de uma das muitas províncias governadas por funcionários enviados de Constantinopla. A isto se juntam os crescentes motivos de discórdia entre Justiniano e o papado.

A invasão lombarda

O ano de 568 é crucial para a história da Itália bizantina. O novo imperador, Justino II (?-578), decide afastar Narses, que na sua qualidade de generalíssimo continuava a governar no fundamental a Itália; ao mesmo tempo, e talvez não por acaso, o povo germânico dos lombardos invade a Itália, entrando pelo Friul

sob o comando do rei Albuíno (?-572, soberano desde c. 560). Tendo encontrado apenas resistências esporádicas, expandem-se primeiramente no Norte, mas dali enxameiam até ao Sul de Roma. Maurício (c. 539-602) tenta acudir à situação, sem resultado útil, pondo a Itália sob a autoridade de um exarca e principalmente procurando comprar o apoio dos francos (que efetuam com escassa convicção algumas incursões na Itália) contra os lombardos, que no decurso dos reinados de Focas e de Heraclio conseguem, pelo contrário, desgastar ainda mais o território imperial. E também a expedição italiana de Constante II (630-668), dirigida sobretudo contra o ducado lombardo de Benevento, não dará resultado; e a decisão do soberano de se mudar para Siracusa (onde é assassinado em 668) para dali comandar as operações bélicas é a demonstração clara do desastroso estado em que se encontram os territórios bizantinos da península, em contraste com a Sicília, que é administrada diretamente por Constantinopla e conserva uma certa prosperidade.

Sob Leão III (c. 685-741), a crise iconoclasta precipita definitivamente as relações, já críticas, com o papado. De resto, é já evidente que os únicos poderes efetivos presentes em Itália são os do papa e os do reino lombardo: Ravena, capital do exarcado, é definitivamente conquistada em 751 pelo rei Astolfo (?-756, rei desde 749) e, depois de alguns pedidos de ajuda a Constantino V (718-775), o papa Estêvão III (?-757) decide recorrer aos francos.

A intervenção dos francos e a retração para sul

O rei destes últimos, Pepino, *o Breve* (c. 714-768, rei desde 751), aceita o convite do papa, com quem se encontra em 754 em Ponthion, e derrota por duas vezes as forças de Astolfo, obrigando-o a restituir ao papa uma série de cidades e castelos situados entre a Romanha, Marcas e a Úmbria, que haviam pertencido ao exarcado bizantino. Constantinopla protesta contra esta evidente violação do direito, tentando inutilmente convencer Pepino a restituir as terras ao *basileus* e não ao papa, mas nesta altura já o eixo Roma-francos está bem consolidado, e as vítimas são os lombardos, definitivamente vencidos em 774 por Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) e por Bizâncio. Em Itália, os bizantinos ficam apenas com as ilhas da laguna veneziana, o ducado de Nápoles (embora estes dois territórios não tardem a manifestar uma incontestada tendência para a autonomia), a Calábria meridional e Gallipoli na Apúlia (a que pouco depois se juntaria Otranto).

V. também: **História** *O Império Bizantino até ao período do iconoclasmo*; *O*

Império Bizantino e a dinastia macedónica; *As províncias bizantinas II*
Ciências e técnicas *O começo da recuperação da herança grega*; *A alquimia na tradição greco-bizantina*
Literatura e teatro *A poesia religiosa bizantina*

O REINO DOS FRANCOS

de Ernst Erich Metzner

Os francos desempenham um papel unificador na história da Europa ocidental: tirando proveito da lenta mas contínua decadência do Império Romano, não tardam a ampliar os seus territórios de origem adotando uma organização política cada vez mais definida. Serão os reis da dinastia merovíngia (do século V até 751) e em particular o rei Clóvis quem unificará o reino adquirindo prestígio com as suas continuadas vitórias sobre os alamanos e os visigodos. Aos merovíngios sucedem os carolíngios que, com Carlos Martel, incorporam o amplo território alemão oriental que compreende a Turíngia, a Alamânia, a Baviera, a Saxónia, a Suábia setentrional e as zonas eslavas adjacentes.

Os francos, um povo livre

O reino dos francos germânicos (latinizado como *franci,* do alemão antigo *franchon*), isto é, das populações (camavos, casuaros, brúcteros, sicambros, batavos, ampsivários, usípios e tencteros) estacionadas a leste do baixo Reno, constitui a partir das duas primeiras menções que lhe são feitas, entre o final do século III e o início do seguinte, um importante fator na história da Europa ocidental.

A imparável decadência do Império Romano do Ocidente depois de meados do século III é um pressuposto fundamental do futuro êxito dos francos. O imperador Juliano (331-363, imperador desde 355) instala no atual Brabante a tribo dos francos sálios, que já pratica numerosas incursões e funciona como vanguarda. Durante o século V os francos atravessam, em períodos diversos, o *limes* fluvial do baixo Reno e as estremas do território dos sálios, estabelecendo-se a sul e a oeste e ampliando as terras originais da tribo no intuito formal de defender o território de Roma, segundo as modalidades da idade tardo-antiga.

A consciência precoce do próprio valor de parte destas populações e o juízo positivo geralmente difundido a seu respeito nos Estados ocidentais baseiam-se

principalmente no predomínio obtido pelos francos, cristãos, sobre os seus vizinhos meridionais, os alemães, pagãos, que os romanos consideram ainda mais perigosos do que os próprios francos. Daí a origem do nome que os francos atribuem a si próprios: a referência ao adjetivo «franco» alude ao seu caráter de homens independentes, afoitos e bravios e acaba por adquirir na Gália, quer por parte dos novos senhores da região quer por parte da maioria romana, o significado jurídico positivo que ainda hoje está conservado na sua aceção de «livre». Este significado corresponde à situação efetiva daquele povo quando comparada com a das populações que não são livres, enquanto submetidas aos romanos.

Merovíngios e carolíngios: as grandes dinastias reinantes

A descendência histórica dos francos e dos seus soberanos é reconhecível em duas famílias régias da Antiguidade tardia e do começo da Idade Média: a dos merovíngios, de início ainda pagãos (do século V até 751), e a dos carolíngios, que lhe sucede (a partir do século VII, ou melhor de 751). Os *francisci/Französen* (os que vivem à maneira dos francos) são recordados como herdeiros do domínio quer romano quer franco da Gália, que depois será, mais ou menos na totalidade, a futura França. Também a região alemã da Francónia conserva o nome dos antigos conquistadores, e o seu chefe, Carlos, dará à capital (rica de tradições e local da eleição do rei, primeiro na região dos francos orientais e depois no Sacro Império Romano) o nome de Frankfurt am Main (vau dos francos). Como ulterior testemunho de um valor positivo reconhecido, podemos recordar que, no território eslavo ocidental, o nome do poderosíssimo rei dos francos, Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), que na esteira do seu avô Carlos Martel (684-741) estende o reino além do Elba e provavelmente do Óder, passa a significar «rei» por antonomásia (de que há um vestígio atual no polaco *król*).

Os francos sálios estabelecem-se num reino ocidental dependente de Roma, relativamente pequeno e a princípio compacto, mas depois cada vez mais alargado para sul e oeste, do Brabante até ao Somme. Por volta do ano 500, no tempo do rei Clóvis (c. 466-511), filho de Childerico I (?-481, rei desde 457), o reino é ainda constituído por vários Estados merovíngios; a eles se junta, através da conquista dos territórios até ao Loire e sudoeste, sob Clóvis (a partir de 486-487), a Nova Ístria (novo reino ocidental), na sua maior parte romana e católica. Mercê destas aquisições, Clóvis desloca a sua capital para sul, de Soissons para Paris.

Finalmente, os francos renanos vivem em ambas as margens do Reno, constituindo a princípio um reino oriental (Áustria/Austrásia) em redor de Colónia, que se amplia no século V não só mediante conquistas, mas também como resultado da adesão voluntária de habitantes de territórios predominantemente católicos (como os francos do Reno e do Mosela, em redor de Mainz e de Treveris), talvez aterrorizados por ameaças, velhas e novas, provenientes do Sul antes e depois de 490.

A conversão oficial, em Reims, do rei Clóvis ao catolicismo – a fé da sua mulher, borgonhesa, e dos seus súbditos, galo-romanos – e a condenação do arianismo, ao qual adere, pelo contrário, o seu novo cunhado, o ostrogodo Teodorico, *o Grande*, dominador em Itália, constitui, depois da famosa vitória sobre os pagãos alamanos por volta de 496-497, um novo sinal que é percetível até no império do Oriente. Após ulteriores grandes êxitos e conquistas contra os alamanos e principalmente contra os visigodos, arianos instalados na França meridional, Clóvis adquire em 507, no mundo dos bárbaros, a fama de rei inspirado por Deus e representante da verdadeira cristandade, apesar dos discutíveis métodos com que realiza a sua expansão, dominando os francos e mais ou menos toda a Gália, e apesar também da recordação, ainda viva, de anteriores conversões no âmbito da França *Rhinensis.*

Depois da morte prematura de Clóvis (aos 45 anos), em 511, talvez em consequência de uma batalha por ele próprio iniciada junto do canal de Inglaterra, o império é dividido, conforme o direito dos francos (lei sálica), pelos seus quatro filhos: Teodorico (485-533), filho de uma princesa renana, e Clodomiro (496/497-524), Childeberto (?-558) e Clotário (500-561), filhos de Clotilde, católica da Borgonha, não sem grandes conflitos.

Em consequência da morte precoce de Clodomiro, em 524, as partes passam a ser três; entretanto, começa uma nova expansão, dirigida principalmente para leste e para sul: o império passa a incluir a Austrásia, a Nêustria e a Borgonha (já com acesso ao Mediterrâneo), mas com períodos de unificação temporária e de novas divisões.

No entanto, ainda resiste a ideia da unidade do reino franco sob a autoridade dos merovíngios. Deste modo, no que respeita à unidade do reino e à repartição da herança, os sucessivos usurpadores austrásios do poder régio, os chamados mordomos do palácio (*maiores domus*) da família dos pepínidas (em referência a Pepino I, *o Velho*, falecido em 639) ou os arnulfinos (do nome do bispo Arnulfo de Metz, falecido em c. 640), podem escorar-se, para legitimar o seu poder, em ideias herdadas de uma longa tradição, pelo menos depois da vitória decisiva de

Pepino II, *o Novo*, também chamado de Heristal (c. 640-714), sobre os seus adversários nêustrios, obtida perto de Tertry em 678.

Depois do rei Carlos Martel, os carolíngios sucedem aos merovíngios; Carlos tem o grande mérito de em 732 ter repelido definitivamente, entre Tours e Poitiers, os invasores muçulmanos que, provenientes da Espanha, haviam penetrado no interior do território franco. E é justamente como defensor dos princípios da cristandade que o filho de Carlos, Pepino III, *o Breve*, (c. 714-768), não só é coroado em 751 na presença do papa, em Soissons, costume já anteriormente instituído entre os francos, como se torna um verdadeiro imperador segundo o uso do Velho Testamento, facto que constitui uma absoluta novidade, carregada de significado.

Ao papado e a Roma, militarmente submetidos por Pepino, é depois concedida a proteção pedida contra os lombardos; a gratidão dos francos ao papa manifesta-se com a chamada doação pepiniana, que assinala o início do Estado Pontifício.

Depois da primeira época carolíngia, há ulteriores ampliações do território, mas não definitivas. Sob os primeiros merovíngios austrásios, Teodorico II (587-613, soberano desde 595), Teodeberto I (c. 505-548, rei desde 534) e Teodebaldo (c. 535-555, rei desde 548?), já tinham sido lançadas as bases geopolíticas para o nascimento de um reino franco-oriental que só mais tarde, a partir do século IX, e já não sob o estrito domínio dos francos, se chamará Germânia.

Os carolíngios, radicados na Austrásia, à esquerda e à direita da fronteira linguística que pouco a pouco se vai desenhando, recomeçam a expandir-se, incorporando o vasto território alemão oriental que compreende a Turíngia, a Alamânia, a Baviera, a Saxónia, a Suábia setentrional e as zonas eslavas adjacentes e que será novamente perdido sob os últimos herdeiros da dinastia.

A partir de 700, são frequentemente auxiliados por missionários anglo-saxões, linguisticamente afins, como Vilibrodo (658?-739) e Bonifácio (672/675-754). Pela sua obra de reforma e de organização, orientada para Roma mas contrariada pela aristocracia indígena da velha Francónia e pelo clero, Bonifácio sofre, com muitos outros, o martírio exatamente em 754, quando o papa chega ao reino dos francos e repete em Saint-Denis a unção que legitima o poder do rei. É ali, junto de Paris, no sepulcro régio dos merovíngios, que ao lado de seu pai Carlos Martel está também sepultado Pepino.

V. também: **História** *O reino dos francos, de Carlos Magno ao tratado de Verdun*; *O reino dos francos, do tratado de Verdun à sua desagregação*;

OS LOMBARDOS EM ITÁLIA

de Stefania Picariello

A conquista dos lombardos provoca uma verdadeira subversão da ordem social e económica da Itália tardo-antiga. A partir de 568, a instalação dos recém-chegados é acompanhada da subversão do sistema urbanístico. As relações com a Igreja Católica, que ao longo dos decénios passam do confronto ao diálogo e, por fim, ao reconhecimento recíproco, precipitam-se novamente na segunda metade do século VIII. No começo de 774, os francos, chamados pelo papa, conquistam a capital do reino lombardo.

A conquista

Na primavera de 568, vindos da Panónia (a atual Hungria), os lombardos chegam a Itália depois de passar os Alpes Julianos sob o comando do rei Albuíno (?-572, soberano desde c. 560).

Segundo refere Paulo, *o Diácono*, (c. 720-799), o monge lombardo que nos finais do século VIII reconstitui a história do seu povo (*Historia Langobardorum*), o exército dos lombardos entra em Itália em *fare*, isto é, dividido em grupos de guerreiros pertencentes a famílias descendentes de um antepassado comum que, conduzidos pelos seus duques, se deslocam de maneira autónoma, instalando-se gradualmente nos seus novos territórios. A conquista efetua-se sobretudo segundo a iniciativa pessoal desses chefes que, comandando pequenos grupos de guerreiros, não avançam segundo um plano unitário mas simplesmente nas direções em que encontram menor resistência dos bizantinos, que, ainda a braços com as consequências do longo conflito que os opusera aos godos, não estão em condições de contrariar com eficácia a pressão dos lombardos nem de passar ao contra-ataque.

Ocupam em poucos anos a maior parte do Norte e Centro de Itália, concentrando-se principalmente em Piemonte, Friul, Trentino e na Toscana; mas há grupos que se estabelecem na zona que circunda Espoleto, entre o Piceno e a Úmbria centro-oriental, onde fundam o ducado de Espoleto. Na realidade, alguns lombardos já tinham chegado a Itália na última fase da guerra greco-gótica (535-

554), na qualidade de mercenários do exército bizantino, mas a sua indisciplina terá levado o general Narses (c. 479-c 574) a livrar-se deles o mais rapidamente possível. E alguns deles, em vez de regressar à sua pátria, terão preferido engrossar as fileiras de guerreiros francos e alamanos que entram em Itália em 554 como aliados dos godos. Terminada a guerra, Narses consentira que alguns grupos de lombardos estacionassem como *præsidium militare* no território do Benevento, que terão atraído parte dos invasores de 568, dando origem ao ducado de Benevento.

Depois de desaparecidos Albuíno, vítima de uma conjura, e o seu sucessor, Clefo (?-574, rei desde 572), os duques não conseguem chegar a acordo para designar um sucessor e ficam sem rei durante uns bons dez anos (574-584). É o período da chamada anarquia militar, durante o qual os comandantes militares fazem das cidades fortificadas os centros do seu poder pessoal, agravando ainda mais a opressão das respetivas populações.

A conquista dos lombardos provoca uma verdadeira subversão da ordem social e económica da Itália tardo-antiga. Entregando-se livremente a rapinas e à espoliação dos bens eclesiásticos, os lombardos excluem totalmente os romanos da vida política, dizimando os expoentes das camadas dirigentes romanas e reservando para si a gestão do poder. Do ponto de vista social, apresentam-se como um povo-exército que só reconhece plenitude de direitos aos varões capazes de pegar em armas, os *arimanni*, membros da assembleia da linhagem, o *gairethinx*. O poder é, pois, repartido pela assembleia dos *arimanni*, os duques e o rei. Do ponto de vista da implantação, também a partir de 568 se verifica uma subversão do sistema urbanístico tardo-antigo, ainda que a invasão lombarda possa parecer apenas um fator de agravamento e aceleração e não a causa de um processo geral de declínio já iniciado em grande parte da península no decurso dos séculos III e IV.

A evolução política

A ameaça de incursões externas e o perigo da desagregação interna persuadem os lombardos a munir-se de uma ordenação política mais estável e a escolher um novo rei. Em 584, é eleito o filho de Clefo, Autário (?-590, rei desde 584), que dá início a um processo de restauração do poder régio, com a criação de uma base económica suficiente para o exercício desse poder e constituída à custa de bens consideráveis cedidos pelos duques. Este processo consolida-se com o seu sucessor, Agilulfo (?-616, rei desde 590).

O fortalecimento do poder régio encetado assinala a passagem a uma nova

conceção territorial, baseada numa estável divisão do reino em ducados. Cada um deles é governado por um duque que já não é simplesmente o chefe de uma *fare*, mas um funcionário do rei, depositário de poderes públicos e ladeado por funcionários menores (*sculdheis* e *gastald*). Ao mesmo tempo, Agilulfo procura obter uma melhor inserção dos romanos na nova formação política, com algumas escolhas simbólicas destinadas a ganhar crédito entre a população latina. Graças à sua mulher, Teodolinda (?-628), católica, enceta um diálogo com a Igreja Católica, nessa época chefiada pelo papa Gregório Magno (c. 540-604, pontífice desde 590), estabelecendo, mas não sem a resistência da maioria dos lombardos pagãos ou arianos, que os bens anteriormente subtraídos à Igreja sejam restituídos e que alguns dos bispos, forçados a fugir, voltem a exercer atividades nas suas sés. Apesar destas intervenções e da decisão (603) de mandar batizar segundo o rito católico o seu filho Adaloaldo, por morte de Agilulfo e ao longo de todo o século VII, continuam a alternar-se no trono reis católicos e reis arianos, alimentando forte oposição entre a fação filocatólica e a fação nacionalista. Uma política de abertura ao diálogo e de tolerância dos católicos é adotada pelo rei ariano Rotário (?-652-rei desde 636), que casa com a católica Gundeperga, filha de Teodolinda. Em 643, Rotário manda passar a escrito, pela primeira vez, as leis lombardas (édito de Rotário), que até então são transmitidas apenas oralmente, e consolida a posição do rei no seu reino, sublinhando o seu papel de garante da ordenação jurídica e da própria tradição lombarda.

Apogeu e declínio do reino

Com Liutprando (?-744, rei desde 712), a conversão do povo lombardo ao catolicismo está praticamente completa e a divisão de lombardos e romanos é definitivamente suprimida por meio da inserção dos segundos na tradição jurídica dos dominadores. Contando, justamente, com esta coesão interna e esperando a anuência do papado, Liutprando decide encetar uma nova fase de expansão do reino em Itália invadindo o exarcado e a pentápole e chegando às portas de Roma. Mas a intervenção do papa Gregório II (669-731, pontífice desde 715) consegue levá-lo a desistir da conquista da cidade e até o persuade a desocupar as terras já conquistadas no ducado romano. O rei decide, porém, doar à Igreja o castelo de Sutri, perto de Viterbo, em vez de o restituir à autoridade bizantina, reconhecendo a soberania do papa em Roma e no território circundante. Com Astolfo (?-756, rei desde 749), é posta no centro dos interesses políticos a vontade de submeter também ao poder lombardo os próprios habitantes da Itália bizantina. O *rex gentis langobardorum*, como ele próprio se

intitula, disciplina por um édito o tipo de armadura com que os homens livres do reino, lombardos e romanos, devem prestar o serviço militar, não já com base na sua origem étnica, mas exclusivamente na sua riqueza. Além das suas importantes repercussões sociais e económicas, esta disposição garante ao novo rei consideráveis conquistas militares e, antes de todas, a da cidade de Ravena, o centro do poder bizantino em Itália. Mais complicadas continuam, contudo, as relações com Roma, onde o papa Estêvão II (?-757, pontífice desde 752), que se opõe às tentativas de Astolfo para obter o reconhecimento do seu direito sobre a jurisdição de Roma e sobre todos os territórios dependentes da cidade, recorre ao rei dos francos, Pepino, *o Breve*, (c. 714-768, rei desde 751), a quem pede que intervenha em Itália para recuperar os territórios do exarcado e os confiar à Igreja Romana. Em 754, o exército lombardo é vencido pelos francos e Astolfo vê-se obrigado a entregar reféns e a ceder alguns territórios. Ao cabo de dois anos, o rei reacende a guerra contra o papa, que por sua vez volta a chamar os francos. Novamente derrotado, Astolfo cede Ravena ao papa, aumentando mais uma vez o núcleo territorial da Igreja Romana, e aceita uma espécie de protetorado.

A situação precipita-se com a subida ao poder de Desidério (?-c. 774, rei desde 756), que, depois da morte de Paulo I (?-767, pontífice desde 757), chega até a intrometer-se na eleição do novo papa, azedando ainda mais as relações com Roma. O novo pontífice, Adriano I (?-795, pontífice desde 772), decide então intervir contra o rei chamando mais uma vez em sua ajuda os francos, governados pelo filho de Pepino, Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), que, depois de ter tentado convencer Desidério por via diplomática a desistir das suas ideias expansionistas em direção a Roma, avança com o seu exército para Itália. Após cerca de seis meses de um violento cerco, os francos conseguem conquistar no começo de 774 a capital do reino, Pavia, marcando o fim da independência do reino lombardo, que passa a estar formalmente unido, na pessoa do rei, ao reino franco, mas na verdade a ele subordinado.

V. também: **História** *Reinos, impérios e principados bárbaros*;
Incursões e invasões nos séculos IX e X
Artes visuais *A época lombarda em Itália*; *A época carolíngia em França, na Germânia e em Itália*; *A época otoniana na Germânia e em Itália*

MAOMÉ E A EXPANSÃO INICIAL DO ISLÃO

de Claudio Lo Jacono

O aparecimento do islão em Meca, no século VII, constitui um acontecimento surpreendente por causa da escassez dos conhecimentos sobre a Arábia. A sua consolidação é certamente o resultado de uma intensa obra de proselitismo, mas também, e não de modo secundário, de numerosas ações bélicas com que os muçulmanos se impõem rapidamente aos pagãos, judeus, cristãos e mazdeístas da Península Arábica e, com os primeiros califas, às populações de todo o Próximo Oriente e da Pérsia.

Nascimento e preceitos do islão

O islão dá os seus primeiros passos no segundo decénio do século VII no grande burgo árabe de Meca, a que Ptolomeu chamava Macoraba, habitada pela tribo dos coraixitas e que crescera em redor do seu santuário cúbico, a Caaba.

Não tem precedentes a extraordinária celeridade da sua consolidação: pouco mais de vinte anos para submeter religiosa e militarmente a região arábica do Hejaz; mais três anos para se impor em toda a Península Arábica e sete anos, ainda, para conquistar de modo estável a Síria e o Egito bizantinos, a Mesopotâmia e a parte ocidental da Pérsia, aniquilando em 651 a dinastia sassânida, que ali reinava desde 226.

Esta rapidez causa total surpresa na Ásia, na África e na Europa. Até porque as informações sobre a Arábia e os nómadas ou sedentários que ali habitam são insignificantes e, frequentemente, fantasiosas. Hecateu, Heródoto, Nearco, Aríston, Agatárquides de Cnido, Diodoro Sículo, Eratóstenes e Estrabão limitaram-se a dizer que no *eremós* da Arábia Deserta havia *skeniti* (os que vivem debaixo de tendas), ou seja, beduínos que, quando muito, se esforçavam em correrias e guerrinhas irrelevantes com os vizinhos, que, na maior parte dos casos, eram também criadores de ovinos, asininos ou dromedários.

Maomé nasce exatamente em Meca, um dos pequenos centros urbanos do Hejaz. Como muitos dos seus concidadãos, dedica-se ao comércio e viaja até à Síria e ao Iémen, de onde chegam produtos de grande valor, dos tecidos aos procuradíssimos *aromata*, como o incenso, o nardo, a mirra e o bálsamo.

As caravanas que transportam estas mercadorias funcionam como alavancas económicas e, não menos importantes do que estas, culturais, ligando entre si zonas muito distantes e diversificadas. São geridas pelas populações da Arábia

meridional, dos sabeus aos himiaritas, enquanto os nabateus se incumbem, por último, dos setores mais setentrionais dessas rotas, até à Arábia Pétrea.

A partir do segundo milénio a.C., os habitantes da Arabia Felix iemenita estavam já organizados em monarquias e federações de Estados, dando origem a uma língua escrita e a um complexo sistema religioso; edificando grandes estruturas palacianas e regimentando inteligentemente as águas para criar uma próspera agricultura. A Arábia está em contacto, não episódico, com terras de antiga cultura material e espiritual, situadas para lá de estreitos braços de mar facilmente navegáveis. A oeste do mar Vermelho ergue-se, de facto, o poderoso reino abissínio de Axum; a leste do golfo Pérsico, o planalto irânico; a norte, a Síria e a Mesopotâmia constituem os imediatos propágulos da Península Arábica. Em todas estas terras prosperam há já muitos séculos o hebraísmo, o cristianismo oriental e o mazdeísmo.

É, pois, num terreno culturalmente rico que por volta do ano 610 da nossa era germina o islão. O seu profeta é o já abastado Maomé, que, persuadido de ter sido incumbido por Deus (Alá), através do anjo Gabriel, da missão de converter os seus concidadãos politeístas à «verdadeira» fé, se empenha inteiramente num apostolado difícil e não desprovido de riscos, mas que finalmente sairá vencedor.

Os riscos provêm da subversão social que o islão implica. O *Quran* (Alcorão) – «a Recitação», diretamente atribuído a Deus – não só reclama um absoluto monoteísmo como suscita o nascimento de uma nova comunidade de crentes (*umma*), em que os antigos vínculos familiares e tribais terão de ceder o lugar a laços de fé, num acentuado igualitarismo a que não faltam fortes laivos antissumptuários e uma marcada solidariedade. Nada disto passará sem causar a irritação dos gestores do antigo poder, os coraixitas, que veem os seus privilégios e poderes postos em causa. É, portanto, inevitável a sua hostilidade, embora não possam levá-la muito longe por causa da sua inexorável lei consuetudinária tribal e de um profundo sentido da honra que assegura a incolumidade a todos os seus membros – e de tal modo que, em 615, reduziu a nada uma tentativa de boicote ao clã de Maomé.

A pregação

A ação de proselitismo – que não pode ser fácil na pátria onde Maomé conduzira os seus negócios ao longo de 40 anos na dependência, primeiro, de seu tio e tutor Abu Talib (549-619), depois, de uma viúva rica de Meca, Khadija bint Khuwaylid (c. 565-619), e, por fim, como feliz marido desta – só se torna possível quando em 622, três anos depois da morte dos seus importantes

protetores (o seu tio Abu Talib e a sua mulher Khadija), Maomé se muda em segredo, com os seus acólitos, para o oásis de Yathrib, mais a norte, depois de selar acordos com os respetivos habitantes. Deste modo efetua uma «emigração» (*hégira*) que implica a rutura dos laços de solidariedade tribal e a perda dos direitos à incolumidade.

Nesta pequena cidade – a que dentro em breve os muçulmanos chamariam Madinat al-Nabi (Cidade do Profeta, ou simplesmente Medina) –, as diminutas fileiras dos *muhagirun* (emigrantes) chegados de Meca aumentam consideravelmente no decurso dos anos por efeito da conversão dos árabes locais, pagãos (*ansar,* ou seja, «auxiliares» do profeta), mas não dos israelitas que vivem e prosperam, há séculos, naquele oásis.

Maomé exerce incessantemente uma ação de apostolado sobre os últimos na vã esperança de se fazer aceitar como último elo de uma cadeia profeto-lógica, em grande parte veteritestamentária, que mostra como foi acentuada a aculturação sofrida – mas não só nestas primeiras fases – pela fé islâmica em confronto com o judaísmo.

Um pouco à semelhança deste último, o islão não se consolida apenas com formas pacíficas de proselitismo, mas também com cruentas ações bélicas, com a mesma justificação de cumprir uma determinada «vontade divina».

É em Badr (624), em Uhud (625) (onde os muçulmanos sofrem uma dura derrota) e em Medina (627) que decorrem as ações armadas da *umma*, que em 630 consegue dobrar a rica e orgulhosa Meca e, em Hunayn, os beduínos do Hejaz. Tudo acompanhado por disposições coercivas crescentes contra os grupos hebraicos medineses, o último dos quais – da tribo *qurayza* – sofre o completo extermínio de todos os seus homens adultos e a venda como escravos das mulheres e das crianças.

O profeta morre a 8 de junho de 632 em Medina, onde passara a viver, nunca se esquecendo de que o islão não poderá impor-se sem o providencial acolhimento da pequena cidade.

Os sucessores

A sucessão na chefia política da *umma* é fruto da genial capacidade inovadora dos muçulmanos. Sem indicações do *Alcorão* nem instruções do profeta que os guie, criam em poucas horas uma instituição que continua viva há perto de treze séculos, seis dos quais sob dinastias árabes. O califado (de *khilàfa*, «sucessor») é confiado a Abu Bakr (?-634), o melhor amigo e colaborador do profeta, seu contemporâneo e o primeiro adulto que acreditou em Maomé (depois da sua

mulher, Khadija).

Nos três escassos anos de califado (632-634), Abu Bakr conduz ou reconduz à obediência a Medina e à fé islâmica as tribos de toda a Península Arábica, algumas das quais, já anteriormente convertidas, se haviam considerado livres de compromissos depois da morte do profeta.

É com elas que o novo califa (ou comandante dos crentes) Omar bin al-Khattab (c. 581-644) enceta no decénio 634-644 a fase épica das conquistas no exterior da Arábia e inicia a transformação das primitivas estruturas patriarcais da *umma*.

Conquistados sem grande dificuldade a Síria-Palestina e o Egito (onde a fidelidade a Constantinopla se deteriorou significativamente depois de decénios de guerras que o Império Bizantino movera ao império persa-sassânida), são também vencidas a Mesopotâmia (já atrelada ao carro sassânida) e, apesar da muito forte resistência dos seus exércitos, a própria Pérsia ocidental. A capital, Selêucida-Ctesifonte, é conquistada em 637, apenas cinco anos depois da morte de Maomé.

A *umma* recebe sob Omar um primeiro esboço de sistematização administrativa com a criação de registos dos impostos cobrados aos súbditos muçulmanos e não-muçulmanos (judeus, cristãos e zoroastrianos) e dos postos do exército, com os respetivos soldos e o valor das pensões a conceder aos herdeiros dos caídos.

Ao assassínio do califa segue-se a nomeação de Uthman ibn Affan (c. 570-656, no poder desde 644), que tem o mérito de mandar reduzir a escrito o Alcorão, que, por falta de um cânone escrito fidedigno, é até essa data apenas transmitido oralmente.

A sua política de nepotismo – não muito exagerado e, de resto, frequentemente justificado pelas superiores capacidades dos membros do seu clã dos omíadas (já na Meca pré-islâmica um dos mais salientes) – suscita contra ele rancores crescentes que, juntamente com uma inadequada direção da *umma* nos últimos anos do seu governo, levam finalmente ao seu homicídio.

Nunca se descobrirá ao certo quem urdiu a conjura, mas o facto de nos conturbados meses seguintes ao assassínio ter sido eleito Ali ibn Abi Talib (c. 600-661), primo e genro do profeta, atrai fatalmente sobre ele suspeitas totalmente injustificadas.

Depois de um marginal recontro em 656 com dois antigos companheiros de luta, na chamada batalha do camelo – à qual quis assistir, do alto de um destes animais, a mais famosa viúva do profeta, Aisha bint Abi Bakr (c. 614-678), na

esperança de Ali sair vencido –, vira-se contra o novo califa, o omíada Muawiyah bin Abi Sufyan (c. 602- 680), eleito para a governação da Síria desde os tempos de Omar. O recontro que se segue, em Siffin (657), não é decisivo, mas a cisão que provoca na *umma* nunca mais é colmatada e constitui, pelo contrário, a base dos sucessivos confrontos entre os filoálidas xiitas e os sunitas, sem esquecer os chamados kharijitas, que a partir daí se oporão violentamente a uns e a outros.

O assassínio de Ali em 661, perpetrado por um kharijita, que pretende vingar uma precedente matança de correligionários seus, praticada por ele, precipita no caos o primeiro califado, chamado com excessivo otimismo «ortodoxo», e leva ao poder, de um modo totalmente heterodoxo, a nova dinastia dos omíadas.

V. também: **História** *O califado dos omíadas*; *A Europa islâmica*
Ciências e técnicas *A herança grega e o mundo islâmico*
Literatura e teatro *O conhecimento do islão na Europa*

O CALIFADO DOS OMÍADAS

de Claudio Lo Jacono

Entre 661 e 750, a umma *é governada a partir de Damasco. A flexibilidade da nova dinastia omíada é determinante para a edificação de uma sociedade em que os aspetos profanos já não são suplantados pelos confessionais. É fundamental o contributo das culturas conquistadas, retribuídas com uma política de substancial tolerância. Mas a atenção prevalecente aos fatores económicos implica a fraca integração dos convertidos não árabes, cuja crescente reação provoca a ruína da dinastia, que é substituída pela dos abássidas.*

Damasco, a nova capital

O recontro de 656 entre o rebelde governador omíada da Síria Muawiyah bin Abi Sufyan (c. 602-680) e o quarto califa «ortodoxo» Ali ibn Abi Talib (c. 600-661) esclarece-nos sobre a personalidade ambiciosa e capaz que poderia dominar a cena política islâmica depois do assassínio do primo e genro do profeta.

Muawiyah, que reina de 661 a 680 depois de se ter apressado a «comprar» a neutralidade dos filhos de Ali, infunde no seu califado a experiência de vinte

anos de bom governo na Síria, onde ganhara a estima e a confiança dos seus administrados, incluindo cristãos e israelitas.

O seu pragmatismo aconselha-o, contudo, a reforçar o aparelho militar, ao qual não regateia favores e honrarias para se colocar ao abrigo dos adversários álidas e kharijitas, e não está destituído de significado o facto de alistar cavaleiros persas de fé zoroastriana, que não hesita em utilizar contra inimigos muçulmanos para impor a sua vontade absoluta.

Para maior segurança, prefere manter-se em Damasco (que deste modo suplanta Medina como capital do califado), construindo uma nova estrutura de poder que em muitos aspetos será um exemplo para as futuras gerações islâmicas.

A dinastia omíada

A situação degenera quando Muawiyah decide que lhe sucederá o seu filho Yazid (645-683). A vontade de criar uma dinastia familiar de califas, que a partir do nome do seu clã se chamasse omíada, contrariava o princípio tradicional árabe, tendencialmente meritocrático, que privilegiava a antiguidade no seio de um grupo hegemónico, e no qual se enxerta o princípio islâmico da prevalência dos vínculos de fé sobre os de sangue, aplicado no período «ortodoxo», quando se pretende que os califas possam jactar-se da antiguidade da sua fé e de uma assídua companhia do profeta.

Como alguns outros omíadas, e além da sua efetiva inadequação, Yazid é objeto de críticas ferozes por parte da sucessiva historiografia islâmica, que – é conveniente recordá-lo –, para não desagradar ao poder abássida que em meados do século VIII destronara os omíadas, sublinhará uma pretensa irreligiosidade dos senhores de Damasco só porque os descendentes de Muawiyah nunca envergam, com a exceção de Omar II (c. 682-720), as vestes clericais do pio muçulmano, ostentadas pelo contrário, embora muitas vezes apenas oficialmente, pelos seus sucessores.

A pretensão de al-Husayn (c. 625-680) – filho mais novo de Ali e de Fátima (c. 610-623), filha do profeta – de possuir títulos maiores do que os do filho de Muawiyah para governar a *umma*, alegando as suas ligações de sangue ao avô, é travada por Yazid mercê da força do aparelho político, económico e militar sapientemente construído por seu pai.

A chacina de Karbala

A matança do neto do profeta – em que os seus sequazes verão depois um

autêntico martírio – e da sua família ocorre em Karbala em 661 e, se Siffin já representara uma primeira e traumática fratura da unidade dos muçulmanos, constituiu um abismo em que a *umma* se precipita. Os adeptos da fação álida verão no califado de Yazid o máximo da abominação usurpatória, embora a maior parte dos muçulmanos nunca se haja persuadido de a família do profeta poder invocar qualquer direito predestinado para conduzir a coletividade. Estão lançadas as bases do que ao cabo de dois séculos será o xiismo e o sunismo.

O desfecho de Karbala não liberta de todas as nuvens o horizonte omíada. Com efeito, também em Meca se insurge o filho de um dos primeiros e íntimos colaboradores (*sahaba,* companheiros) do profeta, Abd Allah bin al-Zubayr (624-692), rapidamente apoiado por uma parte não despicienda da *umma*, pelo que pode atuar durante muito tempo como um anticalifa.

A morte natural de Yazid e, pouco depois, do seu filho e herdeiro Muawiyah II (661-684) parece implicar a extinção da dinastia e decretar a vitória de Ibn al-Zubayr, mas a vasta família omíada, pouco disposta a ceder a sua posição e a renunciar aos seus privilégios, chega rapidamente a consenso para designar como novo califa o seu membro mais idoso: Marwan bin al-Hakam (623-685).

Em 685, uma insurreição em Kufa – conduzida por al-Mukhtar (622-687) em nome de Muhammad ibn al-Hanafiyya (c.635-c.700), outro filho de Ali ibn Abi Talib – vem agravar a situação, já dilacerada, da sociedade islâmica; mas o filho e sucessor de Marwan, Abd al-Malik bin Marwan (646-705), consegue em poucos anos a reunificação do califado mediante hábeis ações militares e liberta-se, finalmente, em 692, de Ibn al-Zubayr (que já conta 68 anos) mercê das capacidades do seu general de 31 anos (e depois seu governador de Kufa), al-Hajjaj ibn Yusuf (661-714).

O esplendor do califado

Uma vez reconstituída a unidade, Abd al-Malik assume como objetivo prioritário a reorganização da máquina estatal. Entre 692 e 697, manda cunhar moeda pela primeira vez: o *dinar* de ouro, o *dirham* de prata e o *fils* de cobre, inspirados nas moedas bizantinas e sassânidas. Em seguida, com o intuito de eliminar um fator de descontentamento e de perigo potencial, abre aos árabes de cepa setentrional as portas do exército, em que sempre predominara o elemento árabe iemenita, mais evoluído. Além disso, organiza um eficiente serviço postal (o *barid*) que também serve para a contraespionagem e ordena que para os atos administrativos a registar nos *diwan* estatais nunca mais sejam usados o grego, o copta, o aramaico ou o hebraico, mas unicamente a língua árabe, para a qual se

obtivera, finalmente, um adequado cânone de escrita mediante o decisivo contributo de gramáticos siríacos e persas e de outros convertidos não árabes (*mawali*).

Isso não significa a renúncia ao contributo dos israelitas, dos cristãos ou dos mazdeístas, que continuam, pelo contrário, a prosperar na administração e nas profissões ditas «liberais» como, por exemplo, no caso de São João Damasceno (645-c. 750), responsável pela administração omíada como, antes dele, fora o seu pai e o seu avô. É exatamente esta capacidade para absorver sem traumas identitários tudo quanto de melhor lhe é oferecido pelos contextos não islâmicos que determina o vigoroso e significativo progresso da primeira *umma*.

Os omíadas preocupam-se também com o aspeto arquitetónico do califado. Abd al-Malik constrói em Jerusalém a esplêndida mesquita da Rocha para evitar que os seus súbditos muçulmanos sejam influenciados pela propaganda de Ibn al-Zubayr contra ele por ocasião da peregrinação a Meca. Mas é com o seu filho al-Walid I (668-715) que o califado adquire um rosto monumental à altura das suas grandes ambições. As mesquitas dos omíadas em Damasco e em Alepo e a de Sidi-Oqba, em Kairuan, que englobam estilemas arquitetónicas estranhas ao pobre património árabe, são a melhor demonstração da abertura cultural e mental de um «século» islâmico, mas todo ele árabe, de aguçada capacidade assimiladora.

O contacto com o poderoso antagonista bizantino não se exprime somente pela obra de mosaico da mesquita dos omíadas de Damasco ou pelo decalque do *danarius*, pois a dinastia organiza, pelo menos, três expedições, na esperança tão ambiciosa como ilusória de vencer a tríplice cintura muralhada de Constantinopla (668, 674-677 e 717), e só mercê do fogo grego, descoberto no decurso do segundo cerco, se desfaz o sonho de tomar posse da «segunda Roma», destinada, é certo, a ser do islão, mas do islão turco, e apenas ao fim de 776 anos.

A fase de expansão da *umma* regista êxitos importantes no Norte de África (chamada *Ifriqiya* por adaptação do nome latino *Provincia Africa*) e, na vertente oriental, no Khorasan e na Transoxiana centro-asiática. A ação militar indubitavelmente mais rica de consequências é, todavia, a que impele os muçulmanos a atravessar o estreito de Gibraltar – que deve este nome exatamente ao chefe de aventureiros berbere Tárique (c. 670-720), que comanda a expedição – e a pôr pé na Península Ibérica. Uma vez derrotados os visigodos, mais de metade da península fica ocupada de modo estável, e das novas bases avançadas partem os muçulmanos para uma penetração europeia que só é detida

na planície de Poitiers em 732 por Carlos Martel (684-741).

Os mais de 800 anos de presença islâmica no *bilad al-Andaluz* (país de al-Andaluz) constituem um dos legados mais preciosos para a cultura, e não só europeia, porque eles exercem forte influência, e de um modo nada marginal, no próprio Renascimento, mercê da obra islâmica de transmissão das mais preciosas e esquecidas realizações técnicas e intelectuais produzidas pela sapiência dos antigos egípcios, israelitas, siríacos, gregos, persas e indianos.

Os omíadas podem ser elogiados pelo mais antigo contributo artístico, científico e civil que enriquece a cultura islâmica – com a construção previdente de importantes obras hidráulicas, hospitais, hospícios e estalagens para as caravanas – e, sendo verdade que para a sua ruína muito contribuem causas completamente exteriores como as devastadoras agressões dos khazares e dos türgesh, é incontestável que o principal motivo da sua queda tem raízes internas que podemos antever na sua incapacidade para responder de um modo adequado aos prementes pedidos de justiça social e equidade fiscal dos *mawali*.

Apesar do teórico universalismo da sua nova fé, continuam substancialmente discriminados e excluídos dos cargos públicos mais rentáveis e honoríficos, além de iniquamente submetidos aos gravames fiscais aplicados aos não muçulmanos, que impunham o pagamento de uma capitação (*gizya*) e de um eventual imposto fundiário (*kharàj*), que, embora suportáveis, são mais onerosos do que a *zakat*, a esmola canónica devida pelos muçulmanos árabes.

A desagregação

Uma primeira revolta dos berberes, em 740-743, separa do califado as regiões do Norte de África mais ocidentais deixando-lhe apenas as áreas urbanas mais populosas e as regiões costeiras; mas para Damasco o golpe de misericórdia vem da chamada «revolução abássida». O clã que descende de Abbas (566-652), tio do profeta, consegue aliar a desmoralizada causa álida ao profundo mal-estar dos *mawali* e, com o objetivo de dar realidade a um sólido movimento clandestino com perspetivas de êxito, confia a respetiva responsabilidade operacional a Abu Muslim al-Khurasani (c. 700-750), um genial libertado persa ou árabe.

Este dirige-se ao oásis persa de Merv, onde estavam exiladas desde a época de Muawiyah 50 mil famílias com simpatias álidas que, estabelecidas no tecido persa local, criam no decurso de 70 anos a massa de embate indispensável para atacar em 747 as já debilitadas forças omíadas.

A progressão das forças abássidas torna-se, depois disto, triunfal e termina em janeiro de 750 com a decisiva vitória junto ao rio Zab, afluente do Tigre, pouco

depois confirmada com o assassínio no Egito de Marwan II (688-750), valoroso mas infeliz último omíada comandante dos crentes.

V. também: **História** *Maomé e a expansão inicial do islão*; *Incursões e invasões nos séculos IX e X*; *O islão: abássidas e fatímidas*; *A Europa islâmica*
Literatura e teatro *O conhecimento do islão na Europa*
Artes visuais *O esplendor islâmico na Europa: a Espanha islâmica e moçárabe*

A DEFINIÇÃO DA DOUTRINA CRISTÃ E AS HERESIAS

de Giacomo Di Fiore

As comunidades que se declaram fiéis aos ensinamentos de Cristo não têm de início fontes de referência escritural, à parte a hebraica e uma enorme quantidade de escritos de composição duvidosa que suscitam sérios problemas de autenticidade e de atribuição, de tal modo que a esmagadora maioria destes textos será sucessivamente rejeitada porque apócrifa. Ao mesmo tempo, a Igreja é atormentada por desvios doutrinários de vários géneros, que vão da interpretação da mensagem de Cristo à sua natureza humana e divina e aos grandes temas que se perpetuarão na história da Igreja, como a graça e a predestinação, refutadas pelos padres da Igreja e pelos apologistas e condenadas pelas deliberações sinodais. Mas a heresia tem também uma função, digamos maiêutica, porque pela sua rejeição se vai formando e concretizando a ortodoxia doutrinária do cristianismo: o próprio Paulo observara (1 Cor 11, 19) que oportet et hæreses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis *(é necessário que entre vós haja divisões para que possam manifestar-se os que são realmente virtuosos).*

O problema do cânone e as primeiras heresias

As primeiras comunidades cristãs não possuem nenhum *corpus* doutrinário de referência autónomo; a nova religião, nascida como costela do judaísmo, tem desde o início a Tora como fonte escritural em que bebe, e à Tora se reúne gradualmente uma pluralidade de textos que se referem mais especificamente ao ensinamento de Jesus, que, porém, nada deixou escrito. Além das escrituras judaicas, circulam e são lidos nas comunidades cristãs variados protoevangelhos, evangelhos da infância, evangelhos propriamente ditos, apocalipses, cartas e atos

atribuídos a este ou àquele apóstolo ou a outras personagens mais ou menos autorizadas; mas já no final do século I são objeto de particular e generalizada veneração, entre outros, os Evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João, redigidos a partir do ano 60 (e que referem fontes ainda mais antigas, mas já perdidas), que passarão, mais tarde, a fazer parte do cânone neotestamentário.

Quem primeiro faz notar a necessidade de pôr ordem na quantidade dos escritos que circulam entre os fiéis e de assinalar os textos sagrados de referência específicos do cristianismo é Marcião (c. 85-c. 160), originário do Ponto, filho do bispo de Sinope e provavelmente bispo também. Marcião pretende salientar a peculiaridade da nova religião, nitidamente diferente do judaísmo, em volta do qual tinham surgido muitas seitas que se referiam ambiguamente a Cristo. De facto, muitos cristãos provenientes do ambiente judaico não têm coragem para cortar os laços que os ligam à tradição moisaica e alguns grupos dão origem a contaminações rituais e culturais. Entre estes, os ebionitas – «pobres», na língua hebraica; Eusébio de Cesareia (c. 265-339) chama-lhes na sua *História Eclesiástica* (III, 27) «pobres até de espírito» – e os nazareus (termo genérico, designativo dos cristãos judaizantes a quem se atribui um evangelho apócrifo) negam a divindade de Cristo; por sua vez, os elcasaítas consideram lícito negar a fé, mas conservando-a no coração, como fizera o próprio Pedro. A estas seitas que se recortam sobre o confuso fundo judaico-cristão devemos juntar os simonianos, que talvez se identifiquem com os seguidores de Simão Mago (séc. I), referido nos Atos dos Apóstolos (8,9), e que, tendo já recebido o batismo, defendia a mortalidade da carne e a liberdade sexual; os menandristas e os saturlinianos (dos nomes de certos discípulos do próprio Simão Mago), e uma chuva de seitas como as dos cainitas, que adoram Caim, dos ofitas, que veem em Cristo um deus-serpente e dos nicolaítas, também mencionados no Apocalipse, que se dedicam a práticas libertinas (na Idade Média, os padres concubinários serão chamados nicolaítas).

Segundo Marcião, o feroz e vingativo deus judaico do Antigo Testamento é um simples e grosseiro demiurgo de segunda ordem e a verdadeira divindade é a do Novo Testamento e o seu Reino iminente foi anunciado por Cristo. Além da abstinência sexual, Marcião propõe a sobriedade e o rigor na alimentação e a indiferença perante o Estado, a que opõe a fraternidade universal. Da mensagem de Jesus, acolhe apenas o que foi diretamente ensinado por ele: na prática, apenas algumas partes do Evangelho de Lucas e uma seleção dos escritos paulistas, que reúne num seu evangelho antitético, já perdido, chamado exatamente *Antíteses*. A pregação de Marcião é amplamente difundida e dá

origem a um cisma em Roma, aonde se desloca em 140; durante vários séculos, sobrevivem igrejas inspiradas na sua doutrina, na Mesopotâmia e na Península Arábica antes do advento do islão. E até Tertuliano (c. 160-c.220), que escreve contra ele um *Contra Marcionem,* recua no fim da vida para as posições que combatera, abraçando o montanismo, que tinha bastantes pontos de contacto com o marcionismo.

As teses de Marcião, condenadas por autorizados escritores, entre os quais Justino Mártir (c. 100-c.165) e Ireneu de Lyon (c. 130-c. 200), bispo de Lyon mas originário de Smirna e autor de um tratado fundamental, *Adversus Hæreses,* mostram como é urgente precisar os fundamentos escriturais da nova religião. O processo de formação doutrinária do cristianismo – que de começo tem por protagonistas principalmente as igrejas orientais – é lento e acidentado e encontra-se mal documentado; são fases fundamentais as lutas contra as heresias, que decorrem por meio da contestação apologética e da condenação pelos sínodos, que infelizmente não deixam, pelo menos no respeitante ao período mais antigo, quando eram convocados com uma certa frequência, quaisquer vestígios de atas, notas ou testemunhos coevos. Data da segunda metade do século II, mais ou menos, o chamado *Fragmento de Muratori* (descoberto em 1724 pelo grande erudito de Modena num códice da Biblioteca Ambrosiana), que contém um primeiro esboço do cânone neotestamentário: o autor desconhecido, pertencente à Igreja de Roma, distingue os livros universalmente considerados sagrados, como os Evangelhos de Lucas, Mateus, Marcos e João, que são lidos na liturgia; os livros que não reúnem o consenso universal, mas que são lidos, como o Apocalipse de Pedro, em certas igrejas; outros, como *O Pastor de Hermes,* que podem ser lidos em particular mas não podem ser misturados com os textos proféticos, e finalmente os textos a rejeitar porque são heréticos, como os de Basilides (século II) ou dos marcionistas.

Com base nestas premissas talvez seja demasiado redutor deduzir que as várias coleções neotestamentárias usadas no século II na liturgia antiga podem ser consideradas como «uma pequena biblioteca de base proposta a todas as igrejas e cujas obras são as únicas recomendadas para leitura pública» (Trocmé, *in* H. Puech, *Storia del Cristianesimo,* 1983). No entanto, podemos tomar o ano de 360 como *terminus ad quem* da lenta fase de construção das referências escriturais cristãs, quando o artigo 59 do Sínodo de Laodiceia proíbe a leitura de textos não canónicos nas igrejas. Alguns anos depois, encontramos pela primeira vez, na *Epistola Paschalis* 39 do *corpus* epistolar de Anastácio de Alexandria (295-c. 373), escrita em 367, a lista canónica definitiva dos 27 livros do Novo

Testamento, confirmada no Sínodo de Hipona (393) e no Sínodo de Cartago (397) e nunca mais discutida. Por fim, no final do século V e sob o nome, provavelmente espúrio, de *Decreto Gelasiano* – erroneamente atribuído ao papa Gelásio (?-496, pontífice desde 492) –, mas também conhecido como *De Libris Recipiendis et non Recipiendis*, um verdadeiro precursor do *Index Librorum Prohibitorum*, encontramos uma lista de várias dezenas de livros a não incluir entre os canónicos; juntamente com estes textos apócrifos são também enumeradas as obras de Tertuliano (c. 160-c. 220), Lactâncio (c. 240-c. 320), Arnóbio (255?-327?), isto é, de escritores cristãos que, embora defendendo a ortodoxia, também incorrem em erros de doutrina.

Note-se que a primeira queima de livros da história do cristianismo é mencionada por ocasião da visita de Paulo a Éfeso: os Atos dos Apóstolos explicam (19, 19) que são livros de magia, de considerável valor comercial.

Além das primeiras heresias judaizantes, objeto da contestação de Marcião, encontramos outras, mais elaboradas, que se inserem no grande filão da filosofia grega clássica, com mergulhias teosóficas e esotéricas como, por exemplo, a gnóstica, com que o próprio Marcião tinha pontos de contacto. Os gnósticos, e entre eles o alexandrino Basilides (séc. II), retomam o dualismo cósmico maniqueu entre o Bem e o Mal; segundo eles, Cristo é uma divindade (*éon*) que desce sobre o humilde filho de um carpinteiro no exato momento em que João o batiza e que o guia até ao Gólgota, abandonando-o quando exala o último suspiro; e os seus ensinamentos secretos só devem ser transmitidos a um punhado de iniciados. Outra heresia que tem também uma notável difusão é a de Montano (século II), originário de Ardabau na Frígia, que se proclama o Paracleto (o Invocado, o Consolador) que vem restaurar o povo cristão. A dar ouvidos a Eusébio de Cesareia, «por causa do desmedido desejo da sua alma de a todos suplantar […] tornando-se subitamente possesso e tomado de um falso êxtase […] começou a falar, pronunciando palavras estrangeiras, fazendo profecias […]», conquistando prosélitos que o acompanham nas suas deambulações, incluindo duas mulheres, Priscila e Maximila, que também dão ares de profetisas. Sobre Montano e a sua seita de catafrígios (como também chamam aos seus seguidores), é de registar o polémico retrato de Apolónio de Éfeso (fim do século II, início do século III), um seu ex-discípulo: «Diz-me: um profeta tinge o cabelo? Pinta as sobrancelhas de preto? Um profeta gosta do luxo? Um profeta joga ao xadrez ou aos dados? Um profeta empresta dinheiro?» (Eusébio, *História Eclesiástica*, V, 6, 13 e 18). Parece que Montano era, na realidade, homem de grande rigor moral; entre outras coisas, prega o ascetismo e

a renúncia à geração (tinha-se castrado, como o seu conterrâneo Átis, amante e sacerdote da deusa Cíbele).

A elaboração do *corpus* doutrinário do cristianismo avança *pari passu* com a refutação da heresia. Ireneu de Lyon (c. 130-c. 200) escreve não só o *Adversus Hæreses,* contra as numerosas seitas que minam a unidade dos cristãos, mas também uma *Demonstratio Apostolicæ Prædicationis,* para expor a verdadeira doutrina; Agostinho de Hipona (354-430) escreverá, juntamente com livros contra os maniqueus, os donatistas e os pelagianos, uma impressionante lista de obras que têm por objeto a exegese bíblica, a moral e a imortalidade da alma; recordamos aqui apenas dois fundamentos da literatura patrística: *Da Doutrina Cristã* e *Da Cidade de Deus.*

No grande debate teológico e intelectual destes primeiros e decisivos séculos de construção doutrinária, a fronteira entre heresia e ortodoxia é, todavia, facilmente transponível; é o caso de Taciano, *o Sírio,* (século II), discípulo de São Justino (c.100-c. 165), que no *Diatesseron* procura harmonizar num único texto os quatro Evangelhos, mas acaba por abraçar a heresia gnóstica dos encratitas, antecessores dos cátaros sob muitos aspetos, ou do próprio Tertuliano, que de apologista dá em montanista, e até de Agostinho, que, porém, percorre o trajeto em sentido oposto, do maniqueísmo para o cristianismo.

A consolidação doutrinária e as grandes heresias da época patrística

A nova religião, originariamente disseminada entre os humildes, também atrai intelectuais, retóricos e filósofos que, uma vez convertidos, põem ao serviço da causa os seus haveres culturais, contribuindo para a elaboração doutrinária do cristianismo e combatendo com igual ardor o paganismo e os desvios heréticos. Nesta ação se assinalam de modo particular os apologistas africanos; apenas citamos aqui o *Adversus Nationes,* de Arnóbio, e o *De Mortibus Persecutorum,* do seu amigo Lactâncio, ambos de Sicca Veneria (El Kef), na atual Tunísia. O título divino é já usurpado por falsários e mentirosos que, na realidade, são homens simples, a começar por Saturno, idolatrados por outros homens, como escreve no *Apologeticum* (10, 9) o cartaginês Tertuliano. No *De Errore Profanarum Religionum* (12, 4), o sículo Fírmico Materno (*fls.* 337-350) afirma que, além de parricida, Júpiter é a quintessência da imoralidade, incestuoso em todos os graus de parentela: *cum matre concubuit, sororem suam duxit uxorem, et ut integrum facinus impleret incesti, filiam quoque animo corruptoris adgressus est* (dormiu com a mãe, casou com a irmã e, para completar a torpeza do incesto, tentou violentar a filha).

Para a elaboração da doutrina, contribuíram de maneira decisiva os padres da Igreja, título que começa a aparecer no final do século IV para designar eminentes autores (entre os quais são, contraditoriamente, enumeradas personagens não totalmente e nem sempre ortodoxas, como Tertuliano) e pastores de almas (de facto, muitos deles são bispos). O já mencionado *Decreto Gelasiano* precisa as características e qualidades próprias dos padres da Igreja: *doctrina orthodoxa*, *sanctitas vitæ*, *approbatio ecclesiæ*, *antiquitas*, *eminens eruditio*. Muitos deles serão designados ao fim de séculos (de 1298 em diante) doutores da Igreja; dos 33 que em 2000 anos de teologia são reconhecidos como tal, mais de um terço é do século IV, mas a personalidade mais importante é a de Agostinho de Hipona.

A definição do nada fácil dogma trinitário passa pela condenação de Ário (256-336), um presbítero de Alexandria que diz que Cristo não pode ser identificado com o Pai, que é eterno e indivisível («houve um tempo em que o Filho não existia», como reza a sua famosa fórmula). Portanto, o Pai e o Filho não são feitos da mesma substância. Isto leva-o a desvalorizar não só a figura do Crucificado como também a sua obra de redenção e, por fim, a própria Igreja que dele recebe a herança e a sua missão. Excomungado em 321 pelo próprio bispo Alexandre, que para o efeito convoca propositadamente um sínodo, e obrigado a fugir, Ário encontra refúgio e proteção junto de Eusébio, bispo de Nicomedia e influente e escutado conselheiro de Constantino (c. 285-337, imperador desde 306); as suas doutrinas disseminam-se de tal maneira que o imperador, que em 313 concede liberdade de culto aos cristãos, convoca em 325 o Concílio de Niceia, que, apesar de constituído mais ou menos exclusivamente por bispos orientais e de o papa ter enviado apenas dois padres em sua representação, é considerado o primeiro concílio ecuménico). Ário, contra quem se distingue pela sua particular virulência o diácono Atanásio, futuro patriarca de Alexandria, é exilado na companhia do seu protetor Eusébio; os seus livros são queimados e a sua doutrina condenada, e fica estatuído pelo concílio que Cristo é consubstancial (*homooúsios*) ao Pai e por ele gerado e criado. No entanto, os adeptos de Ário conseguem recuperar a vantagem: Eusébio readquire o favor da corte (será ele quem batiza Constantino no leito de morte) e Ário é chamado do exílio para uma reabilitação, mas morre em 336 durante a viagem, numa latrina de Constantinopla, como reza a tradição que o hostiliza. Mas a fortuna do arianismo não se extingue com a morte do heresiarca, pelo contrário, a sua difusão é cada vez maior, e será um bispo ariano, Vúlfilas (c. 311-c. 382) quem converterá os seus compatriotas godos, aqueles que poucos decénios depois

serão os saqueadores de Roma.

Outras temáticas heréticas que, embora momentaneamente debeladas, se farão mais tarde representar na história da Igreja, vigorosamente combatidas por Santo Agostinho, são a donatista e a pelagiana. O númida Donato (século IV), bispo contestado de Cartago durante alguns anos, sustenta que os sacramentos são ineficazes quando administrados por clérigos indignos e traidores, como os que em tempo de perseguição (no caso vertente, durante a perseguição desencadeada por Diocleciano em 303-305) tinham abjurado ou, cheios de medo, haviam dado os textos sagrados aos seus perseguidores, que depois os queimavam. Com efeito, o verbo *tradere,* que originariamente significava precisamente «entregar», adquire a partir daí o sentido específico de «trair», que ainda hoje conserva. O indigno não podia, pois, batizar, como repete Petiliano (final do século IV, início do século V), discípulo de Donato, e como sustentarão depois muitos outros, quer hereges medievais quer protestantes. O donatismo foi por várias vezes condenado no Concílio de Cartago, em 411, e no de Arles, em 431, e o Concílio de Trento recordará que a eficácia do sacramento não depende de quem o administra (*ex opere operantis*) mas vale por si próprio (*ex opere operato*).

A heresia, que, porém, resulta em cisma, de Nestório (segunda metade do século IV-c. 451), natural de Antioquia e patriarca de Constantinopla desde 427, é fundamentalmente de caráter cristológico: segundo ele, existem em Cristo duas naturezas, a divina e a humana, e a Maria não pode ser atribuído o título de «mãe de Deus» nem o de *Theotokos* (*portadora de Deus*), mas apenas o de mãe de Cristo. Confundem-se neste conflito rivalidades, intrigas palacianas e a defesa da ortodoxia; o poderoso bispo de Alexandria, Cirilo (c. 380-444), apoiado pelos bispos de Roma e de Éfeso, obtém do imperador Teodósio II (401-450, imperador desde 408) a convocação do Concílio de Éfeso (431). Neste concílio, Cirilo desfere um golpe baixo excomungando Nestório antes que ali cheguem os seus apoiantes. Mas João I (patriarca de Antioquia de 428 a 442), amigo de Nestório, excomunga, por sua vez, Cirilo assim que chega. Em tão caótica situação, o imperador destitui Nestório e Cirilo, mas o conflito não termina. O concílio seguinte (Calcedónia, 451) rejeita o monofisismo e proclama que Cristo é uma única pessoa com duas naturezas, a humana e a divina, abrindo deste modo caminho às teses de Nestório. Porém, insatisfeitos, os adeptos de Nestório constituem uma Igreja autónoma que está destinada a uma grande difusão antes do advento do islão: na Pérsia, onde se torna igreja nacional, na Arábia, na Síria, na Índia e até na China, onde durante vários séculos sobrevivem várias comunidades cristãs. Os calcedonenses e os monofisitas combatem-se a partir

daí «tão furiosamente que muitos deles preferem o exílio e até a morte a comungar da fé dos seus adversários, e o seu fanatismo leva-os a incendiar-lhes as igrejas e a profanar-lhes os sacramentos. Esta animosidade dissemina-se a tal ponto que, quando os maometanos invadem o império, os monofisitas recebem-nos como libertadores e abrem a estes inimigos do cristianismo as portas das suas cidades» (N. Zernov, *O Cristianismo Oriental*, 1990).

A heresia de Pelágio (c. 360-c. 430), refutada por Agostinho com particular dureza, tem por temas a salvação e o pecado original, pilares da Igreja e fundamentos da Encarnação. O monge Pelágio, originário da Britânia, passa muito tempo em Roma, onde elabora as suas reflexões sobre a graça divina com surpreendente modernidade, e não é por acaso que a Igreja mostra vacilações e incertezas antes de o condenar definitivamente. No pensamento do monge britânico, ocupa uma posição central a exaltação do livre-arbítrio, essência e raiz da dignidade do ser humano, conceito que o Renascimento retomará com orgulho: *Hinc, inquam, totus naturaæ nostræ consistit; hinc dignitas.* É tão inestimável o valor da liberdade de opções que, paradoxalmente, o próprio facto de poder praticar o mal é um bem (*hoc quoque ipsum, quod etiam mala facere possumus, bonum est*). São dois trechos da primeira carta à jovem Demetríade, na *Patrologia Latina* (XXX, col. 18 e 19 da edição parisiense de 1865). O fundamental otimismo de Pelágio acerca da natureza humana leva-o a entender que o homem pode obter a salvação pelos seus próprios meios, sem intervenção da graça divina. Segundo Pelágio, o pecado original toca exclusivamente Adão, que o cometeu; a humanidade que nasce depois dele vem inocente, e o batismo não purifica o homem de um pecado que ele tenha cometido, apenas serve para selar o seu ingresso na comunidade dos cristãos. O que provoca a condenação de um pensador original e corajoso como Pelágio são provavelmente considerações oportunistas em vez de uma análise séria. Se o homem se pode salvar sozinho, para que servem a Igreja e os seus sacerdotes? E para que teria morrido Cristo na cruz, senão expiar o pecado original e firmar um novo pacto com a humanidade? O otimismo de Pelágio esbarra com a conceção dominante (e fundamentalmente sexofóbica, pois esta é uma das questões em causa) de uma humanidade *massa damnationis,* ontogeneticamente inclinada para o mal, que ao cabo de mais de mil anos encontrará o seu mais decidido propagador num monge saxão chamado Lutero (1483-1546).

Contemporaneamente com a formação de um *corpus* doutrinário comum, notamos uma lenta e constante diferenciação entre a Igreja de rito latino e as igrejas dos ritos grego e oriental. As rivalidades entre as primeiras igrejas

sempre existiram, mas a divisão do império em 395 acentua-as; os dois principais centros de gravitação do poder, Roma e Constantinopla, tentam impor o seu primado, mas não sem resistências às sés patriarcais de Antioquia e de Alexandria, e ao mesmo tempo outras igrejas (maronita, copta, arménia, caldeia, jacobita, etc.) gozam uma insegura e mal tolerada autonomia que ainda hoje sobrevive.

Tem-se chamado heresia, mas impropriamente, à iconoclastia. Em 726, o imperador Leão III, *o Isáurico* (c. 685-741, imperador desde 717), apoiado por um grupo de reformadores, proíbe o fabrico, o comércio e a veneração das imagens sagradas, que considera idolátricas porque dão origem a superstições e ao fanatismo. Estas determinações encontram naturalmente hostilidade e resistência entre o clero e os monges, que são atingidos no prestígio e nos ganhos. Leão acaba por expulsar os rebeldes e confiscar-lhes os bens e tenta estender a proibição a Roma, onde contudo há já mais de um século que Gregório Magno (c. 540-604, papa desde 590) declarara admissível o culto das imagens (As imagens são o livro dos que não conhecem as Escrituras, *Cartas,* IX, 209), declaração depois solenemente confirmada no Concílio de Trento. Muitos dissidentes, refugiados em Itália, onde fundam numerosos mosteiros, encontram um aliado inesperado no papa, que ao opor-se a Constantinopla lhe faz sentir a sua autonomia, selada em 800 com a coroação de Carlos Magno (742-814) como imperador do Sacro Império Romano.

Entre os desvios doutrinários, merece menção o bogomilismo – de um padre búlgaro chamado Bogomil (século X), nome que é um simples decalque do grego Theophilos –, que transborda das fronteiras do Império Bizantino e cria raízes em certas zonas da Itália setentrional e da França meridional, onde inspira o catarismo. Não existem fontes diretas acerca desta doutrina, que só conhecemos por via dos seus detratores; mas no essencial os bogomilos não reconhecem a Igreja oficial ortodoxa, intitulam-se os verdadeiros seguidores de Cristo e rejeitam o culto, a liturgia e as orações, salvo o *Pater Noster*, negando a Trindade, os sacramentos, a veneração dos santos, dos ícones e das relíquias e mostrando-se adeptos do maniqueísmo (A. Dimitar, *Bogomilismo. Un'Eresia Medievale Bulgara*, 1979).

V. também: **História** *A ascensão da Igreja de Roma*; *A Igreja de Roma e o poder temporal dos papas*; *A difusão do cristianismo e as conversões*; *Os imperadores e o iconoclasmo*

A ASCENSÃO DA IGREJA DE ROMA

de Marcella Raiola

A gradual consolidação dos aparelhos eclesiásticos e a difusão capilar do cristianismo configuram-se como fenómenos de «ressemantização» da história de Roma e constituem o incipit *de uma nova dialética das instituições.*

Roma entre o universalismo e a idealização. A crise espiritual do mundo antigo e a história «providencial»

A querela recente acerca das «raízes cristãs» da Europa é a prova da existência, interessadamente notada, de um iniludível espólio político-cultural que nos reconduz à mitografia de Roma, sinónimo e garantia de universalidade do poder e da estrutura ideológica que lhe subtende. Com efeito, a partir do século IV, o papado orienta Roma para um novo ecumenismo, pródromo de heterogéneas e numerosas recuperações funcionais do mito da *Urbs.* É Constantino (c. 285-337, imperador desde 306), o «maior revolucionário» da história antiga (ver Amiano, *Res Gestæ Libri XXXI*, 21, 10, 8: *Novator turbatorque priscarum legum et moris antiquitus recepti*), que transforma o império em império cristão. Em 313, o vencedor de Maxêncio (c. 278-312) chega a acordo com Licínio (c. 250-c. 324) sobre a uniformização de tratamento a dar aos súbditos das diversas zonas do império tetrárquico, garantindo a liberdade de culto (édito de Milão); em seguida, dispensa os *clerici* dos *munera publica*, ou seja, da obrigação de desempenho das funções decurionais. A missão religiosa é, pois, considerada mais vantajosa para o Estado do que uma atividade administrativa ou «produtiva». E não só. Já em 313, numa epístola para o procônsul de África, Constantino distingue a *ecclesia catholica*, oficialmente reconhecida, dos *hæretici* e dos *schismatici*, que ficam excluídos dos benefícios. Estão lançadas as bases da *definitio orthodoxæ fidei*, da estabilização dogmática e da formulação de cânones disciplinares. Imperador único a partir de 324, Constantino confirma a jurisdição civil dos bispos (*episcopalis audientia*) – concorrente da prolixa jurisdição ordinária – e aumenta o património eclesiástico consentindo que os *clerici* recebam *bona* (bens, propriedades, fortuna) testamentárias. O advento do império cristão determina o nascimento de uma historiografia eclesiástica que cobre as fases da consolidação da Igreja. Um dos seus primeiros expoentes é Eusébio de Cesareia (c. 265-339), que teoriza a investidura divina do monarca, *analogon* terreno da monarquia celeste, e

interpreta providencialmente a história da humanidade, culminando no triunfo da Igreja. Em 325, Constantino, *epískopos ton ektòs*, superintendente das *necessitates* dos leigos (uma posição equidistante entre o cesaropapismo e o uso da religião como *instrumentum regni*), preside em Niceia ao primeiro concílio ecuménico, em que é proscrita a heresia de Ário (256-336) que, negando a Cristo a alma humana, faz do Filho-*Logos* uma criatura do Pai, a ele subordinada. Como resultados deste concílio, são de salientar a formulação canónica do dogma trinitário (o Filho é proclamado *homooúsios to patrí,* consubstancial ao Pai) e a entrega da jurisdição sobre os eclesiásticos do Ocidente, do Egito e do Oriente aos metropolitas de Roma, Alexandria e Antioquia, respetivamente. Outro produto relevante da era constantiniana é a fundação, em 330, de Bizâncio, a Nova Roma. Em 337, os constantinianos repartem entre si a herança paterna. Depois de episódios convulsos, prevalece Constâncio II (317-361, imperador desde 337), de tendências arianas, que aumenta o prestígio da Nova Roma e força ao exílio o bispo ultraortodoxo Atanásio de Alexandria (295-c. 373).

A religião de Estado e a *definitio orthodoxæ fidei*. Triunfo do papado

Regista-se um irrealista e sugestivo sobressalto de desforra do paganismo com Juliano, *o Apóstata* (331-363), que cultiva a utopia da criação, sobre bases neoplatónicas e místicas, de uma Igreja pagã que reproduza as articulações internas das entidades cristãs mediante a assistência caritativa. Os seus sucessores não conseguem conter os bárbaros no interior das fronteiras que lhes são indicadas por uma consolidada prática diplomática (*fœdera*). Os godos, convertidos por Vúlfilas (c. 311-382) ao arianismo, infligem uma dramática derrota aos romanos. Valente (328-378, imperador desde 364) morre no campo de batalha, em Adrianópolis (378), e São Jerónimo chora sobre as ruínas do império (Ep. 60, 16, 1: *Romanus Orfis Ruit*).

O declínio visível do poder militar e político de Roma e do Ocidente é compensado pela enérgica ação de bispos como Ambrósio (c. 339-397), estrénuo defensor da ortodoxia contra as pretensões arianas, judaicas e pagãs e refinado polemista e exegeta mas principalmente infatigável assertor da autonomia da Igreja, do direito do bispo à *parrhesía* e da necessária submissão do imperador aos ditames eclesiásticos. Ambrósio condiciona pesadamente a política de Teodósio I (c. 347-395, imperador desde 379), usando até a arma da excomunhão (390) contra uma matança praticada pelo imperador, que é obrigado a penitenciar-se publicamente.

Teodósio promulga em 380 o famoso édito de Tessalónica que ao proibir o culto pagão faz do império um Estado confessional. Este édito será depois inserido (438) no *Codex Theodosianus* (16, 1, 2) pelo seu sucessor Teodósio II (410-450, imperador desde 408), como *constitutio* de abertura do livro do *Codex*, em que são coligidas exatamente as leis respeitantes às relações entre o *imperium* e a Igreja, sinal do reconhecimento pacífico de uma organização eclesiástica ecuménica. A heresia é ali condenada como «crime público». De facto, se o Estado deve a sua estabilidade mais às práticas religiosas do que aos *munera,* o herege constitui uma ameaça para a *utilitas publica.* Esboça-se a osmose entre os fatores políticos e os fatores religiosos que irá conotar principalmente a idade tardo-antiga e a Idade Média.

As subtilezas doutrinais que entre os séculos IV e V opõem o Ocidente ao Oriente refletem posições ideológicas antitéticas e evidentes aspirações à primazia. É paradigmático o caso do Concílio de Calcedónia (451), convocado por Marciano (c. 390-457, imperador desde 450), em que é condenada a doutrina nestoriana das duas naturezas distintas e assimétricas de Cristo segundo os desejos do papa Leão I (c. 400-461, pontífice desde 440), o mesmo que, segundo a tradição, terá travado Átila (?-453) às portas de Roma. Este concílio proclama também o primado papal sobre a Igreja universal. Roma, abandonada pelos deuses e saqueada pelos visigodos (410), ressurge como *æterna civitas Dei.*

A Igreja entre a mediação e a suplência na idade romano-bárbara.
O Sacro Império Romano.

A partir da data tradicionalmente indicada para fixar a «queda do Império Romano», o ano de 476, a Igreja desempenha um papel ativo de mediação entre o Império Bizantino, o senado romano e as populações bárbaras. Odoacro (c. 434-493) chega a Itália «abençoado» por São Severino e Teodorico (c. 451-526, rei desde 474), seu sucessor, visita Roma no ano 500, mostrando-se *devotus ac si catholicus.* Durante o século VI, a Igreja vive momentos de grande tensão. O chamado «cisma acaciano», originado pela aprovação dada pelo patriarca Acácio ao *Henótikon* (482) de Zenão (c. 430-491, imperador desde 474) – um documento que ao repetir o dogma da dupla natureza de Cristo se esquece de mencionar o Concílio de Calcedónia – e que se prolonga até 519, leva a aristocracia católica romana mais intransigente a não querer dialogar com os «hereges» bizantinos, preferindo colaborar com Teodorico, godo e ariano, estabilizando-lhe o reino. O fim do reino dos godos é, com efeito, uma consequência da reconciliação de Roma com Bizâncio no plano doutrinal. E o

cisma laurenciano, iniciado em 498 com a eleição de dois papas, Lourenço e Símaco, também compromete o diálogo entre os dois poderes e obriga o hábil e tolerante Teodorico a uma delicada intervenção diplomática (depois de seis sínodos e diversos atentados, a primazia é reconhecida em 506 a Símaco, candidato da aristocracia romana antibizantina). Enquanto a conversão (489) do paganismo ao cristianismo do franco Clóvis (c. 466-511, rei desde 481/482), em França, e a colaboração dos visigodos com o episcopado católico, em Espanha, asseguram concórdia interna e prosperidade a estes reinos, a invasão lombarda (568) destrói em Itália os aparelhos económico-jurídicos e culturais residuais da *Romanitas* e prostra o país com devastações custosamente contidas pela Igreja, especialmente sob o papado de Gregório Magno (c. 540-604, pontífice desde 590), que perante a lassidão operacional do exarca bizantino exerce poderes estatais supletivos e se configura como Estado territorialmente autónomo e dotado de um vasto património fundiário e imóvel. Gregório enceta uma obra capilar de evangelização em populações ainda pagãs, difunde a liturgia romana, reafirma o primado do bispo de Roma como guia da Igreja universal e tece uma apertada rede de relações diplomáticas.

Em 603 é batizado o herdeiro do trono lombardo, Adaloaldo, filho de Teodolinda (?-628) e Autário (?-590, rei desde 584), mas este facto não causa a conversão em massa dos lombardos, em cujo trono se sentarão ainda vários arianos. A conversão efetua-se com Liutprando (?-744, rei desde 712). O rei tenta unificar o território e criar um reino coeso conquistando a pentápole e o exarcado, mas o papa dissuade-o e convence-o a restituir a Bizâncio os territórios invadidos. No entanto, o castelo de Sutri é restituído (728) «aos santíssimos Pedro e Paulo», ou seja, à Igreja, uma doação que está tradicionalmente registada como o ato de nascimento do «poder temporal» dos papas, por lhe estar ligado o reconhecimento régio oficial da jurisdição da Igreja sobre um determinado território. A aspiração da Igreja de Roma de exercer o seu poder numa dimensão universalista é o mais importante motivo de em Itália não se ter chegado à completa fusão étnica que garanta solidez, por exemplo, à Espanha dos visigodos. Quando o rei Desidério (?-774, rei desde 756) retoma o projeto dos seus predecessores Liutprando e Astolfo (?-756, rei desde 749) com o intuito de compactar o reino, os papas não hesitam em conferir aos francos o título de protetores da Igreja. O papa Estêvão II (?-757, pontífice desde 752) concede a Pepino III (c. 714-768, soberano desde 751) e a seus filhos a sagrada unção e pede a sua intervenção contra o expansionismo lombardo. Nestes anos é redigido o falso documento conhecido pelo nome de *Constitutum Constantinii*,

pelo qual se fazia datar de Constantino a doação de Sutri e de outros territórios à Igreja. Desidério garante ao reino uns quinze anos de paz, mas por morte de Carlomano (751-771, soberano desde 768) o equilíbrio fica comprometido e o papa Adriano I (?-795, pontífice desde 772) confia ao futuro Carlos Magno (742-814) o encargo de defender as terras da Igreja. Os lombardos são derrotados em 774 e instalam-se em Itália numerosos condes e vassalos francos. A Igreja ajuda Carlos a elaborar uma ideologia do poder e carrila-o no sulco da tradição dos imperadores cristãos. A cúria pontifícia atribui-lhe prerrogativas próprias do imperador de Bizâncio, de quem a Igreja ambiciona emancipar-se. Por outro lado, o trono bizantino está ocupado desde 797 por uma mulher, Irene (752-803, imperatriz de 797 a 802), sendo considerado vago. Carlos tenta inutilmente obter a mão de Irene, mas a recusa da imperatriz leva-o a recorrer à Igreja como única fonte de legitimação de um poder universal e «sagrado». Em 800, Leão III (c. 750-816, pontífice desde 795) coroa Carlos como imperador do Sacro Império Romano, dando início a uma nova e controversa época nas relações entre o poder civil e o poder religioso.

V. também: **História** *A Igreja de Roma e o poder temporal dos papas*; *Os imperadores e o iconoclasmo*; *O papado na época férrea*
Artes visuais *Os espaços do poder*; *A arte figurativa em Roma*

A IGREJA DE ROMA E O PODER TEMPORAL DOS PAPAS

de Marcella Raiola

A Igreja começa a gerir legados e donativos que não tardam a constituir um enorme património administrado pelos bispos. O Patrimonium Petri *é utilizado para obras de caridade, mas também para suprir intervenções estatais cada vez menos eficazes ou até ausentes, especialmente durante as migrações dos bárbaros.*
Este processo vem a originar a criação de um Estado Pontifício com notável consistência territorial e sempre crescente poder político.

A *Cathedra Petri* e a política pontifícia

A locução «poder temporal», a que hoje é muito frequentemente associado um severo juízo moral, pois evoca a deserção da Igreja da vocação pauperista e dos

deveres evangélicos e a sua contaminante contiguidade com valores da *civitas terrena*, adquiriu historicamente valores semânticos e conteúdos políticos muito mal definidos. Ao inaugurar a chamada «idade da Igreja imperial», ou seja, o século em que a já vencedora comunidade religiosa dos cristãos se dispõe a negociar os seus valores para se integrar nos aparelhos do poder e orientar-lhe as opções, Constantino (c. 285-337, imperador desde 306) concede às já então sólidas hierarquias eclesiásticas uma série de privilégios que irão constituir a ossatura do poder depois exercido e uma legitimação autorizada desse mesmo poder.

A *vacatio muneris publici*, a isenção das funções decurionais (ver *Codex Theodosianus*, XII, 1, 163), o direito a apoderar-se de *bona testamentari*, a jurisdição civil dos bispos, concorrente da dos magistrados (ver Amiano Marcelino, *Res Gestæ*, XXX-XXXXI, em que se denuncia a ignorância dos causídicos e se invoca a intervenção imperial na revisão das fases processuais e na seleção dos textos legislativos), são outros tantos esteios da atividade social e política da Igreja. Os bispos, eminentes no aparelho eclesiástico, frequentemente eleitos pelo povo e provenientes, as mais das vezes, das fileiras do senado (Ocidente) ou da nobreza periférica (Oriente), gerem patrimónios incalculáveis. A partir do século III, as igrejas citadinas atribuem-se o direito de adquirir bens imóveis e consideráveis legados dos convertidos. Cipriano (c. 200-258) elabora a fórmula da *Cathedra Petri* institucionalizando, por assim dizer, a atividade assistencial e caritativa da Igreja em territórios devastados pela crise económica e pelas migrações dos bárbaros.

O papa Dâmaso (c. 304-384), indicado por Teodósio I (c. 347-395) no édito de Tessalónica de 380 como depositário do credo ortodoxo, é o primeiro a pôr em prática uma política pontifícia, a efetuar mediações entre os poderes e a exercer atividade diplomática. A decadência das escolas faz dos bispos os mais válidos detentores da cultura greco-romana, cujos valores jurídicos e teoréticos transmitem aos bárbaros. Onde a interação entre os bispos e os novos dominadores se realiza pacificamente e de modo duradouro, os *regna* ocidentais prosperam, como acontece com os visigodos e os francos – Clóvis (c. 466-511, rei desde 481/482) troca o paganismo pelo cristianismo; os outros bárbaros, pelo contrário, fazem do seu arianismo uma marca identitária –; onde a fusão não se efetua, o *regnum* entra em crise (godos, vândalos, lombardos). Na verdade, no caso italiano é também a vocação (e a pretensão) universalista de Roma que impede a Itália de se constituir como nação romano-germânica.

O cisma laurenciano e os interesses patrimoniais da Igreja

No século VI, durante o reinado de Teodorico (c. 451-526, rei desde 474), educado em *gremio civilitatis* (Enódio, *Panegirico 11, in* M.G.H.A.A. 7, cur. F. Vogel, 1961), isto é, em Bizâncio, onde passara a adolescência como refém, e por isso pleno de *reverentia* perante a aristocracia e os bispos, verifica-se um episódio com dolorosas sequelas, o chamado cisma laurenciano, que deixa transparecer todas as contradições da Igreja romana, empenhada num cerrado confronto doutrinal e político com Bizâncio. Em 498, são eleitos simultaneamente Símaco (?-514, pontífice desde 498), candidato da aristocracia católica, e Lourenço (antipapa de 498 a 506), candidato filobizantino da aristocracia laica romana. Teodorico mantém-se neutral e evita ingerências. Mas violentos recontros perturbam a ordem pública até 506, quando um enésimo sínodo estabelece que Símaco – que, num inusitado processo, os adversários querem julgar por indignidade – deve ser considerado o papa legítimo.

Por trás das pretensões dos apoiantes de Lourenço agitam-se muitas questões, entre as quais contam-se a expulsão dos godos por Bizâncio, desejada por muitos, e a supressão da autonomia dos bispos na gestão do património da Igreja, constituído na sua maior parte por bens imóveis pertencentes a nobres que desejam evitar a sua alienação ou reconversão. Durante o cisma são disseminados panfletos apócrifos com o intuito de situar os fundamentos das respetivas reclamações na época de Constantino. Figura entre eles o *Constitutum Silvestri*, uma falsificação que servirá de base para o *Constitutum Constantinii*, mais famoso.

O pontificado de Gregório Magno e o nascimento do Estado Pontifício

Gregório Magno (c. 540-604, pontífice desde 590) é o papa que, sob a pressão dos lombardos, cria um verdadeiro Estado Pontifício sobre o qual os seus sucessores exercerão *naturaliter* a soberania. O estado de emergência provocado pelos cercos, pelas destruições e pelas espoliações, mais a impotência do exarca, representante de Bizâncio na Itália reconquistada por Justiniano (481?-565), mas não governada, forçam o papa a assumir o poder estatal, a desempenhar funções administrativas e a negociar abastecimentos, transformando a sé episcopal romana em entidade política *pleno iure.* Em 595, Gregório negoceia em nome do imperador a retirada do duque Ariúlfo, que ameaça Roma e Ravena, oferecendo-lhe uma forte quantia e mostrando deste modo ao exarca a tática a adotar para desviar a ameaça de novos saques.

Durante o seu pontificado, o *Patrimonium Petri* torna-se uma incomparável

fonte de sustentação para Roma e territórios circundantes. Gregório recebe e verifica as contas dos *conductores* dos vastos fundos sicilianos, campanos e calabreses da *ecclesia* e elabora estratégias para aumentar a produtividade e financiar obras de assistência, restauro e evangelização. Como teólogo e pensador exímio, serve a sua Igreja, apesar das suas aspirações a eremita, nos planos material, doutrinal e disciplinar. A ação de Gregório Magno não se limita à reação contra o cesaropapismo bizantino, pois também insere os bárbaros no desígnio providencial da história dispondo-se a iniciá-los na fé. Teodolinda (?-628), mulher dos soberanos Autário (?-590) e Agilulfo (?-616, rei desde 590), converte-se em 603 e faz batizar o seu filho Adaloaldo, mas no trono continuarão a suceder-se soberanos arianos e perseguidores.

A doação de Sutri e a legitimação política do poder papal

Liutprando (?-744, rei desde 712) tenta a fusão de lombardos e romanos e leva a cabo o processo de conversão daqueles. Tirando proveito do clima de tensão resultante da luta iconoclasta, avança nos territórios itálicos do exarcado e da pentápole bizantina. Ao chegar às portas de Roma, opõe-se-lhe o papa Gregório II (669-731, pontífice desde 715), que o convence a restituir as terras. Nestas circunstâncias (728), o castelo de Sutri é, porém, doado aos «santos Pedro e Paulo», isto é, à Igreja, formando-se deste modo o primeiro núcleo do Estado Pontifício e a base concreta do «poder temporal» dos papas. Na realidade, já anteriormente houvera muitas doações, mas o relevo que é conferido à de Sutri resulta de ter sido acompanhada do reconhecimento político do direito papal à administração de um território. Apesar de tudo, as condições para o nascimento de um reino com caráter nacional ainda não estão maduras, por causa da «universalidade» da missão da Roma cristã, renitente a circunscrever a sua ação ao território itálico.

Os francos, braço secular da Igreja, e o Sacro Império Romano

A ecumenicidade do papel de Roma como *caput ecclesiæ* é o principal motivo da intervenção dos francos em Itália, solicitada primeiramente pelo papa Estêvão II (?-757, pontífice desde 752) contra Astolfo (?-756, rei desde 749) e depois pelo papa Adriano I (?-795, pontífice desde 772) contra Desidério (?-c. 774, rei desde 756). É certo que os francos não são mais devotos do que os lombardos, pelo que os pedidos de ajuda dos papas se configuram como atos requintadamente político-estratégicos destinados à preservação, ou melhor, consolidação da hegemonia da *Cathedra Petri*. Pepino, *o Breve*, (c. 714-768, rei

desde 751), filho e sucessor de Carlos Martel (684-741), faz-se ungir pelo santo missionário Bonifácio (672/675-754), que virá a ser martirizado pelos frísios, e pelo papa Zacarias (?-752, pontífice desde 741), confiando-lhes oficialmente a eleição do soberano franco.

Pepino candidata-se com este gesto simbólico a tornar-se o braço secular da Igreja, obtendo em troca a investidura como monarca por direito divino. Depois disto, o papa Estêvão II unge também Carlomano (751-771, soberano desde 768) e Carlos Magno (742-814), filhos de Pepino, no próprio encontro em que lhes pede ajuda militar contra os lombardos.

Diz-se que Pepino se terá comprometido a entregar ao papa as terras situadas a sul da linha Luni-Monselice; e que nesta contingência terá também sido redigido o célebre *Constitutum Constantinii*, que faz recuar a doação de Sutri a Constantino Magno para evitar que se critique o papa por aceitar um território doado pelos próprios bárbaros que ele procura vencer. A inautenticidade deste documento será depois revelada e demonstrada pelo grande humanista e filólogo Lorenzo Valla (1405-1457) com base em rigorosa análise linguístico-estilística. Depois da derrota de Astolfo e com a subida ao trono de Desidério, obsequioso e inclinado ao diálogo, a situação parece estabilizar. Carlos desposa a filha do rei lombardo, mas repudia-a por morte do seu irmão Carlomano, marido da outra filha do rei, que é recambiada para Itália com os filhos. Na sequência do ataque desferido por Desidério, Adriano I invoca a intervenção de Carlos, que, uma vez derrotado o lombardo, coloniza o território com a sua aristocracia e «exporta» para Itália as relações vassalo-beneficiárias que, combinadas com a conceção alodial do poder (divisibilidade e fracionamento de competências e atribuições), dão origem ao que comummente se chama sistema feudal. Monges e bispos cultos doutrinam Carlos, projetando-o na dimensão universalista do poder romano. No ano 800, o discutido papa Leão III (c. 750-816, pontífice desde 795) coroa Carlos Magno como imperador dos romanos, sancionando o nascimento do Sacro Império Romano. A Igreja consolida-se, portanto, como única fonte de legitimação dos poderes ecuménicos. Nos decénios seguintes, as funções civis desempenhadas pelos bispos virão comprometer-lhes a missão, e a osmose funcional de competências garantida pelo carisma de Carlos e pela sua política cultural de longo alcance traduzir-se-á numa luta feroz pelo predomínio ideológico e político entre os representantes do poder imperial e os expoentes do alto clero.

V. também: **História** *A ascensão da Igreja de Roma*; *Os imperadores e o*

iconoclasmo
Artes visuais *Os espaços do poder*; *A arte figurativa em Roma*

A DIFUSÃO DO CRISTIANISMO E AS CONVERSÕES

de Giacomo Di Fiore

Depois da morte de Cristo, aos seus seguidores coloca-se a questão de saber se a nova religião deve restringir-se exclusivamente aos judeus ou dirigir-se a todos os homens. Prevalece a opinião de Paulo de Tarso, que não queria que o cristianismo se reduzisse a uma das muitas e efémeras seitas de matriz judaica, mas que, coerentemente com os ensinamentos de Jesus, respeitasse a sua vocação universal.
Há que distinguir dois momentos na difusão do cristianismo; o primeiro é o da perseguição movida pelo Império Romano e o segundo, o da liberdade de culto, seguido pela sua proclamação como religião de Estado. As fases seguintes da história do cristianismo são de um gradual avanço, tanto no Oriente como Ocidente, mas também de recuos e compassos de espera, como no caso da perda das províncias que a partir do século VII passam para o islão. A conversão da Europa, acompanhada pela passagem gradual da barbárie para a civilização (o cristianismo torna-se também um polo de atração neste sentido), só pode ser considerada concluída no final do século XIV, quando é batizado o derradeiro soberano pagão, Jogaila da Lituânia.

O início

No chamado Concílio Apostólico de Jerusalém, reunido por volta do ano 50 – o primeiro de que há notícia –, é colocado o problema de saber se os destinatários da nova mensagem de salvação devem ser apenas os judeus, como pensa Simão Pedro (século I), ou, pelo contrário, todos os pagãos, como entende Paulo de Tarso (século I). E é justamente este último que, depois de a sua opinião ter prevalecido, elabora a estratégia missionária que lhe vale o epíteto de «Apóstolo das gentes», dando um impulso decisivo à evangelização dos pagãos (ou gentios), de que foi protagonista na primeira pessoa em grande parte da bacia do Mediterrâneo e nem sempre com resultados estimulantes. Em Filipos, na Macedónia, Paulo e os seus são espancados e encarcerados; em Tessalónica, Paulo tem também de fugir para não ser preso; quando visita Éfeso (lugar de

uma das sete maravilhas do mundo, o templo de Ártemis), há uma revolta dos artífices que fabricam e vendem miniaturas de prata do templo da deusa: o triunfo dos corifeus da nova religião monoteísta significaria, naturalmente, a sua ruína.

No Areópago, uma das colinas sobranceiras à capital grega, decorre, por fim, o primeiro debate intelectual de Paulo com os atenienses, que ali acorrem em massa para ouvir o pregador da nova religião que, há já alguns dias, discute nas praças da cidade com filósofos estoicos ou epicuristas; mas quando fala da ressurreição dos mortos, as pessoas, céticas, começam a afastar-se, rindo, de maneira que Paulo acaba por ir-se embora. Fazendo fé nos Atos dos Apóstolos (17, 34) há nessa ocasião alguns que se convertem, um deles, Dionísio (depois cognominado Areopagita), parece ter sido o primeiro bispo de Atenas e até lhe foram atribuídos textos que na realidade são muito ulteriores (século V).

A difusão da nova religião progride, contudo, de um modo imparável: mais ou menos em toda a parte surgem comunidades cristãs florescentes, em Corinto e em Filipos, na Ptolemaida e em Antioquia, em Tiro e na Cesareia, em Pozzuoli e em Roma. Além da perspetiva da salvação eterna, o cristianismo dá no imediato, como hoje diríamos, uma grande relevância ao social (por exemplo, um trecho dos Atos dos Apóstolos alude ao descontentamento das viúvas, marginalizadas na distribuição diária de alimentos), com a gestão, pelo menos na comunidade dirigida por Pedro, de um património comum que não admite egoísmos, como atesta a terrível punição que se abate sobre Ananias e a sua mulher, Safira, que ocultaram parte do produto da venda de um terreno que lhes pertencia. Para o êxito da nova religião contribui também, de um modo não especificável mas certamente significativo, a atividade taumatúrgica dos seus sacerdotes, que parecem capazes de combater o mal operando curas e doseando o terror e a esperança consoante as circunstâncias. No *De Catechizandis Rudibus* (5, 9), Agostinho de Hipona (354-430) refere-se à severidade de Deus, que provoca um medo salutar, matriz da caridade (*De ipsa etiam severitate Dei, qua corda mortalium saluberrimo terrore quatiuntur, caritas ædificanda est*), e confirma sem meias palavras que raramente acontecia, para não dizer nunca, querer alguém fazer-se cristão sem sentir temor perante Deus (*rarissime quippe accidit, imno vero numquam, ut quisquam veniat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo Dei timore perculsus*).

Roma e os cristãos

Na tolerante Roma imperial, a irredutibilidade e a diversidade da nova religião

fazem-na ganhar, de início, mais inimigos que prosélitos. Mais ou menos todos os imperadores romanos anteriores a Constantino I (c. 280-337), mesmo os não sanguinários ou cruéis, movem perseguições contra os cristãos. As primeiras perseguições têm início sob a dinastia júlio-cláudia. Um célebre trecho de Suetónio (c. 69-c. 140) – *As Vidas dos Doze Césares* – dá-nos a saber que o imperador Cláudio *Iudæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (expulsou de Roma os judeus que, excitados por Chresto, continuamente provocavam desordens); e, embora o Chresto deste texto não deva ser identificado com Cristo, mas com um nome bastante corrente naquela época, aparentemente, entre os libertos, é um facto que o sentimento geral não distingue subtilezas como esta e mistura os cristãos com os judeus numa única corja turbulenta. Não é, pois, de admirar que, ao pegar fogo a Roma em julho de 64, Nero (37-68) procure lançar a culpa sobre os cristãos, como escreve Tácito (c. 55-117/123) nos *Anais* (XV, 44). De facto, os cristãos não só pertencem à tumultuosa casta escorraçada de Roma poucos anos antes como também são malvistos (*invisos*) pelo povo; a sua seita, acrescenta o historiador, anteriormente desbaratada na Judeia, não só se reconstituíra no local de origem «como também em Roma, onde se difunde e exalta tudo quanto de abominável e ignóbil chega de todas as partes» (*sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque*). O conservador Tácito considera que, embora inocentes quanto à acusação de terem incendiado Roma, os cristãos são realmente merecedores do suplício porque formam, a seu ver, uma seita inimiga do género humano. Grande parte dos romanos pensa como ele: espalha-se a crença de que, além de provocar desordens, os cristãos se entregam nas suas reuniões secretas a orgias e práticas nefandas e comem crianças (E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* 1970).

Embora os cristãos tentem ganhar fama de súbditos fiéis e morigerados – «Sede submissos a toda a instituição humana pelo amor do Senhor, quer ao rei, quer ao soberano, quer aos governadores, quer aos seus enviados […]; exorto-vos a que, como estrangeiros e peregrinos, vos abstenhais dos desejos da carne […], que o vosso comportamento entre os pagãos seja irrepreensível, para que, embora vos caluniem como malfeitores, acabem por glorificar Deus ao ver as vossas boas ações», lê-se na 1.ª carta de Pedro –, os pagãos, e até os mais esclarecidos, não confiam neles – como ressalta da famosa carta de Plínio, *o Jovem* (61/61-c. 114), a Trajano (53-117, imperador desde 98), em que o primeiro, nesse tempo governador da Bitínia, pede instruções sobre o comportamento a adotar perante os cristãos e recebe do imperador uma resposta

humana – e, não sem fundamento, veem na nova religião um fator de subversão do seu mundo: «Mas Marco Aurélio, o estoico imperador filósofo, não se engana quando não dá ouvidos às palavras deles; e não se engana, na sua malvada brutalidade, a plebe que lapida, que clama ao circo e às feras esses derrubadores de altares e de veneradas estátuas que tinham criado para si uma pátria no céu e se alheavam, tanto quanto possível, da vida civil – dos espetáculos, das cerimónias do culto, da milícia, das magistraturas – e que nas calamidades públicas e universais espiavam os sinais dos tempos profetizados […]» (G. Falco, *La Santa Romana Repubblica*, 1986).

Nada disto impede que a nova religião recrute cada vez mais prosélitos novos em todos os estratos da sociedade e apesar das recorrentes perseguições, de Nero a Domiciano (51-96), de Décio (c. 201-251) a Valeriano (?-c. 260) e a Diocleciano (243-313), os cristãos vão-se tornando tão numerosos que em 313 conseguem obter de Constantino e Licínio (c. 250-c. 324) a liberdade de culto, pelo édito de Milão. A partir de então, a religião perseguida transforma-se em religião perseguidora: em 346, é publicado um édito que pune com a morte quem sacrifique aos deuses (codificado em 438 no *Codex Theodosianus*, 16.10.4); e Teodósio I (c. 347-395) estabelece em 380, pelo édito de Tessaloónica, que o cristianismo é a única religião reconhecida pelo império. Numa oração dirigida a Teodósio (*Em defesa dos templos*), o retórico Libânio de Antioquia (314-391) denuncia o comportamento contraditório dos fiéis de uma religião que prega a fraternidade, mas destrói os templos pagãos nos campos e nas cidades. Não esqueçamos que, não diferentemente da chamada economia sagrada que se instalará em redor de igrejas e mosteiros, os templos e o culto sustentam um *entourage* variegado, que outro aspeto dos sacrifícios de animais oferecidos aos deuses é a refeição compartilhada por muitas pessoas e que, por ocasião das hecatombes, mata a fome a bairros inteiros ou até a toda a comunidade (R. Macmullen, *A Difusão do Cristianismo no Império Romano*,1989).

O cristianismo e o declínio do império

O cristianismo, que se torna religião de Estado quando o império já está em declínio, acompanha-o nos seus destinos; e, segundo muitos historiadores, além do concurso de outros fatores – como as invasões dos bárbaros, a anarquia militar, o relaxamento dos costumes e das virtudes cívicas, a fragmentação do poder –, é justamente a nova religião que desfere o golpe de misericórdia em Roma, ao instalar-se pouco a pouco sobre as cinzas do império decrépito, herdando a sua autoridade, enquanto no Oriente tem pela frente uma estrutura

estatal centrada e eficiente que mantém a Igreja sob o seu domínio (cesaropapismo). As próprias populações bárbaras começam a ser atraídas pelo novo credo, a começar pelos godos, convertidos pelo bispo ariano Vúlfilas (311-c. 382) e chegando depois, no decurso dos séculos, mais ou menos a toda a Europa. Na realidade, os católicos são os primeiros a tentar converter os godos, mas, como afirma Isidoro de Sevilha (c. 560-636) na *Historia de Regibus Gothorum,* os que aderem à nova religião são perseguidos pelos seus compatriotas – recordemos, entre os primeiros mártires godos, São Saba (m. 372). De resto, a incerteza doutrinária dos primeiros séculos leva alguns imperadores a apoiar o arianismo. Tornam-se arianos não só visigodos e ostrogodos mas também gépidas, vândalos, alanos, rúgios, alamanos, turíngios e lombardos; e entretanto outros povos, como os suevos, nesta época estabelecidos em Espanha e que até já tinham um rei católico, Requiário (?-456, soberano desde 448), aderem ao arianismo poucos anos depois, mas voltam para o catolicismo no século seguinte; a cura de uma grave doença do filho do seu rei Carrarico (séc. V) por meio das relíquias de São Martinho, propositadamente enviadas de Tours, conduz à conversão do rei e de todo o povo. Também neste período, os visigodos aderem ao catolicismo por obra de São Leandro de Sevilha (c. 540-600) – irmão mais velho do famoso Isidoro – que consegue converter os seus soberanos.

Embora a filiação religiosa ariana reforce o sentimento de identidade nacional dos povos bárbaros perante o papa de Roma e o imperador de Constantinopla, a história diz que o convívio entre católicos e arianos, ostrogodos ou lombardos é possível e até profícuo, pelo menos durante um certo período. Basta recordar as tentativas assimilacionistas do primeiro Teodorico (c. 451-526, rei desde 474), rei dos ostrogodos, e do próprio rei lombardo Agilulfo (?-616, rei desde 590), que favorece a edificação do mosteiro de Bobbio por São Columbano e, embora não se converta, faz batizar o filho para satisfação da rainha, a católica Teodolinda (?-628), que mantém assídua correspondência com o papa Gregório Magno (c. 540-604, pontífice desde 590); até este último reconhece não haver perseguições «dos sacrílegos sacerdotes arianos contra os católicos». Por outro lado, é bem verdade que «desta área, separada e isolada por uma selva de espadas lombardas, Gregório sabe muito pouco ou mesmo nada» (C. Cracco, *Dai longobardi ai carolingi, in Storia dell'Italia Religiosa. L'Antichità e il Medioevo,* 1993).

A Europa é palco de uma intensa atividade evangelizadora. São Patrício (c. 389-c. 461) inicia a conversão da Irlanda, que depois será uma das fortalezas do

catolicismo; seguem-se São Columba (521-597), São Columbano (c. 540-615) e São Galo (c. 554-627/628), já entre o século VI e o seguinte. O caso de Inglaterra é diferente: a meio do século V, uma invasão de saxões e anglos, dois povos pagãos, determina o isolamento do país, que se mantém fechado até que, a pedido de Gregório Magno, o monge (e depois bispo e santo) Agostinho de Cantuária (?-604) inicia em 595, com 40 companheiros, a reevangelização da pátria de Pelágio (c. 360-c. 430) a partir do reino de Kent. As turbulentas e, por vezes, ferozes peripécias que acompanham a gradual consolidação do catolicismo nos vários reinos em que a ilha está nessa época dividida são narradas por Beda, *o Venerável* (673-735), na sua *Historia Ecclesiastica Anglorum;* tudo começa quando Gregório Magno, ao passar em Roma pelo fórum, fica impressionado com a beleza angélica de alguns escravos da Britânia e, num jogo de palavras entre *angli* e *angeli*, exclama: *Anglicam habent faciem, et tales Angelorum in cœlis decet esse coheredes* (*Hist. Eccl.,* II, 1), decidindo enviar missionários.

Contudo, o centro de gravidade da história política e religiosa futura está nos francos, um povo de origem germânica que ocupa a Gália e se torna protagonista do processo de unificação do país e de uma grande simbiose cultural. Na ex-província romana estão instaladas diversas etnias: além dos autóctones gálios, já romanizados e evangelizados por São Martinho de Tours (c. 315-c. 397), encontram-se ali, lado a lado, visigodos, burgúndios, alamanos e, claro, francos. O rei destes últimos, Clóvis (c. 466-511, rei desde 481/482), tendo de travar em 498 uma batalha de resultado incerto contra os alamanos, invoca o deus que sua mulher, Clotilde, educada no cristianismo, já adora, com estas palavras transmitidas no latim medieval rudimental de Gregório de Tours (538-594): *Si mihi victuriam super hos hostes indulseris* […] *credam tibi et in nomine tuo baptizer.* Tendo saído vitorioso, faz-se batizar pelo bispo de Reims, São Remígio (c. 438-530), juntamente com três mil soldados da sua guarda (Gregório de Tours, *Historia Francorum,* II, 29 e 31). Os sucessores de Clóvis apoderam-se em poucas dezenas de anos de toda a Gália, assimilando as outras populações num único cadinho; e também depois do desaparecimento dos merovíngios, quando o poder é usurpado pelos mordomos do palácio, que em várias sucessões, de Carlos Martel (684-741) a Pepino, *o Breve* (c. 714-768), conduzirão ao nascimento do Império Carolíngio, o eixo privilegiado entre Roma e o rei dos francos, baseado no interesse recíproco – legitimação por um lado e apoio militar pelo outro –, nunca tem fissuras. Neste período, uma nova religião está a impor-se pouco a pouco, no decurso de uma impetuosa sucessão

de campanhas militares em territórios já cristianizados, da Palestina à Síria, da África setentrional a Espanha; são justamente os francos que impedem novos avanços dos muçulmanos (batalha de Poitiers, 732), e será a um soberano franco que, no Natal de 800, o papa Leão III (c. 750-816, pontífice desde 795) confiará o cetro do Sacro Império Romano.

Nestas fases da história, encontramos frequentes conversões em massa e não raro sob a ameaça da espada. Na sua campanha vitoriosa contra os saxões, Carlos Magno (742-814) impõe aos vencidos um *diktat* sem apelo, a *Capitulatio de Partibus Saxoniæ:* ou a conversão ao catolicismo ou a morte. Em 782, são trucidados, na chamada chacina de Verden, 4500 saxões revoltados contra a imposição de Carlos. Uma dúzia de anos depois, as devastadoras tribos dos ávaros estabelecidas ao longo do Danúbio e protagonistas de saques e invasões têm sorte análoga e são dizimadas numa incursão punitiva organizada pelo próprio Carlos; os poucos que não desaparecem aderem – não sabemos com que genuíno fervor – ao cristianismo.

Na conversão dos bárbaros, quer na própria Inglaterra quer no continente, os monges desempenham um papel preeminente: «Os missionários ou chefes de missão são todos monges […] das missões desenvolvem-se frequentemente mosteiros» (H. Jedin, *Storia della Chiesa*, III,1977); mas devemos acrescentar que não é raro encontrar bispos missionários itinerantes como Amando, santo da Flandres (c. 600-676/684), ou Marciano (final do século VI), que exerce a sua atividade nas cercanias de Grado, ou o próprio São Bonifácio (672/675-754), que, originário de uma família nobre do Devonshire, percorre com o seu séquito de monges a Saxónia, a Turíngia e a Frísia, destruindo carvalhos sagrados e erguendo capelas com as traves que deles extrai. Bonifácio consegue muitas conversões, embora nem sempre duradouras, funda mosteiros como a abadia de Fulda e em 754, já com cerca de 80 anos, é decapitado pelos pagãos frísios no decurso de uma missão. Sublinhe-se que a conversão sem um sólido e capilar domínio do território nunca é duradoura; existem vários testemunhos, não só de persistência dos cultos pagãos juntamente com o cristão como até de regresso às velhas práticas idolátricas por populações aparentemente convertidas. Narra-se que o rei dos frísios Radbod (séc. VII), contemporâneo de Carlos Martel, disse preferir o inferno ao paraíso porque lá encontraria pai, mãe e outros parentes e antepassados; por sua vez, um certo Agila (?-554), embaixador do rei visigodo Leovigildo (?-586, rei desde 567), está convencido de não haver contradição se forem oferecidos ao mesmo tempo sacrifícios a uma divindade pagã e ao deus dos cristãos para propiciar ambos.

Depois do golpe do papa Leão, que em 800 coroa Carlos Magno como imperador do Sacro Império Romano, os imensos territórios das fronteiras entre os dois impérios, agora rivais, são objeto de concorrência até na evangelização. É exemplar o caso da Bulgária, onde estão instaladas populações de origem turca, que durante algum tempo oscila entre o Oriente e o Ocidente. Em 862, o soberano Bóris I (?-907, rei de 852 a 889) aceita nas suas terras o clero bávaro; mas, anos depois (865), ameaçado por um exército enviado de Constantinopla, faz-se batizar por um bispo do rito grego e acolhe também o clero bizantino. No ano seguinte, enceta negociações com o imperador Luís, *o Germânico* (c. 805-876, rei desde 843), e com Roma, para a instituição de um patriarcado na Bulgária, com o intuito de tornar mais autónoma a Igreja nacional, nascente, mas não chega a qualquer acordo. Por fim, envia os seus representantes ao quarto Concílio de Constantinopla (869-870) para que aquela suprema assembleia eclesiástica esclareça se a Bulgária deve pedir a sua orientação espiritual a Roma ou a Constantinopla. Num concílio em que a maior parte dos bispos é oriental, não podia haver dúvidas da resposta.

A adesão ao cristianismo dos povos eslavos e em particular dos eslavos do Norte, os vénedos (que só se converterão depois do primeiro milénio), segue um percurso muito mais longo e acidentado. Algumas populações pedem, por si próprias, para fazer parte da grande família cristã, como acontece com os sérvios, os croatas, os zaclumos, os terbuniotas, os canalitas, os dioclecianos e os narentanos, para citar apenas os primeiros de uma longa lista. Instalados na fronteira do grande império cristão com autonomia de iniciativa, como observa o imperador Constantino VII Porfirogénito (905-959, imperador desde 912), pedem a Constantinopla que lhes envie evangelizadores. Na realidade, esses povos não pedem apenas a amizade de um poderoso vizinho, pedem também o que podemos chamar acesso a um nível mais elevado de civilização: é o todo económico, cultural e religioso, ligados intimamente, que atrai e estimula a participação no império. O cristianismo, religião de povos evoluídos em comparação com os povos bárbaros e pagãos, caracteriza-se, portanto, como elemento de uma superior civilidade.

No decurso do século IX, dois irmãos oriundos de Tessalónica, Cirilo (826/827-869), inventor do alfabeto que tem o seu nome, e Metódio (c. 820-885), chamados pelo rei Rastislav (séc. IX) para contrariar a influência germânica, dedicam-se à evangelização da Morávia, da Panónia e da Bulgária. No final do primeiro milénio, já tinham entrado, mais ou menos simultaneamente, para a grande família cristã os rus’ de Kiev e os polacos. Os

primeiros ligam-se a Constantinopla, aonde em 957 se desloca a rainha Olga (c. 890-969) para receber o batismo e encetar relações comerciais; os segundos estão sob influência germânica e gravitam na órbita do catolicismo latino a partir de 966, data geralmente admitida para o começo da sua conversão. Para completar o quadro, registemos que se deve à tenacidade de um padre saxão, Thangbrand (séc. X), a evangelização da longínqua Islândia, por volta de 997.

No começo do novo milénio, ainda continuam fora da *respublica christiana* as populações da Europa setentrional (vénedos, escandinavos e lituanos), que, todavia, acabarão também por ser pouco a pouco absorvidas; a Idade Média cristã, para usar o título de um célebre livro de Raffaello Morghen (1896-1983), é já uma realidade generalizada.

V. também: **História** *A definição da doutrina cristã e as heresias*; *A ascensão da Igreja de Roma*; *A Igreja de Roma e o poder temporal dos papas*

A INSTRUÇÃO E OS NOVOS CENTROS DE CULTURA

de Anna Benvenuti

Na idade tardo-antiga, o ensino privado sofre uma redução em benefício do ensino público; em particular, a Igreja torna-se protagonista de uma pedagogia de tipo monástico e, embora não possuindo nenhuma tradição comparável com a das escolas rabínicas, chega a obter bons resultados. Acha-se, depois, na necessidade de resolver o problema da formação religiosa dos que desejam iniciar a via eclesiástica, muitos dos quais são analfabetos. Há, além disso, uma tentativa de compromisso entre esta formação cristã e as disciplinas tradicionais, uma infrutífera experiência de Cassiodoro.

A instrução na idade tardo-antiga e a educação cristã

Os últimos séculos do império são caracterizados pela intervenção cada vez mais profunda do Estado nas instituições escolares e pela gradual limitação da autonomia do ensino privado, apanágio de um restrito número de famílias aristocráticas. Com o declínio desta camada social e a ascensão de novas classes dirigentes burocrático-militares, a natureza pública da instituição escolar consolida-se e, ao mesmo tempo, são definidos, quer pela autoridade central quer pelas instituições municipais locais competentes, os níveis locais de regulação da

formação a ministrar. Este processo é também visível nas circunscrições formadas na sequência da instauração dos reinos romano-germânicos, onde, em especial nas grandes cidades, se verifica uma substancial continuidade no processo dos estudos, particularmente no campo dos retórico-literários, apesar da modificação de algumas características da cultura clássica. A restauração justiniana (527-565) confirma a prática tardo-imperial de regulação vigilante do Estado em matéria de instrução: de facto, perante a já evidente crise do ensino livre ministrado nas escolas privadas, Justiniano (481?-565) ordena o encerramento das escolas de Direito com ressalva de algumas excelentes, como as de Constantinopla, Roma e Beirute. Ao restabelecer o estatuto jurídico instituído pelo *Codex Theodosianus*, a *Pragmática Sanção* emitida pelo imperador atribui de novo aos *magistri* os privilégios que lhes eram reconhecidos na idade tardo-imperial, confirmando as finalidades da instrução superior: a formação de uma classe culta de funcionários destinados a satisfazer as necessidades administrativas do Estado.

São os últimos lampejos de uma filosofia da escolarização que, embora limitada ao ciclo superior, continua a ser entendida como um serviço de natureza «pública»: com efeito, nos alvores do século V está em curso um processo de constante rarefação da oferta educativa das instituições municipais locais e caminha-se para a sua gradual extinção. O ensino volta a competir à família, mas também nesta frente a Igreja organiza, ao mesmo tempo, a sua solução institucional particular. Embora não tenha criado uma tradição escolar análoga, por exemplo, à rabínica, nem participado por muito tempo no sistema educativo do mundo tardo-antigo, a instituição eclesiástica cristã pode gabar-se de uma tradição cultural própria, transmitida por diversos canais: dos costumes familiares à formação catequética, com o subsequente aperfeiçoamento garantido pela prática ritual comunitária e pela homilética, fortalecida, por sua vez, pela circulação dos escritos de certos padres da Igreja, como Santo Agostinho (354-430); *Da Doutrina Cristã* será um clássico na época medieval. E é exatamente de Agostinho que se deduz como o método educativo romano suporta perfeitamente, com os seus fundamentos retórico-gramáticos, a primitiva tradição exegética cristã.

O monaquismo e o nascimento de novos centros de instrução

Contudo, será o êxito da experiência espiritual monástica a exercer a maior influência na definição de uma pedagogia cristã. Ao abandonar o mundo, o monge separa-se também dos seus valores e das suas tradições culturais: neste

sentido, por exemplo, João Cassiano (c. 360-430/435) recorda nas *Collationes* as exortações do abade Nestor aos jovens religiosos para que substituam os trechos escolares decorados pela meditação das Escrituras; os conselhos para desprezar a cultura profana repetem-se com Fulgêncio de Ruspe (c. 465-c. 560), Cesário de Arles (c. 470-542) e, mais tarde, com Bento de Núrsia (c. 480-c. 560). O monge deve aprender a ler, mas exclusivamente para ter acesso à Bíblia e ao Livro dos Salmos com o intuito de reelaborar exegeticamente o seu significado espiritual. Entre os séculos IV e V, quer no Oriente quer no Ocidente, os abades dos centros monásticos mais importantes, como São Martinho (c. 315-c. 397) em Ligugé e depois em Tours, ou Honoré d'Arles (?-424) em Lérins, chamam a si a instrução elementar dos monges para o estudo dos textos sagrados, à luz da ideia, depois explicitada na Regra de Bento de Núrsia, de que toda a vida monástica é *Dominici schola servitii*. O abade é ao mesmo tempo pai e mestre, atento às diferentes atitudes dos filhos/alunos, e a metáfora do mosteiro como escola continuará a impor-se também na literatura religiosa da plena Idade Média.

Definida essencialmente na experiência do mosteiro de Lérins, a cultura monástica dos séculos V e VI irradia para a região mediterrânica, da Provença à Borgonha, para Itália e para Espanha e para África, exportando um modelo ascético inspirado, por sua vez, no dos padres do deserto egípcios e palestinianos. Dos textos produzidos nesta época, deduz-se um projeto educativo de alfabetização infantil (os mosteiros também aceitam meninos de seis e sete anos) baseado no Livro de Salmos e na sua memorização: sobre esta base se desenvolve depois a leitura e a meditação pessoal sobre os textos sagrados, sobre os escritos normativos (comentários às Regras) e sobre a literatura exegética e hagiográfica. Um empreendimento cultural deste tipo impõe a necessidade de bibliotecas monásticas e incentiva a reprodução dos textos em *scriptoria* organizados para este efeito: a leitura constitui, de facto, a estrada real para a meditação e a contemplação de Deus que é, como toda a vida monástica, a sua finalidade.

Cultura sagrada e profana

Com a abertura do Ocidente para a experimentação espiritual do monaquismo, inicia-se também uma espécie de compromisso entre o «fundamentalismo» espiritual oriental e o equilibrado pragmatismo da tradição latina; compromisso mediado exatamente pela adoção, no âmbito da formação religiosa, do instrumental educativo herdado do mundo clássico. Embora entendido como suporte para o correto desenvolvimento da exegese escritural e litúrgica, este

instrumental também exalta o primado da escrita e da leitura na formação da experiência espiritual, assegurando a sua continuidade e transmissibilidade. Como exemplo deste metabolismo cultural, temos a experiência de Cassiodoro (c. 490-c. 583), o aristocrata colaborador romano de Teodorico (c. 451-c. 526) que inicia em 536 , com o apoio do papa Agapito (?-536, pontífice desde 535), a tentativa de uma escola superior onde o conjunto das disciplinas tradicionais se combina perfeitamente com a formação de uma cultura cristã. Este projeto, malogrado pela guerra greco-gótica, é retomado mais tarde (depois de 550) no cenóbio calabrês Vivarium. A prática educativa vivariana, baseada no pressuposto instrumental de uma biblioteca «mista» de literatura clássica e de textos cristãos – além de um *scriptorium* –, atende também às morfologias linguísticas, dando particular relevo, por exemplo, às regras da pontuação e da ortografia, que só muitos séculos depois, no pleno desenvolvimento do humanismo, serão reintroduzidas na formação literária. Na Itália centro-meridional, assinalamos, a par da pouco afortunada experiência de Cassiodoro, o caso napolitano de Lucullanum e o mosteiro romano de Santo André, fundado no final do século VI pelo futuro papa Gregório Magno (c. 540-604, pontífice desde 590). Também a experiência monástica espanhola, enriquecida pelas correntes migratórias dos monges africanos, apresenta importantes exemplos de continuidade dos estudos profanos em Sevilha, Valência (no mosteiro Servitanum), Toledo e Saragoça.

As *scholæ* episcopais e presbiterais

A partir do século VI, a atenção à formação religiosa amadurece também nos meios do clero secular, que se inspira na experiência dos mosteiros para promover a alfabetização indispensável para o conhecimento dos textos sagrados e para a administração litúrgico-musical dos ofícios. O Concílio de Toledo, de 527, ordena a criação de escolas anexas às sés episcopais onde deverá haver um *magister* dedicado à instrução de todos os pretendentes à carreira eclesiástica; mas não exclui a admissão de leigos interessados em receber formação literária. É, evidentemente, uma escolarização seletiva, reservada para os centros urbanos mais vitais: pouco depois, esta atenção é estendida também às áreas rurais, como mostram as deliberações do Concílio de Vaison (529) relativamente à instituição de escolas paroquiais destinadas à formação de clérigos, mas também abertas aos leigos.

No final deste século também começa uma importante experimentação educativa no âmbito do monaquismo irlandês. As primeiras escolas monásticas

da área hibérnica, já documentadas no início do século VII, caracterizam-se por uma forte atenção à gramática, ao cálculo e à exegese bíblica; a sua abertura aos leigos e à aristocracia dirigente exprime, de certo modo, o caráter missionário da evangelização insular: os jovens das camadas sociais mais elevadas, enviados para a corte ou para junto dos fidalgos mais ilustres a fim de adquirir experiência militar, aperfeiçoam a sua instrução literária nos mosteiros, pois está totalmente ausente qualquer tradição pedagógica privada. Em Clonard ou em Bangor, anteriormente sede da experiência missionária de Columbano (c. 540-615) antes da sua passagem à Gália, em Derry ou em Iona, onde refulge o ensino de Columba (521-597), os monges são preparados para a leitura e a exegese das Escrituras mediante uma formação literária baseada no conhecimento dos escritores profanos, e nos seus estudos também prima o cálculo. A irradiação do monaquismo irlandês transmite este modelo educativo ao Norte da Inglaterra, em Lindisfarne e nas filiais de Whitby, importante mosteiro duplo, a que a abadessa Hilda (?-688) garante forte caracterização cultural, acolhendo intelectuais e poetas como Caedmon (séc. VII). No mundo insular, onde a evangelização se serve da criação de centros monásticos habilitados para a formação religiosa, a ação missionária céltica combina-se com a latina, promovida por Gregório Magno, para dar origem a uma síntese cultural destinada a grandes êxitos. O seu influxo será particularmente evidente na Gália, sobretudo depois da chegada de Columbano a Luxeuil, na Borgonha, no princípio de uma itinerância missionária na parte setentrional do país que lhe valerá, além de prosélitos de ambos os sexos, a atenção de eclesiásticos de alto nível empenhados na renovação espiritual da Igreja franca. Tendo penetrado também no Norte de Itália, onde, em Bobbio, se conclui a viagem terrena de Columbano, a cultura monástica celta combina-se com a beneditina e difunde-se depois nas regiões mediterrânicas.

A grande renovação religiosa encetada na Irlanda chega à plena maturidade na Inglaterra dos séculos VIII e IX: na Cantuária como em Malmesbury, onde brilha a figura de Aldelmo (639?-709), em Wearmouth, em Yarrow, onde Beda, *o Venerável* (673-75), funda o seu longo e prolífico magistério educativo, e em York, onde o imita o mais ilustre dos seus discípulos, Alcuíno de York (735-804).

Neste mesmo período, Bobbio consolida em Itália a sua função de grande centro de estudo e de produção livreira, enquanto se lhe vão juntando, como pólos de cultura e formação monástica, Novalesa, Farfa, Nonantola e Monte Cassino. Na Gália do período merovíngio tardio, emergem as filiais de Luxeuil:

Corbie, Fleury-sur-Loire (depois, Saint-Benoît-sur-Loire), Saint-Martin-de-Tours e Saint Denis e intensifica-se a sua produção de manuscritos litúrgicos e hagiográficos. Na Germânia, a obra evangelizadora do anglo-saxão Bonifácio, ou Wynfrith (672/675-754), forma um novo e dinâmico discipulado que prepara o caminho para o «renascimento» da época carolíngia.

O renascimento das escolas entre os séculos VIII e X

A escolarização monástica, largamente ineficaz como sistema educativo generalizado, não cobre a totalidade da população eclesiástica, que na sua maior parte continua analfabeta, sobretudo nas regiões rurais e periféricas. Será esta situação crítica e uma redefinição mais geral da instrução clerical como de «interesse público», compartilhada pela própria autoridade secular, a justificar a nova atenção prestada à escola que caracteriza os séculos VIII e IX. Anteriormente, a existência de competências necessárias para a formação de funcionários e juízes (nos francos, nos visigodos e nos lombardos, por exemplo) fora assegurada não tanto por uma tradição escolar primária mas pela transmissão de saberes profissionais na fase da aprendizagem. Será, em boa parte, como resposta à exigência de uma preparação escolar capaz de assegurar estas competências que a educação eclesiástica restituirá uma parcial autonomia cultural ao ensino das artes liberais, até então cultivadas por causa da sua complementaridade em relação aos estudos exegético-textuais. O crescente interesse público pela instrução é também atestado pela gradual ingerência das autoridades laicas em matéria de ordenamentos escolares religiosos, como mostram a participação do duque da Baviera, Tassilo (c. 742-c. 794), no Concílio de Neuching (772), e o apoio de Pepino, *o Breve* (c. 714-768, rei desde 751), à aplicação da Regra de Crodegango de Metz (c. 712-766). São estas as premissas para um projeto de *renovatio* escolar que só se concretizará com Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800). O quadro que emerge das capitulares carolíngias – como também dos sínodos e dos concílios – é de uma desoladora decadência dos «saberes mínimos» que, especialmente no âmbito religioso, ameaça comprometer o correto exercício da função sacerdotal com desfigurações e erros, quer em matéria dogmática quer em matéria litúrgica. Para realizar o seu programa de reforma, Carlos movimenta figuras de grande relevo no monaquismo europeu – como o hispânico Teodulfo (c. 750/760-c. 821), o inglês Alcuíno, o itálico Paulo, *o Diácono* (c. 720-799) – que também colaboram na racionalização do sistema normativo das regras monásticas com a adoção generalizada da Regra de São Bento. A *Schola Palatina* instituída em Aix-la-

Chapelle irá transmitir às gerações futuras uma sistematização escolar dos saberes que, com a sua bipartição literária (artes do trívio*:* gramática, retórica e dialética) e científica (artes do quadrívio: aritmética, geometria, astronomia e música), não condicionará apenas a Idade Média. Colocados sob a proteção imperial, velhos e novos mosteiros – como Saint-Martin-de-Tours, Saint-Wandrille, Gorze na Lorena, Fulda na Germânia e São Galo ou, mais tarde, Reichenau – tornam-se polos de um renascimento cultural que vai multiplicar a produção e transmissão dos textos assegurando não só a sobrevivência das obras da Antiguidade como também o seu melhor conhecimento. A abertura das estruturas educativas monásticas aos leigos e aos seculares implica, por vezes, a criação de escolas reservadas aos «externos», com o objetivo de preservar a especificidade pedagógica do mundo claustral: vai neste sentido, por exemplo, a decisão de Bento de Aniane (c. 750-821) de limitar a escola claustral aos oblatos, excluindo dela os jovens aristocratas e os futuros clérigos. Em frente de Fleury-sur-Loire e de São Galo, abrem duas. O interesse imperial na educação eclesiástica mantém-se inalterado durante os reinados de Luís, *o Pio* (778-840, imperador desde 814), e de Carlos, *o Calvo* (823-877, imperador desde 875), que recorrem à colaboração de grandes intelectuais como Rábano Mauro, de Fulda (c. 780-856), discípulo de Alcuíno, a quem se deve, no *De Institutione Clericorum*, o mais completo testemunho sobre os programas e os autores «em uso nas escolas» na época carolíngia, como Walafrid Strabo (808/809-849), de Reichenau ou Lupus Servatus de Ferrières (805-862), sem falar da hoste de geniais Escotos exilados no continente europeu como Sedúlio Escoto (?-*post* 859) e principalmente João Escoto Eriúgena (810-880). Como mestres investidos de importantes responsabilidades educativas perante a aristocracia, exercem também influência na formação dos estratos dominantes, favorecendo a osmose cultural entre a sociedade e a Igreja. A capacidade do sistema educativo iniciado na época carolíngia virá a tornar-se evidente na crise de assentamento político e demográfico vivida pela Europa no século x.

Depois da fase de anarquia política e da época de violência desencadeadas pelas correrias de normandos, húngaros e sarracenos, a Germânia (e particularmente a Saxónia) entra numa extraordinária época intelectual: em Corvey, a fundação de Corbie, onde brilha a fama de Widukind, em Gandersheim, onde a cultura monástica fala na voz de uma mulher – a monja Roswitha (c. 935-c. 975) –, ou nas grandes escolas de Reichenau e São Galo. Ao definir as suas fronteiras com a alteridade eslava, na vertente oriental, e com a árabe, a ocidente, a Europa enceta osmoses fecundas: a prova disso, no que

respeita às relações com a cultura islâmica, está no papel cultural desempenhado pelos centros monásticos da Catalunha (Ripoll e Sant Miquel de Cuixà) e na extraordinária fama do mais ilustre dos discípulos destas escolas: Gerberto d'Aurillac, o «papa mago» Silvestre II (c. 950-1003).

Na Gália, a jovem plantazinha de Cluny está a firmar as suas raízes enquanto Abão de Fleury (940/945-1004) anima Saint-Benoît-sur-Loire, estendendo a rede de amizades espirituais que no século XI a ligarão a Anselmo (1033-1109) e à abadia de Bec.

Centrada nas estruturas territoriais da Igreja – episcopados, mosteiros, paróquias rurais –, a reforma educativa carolina impõe-se capilarmente, assegurando um retículo de estruturas escolares muito difundido apesar de orientado sobretudo para a formação de religiosos. Esta sua última função acabará por impor-se aos projetos sugeridos por Carlos, mais «generalistas», e já a época de Luís, *o Pio*, evidencia o desvio gradual do programa régio em relação ao que a estrutura eclesiástica põe em prática. Do lado imperial, há a necessidade de recordar aos bispos e às autoridades religiosas o caráter «público» do seu mandato, e a Igreja tende a responder com a limitação gradual das admissões de não eclesiásticos. Em 825, Lotário I (795-855, imperador desde 840) designa, pelo capitular de Corteolona, algumas cidades dos territórios italianos setentrionais como centros regionais de uma organização escolar régia independente, no essencial, da autoridade episcopal. Contudo, será erróneo ver neste desvio uma diferenciação substancial, quer nos destinatários quer nos programas, das *Scholæ* de fundação régia em relação às clericais, embora esteja já a delinear-se uma demarcação entre a formação dos eclesiásticos e a dos leigos. A crise institucional que assinala o fim do sistema «estatal» carolíngio exerce também a sua influência na organização régia da escola, onde nem na época otoniana há quaisquer intervenções normativas de tipo público, nem sequer modificações da organização precedente. Do lado religioso, o aperfeiçoamento da cultura monástica e o maior relevo institucional do episcopado entre os séculos X e XI preparam o caminho para o novo empenhamento educativo da Igreja no século XI.

V. também: **História** *O monaquismo*
Filosofia *O monaquismo insular e a sua influência na cultura medieval*; *Filosofia e monaquismo*
Literatura e teatro *A cultura dos mosteiros e a literatura monástica*
Artes visuais *O espaço sagrado do cristianismo*; *Os espaços do poder*

4 «Excertos ordenados, ou a reunião de tudo» *(N. do T.).*

DE CARLOS MAGNO AO ANO 1000

CARLOS MAGNO E A NOVA ORGANIZAÇÃO DA EUROPA

de Catia Di Girolamo

A coroação imperial de Carlos Magno, embora densa de sugestões, não perturba as linhas de continuidade que ligam a organização do reino franco antes e depois da noite de Natal de 800 e que devemos reconhecer na conjugação da conceção territorial do poder (de origem romana), da valorização germânica do vínculo pessoal e de uma ideologia de poder que solda o elemento político ao religioso: neste híbrido e delicado equilíbrio firmam-se as bases da nova realidade europeia, mas também muitas raízes da sua futura instabilidade.

As premissas: ascensão de uma dinastia

Depois de alcançada a supremacia sobre as agregações político-militares francas e da conversão ao cristianismo (entre os séculos VI e VII), a dinastia dos merovíngios, se não tivermos em consideração a sua tradicional conceção patrimonial do reino, com repetidas partilhas sucessórias e fortes instabilidades, mantém uma intensa atividade militar e política, estendendo os seus domínios a quase toda a Gália antiga. Também o fortalecimento dos poderes locais se configura, principalmente, como construção de uma rede de fiéis em redor dos soberanos.

As premissas para a mudança de dinastia apresentam-se no final do século VII: algumas das maiores famílias francas criam laços de parentesco que dão origem à linhagem dos arnolfíngios, ou pepínidas ou carolíngios (conforme o nome do fundador), permitindo tornar hereditário o importante cargo de *maior domus* e servir-se dele para exautorar os merovíngios com a intensa construção de clientelas militares.

Um dos principais artífices desta manobra é Carlos Martel (684-741), que se destaca também nas campanhas contra os mouros de Espanha. A transição consuma-se em 751, quando o filho de Carlos, Pepino, *o Breve* (c. 714-768, rei desde 751), elimina o último rei merovíngio e assume o título, celebrando a

usurpação com um rito oficiado pelo papa Estêvão II (?-757, pontífice desde 752). Em 754 e 756, o tributo devido pelo apoio papal é pago com duas incursões contra os lombardos, que ameaçam os territórios em redor do Lácio. Pepino, vitorioso, transfere para o papa o exarcado e a pentápole.

A expansão dos francos durante o reinado de Carlos Magno

O filho de Pepino, Carlos, depois dito Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), parece inicialmente destinado a compartilhar o poder com o seu irmão Carlomano (751-771, soberano desde 768): é o primogénito, recebe a unção juntamente com o pai, mas sucede-lhe juntamente com o irmão e é, como o irmão, incluído pela mãe, Berta (c. 725-783), num projeto de paz com os lombardos que passa pelo casamento dos dois carolíngios com as filhas do rei Desidério (? -c. 774, rei desde 756).

Mas a morte precoce de seu irmão Carlomano e o desprezo pelos direitos dos sobrinhos dão-lhe a possibilidade de ficar sozinho no governo do reino; além disso, o reatamento da ofensiva lombarda em Itália cria-lhe uma oportunidade para reiniciar a expansão: depois de repudiar a mulher, Hermengarda (mas este nome e os demais dados biográficos são incertos), Carlos derrota Desidério (entre 773 e 774), cinge a coroa lombarda e faz novas concessões ao papado na Toscana e nos ducados de Espoleto e Benevento.

A composição da aristocracia e as estruturas de governo lombardas, não perturbadas na primeira fase da conquista, são modificadas de modo decisivo (com a instalação em território italiano de uma apertada rede de condes e vassalos de origem franca) a partir de 776, na sequência das tentativas de rebelião dos duques lombardos (e, em particular, de Arechis II de Benevento, 734-787).

A Península Itálica é, todavia, apenas a frente meridional de uma expansão de muito maior amplitude. Na direção do Norte, Carlos conduz entre 772 e 804 campanhas violentíssimas contra os saxões para lhes impor o seu domínio político e forçá-los a converterem-se ao cristianismo; entre 784 e 785, submete a Frísia. A leste, incorpora em 788 a Baviera (já tributária do reino) juntamente com a Caríntia e a Áustria; e a sua influência faz-se também sentir, de modo indireto, nos territórios da Boémia e da Morávia. Na frente ocidental, enceta, a partir de 778, a penetração em territórios ibéricos, com o objetivo de pôr fim às incursões dos muçulmanos em Espanha.

A resistência dos bascos na batalha de Roncesvalles (778) – que mais tarde a *Canção de Rolando* mistura e confunde com a dos mouros – impõe um

compasso de espera à campanha, mas não é interrompida e conduz à formação, em 813, da Marca Hispânica (Navarra e parte da Catalunha).

A esta intensa atividade, Carlos junta repetidas tentativas de tornar efetivo o seu domínio em regiões interiores como a Provença e a Borgonha.

Carlos Magno e o seu acesso à dignidade imperial

No final do século VIII, a soberania de Carlos já se estende praticamente a toda a Europa centro-ocidental, e a cultura da época – por ele promovida e apoiada através dos protagonistas do «renascimento carolíngio» como Alcuíno de York (735-804) e Paulo, *o Diácono* (c. 720-799) – salienta o seu papel carregando-o de valores religiosos.

Carlos ostenta o título de *patricius romanorum*, herdado do pai e ligado a uma função especial de protetor da Igreja; os seus filhos, em 781, recebem a unção de Adriano I (?-795, pontífice desde 772); e os intelectuais de que ele se rodeia são clérigos: neste contexto amadurecem as bases da criação de uma nova ideologia do poder, em que o elemento religioso é uma componente decisiva e a coroação celebrada na sé de São Pedro durante a noite de Natal de 800 representa o culminar simbólico.

Este acontecimento implica um atrito com Bizâncio, detentora do único título imperial legítimo: talvez por isso, Eginardo (c. 770-840) apresenta-o na *Vita Karoli* como uma iniciativa do papa Leão III (c. 750-816, pontífice desde 795), a que o rei dos francos reage com desagrado. Mas Leão III é um homem de personalidade fraca, duramente contestado pela aristocracia romana e obrigado, em 799, a sair da cidade, onde só pode reaparecer com a ajuda de Carlos. Nestas condições, é improvável que Leão pudesse tomar sozinho uma iniciativa de tão grande importância, e ainda menos verosímil é que Carlos não tivesse tomado parte ativa na preparação da cerimónia.

Quanto ao atrito com Bizâncio, o soberano é favorecido por uma outra circunstância propícia. Desde 797, está à frente do império Irene (752-803, imperatriz desde 797), uma usurpadora que destronara o filho: um impedimento menor para a formalização de um comportamento imperial, de facto, que já se manifesta nas prerrogativas, nos cerimoniais e na fundação de uma capital – Aix-la-Chapelle – que segue o modelo de Constantinopla. Apesar da desdenhosa hostilidade com que no Oriente se reage à coroação, o reconhecimento do facto consumado é inevitável: será Miguel I (? -844, imperador de 811 a 813) a fazê-lo, e em troca recuperará Veneza e a Dalmácia, de que os francos se tinham apoderado.

A organização da Europa carolíngia

Depois da coroação, Carlos Magno abranda o ritmo das ações militares e dedica-se a uma intensa atividade legislativa através das capitulares, que – diferentes no assunto e destinadas ora a todos os súbditos ora apenas a algumas pessoas em particular – corrigem, integram ou substituem a legislação vigente.

Mediante as capitulares, o soberano tenta dar coerência aos seus domínios sem desmantelar os ordenamentos preexistentes. Daí resulta uma complexa articulação que compreende reinos amplamente autónomos, confiados aos filhos de Carlos (em particular com a *Divisio Imperii*, de 806); condados dotados de consistência territorial e dirigidos por condes com funções militares e judiciárias; e ducados, grandes regiões que têm uma forte base étnica e que por isso representam o reconhecimento de povos como os saxões, dificilmente adaptáveis ao mundo carolíngio. Os titulares dos mais importantes cargos públicos são ou tornam-se também vassalos, cuja fidelidade se garante reforçando com a concessão de feudos o já considerável quinhão de ganhos e honrarias ligados ao cargo. Os bens de família, os territórios de exercício e os feudos acabam por sobrepor-se e entrar na sucessão das grandes famílias: um resultado a que Carlos Magno não se opõe, pois o seu objetivo é estabilizar os laços de fidelidade com as famílias que lhe garantam o efetivo poder sobre o território. Mas está prevista uma forma de domínio sobre os condes, marqueses e duques: o soberano envia, todos os anos às várias regiões, os *missi dominici* (também eles frequentemente bem enraizados nos respetivos territórios de exercício); a sua presença – juntamente com a de numerosas entidades religiosas a que é concedido o privilégio de imunidade em relação à autoridade dos funcionários públicos – coloca barreiras ao crescimento desmedido dos poderosos locais.

A organização do império é completada pela presença de uma corte, estável na estrutura mas itinerante nas deslocações, em que os elementos mais prestigiados são o arquicapelão (com superintendência em questões religiosas), o chanceler (referente para a atividade legislativa) e os condes palatinos (incumbidos da atividade judiciária).

Tradições germânicas, herança romana e interpenetração do *Regnum* e do *Sacerdotium*

A maior parte desta estrutura de governo, que integra a herança romana da conceção territorial do poder com a tradição germânica, centrada nos vínculos de tipo pessoal, já é uma realidade antes da coroação imperial de Carlos Magno. Mas o elemento mais significativo da nova dignidade reside nas

responsabilidades religiosas que o soberano assume – em continuidade, de resto, com as opções paternas – e que entram de modo estável tanto na ideologia e nos rituais do poder (em que, ao contrário do que acontecia no cerimonial do Oriente, a sagração religiosa precede a popular) como no sistema de governo. De facto, a complexa organização carolíngia não pode ser adequadamente compreendida se não se tiver presente a estreita relação entre o poder laico e o poder eclesiástico: a divisão territorial é frequentemente decalcada da divisão diocesana, o pessoal público carolíngio é muitas vezes recrutado na hierarquia eclesiástica e os bispos e os abades contribuem para o governo e defesa do reino.

V. também: **História** *O reino dos francos, de Carlos Magno ao tratado de Verdun*; *O reino dos francos, do tratado de Verdun à sua desagregação*; *O particularismo pós-carolíngio*
Literatura e teatro *Alcuíno de York e o renascimento carolíngio*

OS IMPERADORES E O ICONOCLASMO

de Silvia Ronchey

No começo do século VIII, a autoridade imperial condena cada vez mais abertamente o disseminado culto dos ícones. Desenvolver-se-á uma vivíssima oposição interna, proveniente do que poderíamos designar por «partido dos monges», e só a meio do século seguinte o movimento iconoclasta (que entretanto ganhara uma dimensão mais intelectual) será definitivamente derrotado.

O início da controvérsia iconoclasta

O imperador Leão III, *o Isáurico* (c. 685-741), sobe ao trono em 717, depois do enésimo golpe de Estado verificado em poucos anos e com Constantinopla na iminência de ser novamente cercada por forças árabes mais poderosas. A inviolabilidade das muralhas terrestres, a utilização do fogo grego pela frota, um inverno especialmente rigoroso, a defeção dos numerosos cristãos que militam no exército do califa e o auxílio dos búlgaros levam ao levantamento do cerco em agosto de 718. Apesar disso, os árabes continuam a devastar a Ásia Menor e, quando em 726 se dá uma terrível explosão vulcânica nas proximidades de Santorini, muitos acreditam (pelo que dizem as fontes) estar em presença de uma

série de sinais da cólera divina. Diz-se que Leão vê a causa do ressentimento divino na veneração excessiva prestada às imagens sagradas, os ícones, e que por isso manda retirar (não sem resistência da população, segundo as fontes) a imagem de Cristo colocada sobre a *Chalkè*, a monumental entrada para o Grande Palácio. Em 730, Leão condena abertamente o culto dos ícones promovendo em seu lugar o do puro e simples símbolo da Cruz. É influenciado – segundo pensam alguns historiadores modernos – pelo pensamento hebraico e islâmico. A sua iniciativa é primeiro criticada e depois condenada pela Igreja de Roma.

Antes de morrer (741), o *basileus* ainda tem tempo para obter um grande êxito no ano anterior, contra os árabes, em Akroinon. O seu filho Constantino V (718-775), chamado Coprónimo, só em 744 consegue sentar-se estavelmente no trono, depois de domar a revolta de seu cunhado Artabasdo, que se coloca à frente do partido que propunha a adoração dos ícones, os iconódulos. Entretanto, verifica-se uma mudança histórica no âmbito oriental: o califado, agora nas mãos dos abássidas, é transferido de Damasco para Bagdad. Este facto, juntamente com o estado de turbulência que reina no mundo islâmico, há alguns anos, provoca uma nítida quebra de pressão nas fronteiras bizantinas que dá a Constantino a oportunidade de arrancar aos árabes diversas cidades fronteiriças e de intervir em força na fronteira ocidental, onde são submetidas diversas tribos eslavas na Macedónia e obtidos vários êxitos contra os búlgaros. Mas o novo *basileus* não acha oportuno enviar homens e meios para Itália a fim de contrariar a preocupante expansão dos lombardos (Ravena cai em 751) e nada objeta contra o pedido de auxílio do papa Estêvão II a Pepino, soberano dos francos (tradicionalmente bem relacionados com os bizantinos). A renúncia ao sonho «romano» de hegemonia pan-mediterrânica e a gravitação oriental do império, já esboçada no século VII, concretizam-se definitivamente.

O Concílio de Hieria

Quanto à questão das imagens, Constantino V age na esteira do pai: o Concílio de Hieria (754) publica um decreto dogmático condenando inapelavelmente o culto dos ícones. Enquanto os que são contra os ícones – os chamados iconoclastas ou iconómacos – têm os seus aderentes sobretudo no exército (em particular nos *tagmata*, os novos regimentos de escol, não ligados ao território), os iconódulos pertencem aos meios monásticos (que, sobretudo depois de 765, sofrem numerosas perseguições) e às antigas famílias aristocráticas de Constantinopla (especialmente o elemento feminino). Por outro lado, a longa e complexa discussão historiográfica sobre este assunto revela as motivações

políticas e ideológicas (o centralismo dos imperadores contra as tendências feudais ou centrífugas dos grandes proprietários de terras) ou filosóficas (os iconómacos escorados nos desenvolvimentos extremos do platonismo e os seus opositores baseados no aristotelismo renascente) da crise iconoclasta.

Irene e o Concílio de Niceia

Durante o breve reinado do filho de Constantino, Leão IV (750-780, reinante desde 775), prosseguem os êxitos na frente oriental e, embora a iconomaquia continue a ser um dos pilares da doutrina imperial, algumas posições mostram um certo abrandamento. Quando morre Leão, o jovem Constantino VI (771-797) é ainda menor e a sua mãe, Irene (752-803, imperatriz desde 799), assume a regência. Para conseguir um poder pessoal cada vez mais amplo, Irene decide, apesar da oposição dos órgãos da corte, alinhar com os adversários do regime, isto é, com os iconódulos, particularmente numerosos na capital. Apesar da viva oposição das tropas dos *tagmata*, que consegue afastar de Constantinopla para mais uma de muitas expedições contra os árabes, a imperatriz obtém do Concílio de Niceia (787) a reabilitação do culto dos ícones.

Mas em 790, a pressão dos iconoclastas força Irene a ceder o poder ao filho. Constantino VI revela-se pouco eficiente como soberano e, além disso, tem de enfrentar a oposição do clero iconodulo à sua intemperança matrimonial. Por outro lado, Irene não se resigna a perder o poder. Tirando partido da crescente insatisfação, manda cegar o filho (797) e sobe de novo ao trono como *basileus* para todos os efeitos, inaugurando oficialmente o que será uma especificidade da *basileia* bizantina em relação ao antigo Império Romano: a licitude jurídica de um poder inteiramente feminino no vértice do Estado, que na continuação da sua história terá outras e brilhantes atuações. O governo de uma mulher na potência máxima da ecúmena é, por outro lado, percebido na época como anormal. Antes de Irene ser derrubada em 802 por um alto funcionário, Nicéforo (c. 760-811), as perturbações que acompanham o seu bom governo estimulam a agressividade das potências hostis em todas as frentes. Recomeça-se a pagar tributo ao califado e é necessário suportar uma série de derrotas impostas por Krum (?-814, reinante desde 793/803), o belicoso *khan* dos búlgaros. Até no obscuro e longínquo Ocidente a situação se torna preocupante: Carlos Magno (742-814) é coroado imperador pelo papa em 800 e receia-se, a princípio, que ele queira marchar contra Constantinopla. Depois de uma série de recontros pouco produtivos na zona do alto Adriático, pelo domínio de Veneza e da Ístria, Miguel I (?-844, reinante desde 811), genro de Nicéforo, envia, em 812, os seus embaixadores a

Aix-la-Chapelle para reconhecer a Carlos o título de *basileus* dos francos, mas não, decerto, dos romanos.

O segundo iconoclasmo

A situação interna, cada vez mais instável, e o avanço de Krum para Constantinopla provocam a deposição de Miguel e a coroação de um militar de elevada craveira, o estratego do *thema* da Anatólia, Leão V (?-820, imperador desde 813), que consegue finalmente repelir os búlgaros e que em 815, respondendo principalmente às pressões dos militares (baseadas, segundo as fontes, na ligação do desmoronamento do império ao regresso à iconodulia), adota de novo as resoluções iconoclastas do Concílio de Hieria. Começa, pois, a segunda fase do iconoclasmo, em que, embora não hajam faltado episódios de perseguição, principalmente contra os dirigentes do partido monástico (como, por exemplo, o exílio de Teodoro, *o Estudita*, abade do famoso mosteiro de Stoudios, centro da oposição interna à iconoclastia), o confronto decorre no plano teológico e doutrinal, com ambas as partes empenhadas na pesquisa de textos antigos que apoiem as suas posições e na produção de artigos e panfletos. O forte e apesar de tudo mais esclarecido poder da segunda linhagem imperial iconoclasta não torna menos complicada a situação política. É certo que Krum morre em 814 e que os búlgaros são pesadamente repelidos, mas Leão V é assassinado em 820 e nos anos seguintes o seu sucessor, Miguel II, *o Amoriano* (?-829), tem de enfrentar várias tentativas de revolta que permitem aos árabes encetar as conquistas de Creta e da Sicília. O filho de Miguel, o culto Teófilo (?-842, imperador desde 829), iconoclasta convicto, procura retomar a iniciativa na frente anatoliana; mas a alguns êxitos iniciais (possibilitados também pela deserção de um numeroso grupo de persas revoltados contra o califado, cujo chefe é batizado cristão com o nome de Teófobo) seguem-se várias derrotas, entre as quais a psicologicamente catastrófica perda da cidade de Amorium (de onde provinha a própria família imperial), com a matança dos oficiais bizantinos aprisionados (os chamados «mártires de Amorium»). Parece que pode ser datado deste período o envio de embaixadas ao Ocidente em busca de auxílio contra os árabes.

Por morte de Teófilo, a regência pelo pequeno Miguel III (840-867, imperador desde 842) cabe à imperatriz Teodora (c. 800-867), que, por um lado, condena rapidamente o iconoclasmo e abraça as fórmulas do segundo Concílio de Niceia e, por outro, se assegura de que a memória do marido será respeitada fazendo correr que ele se reconverteu no leito de morte (o que é muito pouco provável).

Durante os longos anos da regência não faltam na corte lutas pelo poder, mas a situação na frente oriental vai melhorando pouco a pouco: o repentino processo de desintegração do califado abássida transforma as expedições anuais de jihadistas contra os bizantinos numa contenda local entre dois emires da fronteira, o de Tarso e o de Melitene, ocasionalmente auxiliados por um grupo de paulicianos (é este o nome dos que têm na zona microasiática as *sectæ* renascentes do tronco dualista gnóstico-maniqueu) que optaram pela insurreição armada contra a ortodoxia que Constantinopla lhes impunha.

Fócio

O reinado de Miguel III é também dominado pela figura de outro grande intelectual político, Fócio (c. 820-c. 891), que se torna patriarca em 858 depois da expulsão de Inácio (c. 797-877), o seu predecessor. O apelo deste, instrumentalmente recebido em Roma, dá a Fócio o móbil material para o duro confronto com o papado que culmina na excomunhão do pontífice, por heresia, no concílio de 867: é o «cisma fociano», que tem todavia uma vida breve porque, neste mesmo ano, Miguel III é assassinado e substituído pelo seu homem de confiança, Basílio, *o Macedónio*, que pouco depois depõe o próprio Fócio. Mas as divergências entre Roma e Constantinopla têm causas e raízes muito mais profundas: é justamente nestes anos que se joga a partida da evangelização da Europa oriental e, enquanto a obra de Cirilo e Metódio na Morávia não tarda a ficar marcada pela influência de Roma, a chegada à Bulgária dos seus discípulos é determinante para a conversão do reino búlgaro, já eslavizado, ao cristianismo oriental.

V. também: **História** *O Império Bizantino até ao período do iconoclasmo*; *A definição da doutrina cristã e as heresias*; *A ascensão da Igreja de Roma*; *A Igreja de Roma e o poder temporal dos papas*; *O papado na época férrea*
Artes visuais *Os espaços do poder*

O IMPÉRIO BIZANTINO E A DINASTIA MACEDÓNICA

de Tommaso Braccini

O debilitamento do califado permite que o Império Bizantino passe decisivamente à ofensiva a partir de meados do século IX, entrando deste modo

na época a que se tem chamado a «idade de ouro». Com as grandes conquistas de Basílio II nos Balcãs e no Oriente, o império atinge a máxima extensão desde o século VII. Nesta fase de expansão, é instrumental o contributo das grandes famílias de tradição militar originárias da Ásia Menor, que com ambições crescentes acabam por causar conflitos cada vez mais duros com o poder imperial.

O fundador da dinastia: Basílio, o Macedónio

Ao subir ao trono em 867, Basílio, *o Macedónio* (c. 812-886), pode contar, apesar das suas origens humildes, com uma ampla rede de amizades e clientelas que soube construir anteriormente. O novo imperador sabe também tirar proveito do debilitado califado e do substancial compasso de espera da expansão islâmica, tendo conseguido vários êxitos no Oriente e na Itália meridional, onde aproveita habilmente uma aliança com o imperador germânico Luís II (c. 825-875, imperador desde 855).

Não falta também uma intervenção do novo soberano no setor das leis, com a elaboração do *Procheiron* e da *Eisagoge* (que, pelo menos nas primeiras redações, refletem a influência de Fócio), em que é teorizada uma espécie de diarquia entre o poder do imperador e o do patriarca, segundo um projeto político que, talvez não por acaso, deixa de fora um terceiro elemento que está a adquirir um poder cada vez maior: a aristocracia das províncias.

Soberanos eruditos: Leão VI e Constantino VII

A ascensão ao poder em 886 do filho de Basílio (com o qual sempre teve fortes atritos), Leão VI, *o Sábio* (866-912, imperador desde 886), fica marcada, acima de tudo, pelo propósito do jovem soberano de alcançar a concórdia civil e vencer as divisões ainda existentes com os partidários de Miguel III (840-867, imperador desde 842). Mais turbulentas se revelam no decurso dos anos as relações do imperador com as sumidades eclesiásticas, que reprovam, e até de forma clamorosa, a sua tetragamia, isto é, os quatro matrimónios sucessivos (quando só eram permitidos dois) contraídos pelo soberano para ter um descendente varão. Enquanto as posições dos bizantinos na Anatólia se vão, apesar de tudo, consolidando (a maior segurança das terras é um dos elementos que favorecem a ascensão de grandes famílias de magnatas, em que os membros são oficiais de elevadas patentes do exército), mais delicada se mostra a situação nas costas do Egeu, submetidas às incursões das frotas muçulmanas baseadas na ilha de Creta.

Depois do breve reinado, de 912 a 913, do irmão de Leão VI, Alexandre (872-913), o poder passa para o juvenilíssimo filho de Leão, Constantino VII (905-959), chamado Porfirogénito (nascido na púrpura, de pai reinante). A necessidade de um conselho de regência implica, como de costume, o desencadear de uma luta entre as várias fações presentes na corte: entre os diversos funcionários que lutam pelo poder como tutores de Constantino VII, acaba por levar a melhor o *droungarios* (comandante de esquadra) Romano Lecapeno (870-948), que em 919 dá a sua filha Helena como mulher ao jovem soberano e que em 920 é proclamado coimperador. Uma vez estabilizada a situação na corte, Romano, que é o soberano efetivo, pode virar-se para o Oriente muçulmano, cada vez mais fragmentado. Marca esta época, em particular, o grande êxito obtido pelo general João Curcuas em 944, quando força os habitantes da cidade de Edessa a entregar-lhe a veneradíssima relíquia *Mandylion*, o pano em que, segundo se dizia, Cristo deixara miraculosamente impressa a imagem do seu rosto.

Por outro lado, o imperador procura garantir, com a instituição da *protimesis*, a condição dos pequenos proprietários de terras, duramente posta à prova por alguns invernos rigorosos e pelo expansionismo dos latifundiários. Romano esforça-se por manter a base social em que são recrutadas as tropas dos *themas* pondo, além disso, limites às famílias magnatas, de onde pode vir perigo para o seu poder. Com efeito, Constantino VII, o legítimo imperador, consegue, justamente em 944, desembaraçar-se do seu incómodo coimperador virando-o contra os seus próprios filhos e usando o apoio da poderosa família dos Focas. Este soberano também passará à história, como seu pai, principalmente como literato e erudito. A diplomacia é um dos setores em que Constantino VII mais se distingue, procurando tecer, ainda que com resultados variáveis, uma rede que atraia a Rússia e a Hungria para a órbita do império.

O interlúdio de Nicéforo Focas e João Curcuas

Em 959, sucede a Constantino VII o seu filho Romano II (939-963), sob o qual brilha muito particularmente a estrela do general Nicéforo Focas (c. 912-969), que reconquista Creta. Romano morre em 963, deixando viúva Teofânia (c. 940-*post* 976) e dois filhos menores, Basílio e Constantino. Mas nesse mesmo ano as tropas orientais proclamam imperador o general Nicéforo Focas, que se apodera da capital contra muito fraca resistência e recebe a coroa comprometendo-se, contudo, a salvaguardar os direitos dos dois soberanos legítimos. Nos anos seguintes, os exércitos bizantinos comandados por Nicéforo

e pelos seus oficiais obtêm êxitos clamorosos no Oriente, reconquistando, por exemplo, Tarso e Antioquia. Estes triunfos têm, naturalmente, o seu preço e Nicéforo vê-se forçado a aumentar pesadamente os impostos para financiar as suas operações; por outro lado, a sua tentativa (igualmente motivada por preocupações fiscais) de pôr limites às possessões fundiárias das instituições religiosas acaba por irritar as hierarquias eclesiásticas. Por efeito de uma conspiração em que participa a própria imperatriz Teofânia, Nicéforo é assassinado no final de 969 por um grupo de conjurados chefiados por um general de origem arménia, João Curcuas (c. 925-976, imperador desde 969), que sobe ao trono em sua substituição. Depois de resolver a situação no Ocidente (firma novos acordos com os russos depois de lhes ter travado o avanço pela Bulgária e dá ao imperador germânico Otão II em casamento uma sua sobrinha, também chamada Teofânia), Curcuas concentra os seus esforços no Oriente, onde, tirando mais uma vez partido da fragmentação dos muçulmanos da Síria e da Palestina e apresentando-se como campeão de todos os cristãos, até dos não calcedonenses, executa uma série de incursões triunfais que o conduzem às portas de Jerusalém. E é no decurso destas campanhas que morre subitamente em 976, talvez de tifo ou, como sugerem alguns dos seus contemporâneos, de envenenamento.

Basílio II

O poder volta, pois, para a dinastia macedónica, nas mãos de Basílio II (957-1025), filho de Romano II. Neste primeiro período, além de consolidar a sua autoridade na própria corte de Constantinopla, o jovem Basílio tem de enfrentar a temível rebelião de dois representantes das grandes famílias magnatas da Ásia Menor, Bardas Skleros (?-991) e Bardas Focas (c. 941-989). Para se opor a este último, Basílio II é obrigado a dar a sua irmã Anna, como mulher, ao príncipe Vladimir de Kiev, que em troca aceita prestar auxílio ao seu cunhado e, principalmente, deixar-se batizar com toda a sua guarda pessoal. Uma vez pacificada a situação interna, Basílio II dedica-se à demorada guerra contra os búlgaros (990-1018), que termina (quer pela força das armas quer pela cooptação de parte dos dirigentes búlgaros no aparelho estatal bizantino) com uma total vitória que repõe, depois de séculos, as fronteiras de Bizâncio nas margens do Danúbio.

O imperador, agora, tem condições para obter êxitos significativos no Cáucaso e sobretudo na Arménia; mas ainda tem, em 1022, de suprimir uma revolta na Anatólia, chefiada por um membro da família dos Focas, o que explica a

pertinácia com que legisla e age contra as grandes famílias da Ásia Menor, os *dynatoi*, procurando travar-lhes a expansão latifundiária (com a instituição da obrigação fiscal do *allelengyon*) e pondo até obstáculos à negociação de casamentos entre as casas da aristocracia. Considerado pela historiografia o maior soberano bizantino depois de Heraclio, Basílio II, cognominado *Bulgaroktonos*, matador de búlgaros, é hoje avaliado mais moderadamente: de facto, as grandes conquistas nos Balcãs e no Cáucaso implicam o desaparecimento de importantes estados-tampão que separam o império das populações nómadas, e a perseguição movida à aristocracia anatólica acaba por provocar o primeiro desequilíbrio no interior do sistema social bizantino. Por outro lado, o poderio conseguido pelo império sob Basílio II possibilita, na realidade, que as suas fronteiras se mantenham por cerca de 40 anos substancialmente intactas e que haja ainda espaço para alguma expansão posterior.

V. também: **História** *O Império Bizantino até ao período do iconoclasmo*; *As províncias bizantinas I*; *As províncias bizantinas II*
Ciências e técnicas *O começo da recuperação da herança grega*; *A alquimia na tradição greco-bizantina*
Literatura e teatro *A cultura bizantina e as relações entre o Ocidente e o Oriente*; *A poesia religiosa bizantina*
Artes visuais *A herança antiga e a civilização figurativa do cristianismo*

AS PROVÍNCIAS BIZANTINAS II

de Tommaso Braccini

Depois das grandes perdas territoriais dos séculos VII e VIII, o império consolida as províncias ainda conservadas (é o caso da Itália meridional, ainda que renuncie à Sicília) e define novas diretivas de expansão. Adquirem particular importância as zonas caucásicas e balcânicas, que se revelarão fundamentais para a irradiação da civilização bizantina para norte e leste, principalmente nos seus aspetos religiosos e políticos.

As peripécias da Itália bizantina

Depois da queda do exarcado, em 751, ficam em Itália em poder dos

bizantinos muito poucas zonas do extremo sul e a Sicília. A situação destes territórios torna-se ainda mais precária quando os árabes, chamados a apoiar uma rebelião local, dão início à conquista da Sicília em 827; o seu avanço abranda depois de alguns rápidos êxitos iniciais, mas prossegue inexoravelmente com a queda de Siracusa (878) e de Taormina (902), ficando praticamente concluída a conquista da ilha. A perda da Sicília envolve indiscutivelmente a rápida perda de importância de todo o Sul bizantino, que, privado da sua função de ligação à importante província insular, passa a ser uma franja do império cada vez mais remota e isolada. Uma vez estabelecido o seu ponto forte na Sicília, os árabes ocupam Tarento e Bari; os exíguos territórios bizantinos ficam, no essencial, entregues a si próprios até à ascensão de Basílio I (c. 812-886), que enceta uma política muito mais enérgica e, depois de recuperar Bari mercê da habilidade de Nicéforo Focas, *o Velho* (?-c. 900), amplia notavelmente os limites da Itália meridional bizantina. Nos anos seguintes, é sobretudo a carga fiscal, considerada excessiva, que de novo impele a região para a instabilidade, e os árabes podem recomeçar as suas incursões (a conquista de Reggio data de 901). A situação complica-se, quando o imperador germânico Otão I (912-973, imperador desde 962) começa a formular pretensões sobre os territórios italianos em poder dos bizantinos e dá início a uma série de campanhas militares entre 967 e 968, em que tem também de enfrentar a hostilidade das populações. A reação de Nicéforo Focas (c. 912-969), que ocupa o trono de Constantinopla, não se faz esperar. A guerra terminará em 972 por um acordo diplomático em que Otão, que obtém a mão da princesa Teofânia (c. 955-991, imperatriz desde 973) para o seu filho Otão II (955-983, imperador desde 973), renuncia às pretensões sobre os territórios bizantinos da Itália meridional, entretanto reorganizados sob a autoridade de um *catepano* que terá, evidentemente, de coordenar a sua defesa. Depois da revolta de Melo de Bari (970-1020), a situação geral do império, particularmente florescente, torna possível desviar parte dos recursos para as esquecidas províncias italianas e em poucos anos consegue impor de modo significativo a soberania bizantina aos vários principados lombardos da região, incluindo o de Cápua. Em 1038, é também possível organizar uma expedição para a reconquista da Sicília que, depois de um começo promissor, acaba, todavia, numa completa nulidade.

A Arménia e o Cáucaso

Quando, na sequência das invasões do século VII, o império se encontra de novo reduzido ao planalto anatólico, a região da Arménia (muito mais vasta do

que o homónimo Estado moderno e que se estende por boa parte do Nordeste da atual Turquia) adquire uma importância muito particular. Dividida desde a Antiguidade entre as esferas de influência da Pérsia e do Império Romano, e raramente unificada sob uma única autoridade, a Arménia converte-se ao cristianismo no início do século IV e rejeita, maioritariamente, as decisões do Concílio de Calcedónia, separando-se por isso da Igreja universal. Os pequenos principados arménios funcionam como estados-tampão entre Bizâncio e o califado e, no decurso dos séculos X e XI, a combinação das operações militares e sobretudo a cooptação de numerosos expoentes da nobreza local no seio da aristocracia bizantina contribuem para a absorção da região, organizada em *themas*, no interior do império, que na sua expansão para o Oriente excede os próprios limites da época justiniana. Mas esta anexação é muito breve, porque depois da batalha de Manzikert, de 1071, a Arménia passa a ser dominada por dinastias muçulmanas e acaba por se afastar, em grande medida, da órbita do império.

Quersoneso e a Crimeia bizantina

Na região do mar Negro merece menção o *thema* bizantino de Quersoneso, centrado na cidade homónima da Crimeia meridional. Esta pequena e remota província (que durante alguns períodos foge à soberania bizantina e que no século XIII passa para a alçada do império de Trebizonda) tem importância sobretudo como entreposto cultural e comercial entre o império e as sucessivas populações que ocupam a zona da atual Ucrânia: os khazares, poderosos aliados de Bizâncio, até ao século X, e depois os russos de Kiev. Segundo uma tradição, o histórico batismo de Vladimir I de Kiev (c. 956-1015), em 988/989, ocorre em Quersoneso.

Os Balcãs

Nesta região, o império começa a recuperar terreno na segunda metade do século IX. Os Balcãs meridionais são recuperados lentamente e as suas populações eslavas convertidas ao cristianismo. Até o reino da Bulgária, embora permanecendo briosamente independente e continuando a ser uma grave ameaça para os bizantinos, entra na órbita religiosa do império com a conversão do *khan* Bóris (?-907, rei desde 852) por volta de 864 e, depois de uma série de negociações malogradas com o papa de Roma, com a sua decisão de colocar o metropolita dirigente da recém-nascida Igreja búlgara na dependência do patriarca de Constantinopla (869). Nos anos seguintes, a conversão da população

é facilitada pela chegada à Morávia dos irmãos Cirilo (826/827-869) e Metódio (c. 820-885), que utilizam um alfabeto adaptado às línguas eslavas para traduzir imediatamente os principais textos eclesiásticos. Mas é importante sublinhar que estas missões são sempre dirigidas e planificadas pelos vértices do aparelho estatal e eclesiástico bizantino, em conformidade com uma inteligente e clarividente política de expansão e assimilação cultural, típica do verdadeiro *melting pot* que é o império, tão aberto e recetivo para os súbditos (ou possíveis súbditos) de origem heterogénea.

Nos decénios seguintes, a Bulgária continua a ser um espinho cravado no flanco do império sob o czar Simeão (c. 864-927, czar desde 893). Mas a relação de forças está a modificar-se e, ao longo de uma série de duríssimas campanhas, primeiro João Curcuas (c. 925-976, imperador desde 969) e depois, definitivamente, Basílio II (957-1025) em 1018, conseguem submeter toda a Bulgária, que é reorganizada em dois ducados; mas é garantida uma certa autonomia à região e, com o resgate dos impostos em espécie, chega-se a respeitar a sua economia arcaica.

O caso de Ragusa (a atual Dubrovnik)

No âmbito balcânico, devemos reservar uma derradeira menção para o importante empório de Ragusa (hoje Dubrovnik), fundado pelos exilados da cidade dalmática de Epidauro, destruída pelos ávaros e eslavos no começo do século VII. Submetida desde o início a Constantinopla, nominalmente, pelo menos, Ragusa é libertada em 866-867 de um cerco árabe pela intervenção de Basílio I (c. 812-886), e a partir desta data a influência bizantina perdura na cidade (salvo breves intervalos) até 1205, quando passa para as mãos dos venezianos, evoluindo depois como cidade-estado autónoma que sobreviverá à própria Constantinopla, com a qual manterá relações amigáveis até ao fim.

V. também: **História** *O Império Bizantino até ao período do iconoclasmo*; *As províncias bizantinas I*; *O Império Bizantino e a dinastia macedónica*
Ciências e técnicas *O começo da recuperação da herança grega*;
A alquimia na tradição greco-bizantina
Literatura e teatro *A cultura bizantina e as relações entre o Ocidente e o Oriente*; *A poesia religiosa bizantina*
Artes visuais *A arte bizantina na época macedónica*

O ISLÃO: ABÁSSIDAS E FATÍMIDAS

de Claudio Lo Jacono

Os abássidas governam de 750 a 1258, quando os mongóis trucidam o seu último califa. Meio milénio em que a economia e a cultura florescem prodigiosamente, mas que a partir do assassínio de al-Mutawakkil (861) pelos seus militares turcos entra num período de gradual e imparável decadência institucional. O nascimento dos Estados-nação poderá parecer um elemento negativo, mas a multiplicação das cortes gera um maior volume de encomendas e conduz as artes e as ciências a novos e significativos progressos.

A iranianização do califado abássida

Embora gostem de apresentar-se como «dinastia bendita» em comparação com os omíadas, que acusam de indiferença religiosa, os abássidas inauguram a sua gestão do califado de al-Andaluz com a matança da grande família dinástica vencida. Esse ato sanciona também o fim do predomínio árabe absoluto da *umma* (embora os abássidas fossem também árabes e até aparentados com os omíadas) por causa da entrada dos convertidos não árabes na gestão da sociedade islâmica.

Os dois pilares que sustentam o novo poder são sobretudo iranianos. De facto, é persa, em grande parte, o aparelho militar – chamado *Khurasanìyya* por ter sido formado no ambiente árabe-persa do Khorasan, a região a nordeste da Pérsia –, e persa é a máquina burocrática, cuja eficiência é garantida pelos indubitáveis dotes da família dos barmecidas (do nome do seu epónimo, Barmak). A própria cultura, incluindo a religiosa, é bastante influenciada pela religiosidade sassânida, embora não devamos esquecer o poderoso contributo dos doutos sírios, gregos, coptas e israelitas.

No século II islâmico (segunda metade do século VIII/primeira metade do século IX) começa a escrever-se textos de caráter religioso, mas, ligados com estes, também outros de caráter biográfico, geográfico, histórico-analítico e jurídico.

O património de conhecimentos das populações submetidas e indiana (a entrada armada no subcontinente ocorre ainda na época omíada, quando em 711-712 é conquistado o Sind, atualmente província do Paquistão) torna-se possível mercê da amplíssima obra de tradução, em grande parte pelos convertidos, que enriquece o magro património árabe, constituído sobretudo por poesia, epopeias

e estudos de genealogia dos árabes, além de um pequeno acervo de medicina popular, conhecida como «medicina do profeta».

A iranianização do califado é sublinhada pela deslocação do centro de gravidade político-económico, do Mediterrâneo para as regiões mesopotâmico-iranianas, com a fundação pelo califa al-Mansur (c. 712- 75, califa desde 754) de Bagdad (762), destinada a tornar-se sob todos os aspetos a maior concorrente de Constantinopla, não só no plano militar e económico como também no cultural.

Um califado culturalmente florescente

Devemos, com efeito, recordar a Casa da Sapiência (Bàyt al-Hìkma), criada em 832 pelo califa al-Ma'mun (786-833) com base no primeiro núcleo privado desejado por seu pai, Harun al-Rashid (766-809, califa desde 786), em imitação da Gundishapur, sassânida, organizada em 271 como centro de traduções do grego e do siríaco para pálavi e como biblioteca e centro médico, para aplicar os seus benefícios aos asilados. E também a Bàyt al-Hìkma é, na realidade, uma casa de saúde onde se ensina e pratica a medicina grega, persa e indiana, aperfeiçoando a via encetada em 706, em Damasco, no primeiro hospital islâmico, criado por vontade do omíada al-Walid I (668-715) – o primeiro centro médico da Europa será, em 898, o Spedale di Santa Maria della Scala, em Siena –, bem como uma biblioteca com cerca de meio milhão de volumes sagrados e profanos, provenientes de todas as partes e inseridos num catálogo geral depois de traduzidos para o árabe.

A Bàyt al-Hìkma é também um observatório astronómico onde trabalharão matemáticos e homens de ciência cuja fama chegará rapidamente ao mundo cristão: al-Khuwarizmi – de cujo nome provêm «algoritmo» e «algarismo» –, al-Kindi – conhecido na Europa latina como Alkindus –, os três irmãos matemáticos do século IX conhecidos como Banu Musa, Hunayn ibn Ishaq – latinizado Johannitius –, o astrónomo e matemático Thabit ibn Qurra – Thebit – ou al-Razi – conhecido dos latinos como Rhazes.

Biblioteca que não é única, em Córdova, o califa omíada andaluz, al-Hakam II (915-976, califa desde 961), pode gabar-se de ter uma biblioteca com 400 mil volumes, menos rica do que a de um seu súbdito, enquanto a Dar al-Hìkma do Cairo fatímida (1005-1068) terá 600 mil volumes. Números que envergonham as escassas dotações livrescas do mundo cristão coevo e, além disso, de conteúdo mais ou menos exclusivamente religioso.

Tudo isto é possível por via da ampla disponibilidade de papel ótimo, cujo processo de fabrico é aprendido logo depois da batalha do Talas (751) mercê dos

conhecimentos transmitidos por prisioneiros de guerra chineses. É a sagacidade dos barmecidas que faz surgir as primeiras fábricas de papel, em Samarcanda e em Bagdad, que depois se multiplicam por todo o mundo islâmico árabe, persa, indiano, egípcio, sírio, siciliano e al-Andaluz.

A expansão dos abássidas

A expansão abássida prossegue para o Oriente enquanto fogem do califado o Extremo Ocidente magrebino e o ibérico al-Andaluz, onde, em 756, se instala o omíada Abderramão (731-788), escapado à chacina abássida. A área de maior empenhamento é a do lado oriental do rio Oxus (a Transoxiana), onde está presente o variegado elemento turco, mas a que talvez seja de maior interesse é, a partir do século IX, a imensa bacia do Tarim, onde se dá o contacto frutuoso entre as culturas tibetana, mongol, chinesa e até coreana.

O tráfego cresce em progressão geométrica, fazendo afluir enormes riquezas materiais ao califado e de tal modo que os negócios comerciais abássidas se estendem do Norte de África à China, onde o imperador autorizará a construção de um empório em Cantão que não tem, porém, vida fácil.

O papel dos abássidas é contestado desde o início pelos álidas, que reclamam para si o califado porque consideram que ele lhes pertence por direito, e que lançarão as bases do xiismo depois de 818, quando falha a política de reconciliação seguida pelo califa al-Ma’mun.

O rígido centralismo do califado é fissurado em 800 por Harun al-Rashid, que quer atribuir ao turco Ibrahim ibn al-Aghlab (?-812) o emirado hereditário de Ifriqiya (a atual Tunísia, a Tripolitânia e as ramificações orientais da Argélia) para que ali erradique o endémico insurrecionismo dos Kharijitas. Embora este ato possa ser interpretado como exemplo de descentralização, as primeiras fendas visíveis no edifício institucional, já colocadas em evidência pela estranha morte de al-Mahdi (?-785, califa desde 75) e pelo violento confronto do final do século VIII entre al-Hadi (?-786, califa desde 785) e o seu irmão Rashid, abrem-se com a devastadora guerra civil de 810 a 813 que contrapõe os filhos deste último – al-Amin (787-813, califa desde 809) e al-Ma’mun, – ao primeiro dos quais o pai quis conceder a dignidade de califa e todos os domínios africanos e asiáticos e ao segundo, o rico Khorasan.

A vitória de al-Ma’mun é uma vitória de Pirro. Destruído o Khurasanìyya (cujos membros, identificando-se com o poder, se intitulavam *abnà ad-dàwla,* «filhos da dinastia») e erradicada por evidente ciúme de Rashid a popularíssima família dos barmecidas, é necessário recrutar novo exército. O irmão de al-

Ma’mun (e depois seu sucessor), al-Mu’tasim (794-842, califa desde 833), acha conveniente tirar partido do elemento turco, em parte de condição livre mas, na sua maioria, servil. Faz deles uma arma extremamente eficiente, mas a ligação que se cria entre eles é absolutamente pessoal, completamente diferente da do Khurasanìyya, que combatera pela dinastia abássida em prol de uma causa justa e com vigorosas conotações éticas e sociais. A jactância que o novo exército manifesta desde o começo leva al-Mu’tasim a afastá-lo dos habitantes de Bagdad, transferindo-o consigo para a nova cidade de Samarra (835), que é capital abássida até 892. O excessivo poder do elemento turco (na realidade também sogdiano, corásmio, khazar, curdo, arménio, árabe e berbere) mostra-se logo com a eleição, por eles imposta, de al-Mutawakkil (821-861, califa desde 847) que, contudo, paga com a vida a sua vontade de dirigir na primeira pessoa os jogos políticos.

Quando em 861 al-Mutawakkil tomba, assassinado pelos seus «turcos», fica também selado o fim do califado, embora os «comandantes dos crentes» sobrevivam ainda durante mais quatro séculos, mas como símbolos de uma para sempre perdida unidade da *umma* e, por vezes, sem poder sequer para dar ordens aos seus servos do palácio.

Os fenómenos centrífugos não devem, todavia, ser vistos como um sinal de decadência absoluta. Esta decadência pode ser imaginada no plano político-institucional, mas numa perspetiva social, económica e cultural não se vê qualquer retraimento, com as periferias finalmente em condições de enfrentar os seus problemas, descurados com frequência pela rapacidade exploradora do poder central, e libertando energias propositivas que durante muito tempo estiveram comprimidas num império de dimensões enormes, mas sem melhor organização do que a da época dos barmecidas.

O dramático declínio do califado é demonstrado pela revolta dos servos que, entre 869 e 883, abala o Sul mesopotâmico, chegando a um passo de conseguir a vitória final, mas depois desmantelada por um estrénuo empenhamento que custa lutas, recursos e imagem.

Às terras do al-Andaluz – logicamente hostis aos abássidas desde 756 –, juntam-se em 877 as do Egito, governado pelo turco Ahmad ibn Tulun (835-884) e pelos seus sucessores, bem como o Norte de África, onde em 909 se firma a dinastia xiita-ismaelita dos árabes fatímidas em prejuízo dos sunitas aglábidas.

Os fatímidas

Os fatímidas – diversamente dos outros xiitas que tinham por campeão o

primo do profeta, Ali (c. 600-661) – invocam Fátima (?-c. 663), filha de Maomé. Embora originários da Síria, encontram terreno fértil para a sua ambiciosa causa na Ifriqiya, onde os berberes, hostis ao poder aglábida, respondem com entusiasmo à sua propaganda clandestina determinando a vitória final dos fatímidas na batalha de al-Urbus, em 909.

Para abater os «usurpadores» abássidas, os imãs fatímidas têm necessariamente de deslocar-se para oriente, conquistar o Egito e a Síria e atacar, por fim, o Iraque para lhes desferir o golpe final.

Ao cabo de algumas tentativas, o Egito é por fim conquistado em 968 e a cidadela do Cairo e a mesquita de al-Azhar tornam-se no ano seguinte a capital (em vez de al-Mahdiya) e o símbolo espiritual e religioso do novo poder.

Enquanto as regiões norte-africanas são confiadas aos vassalos livres berberes ziridas, a fase síria mostra-se constelada por mil dificuldades causadas, em grande parte, pela extrema fragmentação do quadro institucional, étnico, social e religioso, em que se enfrentam sedentários e nómadas, cristãos, judeus e muçulmanos – tanto sunitas como xiitas – e ainda árabes, turcos, khazares, turcomanos e seljúcidas; estes últimos tornam-se em 1055 os novos poderosos «protetores» do califa abássida, em substituição dos xiitas buídas, que em 946 tinham imposto a Bagdad a sua «tutela».

O poderio seljúcida torna desnecessário o plano dos fatímidas conseguindo afastá-los de Damasco e ocupando Jerusalém, cujo governo é confiado em 1086 a Artuq ibn Ekseb. Os fatímidas conseguem em 1098 tomar a Cidade Santa num assalto de surpresa, mas, totalmente inesperados e destruindo para sempre as suas esperanças, chegam os cruzados. A subavaliação das motivações, os seus indómitos dotes como combatentes e o seu armamento, pesado mas muito eficiente, contribuem para o seu insucesso, mas garantem aos cristãos da Europa uma prolongada fama de invencibilidade.

Os fatímidas têm de resignar-se a esperar tempos melhores e até a refluir para sul, depois de em 1099 perderem Jerusalém às mãos dos guerreiros chegados da Europa.

A decadência da dinastia fatímida depois do ano 1000

A dinastia começa a perder boa parte do apoio que até então os súbditos egípcios lhe haviam concedido, durante o insensato governo do imã al-Hakim (985-1021, imã desde 996) – que em 1009 destrói a Igreja do Santo Sepulcro de Jerusalém (depois reconstruída pelos bizantinos nos termos de um acordo firmado com o sucessor de al-Hakim) –, subitamente derrubado por uma conjura

urdida, talvez, pela sua irmã Sitt al-Mulk. O declínio é acelerado por uma série de calamidades, tão excecionais como dramáticas (fomes, pestilências, secas), que de 1065 a 1072 se sucedem.

Um governo militar eficiente como nunca, confiado pelo imã al-Mustansir (1029-1094) ao seu governador de Acre, Badr al-Jamali (1073-1094) e, por morte deste, ao seu filho al-Afdal, atrasa o ajuste final enquanto na Ifriqiya os ziridas se tornam inesperadamente independentes, de bom grado legitimados pelo califa abássida, mas sofrendo as devastadoras retorsões dos fatímidas, que espevitam contra eles os ferozes nómadas árabes das tribos dos Banu Sulaym e Banu Hilal.

Forçados a manobrar perigosamente entre os cruzados e os zengidas sunitas de Nuradino (1118-1174) e perturbados por violentas contendas familiares, os fatímidas têm de aceitar em 1169 o vizirato do curdo Shirkuh, vassalo de Nuradino, e, por sua morte, decorridos pouco mais de dois meses, do seu sobrinho Saladino (1138- 1193), que põe fim à dinastia fatímida, em 1171, depois da morte sem herdeiros do imã al-Adid (1149-1171).

Os califas abássidas não podem tirar vantagens de todo este complicado e dinâmico quadro, pois são também obrigados a suportar, entre 945 e 1055, a humilhante tutela dos xiitas buídas e, em seguida, a dos sunitas turcos seljúcidas.

Mas nem estes – que até tinham desferido golpes decisivos no Império Bizantino em Manzikert (1071) – podem impedir que os mongóis de Hulagu ponham a ferro e fogo o Oriente islâmico e se precipitem em 1258 sobre a «cidade da paz».

Com o assassínio de al-Musta'sim (1213-1258), acaba ao fim de 626 anos o próprio instituto do califado, embora um seu sucedâneo haja sobrevivido no Cairo para legitimar o poderio dos turcos mamelucos. Reivindicado pelos turcos otomanos que põem fim ao sultanato mameluco, dura em Istambul até 1924, ano em que é declarado extinto no âmbito da família otomana.

V. também: **História** *Maomé e a expansão inicial do islão*; *O califado dos omíadas*; *A Europa islâmica*

A EUROPA ISLÂMICA

de Claudio Lo Jacono

A Europa conhece por várias vezes uma presença islâmica estável. Com efeito, aos cerca de oito séculos andaluzes e aos mais de dois séculos da Sicília há que acrescentar os mais efémeros emirados apúlios de Bari e de Tarento, a possessão de Agropoli e as colónias militares do Garigliano, na Campânia, e do Fraxinetum, na Provença.
Os conquistadores aglábidas da Sicília são substituídos em 909 pelos fatímidas, que, absorvidos no seu decidido empenhamento de arrancar o califado aos abássidas, deixam aos kalbitas a incumbência de governar a ilha durante mais um século.

A conquista da Península Ibérica

Longe de ser um monólito institucional, o mundo islâmico apresenta na sua história diversos califados (ou imamados) hostis, política e religiosamente, uns aos outros.

No primeiro caso, é protagonista a Península Ibérica, onde, depois de algumas incursões, os muçulmanos penetram, a partir de 711, comandados pelo berbere Tárique (Tariq ibn Zeyad c. 670-720), liberto do governador de Kairuan, Musa ibn Nosseyr (640-716). Tárique desembarca com 7000 homens em Gibraltar (rochedo a que chamaram *Jabal al Tariq*, «monte de Tárique») e, reforçado com outros 5000 soldados, derrota os visigodos na batalha do rio Guadalete (ou Barbate) tirando proveito das fortes tensões interiores do reino, criadas com a ascensão de Rodrigo ao trono, e com o declarado apoio dos judeus, que os visigodos tinham perseguido e condenado à expulsão. A conquista, concluída por Musa ibn Nosseyr, dá origem à criação da província de al-Andaluz, com a capital em Córdova e dependente do governo de Kairuan. As forças cristãs vencidas têm de retirar para norte do rio Douro e o nobre Pelágio (c. 699-737) fortifica-se com os seus sequazes entre os montes Cantábricos e as Astúrias, lançando as bases do futuro reino de Leão.

Passados vinte anos, o governador de Córdova em exercício transpõe os Pirenéus para saquear as ricas oferendas votivas do santuário de São Martinho, em Tours, e o território circundante, mas é vencido em Poitiers pelo franco Carlos Martel (684-741), assim chamado porque nesta batalha terá caído sobre as tropas muçulmanas como um martelo. Será um pesado vexame para o orgulho islâmico (embora seja muito pouco provável que a incursão constituísse um prelúdio para a conquista da Europa) e um ponto de apoio fundamental para as ambições dos carolíngios, que aspiram a apresentar-se como supremos defensores da cristandade no mundo latino.

Tendo escapado à chacina da família omíada, perpetrada pelos seus vencedores abássidas, o jovem Abderramão (Abdu r-Rahman ibn Muawiyah (731-788) obtém em 756 refúgio e apoio no Norte de África junto dos seus parentes maternos, berberes, e, entrando no al-Andaluz com esses e outros legitimistas, desbarata as forças do governador que, nesses agitados anos, se tornara, de facto, independente.

Embora se apresente com o simples título de emir, a sua descendência nunca renuncia ao califado reclamado em 927 por Abderramão III (c. 889-961), tendo os abássidas, empenhados na consolidação do seu império, apenas reagido com uma branda conjura facilmente desmascarada.

Abderramão I, chamado *ad-Dakhel* (o invasor), reina de 765 a 788, não é um político menos fino do que o seu inimigo abássida al-Mansur (c. 712-775) e mostra-se muito hábil na expansão e consolidação dos seus domínios, garantindo para si e para os seus descendentes um poder sólido que dura 275 anos, de 756 a 1031. Mas de muito maior duração é a combinação positiva, realizada na Península Ibérica durante mais de 800 anos, das culturas cristã, judaica e islâmica e que, com a junção do elemento grego, existe também na Sicília durante os 204 anos de governo islâmico (827-1031). O islão revela na Península Ibérica, como na Sicília, a sua forte índole simbiótica perante as outras culturas, já antes manifestada com os himiaritas do Sul da Arábia, os judeus, os gregos, os sírios, os mesopotâmicos, os coptas, os berberes, os africanos, os persas, os indianos, os turcos, os mongóis e até os chineses – de todos eles incorporando sem rebuço moralista o que de melhor se lhe oferece.

No al-Andaluz, um elemento muito positivo é a boa relação com a comunidade cristã ibero-latina que preferira manter-se localmente sob o governo islâmico. Os moçárabes (de *must'arab,* «arabizado», quer pelos costumes visíveis quer pela assimilação do árabe ao seu idioma) vivem durante séculos num clima de tranquila operosidade, com exceção de um breve parêntesis no século IX, em que a ala mais extremista do cristianismo local entra em conflito com os seus governantes muçulmanos.

Não menos importantes são os elos políticos, económicos e culturais criados com as conversões ao islão, mais ou menos convictas, de bastantes cristãos, os muladis (do árabe *muwallad,* «filho de mãe não árabe»). Temos um esclarecedor exemplo nos Banu Qasi (filhos ou herdeiros de Cássio), aparentados com a casa cristã de Navarra, uma vez que a conversão de Cássio (século VIII), conde da Marca Superior hispânica na época dos visigodos, dá-lhe a possibilidade de continuar a dirigir os seus domínios e, aos seus descendentes, a possibilidade de

obterem vantagens no novo quadro político que virá a desenhar-se.

O contributo do al-Andaluz para a arquitetura, para as várias ciências e técnicas, para a literatura, para a mística, para a filosofia, para a música, para a história, para a geografia, para os ofícios e para a tradução é um húmus em nada desdenhável para o renascimento sucessivo europeu.

O poderio omíada rivaliza em grandiosidade com o abássida, especialmente quando no século X o emirado se transforma em califado; mas também sob a regência de Almançor (c. 938-1002), que de 978 até à morte governa com eficiente energia em nome do fraco califa Hisham II (965-1013). Almançor dirige 52 expedições contra os cristãos asturo-leoneses e navarros, saqueando Barcelona em 985 e Leão em 988, um ano depois de penetrar na Galiza para saquear em Compostela o antigo santuário de Santiago, dedicado ao santo Matamoros, protetor da cristandade ibérica.

Mas o califado vai esfarelar-se de um modo imprevisível dentro de pouquíssimos anos por efeito de uma ingovernável crise dinástica e dos egoísmos dos poderosos. Como aconteceu no mundo abássida, a fragmentação política dá origem a muitas experiências institucionais que, embora politicamente insignificantes, são produtoras de cultura por via da benéfica proliferação de muitas e generosas cortes.

Os árabes na Sicília

O segundo caso é o da Sicília. O desembarque em 827 de uma frota muçulmana nas cercanias de Mazara é uma ação movida mais pelo saque de riquezas do que pela ideia de conquista; mas, mais ainda, a intenção dos aglábidas – que em 800 foram incumbidos pelo califa Harun al-Rashid (766-809) de governar a irrequieta província da Ifriqiya (a atual Tunísia, mais uns prolongamentos tripolitanos e argelinos) – é manter ocupado além-mar um bom número dos seus litigiosos súbditos árabes e berberes.

A conquista da Sicília bizantina não é obra simples nem rápida, e é preciso mais de meio século para conseguir a capitulação de Siracusa (878), a capital da ilha.

Entretanto, os muçulmanos escolhem Palermo para capital, destruindo o latifúndio parasitário herdado de romanos e bizantinos e facilitando relações construtivas com as componentes latina, grega e judaica, depositárias a vários títulos de um saber de elevado nível que não deixará de ser plenamente absorvido e reelaborado pelo islão siciliano.

Os sunitas aglábidas são suplantados nos primeiros anos do século X pelos

xiitas-ismaelitas fatímidas, mas a atenção dos novos senhores está prioritariamente virada para a conquista do Egito e da Síria para, em seguida, ir depor o pusilânime poder abássida do Iraque, que consideram ilegítimo.

Os fatímidas concedem, em 948, plenos poderes sobre a ilha ao fiel al-Hasan bin Ali al-Kalbi (?-964) e aos seus descendentes (kalbitas), que governam de um modo totalmente autónomo durante 105 anos. Mais de um século de progresso artístico e científico e de sábia e moderada administração, facilitada por a Sicília estar afastada das duras contendas político-religiosas que grassam no resto do mundo islâmico. Mas também ali o quadro institucional acabará por se fragmentar, como no al-Andaluz, em modestos potentados portadores de uma estreita visão política que facilita a ambiciosa empresa de um punhado de afortunados guerreiros normandos que se apoderam da ilha.

Os normandos, originários da longínqua Escandinávia e pragmaticamente abertos (como o islão) às contaminações culturais, já se haviam destacado noutras partes da Europa. Quando chegam à Sicília em 1061, também Roberto, *o Guiscardo* (c. 1010-1085), e o seu irmão Rogério, *o Grande Conde*, não têm vida fácil para submeter a ilha, e só ao fim de vinte anos caem Noto e Butera, as últimas orlas islâmicas soberanas na Trinácria depois da defesa desesperada do siracusano Ibn Abbad (?-1086) – o Benavert das crónicas cristãs.

Ao contrário dos cristãos hispânicos, os novos dominadores não cedem ao impulso vindicativo desejado pela Igreja e pela aristocracia cristã, tirando vantagem dos superiores conhecimentos tecnológicos e artístico-literários dos vencidos, que põem ao seu serviço sem qualquer rebuço moralista, como ainda hoje é evidente para quem admira os palácios da Zisa (imersa num enorme parque real) e da Cuba ou a Capela Palatina de Palermo. Do mesmo modo se comportará o imperador Frederico II (1194-1250, imperador desde 1120), filho de Henrique VI de Hohenstaufen (1165-1197, imperador desde 1191) e de Constança da Sicília (1154-1198), sobrinha de Rogério II (1095-1154), que mandara cunhar moedas bilingues com o epíteto régio (de orgulhoso sabor árabo-islâmico) de *al-Mu'tazz bi-llah*, «o poderoso por graça divina», e que até ostentara (como seu neto Guilherme II) um harém de sabor excessivamente islâmico.

A presença islâmica na Itália peninsular

Não comparável com a experiência islâmica na Sicília, mas sempre de certo interesse, é a presença islâmica na Itália peninsular (a «Terra Grande» dos árabes).

Fala-se de dois emirados na Apúlia e de uma colónia na Campânia, onde se instalam muçulmanos do Norte de África e da Sicília que infestam várias ilhas do Tirreno e do Adriático, a Sardenha, a Calábria, a Basilicata, o Lácio, o Molise, as Marcas, a Úmbria, a Toscana, a Ligúria e o Piemonte, para não mencionar a Provença francesa, onde implantam em Fraxinetum (La Garde-Freinet, perto de Saint-Tropez) uma colónia militar ativa entre 889/890 e 975.

Estas possessões são possíveis mercê da capacidade dos muçulmanos para se inserir nos sinuosos jogos de poder dos vários senhores e escudeiros cristãos locais, que não têm pejo em engajá-los para os lançar contra correligionários seus inimigos, como é o caso, por exemplo, de Lamberto (c. 880-898, imperador desde 894), duque lombardo de Espoleto, ou das cidades da Campânia desejosas de contrariar o expansionismo lombardo-beneventano, ou ainda de Nápoles, que em 880 alista muçulmanos da Sicília para anular as intenções anexionistas do papa João VIII (820-882, pontífice desde 872) – obrigado, dois anos antes, a pagar generosamente uma trégua aos muçulmanos.

A sua instalação não é imediatamente contrariada, não só por motivos económicos mas também por causa das consideráveis quantidades de ouro que os muçulmanos cunham ou trazem consigo (o *mancus*, o *dinar* aglábida e fatímida, o *tarì* siciliano e o besante) e do qual toda a Itália está necessitada e desejosa, como mostram, de certo modo, os cunhos lombardos, salernitanos e amalfitanos de moedas bilingues em latim e árabe.

Outro motivo pode ter sido a abolição pelos muçulmanos do antigo, odiado e ruinoso latifúndio na Apúlia, que tantos sofrimentos e prejuízos causou e continuará a causar no Sul da Itália.

O emirado constituído por volta de 846 no território de Tarento, arrancado aos bizantinos por muçulmanos andaluzes exilados em Creta e comandados por um mal identificado Saba, durará menos de quarenta anos. Esta entidade, que sobrevive até 883, ao fim de três anos é liderada por um certo Apoiaffar (Abu Ja’far), e só podemos deduzir a queda momentânea da cidade com base num documento cristão que menciona uma nova ocupação islâmica de Tarento em 851-852. Nada mais se sabe, praticamente, a não ser que, no momento da definitiva reconquista pelo bizantino Leão Apostyppes, esta cidade da Apúlia era governada por um tal Uthman.

O último emirado, constituído em prejuízo do duque de Benevento, é o de Bari, em 847, criado pelo *mawla* berbere Khalfun – talvez também proveniente da Sicília e anteriormente a soldo do duque Radelchis no seu conflito com Siconolfo de Salerno (?-851) –, que se apodera da cidade numa ação que apanha

de surpresa as autoridades lombardas. É Mufarraj bin Sallam (?-857), que por sua morte lhe sucede em 852, quem solicita o reconhecimento do emirado ao califa abássida al-Mutawakkil (821-861, califa desde 847). As conturbadas peripécias da corte abássida atrasam o andamento do processo, mas o emirado perdura ainda depois de al-Mufarraj ser assassinado em 857 e substituído pelo berbere Sawdan, que em 863 obtém do califa al-Musta'in (?-866) o que havia sido requerido há anos.

Isto não evita, contudo, que o emirado, muito ativo em correrias e violências de vária natureza e envolvido no mercado lucrativo de escravos, chegue ao último dos seus dias a 3 de fevereiro de 871, no termo de demorada ação militar do imperador carolíngio Luís II (c. 825-875, imperador desde 855), aliado ao duque lombardo Adelchis de Benevento (?-878).

Em Agropoli não há emirado, mas uma simples possessão militar, fundada em 882. Em 880, fora constituído junto de Nápoles, com o beneplácito do belicoso bispo Atanásio II (?-872), usurpador do título de duque de seu irmão, um campo fortificado muçulmano destinado a atacar os inimigos do alto prelado (Cápua, Salerno, Benevento e Espoleto, em que as fronteiras se prolongavam até à Campânia) e saquear o próprio agro romano extorquindo taxas a viandantes e habitantes.

Submetido a fortes pressões, Atanásio decide afastá-los das faldas do Vesúvio (Resina, Cremano, Portici, Torre del Greco), mas dois anos depois estes muçulmanos estão em Agropoli, junto de Salerno. Por fim, um emir aglábida desloca-os para a Calábria a fim de ali reforçar a insegura presença islâmica, com o único resultado de os fazer cair entre 885 e 886 sob os golpes do bizantino Nicéforo Focas, antepassado e homónimo do grande *basileus* do século seguinte.

Outra coletividade militar organizada é a que um numeroso grupo de muçulmanos forma em 883 na foz do Garigliano, junto da colina de Traetto, com autorização dos habitantes de Gaeta e do seu cônsul Docibile.

É deste local, onde já surgem mesquitas e habitações para as famílias dos muçulmanos, que por indicação de Atanásio, bispo e duque de Nápoles, estes guerreiros partem para atacar Cápua e Salerno, atingindo duramente as povoações e os habitantes da Terra di Lavoro, até que, em agosto de 916, uma cruzada *ante litteram*, organizada por vontade do rei de Itália Berengário (850/853-924), da imperatriz bizantina Zoe (880-*post* 919), dos duques de Camerino e de Espoleto e do duque de Friul, e com a bênção do papa João X (860-928, pontífice desde 914), que participa pessoalmente na batalha, põe fim a tal experiência.

V. também: **História** *As províncias bizantinas I*; *O califado dos omíadas*;
Ciências e técnicas *A herança grega e o mundo islâmico*
Literatura e teatro *O conhecimento do islão na Europa*
Artes visuais *O esplendor islâmico na europa: Espanha islâmica e moçárabe*

OS REINOS CRISTÃOS NAS ASTÚRIAS

de Giulio Sodano

O reino das Astúrias nasce da resistência cristã no Noroeste da Península Ibérica ao avanço dos muçulmanos. Depois de uma fase inicial mais ditada por aspetos conjunturais do que por um plano orgânico, os reis asturianos ampliam, entre os séculos X e XI, o seu domínio no vale da bacia do Douro em direção aos planaltos centrais. Deste modo nasce o vasto reino de Leão. Para o fortalecimento ideológico da Reconquista contribui o fator religioso, que encontra um estímulo formidável no culto de Santiago de Compostela.

Nas origens do reino das Astúrias

Na idade imperial, estão já presentes na Península Ibérica populações de cântabros e bascos que se mantêm nas margens do mundo romano. Além disso, os visigodos ocupam a península no século VI, mas numa primeira fase a faixa noroeste (a Galiza, os cantões bascos e a área cantábrica do golfo da Gasconha) escapa à conquista e fica abandonada a si própria na imensa desordem que sucede à queda do Império Romano. Os visigodos conseguem submeter a região entre 574 e 581, mas o território continuará caracterizado pela sua irrequietude e por numerosas rebeliões. De facto, exatamente por ocasião da invasão árabe de 711, Rodrigo, o último rei visigodo, está empenhado no apaziguamento de mais uma das muitas insurreições que surgem na região.

Depois da queda do reino visigótico de Toledo, a resistência cristã do Noroeste ao avanço dos muçulmanos dá origem ao reino das Astúrias. As populações locais defendem-se agora dos árabes como durante muito tempo se defenderam dos godos. A batalha de Covadonga, travada por volta de 718, que assinala o início da recuperação cristã, é na realidade um dos muitos episódios da guerrilha que os asturianos movem contra todos os invasores. De qualquer modo, a batalha de Covadonga torna possível estabelecer nas montanhas um pequeno território livre do domínio muçulmano que irá dar origem ao reino das Astúrias. A data

tradicional da fundação deste domínio é justamente o ano de 718. Os reis asturianos estabelecem-se depois em Oviedo e subtraem ao domínio muçulmano, numa primeira fase, toda a faixa montanhosa que delimita a costa setentrional ao longo do Atlântico (Galiza, Astúrias e Cantábria).

Além do reino das Astúrias, surgem a norte da Península Ibérica outros pequenos condados pirenaicos, apoiados pelos francos, mas tendentes a tornar-se independentes: a Marca Hispânica, que existe de 770 a 986, é institucionalizada por Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) em 795; os condados catalães, com Barcelona, libertada do domínio muçulmano pelos francos em 801 e inserida no Império Carolíngio, mas que consegue a autonomia no século X; o condado de Aragão, que depois de 1137 formará com a Catalunha a coroa de Aragão; e o reino de Navarra, que por suas próprias forças recupera a independência entre os séculos IX e X tirando partido das tensas relações dos carolíngios com os emires de Córdova.

Continuidade e descontinuidade entre godos e asturianos

A historiografia tem discutido a continuidade entre os godos e as populações setentrionais, entre o reino das Astúrias e o reino visigótico de Toledo. Tem sido tradicionalmente acentuado que as populações asturianas herdam, como as aragonesas e as castelhanas, tradições políticas e culturais visigóticas vitais, em que baseiam o seu direito à Reconquista. Por outro lado, a invasão árabe gera uma fuga de godos latinizados para terrenos setentrionais, e a reação das populações à conquista muçulmana é conduzida exatamente por essa aristocracia visigótica. Entre os godos fugidos do Sul, salienta-se a figura semilendária de Pelágio (c. 699-737), eleito primeiro rei da Astúrias por uma assembleia.

Hoje tende-se, todavia, a não sublinhar excessivamente essa continuidade. Com efeito, aquele território não se organiza numa primeira fase como sucessor do reino godo, como o mito posterior pretende estabelecer, mas como um governo criado por obra de um movimento indígena comum de asturianos e habitantes da Cantábria. A maturação das características mais especificamente godas deve, portanto, ser situada principalmente na sequência das conquistas, quando são englobadas cidades mais a sul (Lugo, Astorga, Leão, Oca), possuidoras de características mais ligadas ao mundo visigótico. É então que o reino, já tornado asturo-leonês, procura assumir maior continuidade jurídica e consuetudinária com o passado godo. A vida em Leão, a nova capital do reino, é decalcada da vida da Toledo visigótica, e quanto mais se avança na reconquista do Sul mais corpo ganhará o «mito» da continuidade goda.

As Astúrias e o começo da Reconquista

O longo processo da Reconquista parte, como íamos dizendo, da atividade de resistência dos pequenos núcleos de populações hispano-cristãs da zona da cordilheira cantábrica e pirenaica depois de meados do século VIII. Mas a Reconquista será durante muito tempo um conflito local e só englobará a cristandade ocidental a partir do século XI.

As terras das Astúrias são separadas das dos muçulmanos pela bacia do Douro, uma terra de ninguém, abandonada quer pelas autoridades cristãs quer pelas muçulmanas. Nesta zona, efetua-se o primeiro repovoamento cristão para sul. Entre o final do século VIII e o começo do século IX, o território cristão estende-se lentamente a partir do Norte, com recuos e avanços conjunturais. A faixa semidesértica que divide as duas zonas é repovoada rapidamente, também por efeito do desenvolvimento demográfico em curso, e a população reinstala-se nas antigas cidades romano-visigóticas que foram sedes episcopais. No século X, o reino estende-se mais ou menos imperturbado para oeste (Galiza) e sueste. Unindo-se à Galiza e a uma parte da futura Castela, o reino das Astúrias toma o nome de Leão. No reinado de Afonso III (838-910), a capital é transferida de Oviedo para Leão. As campanhas militares efetuadas entre o século X e o início do seguinte conduzem, pois, a uma ampliação dos domínios do reino na direção dos planaltos centrais, onde são edificados numerosos castelos que dão o nome à região de Castela. A partir do final do século IX, os castelos são confiados a senhores feudais que mais tarde reclamam a independência e Castela torna-se um reino independente em 1035.

É exatamente nos séculos X e XI que as crónicas começam a exaltar mais nitidamente um ideal de «reconquista», embora o fortalecimento e o esplendor do califado de Córdova determinem o atraso dos próprios cristãos. São, com efeito, registadas pesadas derrotas antes do ano 1000. No período de apogeu do califado de Córdova, a pressão muçulmana torna-se de novo forte, como evidenciam os episódios do saque de Barcelona, em 985, e de Santiago de Compostela, em 997. Na violenta incursão que comanda contra esta última, o vizir al-Mansur (c. 712-775) leva consigo para Córdova as portas de ferro da cidade. Os ataques só são contidos no século XI. Além disso, as costas do golfo da Gasconha também são flageladas nos séculos VIII e IX por incursões dos normandos.

O fator religioso contribui enormemente para o fortalecimento ideológico da Reconquista. No reino das Astúrias, o cristianismo torna-se independente do resto da Espanha moçárabe. No final do século VIII, enquanto o metropolita de

Toledo Elipando adere em conciliação com o islão à doutrina herética do adocionismo, o catolicismo toma em Oviedo, pelo contrário, uma forma decididamente trinitária. Mercê do comentário ao Apocalipse do monge Beato de Liébana, consolida-se um cristianismo de caráter fortemente escatológico. Este aspeto também ganha forma por efeito da criação do pólo devocional de Santiago de Compostela.

Fundação de Santiago de Compostela

Na localidade de Compostela (*Campus stellæ*), na Galiza, é descoberto entre 820 e 830, um cadáver que se supõe ser do apóstolo Tiago. Diz a tradição que no ano de 813 o eremita Paio é atraído por umas luzes estranhas em forma de estrela sobre o monte Libredón, onde já existem umas fortificações antigas, provavelmente de uma povoação céltica ou de uma necrópole visigótica. Sentindo curiosidade pelo fenómeno, o bispo de Iria, Teodomiro, descobre ali uma sepultura que contém três cadáveres, um dos quais com a cabeça cortada e um escrito: «Aqui jaz Jacobus, filho de Zebedeu e Salomé». O cadáver é atribuído ao apóstolo Tiago e o local torna-se imediatamente local de culto e peregrinação, primeiro das Astúrias e da Galiza e depois de toda a Europa. Os bispos de Iria instalam-se em Santiago e assumem o domínio da região. Afonso II (759-842, soberano desde 791) ordena a construção de um templo e a partir de 893 os monges beneditinos fixam ali residência. Os muros da cidade são erguidos em 960 para a sua defesa contra os normandos, mas não impedem a violentíssima incursão muçulmana de 997.

Santiago é proclamado padroeiro dos cristãos ibéricos, e os devotos consideram-no participante ativo nos recontros armados com os muçulmanos. Com efeito, é visto nas batalhas, vestido de branco, a matar com as suas próprias mãos inúmeros «infiéis». Daí o cognome, que ficará na história do cristianismo espanhol, de *Santiago Matamoros.*

V. também: **Artes visuais** *O esplendor islâmico na Europa: a Espanha islâmica e moçárabe*

O REINO DOS FRANCOS, DE CARLOS MAGNO AO TRATADO DE VERDUN

de Ernst Erich Metzner

Na primeira parte da Idade Média, sob as dinastias dos merovíngios e dos carolíngios,e até ao tratado de Verdun (843), que sanciona a repartição jurídica da herança de Luís pelos seus três filhos, o centro do reino dos francos desloca-se cada vez mais para fora do espaço romano do Mediterrâneo, na direção de um novo território no interior do continente. Este núcleo constituirá o primeiro grande reino europeu.

Uma tentativa de unificação da Europa

Depois do avanço dos muçulmanos no Mediterrâneo meridional até à Espanha, em 711, e à França meridional, em 732, a velha rede de transportes já não está ativa nestes territórios e, por conseguinte, as trocas comerciais são de novo interrompidas por sarracenos e mouros provenientes do Norte de África e de Espanha. Na época das migrações, sob Clóvis (c. 466-511), a França cria o seu espaço de feição latina no território galo-romano, mas é uma França ligada, há já algum tempo, ao espaço alemão e com vínculos cada vez mais fortes. É mais fácil virar os olhos para as populações limítrofes do Norte e do Leste, em parte linguisticamente afins, do que para a antiga capital Roma. Ao mesmo tempo, depois da conquista da Saxónia por Carlos Magno (742-814, rei desde 768, soberano desde 800), os estreitos contactos com as populações do Norte, igualmente em expansão, e até com o Oriente eslavo-ocidental obrigam o reino a enfrentar velhos e novos problemas herdados ou de qualquer modo relacionados com a política de Carlos. Neste sentido, são significativos o solene batismo do rei dinamarquês Haroldo, celebrado perto de Mainz em 826, e a fundação a norte do Elba, em 831, do arquiepiscopado de Hamburgo, que administra a zona escandinava sob São Óscar (ou Anskar). Por outro lado, o começo de um período de crise do império, concomitante com as primeiras invasões dos *vikings* e as insurreições dos eslavos, impede atividades posteriores de expansão. São também evidentes as tentativas francas de criar ligações com o Norte escandinavo, propondo uma origem comum, promovendo a transmissão de conhecimentos fundamentais, das runas, por exemplo, e exercendo provavelmente influência na Escandinávia com obras cristãs de poesia popular como o grandioso poema *Heliand* (*o Salvador*), em saxónio antigo, escrito na suposta língua franca do Norte.

No tempo de Clóvis, a capital é fixada em Paris. A determinação de Clóvis na escolha desta cidade para sede do governo e local de sepultura dos reis privilegia a Europa de Noroeste como centro nevrálgico do império, pelo menos até ao tempo de Carlos Magno. Será, com efeito, Luís, *o Pio*, (778-840), filho de

Carlos, que mudará a capital para Aix-la-Chapelle, revelando deste modo a sua vontade de deslocar o eixo político para o centro da Europa, e enfatizando com vigor o papel unificador da língua germânica comum do Norte e do Leste alemão no reino dos francos. Deste modo, já no tempo de Luís, *o Pio*, os francos tornam-se precursores da ideia de Europa, ao lançar uma ponte cultural para o Norte e Leste germânico e eslavo, mantendo ao mesmo tempo a ligação às Ilhas Britânicas e ao Sul romano. Mas as gravíssimas dificuldades de compreensão entre cidadãos de língua germânica, românica, eslava, céltica e basca e as velhas tensões entre os grupos mais relevantes, resultantes das precedentes submissões e nunca aplacadas, estão destinadas a aprofundar os contrastes internos logo que a chefia monárquica mostre sinais de debilidade, como em breve acontecerá.

A sucessão e a divisão da herança imperial: confrontos e desacordos

No tempo do rei Luís, em que o reino dá sinais do seu ocaso, o longuíssimo reinado de Carlos Magno (de 768 a 814) já é considerado o «apogeu da época carolíngia». Numa primeira fase, o único filho sobrevivente de Carlos Magno tira vantagem de receber um reino indiviso, pois já em 813 fora designado em Aix-la-Chapelle corregente com seu pai. Contudo, e tal como Carlos Magno, Luís não pode assegurar a unidade e indivisibilidade do reino, sempre por causa do regime jurídico da sucessão, que reconhece os mesmos direitos a todos os filhos legítimos. Os próprios conselheiros eclesiásticos, muito presentes na gestão do império desde o início do governo do novo rei (não por coincidência cognominado *o Pio*), aspiram à manutenção de um Estado indivisível que se configure como uma espécie de monarquia universal de cunho romano-católico e operam convictamente para a consecução desse objetivo.

A ilusória ideia de passar do grande reino multicultural, só unificado com a força, para uma unidade inatacável mediante uma conceção do Estado rigorosamente «eclesiástica» ainda não tem efeitos negativos, pelo menos enquanto não se esbocem graves ameaças externas. Em 817, é dada a conhecer em Aix-la-Chapelle uma nova ordem para a sucessão (*Ordinatio Imperii*): Lotário (795-855), o filho primogénito de Luís, receberá o cargo imperial com efeitos imediatos; estabelece-se em Aix-la-Chapelle e é investido com a soberania suprema sobre os seus dois irmãos mais novos, Pepino da Aquitânia (c. 803-870) e Luís, *o Bávaro* (c. 805-876). Este último, depois denominado *o Germânico*, é dos três herdeiros o que terá vida mais longa. Mas modificar radicalmente as modalidades da sucessão do trono e consolidar a unidade do reino não são remédios suficientes para eliminar os impulsos centrífugos

existentes. Com efeito, por um lado, os irmãos mais novos não se resignam facilmente a desempenhar papéis secundários; por outro, os encargos governativos confiados a cada um deles vão, por sua vez, prejudicar privilégios de terceiros, até então geridos por tradições gentílicas bem enraizadas.

Acrescentemos que, depois do casamento de Luís com a ambiciosa guelfa Judith e do nascimento de Carlos (depois chamado *o Calvo*, 823-877, imperador desde 875), se introduz, no já frágil complexo de normas sobre a sucessão, um elemento de irredutível conflito, visto que Luís também quer reservar um espaço de governo para o seu quarto filho.

Alternam-se várias coligações, chegando-se, por fim, à destituição do imperador e à sua penitência eclesiástica na sequência da traição do seu exército no chamado campo das mentiras (*Lügenfeld*), junto de Colmar, em 833; Luís será depois reposto no trono por um dos filhos e governará até morrer, em 840. Só no decurso dos anos seguintes se tornarão evidentes os gravíssimos fatores de desagregação que o debilitamento da posição do imperador e a divisão da herança representam. Já nos primeiros anos do reinado de Carlos Magno são reconhecíveis alguns indicadores da futura divisão do império: em 786, por exemplo, o termo *theodiscus* (para indicar os falantes de línguas germânicas do império, reunidas sob a designação popular *deutsch*) está documentado por escrito, pela primeira vez, para designar um sujeito coletivo. No tempo de Luís, *o Pio*, este termo é cada vez mais frequente e até cautelosas perífrases de textos oficiais aludem a essa nova entidade. Nos famosos juramentos de Estrasburgo, de 842, prestados por Carlos, *o Calvo*, rei da parte ocidental, e Luís, *o Germânico*, dos territórios orientais, antes do tratado de Verdun de 843 pelo qual cessam para sempre as discussões sobre a herança, reacendidas por morte do velho imperador, em 840, são usadas duas línguas: o latim e o alemão. Estas duas línguas são a expressão da cultura comum da camada superior, que domina, evidentemente, uma e outra: com efeito, os dois reis juram cada um na língua do outro (não há qualquer documentação que permita supor o bilinguismo das camadas inferiores).

V. também: **História** *O reino dos francos*; *O reino dos francos, do tratado de Verdun à sua desagregação*;
Artes visuais *A época carolíngia em França, na Germânia e em Itália*

O REINO DOS FRANCOS, DO TRATADO DE VERDUN À

DESAGREGAÇÃO

de Ernst Erich Metzner

Depois do tratado de Verdun, o reino franco decompõe-se em três partes (oriental, central e ocidental). Disso resulta um período de grande instabilidade política, causada pelas numerosas contendas entre herdeiros, de que tiram proveito povos invasores como os normandos escandinavos, que se estabelecem na futura Normandia. Estas forças de desagregação, internas e externas, não tardarão a levar o reino à desagregação. Mas o sentido de unidade que se forma nos territórios pertencentes ao reino não se perde: pelo contrário, perpetua-se ao longo dos séculos até á Idade Moderna.

Descendências e partilhas

A partilha que se segue ao tratado de Verdun de 843 confirma a Lotário (795-855) o título imperial, a Itália, a Borgonha, a Provença e a Lotaríngia; a Carlos, *o Calvo* (823-877, imperador desde 875), é assegurado o reino ocidental (núcleo do que virá a ser o reino de França); e a Luís, *o Germânico* (c. 805-876, rei desde 843), é confiado o reino oriental (núcleo do futuro reino da Germânia). Embora tenha levado a um aumento da parte oriental do reino para lá do Reno, este acordo encerra uma disparidade, pois os territórios ocidentais confiados a Lotário e a Carlos são, no seu conjunto, não só mais extensos como também mais evoluídos no plano cultural. Com efeito, é destas regiões que surgirão e se disseminarão impulsos de renovação espiritual e religiosa dignos de nota. Mas o reino oriental beneficiará, no decurso de alguns anos, de uma ampliação gradual: com a morte de Lotário I, o seu reino é dividido, numa primeira fase, em três partes (Lotaríngia, Borgonha e Itália), destinadas a cada um dos três herdeiros; depois, em 870, por morte de um destes (Lotário II), a Lotaríngia é repartida, pelo tratado de Meerssen, entre Carlos, *o Calvo*, e Luís, *o Germânico*; e em 880 é, finalmente, reconstituída pelo tratado de Ribemont, sob o império oriental.

Além disso, a parte central e a parte ocidental são constantemente debilitadas por contínuas e sanguinolentas invasões dos normandos escandinavos (*Nordmänner*). Com a ajuda dos francos orientais, são obtidos êxitos temporários como a vitória (celebrada em 881 no poema *Ludwigslied, O Canto do Luís*, em alemão antigo) conseguida pelo jovem rei da Francónia ocidental, Luís III (822-882), contra os normandos perto de Saucourt. Em 911, finalmente, os normandos conquistam um seu domínio (a futura Normandia) no interior do

reino ocidental, carolíngio até aí.

Nesse mesmo ano, por morte de Luís IV, *o Menino*, (893-911, rei desde 899), extingue-se a linha oriental dos carolíngios sem que haja necessidade de recorrer ao rei ocidental. O reino dos francos chega, deste modo, à sua desagregação.

Em 875, por morte do primogénito de Lotário I, Luís II, rei de Itália e único herdeiro do título de imperador, Carlos, *o Calvo*, atravessa os Alpes e entra em Itália e consegue ser ali nomeado imperador, sucedendo aos carolíngios do reino central. Esta operação não é do agrado de seu irmão Luís, *o Germânico*, que quer assegurar a sucessão imperial ao seu filho Carlomano da Baviera (c. 830-880, rei desde 876), que atravessará o Reno para se opor ao tio.

Entre 876 e 877, Carlos, *o Calvo*, procura aniquilar militarmente o reino de Luís, *o Germânico*, que morre sem herdeiros diretos em 876, como em 859 fizera o próprio Luís com o irmão, que lhe conseguira resistir com o apoio da Igreja. Em 877, a morte interrompe as atividades de conquista de Carlos: em 881, um filho de Luís, *o Germânico*, Carlos, *o Gordo*, (839-888, soberano desde 881), vê a possibilidade de realizar o seu projeto de aquisição do poder e chega a reunir de novo o reino franco oriental ao ocidental, mas por poucos anos. Não tardará a ser destituído pelos príncipes alemães (Frankfurt, 887) por incapacidade provocada por doença. Em 896, os príncipes, que de modo algum querem um rei franco do Ocidente, elegem como imperador, ainda em Frankfurt, o descendente da linha franco-oriental na Baviera, Arnulfo da Caríntia (c. 850-899), filho ilegítimo de Carlomano, que já se distinguira a combater os normandos junto ao rio Dyle, na Bélgica. Esta eleição assinala o início da história alemã.

A lenta dissolução do império carolíngio: influxos históricos

O reino dos francos da época merovíngia divide-se em dois, o dos francos ocidentais, de língua românica (a França), e um reino dos francos orientais, de língua germânica (a Germânia), além de um território da França meridional (a Borgonha) e outro ítalo-lombardo. A perda da unidade, involuntariamente sofrida ou fruto de renúncia consciente, como alguns pretendem entrever nos tempos de Luís, *o Pio*, não consegue nem poderia apagar a lembrança da antiga grandeza. O orgulho dos francos e dos seus grandes soberanos e capitães continua incontaminado e mais ou menos visível em muitas instituições do Estado formadas no espaço do velho reino; sobrevive nos textos literários, no sentir popular testemunhado pelas lendas, nas histórias e nas poesias transmitidas pela tradição oral em França, na Germânia e em Itália.

Menos importantes são, pelo contrário, as repercussões desta dissolução no território ítalo-lombardo, que só no século VIII foi englobado pela força e, por isso, não amadureceu este profundo sentimento de orgulhosa pertença.

E também no oriente alemão a perda da unidade não assume conotações relevantes nas populações locais; pelo contrário, a conquista de uma nova autonomia parece ser muito rapidamente reconhecida, e até sublinhada, pela eleição do rei (que ocorre pela primeira vez em 887, em Frankfurt) e pela imediata atribuição, não nos textos literários, mas disseminada nas fontes populares, das denominações de *Deutsche Lände* (terras alemãs), *Deutschland, Deutsches Reich*, tudo nomes que introduzem o conceito de igual dignidade das famílias alemãs e francas.

A recordação viva e operante do prestígio e do orgulho francos é, pelo contrário, evocada no reino aumentado dos francos orientais, a que pertence a cidade de Aix-la-Chapelle, onde se assume com força a ideia de um renovado, ou, melhor ainda, atual Império Romano, que se manifesta na sucessão de Carlos Magno.

Mais tarde, e compreensivelmente, a memória de uma descendência dos francos continua a viver no Ocidente francês, o reino de Carlos, *o Calvo* (em alemão, *Kerlingen*), com a sua monarquia hereditária franco-francesa, que mantém e atribui valor às suas antigas tradições; ali, a onomástica e a moda de arranjar o cabelo exibem, mais ou menos até ao fim do reino, o orgulho da descendência de Clóvis, o primeiro rei dos francos: católico, merovíngio e de cabelo comprido. Ainda hoje Paris, a capital de Clóvis, está estreitamente ligada pela cultura, pelos costumes e pelas tradições à Gália setentrional, assinalada pelo domínio franco-católico, enquanto o território franco-oriental, de língua alemã, encontrará, com a revolução alemã de 1848, a sua capital em Frankfurt (cujo nome refere, justamente, o passado franco-alemão). No entanto, quer Frankfurt quer Aix-la-Chapelle cederão a sua função de capital a novos centros mais a leste, como Berlim e Viena. Também no Leste de França, o passado merovíngio e, principalmente, as figuras dos primeiros reis cristãos não cairão no esquecimento e por muito tempo se manterão na cultura popular ou não, nas lendas e nos costumes. Deste modo sobrevive, por exemplo, o adjetivo «franco» no nome do herói lendário *Hug-Dietrich* (o franco Dietrich), que dá o título a um poema muito conhecido. E os nomes dos reis merovíngios, Carlos, Luís e Lotário, serão recordados e atribuídos aos filhos de muitos soberanos do reino franco do Oriente, do primeiro rei carolíngio, Luís, *o Germânico*, ao último, Luís, *o Menino*.

Depois dos excessos nacional-socialistas e ultranacionalistas das duas guerras mundiais, a política e as ciências históricas apropriam-se do tema dos francos de uma maneira singular: os francos são reconhecidos (e, sem que se compreenda bem como nasce esta associação, ela é já um lugar-comum) – e principalmente em Carlos Magno – como os precursores da Europa de hoje; esta interpretação tem origem em França, mas é rapidamente imitada na Alemanha e disseminada por toda a Europa.

Depois de ter acompanhado as peripécias dos reis dos francos, podemos efetivamente afirmar que na zona geopolítica a que atualmente chamamos Europa parece delinear-se, do reino de Carlos Magno até hoje, uma espécie de fio condutor único, constituído por uma alternância de situações de unidade e de diferença e que, neste quadro histórico que percorre acontecimentos e séculos, estas tensões chegam a concretizar-se não só no plano político ou requintadamente territorial, mas – e talvez mais profundamente – vão criar raízes no plano cultural e linguístico, gerando a complexa e variegada civilização europeia a que pertencemos.

V. também: **História** *O reino dos francos, de Carlos Magno ao tratado de Verdun*
Artes visuais *A época carolíngia em França, na Germânia e em Itália*

O FEUDALISMO

de Giuseppe Albertoni

Do ponto de vista histórico-jurídico, o termo «feudalismo» designa um conjunto de instituições que tem origem na alta Idade Média, quando a partir da vassalagem franca se desenvolve uma forma de «serviço» que em breve assume características de tipo militar e que conjuga tradições jurídicas e militares romanas, germânicas e célticas. O feudalismo ganha corpo quando o serviço de vassalagem é reforçado com a concessão de um bem temporal (benefício/feudo). É o que acontece na época carolíngia, quando a vassalagem é utilizada como forma de ligação entre poderosos, determinando, consoante os casos, a coesão ou a fragmentação dos poderes.

Feudalismo, uma palavra que se presta a confusões

O termo «feudalismo», desconhecido na Idade Média, só se difunde nos séculos XVII e XVIII para indicar os direitos senhoriais relativos ao feudo, palavra de origem medieval que na Idade Moderna designa uma propriedade com formas particulares de jurisdição e rendas económicas, na maior parte dos casos muito gravosas para os camponeses. É contra estes «direitos feudais» que os revolucionários franceses se viram ao promulgar, em 1789, um decreto que abole o «regime feudal», expressão rapidamente estendida a todo o sistema social do *Ancien Régime.*

A palavra «feudalismo» sai, deste modo, do léxico histórico-jurídico para entrar no léxico político e no discurso público, em que, de um modo cada vez mais genérico, se torna sinónimo de todas as iniquidades. «Não ter uma ideia precisa, mas bradar contra» é a famosa definição de feudalismo, proposta por Gustave Flaubert (1821-1880) no *Dictionnaire des Idées Reçues*.

Feudalismo como sociedade, feudalismo como instituição

Até nos seus significados mais genéricos, nos panfletos ou nas análises histórico-políticas do século XIX e do princípio do seguinte, a palavra «feudalismo» nos remete sempre, conceptualmente, para a Idade Média, da qual teria sido a forma de poder mais significativa. Mas foi realmente assim? E o que foi, na realidade, o feudalismo medieval? Dos que na primeira metade do século XX tentaram responder a estas interrogações, ficaram célebres dois modelos interpretativos, respetivamente, por Marc Bloch (1886-1944) em *La Société Féodale* (1939-1940) e por François-Louis Ganshof (1895-1980) em *Qu'Est-ce que la Féodalité?* (1944).

Segundo Bloch, o feudalismo é um «tipo de sociedade», baseado num amplo desenvolvimento de elos de dependência pessoal, no fracionamento do poder público e na supremacia de uma classe de guerreiros. Segundo Ganshof, o feudalismo deve ser entendido, de um modo mais específico, como «um conjunto de instituições que criam e regulam obrigações de obediência e de serviço, principalmente militar, por parte de um homem livre, chamado vassalo, perante outro homem livre, chamado senhor, e obrigações de proteção e manutenção por parte do senhor perante o vassalo» (*Qu'Est-ce que la Féodalité?,* 1944). Aceções legítimas, em ambos os casos, embora o próprio Bloch estivesse consciente de que chamar feudal à sociedade medieval significava pagar tributo a uma tradição historiográfica que podia abrir caminho a mal-entendidos. Por isso, muitos preferem hoje a visão técnica, «ganshofiana», do feudalismo, ainda que enriquecida com novos instrumentos interpretativos.

Com a vantagem de eliminar muitas ambiguidades, a começar pelo risco de chamar feudal a uma sociedade em que os elos feudais são bastante importantes, mas menos do que em outras formas de poder. Pensemos, em particular, no senhorio territorial, uma forma de domínio sobre terras e pessoas particularmente disseminada no final do século IX, quando os grandes proprietários de terras começam a exercer ilegitimamente o poder de vigilância e comando sobre os camponeses livres.

Dois «feudalismos»?

Segundo Ganshof, o feudalismo medieval é o resultado de uma evolução histórica que dá os primeiros passos no reino franco do século VI, vive uma fase decisiva na época carolíngia e só alcança o pleno desenvolvimento entre os séculos X e XIII. Embora partindo de uma posição diferente, Bloch também acha necessário distinguir duas épocas feudais: uma anterior e outra posterior cerca de 1050. Com cambiantes e acentuações diversas, a maior parte dos historiadores segue hoje esta bipartição e vê nos decénios imediatamente anteriores e posteriores ao ano 1000 a fase crucial da consolidação de um feudalismo realizado, produto do encontro de duas instituições inicialmente distintas: a vassalagem e o feudo.

Quem foram os primeiros vassalos?

As fontes começam a falar de vassalos no início do século VI. A palavra *vassus*/*vassallus* (do céltico *gwas*, servo, rapaz) está documentada pela primeira vez na *Lex Salica*, a lei dos francos promulgada em 510 pelo rei Clóvis (c. 466-511, rei desde 481/482) numa norma que trata dos homicídios dos servos. Com base neste dado pensou-se, durante muito tempo, que os primeiros vassalos eram «servos domésticos», homens de confiança dos seus senhores, que só numa segunda fase terão desempenhado também funções militares, que eram vedadas aos servos, quer na tradição jurídica romana quer na germânica. Este quadro foi recentemente posto em causa com base numa atenta análise do léxico da *Lex Salica*, que tornou possível estabelecer uma estreita relação entre os *vassi* do começo do século VI e os *ambacti*, guerreiros semilivres de tradição céltica, tradição que se teria regenerado quando, em meados do século V, as autoridades romanas decidiram reforçar os seus exércitos da Gália setentrional com o auxílio de guerreiros aprisionados na moderna Gales. Teria sido por intermédio destes que o emprego de guerreiros não livres, em condições de dependência, se teria difundido também entre os francos. Se aceitarmos esta reconstituição, podemos

supor que, já no início do século VI, os *vassi* eram guerreiros, ainda que em condições de dependência. Eles teriam, portanto, desde o início, uma vocação militar que os distinguiria quer dos «clientes» romanos, que pela recomendação (*commendatio*) entravam no patrocínio de um homem poderoso, quer dos guerreiros que formavam o séquito (*comitatus, Gefolgschaft*) dos reis ou capitães germânicos.

Os vassalos dos carolíngios

As fontes pouco ou nada dizem acerca dos vassalos do princípio do período merovíngio. Apenas sabemos que, a partir do século VIII, os *vassi* são cada vez mais numerosos nas fontes francas (ou de âmbitos territoriais vizinhos dos francos). Embora a interpretação deste facto não seja unânime, é muito provável que um papel fundamental neste processo fosse desempenhado pelos carolíngios, que, depois de tornar dinástico o cargo de mordomo do palácio – que superintendia nos bens estatais régios e na guarda régia –, conquistaram em 751, com Pepino III, *o Breve* (c.714-768, rei desde 751), a condução do reino franco em detrimento dos merovíngios. Na sua ascensão foi fundamental a presença de vassalos, que justamente nesta fase histórica começam a ganhar uma fisionomia social e jurídica mais articulada, abrangendo quer guerreiros de baixo nível quer homens de média e alta condição social. O processo de extensão da vassalagem aos estratos superiores encontra uma importante confirmação nos *Annales Regni Francorum,* uma obra historiográfica composta entre o final do século VIII e os primeiros decénios do seguinte em ambientes próximos da corte carolíngia. A propósito de uma assembleia geral dos grandes do reino, convocada para Compiègne por Pepino III em 757, é ali narrado um episódio que tem como protagonista o duque da Baviera Tassilo III (c. 742-c. 794), que, ao chegar à reunião com os grandes do seu povo, «segundo o uso franco, se recomendou em vassalagem com as suas mãos nas mãos do rei e prometeu fidelidade quer ao rei Pepino quer aos seus filhos Carlos e Carlomano, jurando pelo corpo de São Dinis […]» (*Annales Regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui Dicuntur Annales Laurissenses Maiores et Einhardi,* organizados por F. Kurze, 1895, rest. 1950).

O juramento do vassalo

Muitos historiadores põem hoje em dúvida que Tassilo III tenha prestado esse juramento de vassalagem em 757, data talvez antecipada pelo autor anónimo dos *Annales Regni Francorum* para poder apresentar o posterior comportamento do

duque como uma sucessão de traições. Temos, em todo o caso, a certeza de que na época dos *Annales Regni Francorum*, já está consolidado o ritual de ingresso na vassalagem (pelo menos das personagens das camadas mais elevadas). Este ritual inclui um juramento público em que o gesto de pôr as mãos nas mãos do senhor, derivado da tradição da *commendatio* romana, é reforçado por um juramento de fidelidade com valor sacro, prestado sobre os textos sagrados e as relíquias. No juramento de vassalagem franco confluem, portanto, num ritual de forte valor simbólico, formas diversas de fidelidade pessoal, testemunhos do encontro de tradições jurídicas, sociais e militares romanas, célticas e germânicas. Este juramento cria obrigações recíprocas entre os contraentes – proteção por parte do senhor (*senior*) e obrigação de ajuda (mais tarde formulada como *auxilium et consilium*) por parte do vassalo – e não envolve quaisquer outras pessoas além destes dois contraentes nem implica hierarquias posteriores em sentido vertical e só pode ser quebrado em caso de morte ou de traição.

A difusão da vassalagem

O caso de Tassilo III atesta uma ascensão social dos vassalos, generalizada no tempo de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) quando os grandes do reino, leigos e eclesiásticos (condes, duques, marqueses, bispos, abades), também são, as mais das vezes, vassalos do rei (*vassi dominici*). Esta ascensão anda, *pari passu*, com a difusão do costume das fidelidades de vassalagem que nos territórios de recente conquista franca se instalam sobre formas preexistentes de fidelidades armadas. Na época carolíngia, a vassalagem aparece, portanto, como uma forma de ligação entre poderosos, embora se prepare já o terreno para o fortalecimento dos poderes locais por meio de exércitos privados de vassalos, admitidos pela legislação franca quando não virados contra os poderes públicos.

Vassalos e feudos

A partir da segunda metade do século VIII, cada vez é mais necessário assegurar aos vassalos uma contrapartida que já não pode ficar limitada à proteção do senhor. Difunde-se, pois, o costume de lhes atribuir um bem temporal, uma propriedade fundiária, as mais das vezes, que deve ser restituído por morte do vassalo e que nas fontes aparece mencionado como *beneficium*, um termo que só no final do século IX começa a ser substituído por um neologismo mais específico que está destinado a conhecer grande fortuna: *feudum* (do francónio *fehu-ôd*, propriedade plena). A atribuição de um benefício ao vassalo

torna-se prática corrente logo no tempo de Carlos Magno, de tal modo que, segundo muitos estudiosos, é exatamente a partir daí que podemos falar de feudalismo, entendido como convergência da instituição da vassalagem (elemento pessoal) com a do feudo/benefício (elemento real).

O feudo torna-se hereditário

Com o enfraquecimento do poder régio, determinado pelos conflitos surgidos no seio da família carolíngia no tempo de Luís, *o Pio* (778-840, imperador desde 814), e nos decénios seguintes, o caráter vitalício dos feudos, em particular dos concedidos a personalidades eminentes, começa pouco a pouco a não ser respeitado. Este processo é concomitante com a tentativa de tornar dinásticos os cargos públicos (*honores*). O facto é atestado pela famosa capitular de Quierzy (877), promulgada pelo imperador Carlos, *o Calvo* (823-877, imperador desde 875), antes de uma incursão contra os sarracenos e interpretado com frequência, mas erradamente, como primeira sanção da hereditariedade dos feudos, quando na realidade estipula a hereditariedade dos cargos públicos para os herdeiros dos funcionários mortos nessa incursão.

Na segunda metade do século IX, as relações vassalo-beneficiários difundem-se ainda mais. Utilizadas pelos soberanos carolíngios para reforçar a aliança com as camadas superiores, revelam-se frequentemente como um instrumento contraditório que muitos grandes do reino manejam em proveito próprio. O fim do Império Carolíngio (887) e o aparecimento de novas conflitualidades nos reinos herdeiros do império dão um impulso posterior a esta situação. Impossibilitados de dominar o território do reino com um aparelho administrativo, os reis do século X procuram fortalecer as relações pessoais concedendo bens ou cargos em troca do juramento de fidelidade de vassalagem. Deste modo começa uma nova fase da organização dos poderes.

V. também: **História** *Escravidão, colonato e servidão da gleba*;
A economia da curtis *e o senhorio rural*

O PLURALISMO JURÍDICO

de Dario Ippolito

Dos monarcas dos reinos romano-bárbaros aos herdeiros dos imperadores

carolíngios, os detentores do poder na Europa medieval não têm por objetivo fixar um único conjunto de regras gerais disciplinadoras da vida social dos seus súbditos nos territórios em que exercem o seu domínio. A pluralidade dos ordenamentos é a característica típica da experiência jurídica medieval. Leis de tribos, costumes locais, direitos e obrigações feudais, cânones eclesiásticos e capitulares imperiais convivem entre si numa pluralidade jurídica desprovida de um sistema de fontes unitário e hierarquizado.

A Idade Média do direito

Para compreender as características da experiência jurídica da Europa medieval é necessário dissociar conceitos como «direito», «lei» e «Estado», cuja estreita conjunção (por vezes levada à identificação) é o fruto cultural e político essencial da modernidade. Esta resulta, de facto, da monopolização pelo Estado da produção jurídica em forma de legislação, primeiro teorizada pelos filósofos da política (de Hobbes a Rousseau) e depois realizada com o derrube da ordem institucional do *Ancien Régime* e a refundação codicista da uniformização jurídica (séculos XVIII-XIX). A coincidência tendencial do direito com as leis promulgadas pelo poder público é, pois, um fenómeno historicamente determinado, só manifestado com a consolidação completa do Estado moderno. Durante toda a Idade Média (e muito mais tarde ainda), a autoridade política não é artífice exclusiva do ordenamento jurídico e a lei não é a fonte predominante do direito.

Dos monarcas dos reinos romano-bárbaros aos herdeiros dos imperadores carolíngios, os detentores do poder de toda essa época não têm por objetivo (nem a força necessária) estatuir nos territórios que dominam um único conjunto de regras gerais disciplinadoras da vida social dos seus súbditos. Nem o próprio Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), soberano poderoso e legislador ativíssimo, ambicionou dar existência, com a unidade do comando político, à unidade do ordenamento jurídico. Os numerosos atos normativos promulgados (as chamadas capitulares, respeitantes sobretudo a matérias penais, processuais, administrativas e eclesiásticas) não substituem as leis nacionais dos povos submetidos ao domínio imperial, que continuam em vigor com as derrogações parciais introduzidas pela nova legislação. Mesmo no auge da sua consistência política, o Sacro Império Romano é sempre caracterizado (em radical diferença perante o paradigma estatal moderno) por uma pluralidade de ordenamentos jurídicos em que as regras (e a legitimação) provêm de fontes diferentes da vontade do poder público encarnada no

imperador. Leis de tribos, costumes locais, direitos e obrigações feudais, cânones eclesiásticos e capitulares imperiais convivem numa pluralidade jurídica desprovida de um sistema de fontes unitário e hierarquizado.

O princípio da personalidade do direito e os ordenamentos jurídicos dos reinos romano-bárbaros

O pluralismo jurídico é uma característica distintiva da organização sociopolítica da Europa medieval desde a formação dos reinos romano-bárbaros. Os povos germânicos, que nos séculos V e VI consolidam o seu domínio nos territórios do Império Romano do Ocidente, criando novas entidades políticas autónomas e independentes, não impõem as suas regras em todos os âmbitos da vida social: limitam-se a disciplinar os setores nevrálgicos do direito público em função da sua supremacia e da eficácia do domínio do território. Mas, na esfera das relações privadas, os súbditos romanos e os conquistadores bárbaros continuam a observar as respetivas tradições normativas segundo o princípio da personalidade do direito que conota tipicamente a experiência jurídica medieval, distinguindo-a (também nesta perspetiva) da moderna, em que se estabelece o princípio oposto, o da territorialidade do direito.

Com base neste último, existe no interior de cada território um determinado ordenamento jurídico em que as disposições valem para todos os que nele residem. No primeiro, pelo contrário, a disciplina jurídica das relações intersubjetivas depende da nacionalidade dos sujeitos, de modo que no âmbito de um território habitado por vários grupos étnicos coexistem vários ordenamentos jurídicos. Historicamente, o princípio da personalidade do direito, que tende a preservar a identidade jurídica de uma comunidade nacional, prevalece quando num mesmo espaço político-territorial convivem povos pertencentes a civilizações diferentes, escassamente integrados uns com os outros e não interessados em uniformizar os seus modelos culturais segundo costumes sociais alheios.

Inicialmente, esta situação verifica-se somente nos reinos romano-bárbaros: o direito tradicional germânico segue, com as variantes específicas de cada povo, os francos, os godos, os burgúndios, etc., nas respetivas possessões, mas não adquire vigência para os povos submetidos pela sua conquista, os quais mantêm o ordenamento privatístico de origem romana.

A organização jurídica da vida social em cada um dos reinos alto-medievais não é, porém, redutível a um esquema único nem representável de um modo estático. As fórmulas experimentadas mudam no espaço e no tempo, consoante

as atitudes das autoridades políticas e o grau de agregação das componentes étnicas. Estas dinâmicas históricas refletem-se na obra legislativa dos soberanos germânicos, sintomática da força de atração exercida pela civilização dos povos vencidos sobre os vencedores, que, ao entrar em contacto com a cultura jurídica romana, se apercebem da necessidade de estabelecer em forma escrita, utilizando a língua latina, o direito do seu povo, consistente, até aí, com um conjunto de regras consuetudinárias transmitidas oralmente.

Assim, entre o final do século V e o início do seguinte, são promulgadas a *Lex Visigothorum*, a *Lex Burgundiorum* e o *Pactus Legis Salicæ* desejado pelo rei Clóvis (c. 466-511, rei desde 481/482) para os seus francos; mais tarde, em 643, o rei Rotário (?-652, rei desde 636) consolida legislativamente, num *Edictum*, as tradições jurídicas dos lombardos. Nesta mesma direção caminham, a partir do século VII, os soberanos anglo-saxónicos, distinguindo a sua produção normativa da continental pelo emprego da língua vernácula. Nos reinos visigótico e burgúndio, o empreendimento legislativo envolve também o direito dos romanos, com a elaboração, no segundo, de uma *Lex Romana Burgundiorum* constituída por 180 capítulos extraídos dos códigos Teodosiano, Hermogeniano e Gregoriano, das *Sententiæ* de Paulo e do *Liber Gai;* e, no primeiro, com a promulgação por Alarico II (?-507, soberano desde 484), em 507, da *Lex Romana Visigothorum*, que terá também aplicação na Gália franca e na Itália lombarda e será durante séculos uma das principais fontes de conhecimento do direito romano no Ocidente.

Contra esta duradoura e transnacional fortuna, devemos registar a sua abolição em meados do século VII e exatamente no reino visigótico, por obra do rei Chindasvinto (c. 563-653, rei desde 642?), artífice da superação do dualismo jurídico corroborado pelos seus predecessores e da transição da personalidade para a territorialidade do direito, exemplo da integração sociocultural já alcançada entre romanos e germanos. Noutras paragens, porém, a identidade jurídica dos diversos povos perdura, apesar do estreitamento das relações interétnicas, porque o elo orgânico entre a comunidade de raça e o património jurídico é um esquema cultural fortemente enraizado nos quadros mentais coletivos.

No reino dos francos, em particular, a observância do princípio da personalidade do direito, relacionada com a heterogeneidade das populações submetidas (romanos e germanos, de diferentes origens), conduz a um pluralismo jurídico particularmente acentuado e que a expansão imperial ulterior ainda mais reforçará, como atesta a difusão da prática judiciária e notarial das

professiones iuris, em que os declarantes (autores, citados ou contraentes) afirmam pertencer a determinado costume jurídico por motivo da sua *natio.*

A importância do costume e o direito feudal

O caráter pronunciadamente pluralista da ordem jurídica medieval não resulta somente da pluralidade das leis nacionais: entre as fontes de produção do direito, ganha relevo central o costume, cuja evolução, intrinsecamente regionalista, se orienta para a territorialização em âmbitos espaciais circunscritos fazendo aumentar a variedade e a multiformidade da paisagem jurídica europeia.

Nisso se revelavam, como reflexo, as limitações materiais das pretensões potestativas da autoridade política, que é vivida e percebida na consciência social como garante, por intermédio da *iuris-dictio,* de uma ordem de justiça ontologicamente fundada e não como criadora de um sistema normativo artificialmente produzido por meio da *legis-latio.*

Mais do que pela autoridade política, o direito medieval é gerado imediatamente pela sociedade, pelas suas forças e pelos seus valores, de onde decalca as particularidades; mais do que nas leis, encontra expressão nos costumes, que, em virtude da sua constância e difusão, adquirem, no sentir dos seus membros, valor vinculativo: as regularidades sociais consideradas válidas como regras jurídicas.

Participando numa mentalidade inclinada a reconhecer caráter normativo aos factos que pareçam radicados na natureza das coisas, os operadores jurídicos medievais conformam-se aos costumes: os notários certificam-nos, os juízes fazem segui-los e os legisladores respeitam-nos, exercendo as suas funções de autoridade em campos restritos, principalmente atinentes às estruturas da ordem pública e ao fortalecimento do comando político; sob a tensão unitária deste, a ordem jurídica evolui segundo as muitas configurações da sociedade e fragmentando-se num mosaico de regras consuetudinárias diferentes de região para região, de território para território e, finalmente, de organização para organização.

A manifestação mais visível e inequívoca da centralidade do costume no conjunto das fontes do direito não aparece conotada por qualquer dimensão regionalista (embora tome formas peculiares nas diversas realidades regionais) nem marginal em relação ao domínio do direito público. Aludimos ao ordenamento feudal, que, tendo germinado no reino dos francos na época merovíngia e evoluído sob os carolíngios, abrange, a partir do século IX, grande parte da Europa ocidental numa apertada trama de relações jurídicas pactuadas

entre homens livres com diversas posições sociais e com efeitos obrigatórios, pessoais e patrimoniais, constituídos pelo dever do inferior (*vassus*) de assistir fielmente o superior (*senior*) na guerra e ofícios jurisdicionais (*auxilium et consilium*) e pelo dever de o senhor proteger o vassalo e de lhe garantir uma fonte estável de sustento mediante a concessão de uma terra ou de alguma outra fonte de rendimento financeiro (*beneficium*).

A relação feudal, original dispositivo de relações hierárquicas, coesor de homens e de coisas, ganha forma mercê da coagulação de institutos jurídicos de ascendência germânica e romana no cadinho cultural da sociedade medieval, tendendo, em virtude da sua força expansiva e do seu desenvolvimento reticular, a invadir as estruturas organizativas daquela sociedade e a modelar-lhe as articulações do poder em redor do vínculo da subordinação pessoal, com o seu séquito de benefícios fundiários carregados de pertinências jurisdicionais. Apesar da crescente importância, o direito feudal evolui ao longo dos séculos espontaneamente, por via consuetudinária. As intervenções legislativas nesta matéria são raras e episódicas. As mais significativas, como o édito de Milão de 1037, pelo qual Conrado II, *o Sálico* (c. 990-1039, imperador desde 1027) garante a hereditariedade dos feudos aos *valvassori* (vassalos dos vassalos), aparecem destinadas a sancionar regras já implantadas na prática. Só no século XII vê a luz, na Lombardia, uma primeira compilação (privada) dos costumes feudais (*Libri Feudorum*).

A Igreja e o direito

A Igreja dá um importante contributo para a construção da complexa e pluralista ordem jurídica medieval. Embora apertada entre as tentativas de ingerência das autoridades laicas, envolvida no sistema feudal com as suas terras e os seus homens e curvada, na sua fisionomia hierárquica, a interesses temporais, a Igreja é um agente ativíssimo de disciplinamento social que orienta com os seus preceitos as modalidades da convivência esforçando-se por condicionar-lhe as expressões jurídicas. Mas a sua presença no mundo do direito não se limita a uma influência moral ou a uma hegemonia cultural. Ela própria constitui, de facto, um ordenamento jurídico originário e autónomo com normas que cobrem tanto a esfera organizativa das instituições clericais como o âmbito estritamente confessional, propondo-se disciplinar a comunidade dos fiéis nos comportamentos considerados mais relevantes no aspeto ético-religioso.

O direito da Igreja, chamado canónico (do grego *kanon*, que significa regra), começa a formar-se no alvorecer da era cristã e desenvolve-se cumulativamente,

com particular intensidade, nos séculos IV e V, sob o impulso dos grandes concílios ecuménicos e dos múltiplos sínodos regionais, que reúnem os mais altos dignitários da cristandade com o objetivo de regular a vida da sociedade eclesial nas suas muitas dimensões, em âmbito universal ou simplesmente regional. A principal fonte do direito canónico é constituída, juntamente com as deliberações emanadas dessas assembleias, pelas decisões dos pontífices, enunciadas principalmente nas *epistolæ decretales*, cuja produção ganha consistência quantitativa a partir da segunda metade do século V.

Na alta Idade Média, circulam na Europa diversas coletâneas de cânones conciliares e decretais pontifícias. Têm grande difusão, em particular, a coletânea *Hispana*, elaborada no século VII no reino visigótico, e a *Collectio Dionisyana*, que, redigida em Roma pelo monge cita Dionísio, é enviada em 774 (numa versão ampliada, em comparação com o original) pelo papa Adriano I (?-795, pontífice desde 772) a Carlos Magno e torna-se, pela dieta de Aix-la-Chapelle de 802, a coletânea oficial do direito da Igreja franca. Nos decénios seguintes, é exatamente no seio desta última que ganham corpo coletâneas contrafeitas, com acrescento de interpolações textuais e documentos falsos, de que se destacam as *Capitulares de Bento Levita* e as *Decretais Pseudo-Isidorianas*, cujos conteúdos, manipulados, são incluídos em compilações ulteriores como a *Collectio Canonum Anselmo Dedicta*, redigida (provavelmente em Itália) no final do século IX e a primeira metade do seguinte.

O fenómeno das falsificações é interpretado, à luz dos respetivos conteúdos, como a tentativa de reagir à pressão dos poderes seculares sobre os bens, sobre os homens e sobre a organização da Igreja. Contra as práticas ditadas por relações de força que põem os senhores laicos em condições de intrometer-se na gestão dos benefícios eclesiásticos e na escolha dos titulares de cargos religiosos, os clérigos falsários pretendem reforçar os pilares jurídicos da autonomia da Igreja e contrapor, com as suas compilações, as disposições do direito canónico aos usos consuetudinários e às regras antinómicas dos ordenamentos concorrentes.

V. também:**História** *O direito romano e a compilação justiniana*

O REINO DE ITÁLIA

de Francesco Paolo Tocco

O reino itálico, cuja extensão territorial corresponde à do regnum Langobardorum conquistado pelos francos em 774, é constantemente apanágio dos soberanos carolíngios até 887, ano da deposição do último. Nos setenta anos seguintes, a coroa é disputada pelas principais famílias da aristocracia da Itália setentrional (duques e marqueses de Espoleto, da Toscana, de Ivrea e do Friul) e por alguns senhores de territórios limítrofes (duques da Caríntia, rei da Borgonha e rei da Provença). Com Otão I, o reino volta a estar inserido no contexto do Sacro Império Romano.

O atribulado reinado de Berengário I

Em 887, a abdicação de Carlos, *o Gordo* (839-888, soberano desde 881), determina a definitiva desagregação do Império Carolíngio; Odo (c. 860-898) torna-se rei dos francos; nas zonas orientais, Arnulfo da Caríntia (c. 850-898) é rei da Germânia; em 888, em Itália, uma assembleia de nobres entrega a coroa do reino a Berengário (850/853-924), marquês do Friul, por motivo do seu parentesco com os carolíngios. É uma solução precária, que a nobreza da Itália central refuta, conferindo o título, decorridos apenas dois anos, a Guido, duque de Espoleto (?-894). Este estado de conflitualidade leva Berengário a pedir a intervenção de Arnulfo da Caríntia, que em 894 entra em Itália para reclamar os seus direitos, sendo coroado imperador, em Roma, em 896, pelo papa Formoso (c. 816-896, pontífice desde 891). Entretanto, Berengário tem de enfrentar Lamberto de Espoleto (filho de Guido, já associado em 891 ao cargo imperial pelo pai), que o força a uma partilha do reino, deixando-lhe apenas a Itália setentrional a leste do Adda. Depois de breve resistência, também Milão cai nas mãos de Lamberto, que, porém, não consegue derrotar Berengário definitivamente e tem ainda de enfrentar outro pretendente à coroa, Adalberto, marquês da Toscana.

Em 898, Lamberto derrota Adalberto, humilhando-o, mas morre a 15 de outubro do mesmo ano numa caçada. Com ele se extingue a dinastia dos Espoletos e, como Arnulfo da Caríntia também já morrera, Berengário pode finalmente usar a coroa itálica sozinho, mas não em paz, porque a partir de 899 a Itália é percorrida pelas sanguinárias correrias dos húngaros, que se haviam avizinhado perigosamente da península depois de ter-se instalado na Panónia por volta de 890 a pedido de Arnulfo. Em setembro de 899, na tentativa de barrar o caminho aos húngaros, que já haviam semeado terror, destruição e morte entre Aquileia e Pavia, Berengário conduz um exército considerável recrutado entre os nobres italianos, mas é desbaratado pelos inimigos, depois de uma primeira

vitória, a 24 de setembro, à beira do rio Brenta, que logo se precipitam sobre toda a região: em Reggio, incendiam a catedral e matam o bispo Azzone; em Nonantola, assaltam o célebre e rico mosteiro, pilhando-o e matando os monges. Além disso, ao fim de poucos anos, os sarracenos, que efetuam numerosas incursões a partir da sua base de Fraxinetum na Provença, juntam-se às violências endémicas dos húngaros.

Este estado de extrema insegurança leva, pela enésima vez, parte da nobreza itálica a contrapor a Berengário um candidato de maior confiança, Luís III, rei da Provença (880-928), neto de Luís II, rei e imperador carolíngio. Berengário tem de aceitar a sua coroação como rei e a consequente eleição imperial em Roma no ano de 901, mas obriga-o primeiro a afastar-se dos territórios italianos e acaba por eliminá-lo definitivamente em 905 capturando-o, cegando-o e expulsando-o para a Provença.

Apesar deste êxito, Berengário continua a dominar apenas o Nordeste do reino: a Noroeste, o poder é dos marqueses de Ivrea, senhores de grande parte do Piemonte; na Itália central, os grandes ducados de Túscia e de Espoleto mantêm-se autónomos; no coração da planície padana, a nobreza de ascendência lombarda tinha readquirido prestígio. O soberano limita-se a praticar uma política de concessões de prerrogativas públicas aos mais variados súbditos e de extenuante arbitragem entre os potentados do reino, mas, em 915, consegue desmantelar uma temível base sarracena no Garigliano, sendo coroado imperador pelo pontífice.

Este prestigioso título atrairá, contudo, sobre ele a renovada hostilidade do bloco espoleto-papal e de Berta (860/865-925), viúva do marquês da Toscana, que fizera casar em segundas núpcias a sua filha Hermengarda com o marquês de Ivrea, Adalberto (c. 880-c. 930). Em 921, Berta coliga, contra Berengário, o genro, o conde palatino Olderico, o nobre lombardo Gisalberto e o arcebispo de Milão, Lamberto, em breve derrotados e humilhados pelo rei, que entretanto deixa que os húngaros entrem novamente em território italiano a fim de criar dificuldades aos conjurados. Gisalberto pede pessoalmente a ajuda de Rodolfo II da Borgonha (880-937), a quem promete a coroa de Itália em troca do auxílio pedido contra o seu rival: a 17 de julho de 923, perto de Fiorenzuola d’Arda, Rodolfo desbarata o exército de Berengário e conquista Pavia, a capital do reino. O soberano vencido é morto em Verona, onde se refugiara, por um funcionário subalterno local, a 7 de abril de 924. Poucos dias antes, a 12 de março, Pavia, abandonada por Rodolfo, regressado imediatamente a Borgonha, é saqueada e destruída pelos húngaros. A feudalidade do reino aposta num novo pretendente,

convidando Hugo de Provença (c. 880-947), que, depois de chegar a acordo com Rodolfo da Borgonha, na primavera de 926, vai a Itália cingir a coroa.

De Hugo de Provença a Otão I

O reinado de Hugo caracteriza-se pelo uso da violência na concretização de um consciente desígnio de renovação da classe dirigente: desta dura prova emerge uma nova aristocracia, em muitos casos de origem lombarda, bem radicada ao nível local, afastada da cultura e das relações internacionais da nobreza de origem carolíngia, mas em condições de, com as armas e com a sua fidelidade pessoal, garantir o domínio efetivo do território.

Hugo manda prender e cegar o seu meio-irmão Lamberto, marquês da Toscana, substituindo-o pelo seu irmão Bosão, e entrega o ducado de Espoleto a outro parente, Teobaldo. Faz ascender homens seus ao cargo episcopal em muitas cidades, de Milão a Piacenza, e o seu filho natural Godofredo torna-se abade do mosteiro de São Silvestre de Nonantola, o mais rico mosteiro régio de Itália. Mas o rei também não hesita em humilhar e vexar os seus próprios parentes: em 936, expulsa Bosão da marca da Toscana e concede-a a seu filho natural Huberto (depois contemplado com o ducado de Espoleto, com Camerino, e o título de conde palatino), e, em 940, manda matar outro filho, Ascário.

Mas em 945 uma sublevação força Hugo a regressar à Provença com as riquezas vindimadas durante vinte anos de prepotências. Deixa em Itália um filho fraco e doente, Lotário, já associado ao reinado e que morre em finais de 950 sem herdeiro. Sucede-lhe, apoiado pelo rei da Germânia Otão I da Saxónia (912-973), o marquês de Ivrea, Berengário II (c. 900-966), que, tentando fortalecer a sua posição, prende Adelaide, a viúva de Lotário. Otão I interpreta este ato como um sinal de Berengário não ser digno de confiança e, arvorando-se em defensor de Adelaide da Borgonha, libertada e entregue por Adalberto Atto (?-988), senhor feudal e fundador da importante casa de Canossa, entra em Itália, vence Berengário, casa com Adelaide e é coroado rei de Itália. Obrigado, porém, a regressar à Germânia, dá ao rei destronado a possibilidade de virar-se, com os seus sequazes, contra Adalberto Atto, que resistirá, barricado na fortaleza de Canossa, até ao regresso de Otão, em 961, quando este esmaga as pretensões de Berengário II e é coroado imperador pelo papa João XII (c. 937-964, pontífice desde 955) a 2 de fevereiro de 962.

Otão I consegue no ano seguinte a pacificação definitiva do reino prendendo Berengário, exilado para a Baviera com Willa, a sua mulher, e fazendo deportar, por um sínodo de bispos fiéis, o papa João XII, que começara a conspirar contra

ele. É a viragem decisiva para o papado e para o reino de Itália, a partir de agora definitivamente englobado no Império Germânico, do qual só sairá durante o breve parêntesis «independentista» de Arduíno de Ivrea, de 1002 a 1004.

V. também: **História** *Os lombardos em Itália*
Artes visuais *A época lombarda em Itália*; *A época carolíngia em França, na Germânia e em Itália*; *A época otoniana na Alemanha e em Itália*

INCURSÕES E INVASÕES NOS SÉCULOS IX E X

de Francesco Storti

Nos séculos IX e X, a Europa é varrida por uma surpreendente vaga de agressões. Os povos escandinavos do Norte, as populações arabizadas do Sul do Mediterrâneo e os húngaros do Leste atravessam um território enfraquecido por lutas intestinas e fazem dele terreno de rapina. É uma página dramática da história da Europa; mas a própria necessidade de fazer frente aos agressores leva as populações do continente a encontrar a força necessária para elaborar as novas estruturas socioinstitucionais em que se funda a sociedade feudal.

Os *vikings*

Com o nome de *vikings*, do germânico *vik* (baía) referimo-nos, de um modo geral, aos piratas provenientes dos fiordes da Escandinávia e mencionados por vezes, de um modo ainda mais genérico, como normandos (de *nordman:* homem do Norte). Acostumados desde sempre a confundir o comércio com a pirataria, os *vikings* intensificam a sua atividade predatória no início do século IX. A principal causa deste facto, como de todos os trágicos acontecimentos que assinalam este período difícil da história da Europa, é a rivalidade dos reinos resultantes da divisão do Estado carolíngio, que volta para os conflitos internos as forças aplicadas ao longo de dezenas de anos numa obra regular de contenção das fronteiras do império. Mas outros fatores, próprios da evolução específica das sociedades nórdicas, dão também a sua contribuição. Em primeiro lugar, o aperfeiçoamento das técnicas de navegação que, exatamente nesta fase, alcançam nestes povos um nível de excelência. Note-se, porém, que os normandos não nascem navegadores, mas desenvolvem a atividade marítima por causa do isolamento em que se encontram a partir do século V, quando, ao dar

origem aos reinos continentais, os germanos estabelecidos nas províncias romanas impedem qualquer infiltração proveniente do Norte por via terrestre. É, portanto, uma capacidade náutica adquirida que se funde com eles, uma antiga tribo de guerreiros de elite e organizada, com costumes de vida ainda ligados a um espírito bélico atávico. De tudo isto resulta, a partir do século VIII, um movimento de incrível amplitude levado a cabo por uma poalha de núcleos armados mantidos coesos por amizades gregárias e que agem sozinhos ou unidos por alianças transitórias. Embarcados nos velozes navios que todos conhecemos de perfil arqueado (*snekkia*) e proa em forma de dragão – exorcismo contra os espíritos marinhos e instrumento de terror para as populações invadidas –, os piratas escandinavos desenham uma intricada rede de rotas fluviais e marítimas em que cada povo encontra o seu destino.

Em particular, os dinamarqueses batem as costas do mar do Norte e do canal de Inglaterra, subindo os grandes rios do continente; os noruegueses lançam-se para oeste, instalam bases nas ilhas atlânticas, de onde passam para França e Espanha, colonizam a Islândia e chegam à Gronelândia e ao Alasca; os suecos, também chamados varegues e, em língua eslava, *rus'*, rumam para leste do Báltico, sobem o Volga, o Duina e o Dniepre, combatem os eslavos, misturam-se com eles e chegam ao mar Cáspio e ao mar Negro, aliando-se aos bizantinos e comerciando com os árabes.

Normandos, sarracenos e húngaros: os itinerários das incursões

É do mundo arabizado que, a partir do século IX e, portanto, em plena simultaneidade com a pressão agressiva dos povos do Norte, surge uma nova ameaça para a Europa. O cenário é mais uma vez o mar, que os europeus, arrastados na dialética dos reinos francos, deixaram de percorrer, e os protagonistas são as etnias que vivem à volta da bacia mediterrânica, especialmente as tribos berberes enquadradas nos estados árabes, que com a navegação descobrem o espaço adequado para exprimir em novas formas o seu atávico nomadismo predatório. E, também neste caso, são povos que descobrem ou redescobrem o mar e um renovado espírito de aventura e de lucro à custa sobretudo das populações italianas, horrivelmente saqueadas pelos sarracenos, como são chamados, sem distinções, todos os intrusos muçulmanos.

Partindo da costa espanhola, de África e da Sicília, e instalando bases no Sul de Itália e na Provença, os sarracenos exercem, deste modo, no decurso dos séculos IX e X, uma intensa atividade de saque que não se limita ao litoral, mas penetra em profundidade nos Apeninos, por exemplo, ou até encontrar os ricos

mosteiros que surgem nos vales alpinos: um movimento de agressão que em breve mostrará um ritmo sazonal regular. O mesmo acontece no Norte, onde a mesma regularidade já marca as incursões dos *vikings*. E os itinerários de pilhagem até se entrecruzam e por pouco não se confundem, deixando a imagem dramática de uma Europa capilarmente percorrida pela violência.

Em 841, alguns grupos sarracenos destroem Cápua enquanto outros se dirigem para Arles; no mesmo ano, os *vikings* assaltam Dublin, saqueiam Londres e realizam repetidas incursões em França, subindo o Sena até Rouen e Saint-Denis; em 844, atacam Toulouse. No ano seguinte, novas ações dos *vikings*: na Germânia, para lá do Elba; na Frísia, por várias vezes; em França, subindo o Loire e o Sena até Paris; em Espanha, contra Sevilha. Em 846, depois da pausa do inverno, os piratas escandinavos irrompem de novo na Frísia, expandem-se na Bretanha e sobem o Loire, o Gironda e o Escalda, percorrendo itinerários já conhecidos. Entretanto, os mouros de Kairuan tentam ocupar Ponza em Itália, corajosamente defendida pelo duque Sérgio, de Nápoles; conquistam o castelo de Miseno, devastam Esérnia, dirigem-se para Monte Cassino e ocupam Óstia. A cadência das incursões é, como dissemos, cada vez mais regular: os sarracenos conquistam Bari em 847, atacam Marselha em 848, saqueiam o Lácio e a cidade de Luna em 849 e ameaçam novamente Arles em 850. Por seu lado, em 851, os *vikings* «visitam» mais uma vez a Frísia, o Escalda, o Sena, o Elba, chegam à foz do Tamisa e atacam Londres.

É apenas um breve segmento cronológico, mas dá uma ideia clara da intensidade e dimensão do fenómeno. Além disso, enquanto as agressões do Norte se multiplicam e os espaços para atacar se ampliam, novo elemento vem complicar o quadro a meio do século: os húngaros.

Data de 862 a primeira incursão em massa dos húngaros nas fronteiras orientais da Germânia: a partir daqui, e ao longo de cem anos, este povo, entretanto instalado na Panónia (895), a atual Hungria, devastará sistematicamente a Baviera, a Turíngia, a Saxónia, a Suábia, a Francónia e a Itália, que não só atravessam na vertente de Nordeste, a mais exposta às investidas destes ferozes cavaleiros, como atingem também o interior, chegando à Toscana, ao Lácio e à Campânia. Afogada em sangue por Carlos Magno (742-814, rei desde 786, imperador desde 800) a corrida dos ávaros para o Ocidente e retardada pelos bizantinos, ao cabo de decénios de luta, a corrida de outra belicosa etnia itinerante asiática – os búlgaros –, os húngaros ou magiares, nómadas aferentes à região etnolinguística ugro-fínica situada entre os Urales e o Volga, misturados com as tribos turco-mongólicas da planura sarmática,

encontram espaço de acesso fácil à Europa, onde fazem sentir, mais uma vez, o peso de pressões migratórias geradas a milhares de quilómetros de distância.

As consequências

Num cenário tão dilatado geograficamente, que vai do mar da Noruega às costas setentrionais de África, do Atlântico ao mar Cáspio e com tão diversos protagonistas, a fase dos raides não pode ser interpretada senão como uma nova expressão da antiga dialética entre povos nómadas (ou seminómadas) e sedentários que domina, há séculos, o espaço euroasiático. Por outro lado, enquanto encontro, ainda que violento, de culturas e gentes diversas, este período produz resultados fundamentais para a evolução futura da sociedade ocidental. Vencidos na batalha de Lechfeld (955) por Otão I (912-973, imperador desde 962) e em seguida cristianizados, os húngaros constituirão durante séculos, e por efeito das suas tradições guerreiras, um valioso escudo protetor contra a ameaça turca. Paralelamente, em 911, a concessão a título de vassalagem da Normandia ao chefe escandinavo Rollo (c. 846-c. 931), por Carlos, *o Simples* (879 - 929) retarda no imediato o ímpeto agressivo dos povos escandinavos, mas vai também servir para orientar este mesmo dinamismo guerreiro, já afrancesado, para projetos estáveis de construção estatal (formação dos reinos normandos da Sicília e de Inglaterra), base da expansão futura do Ocidente. Consequências que, embora parciais, são, como se vê, de importância crucial. É, de facto, em virtude dos perigos criados pelos raides, em particular da tipologia militar destas agressões e da necessidade de lhes fazer frente localmente, que o processo de pulverização do poder público, já iniciado na época carolíngia e em que a característica mais visível é o acastelamento do território, adquire a aceleração que impelirá a Europa para a organização feudal. Por último, é justamente pela urgência do confronto com o mundo dos piratas que as populações europeias redescobrem o mar, e não é preciso dizer com que consequências extraordinárias.

V. também: **História** *As migrações dos bárbaros e o fim do Império Romano do Ocidente*; *Os povos germânicos*; *Os povos da estepe e o espaço mediterrânico: hunos, ávaros e búlgaros*; *Os reinos romano-bárbaros*; *Reinos, impérios e principados bárbaros*; *O reino dos francos*; *Os lombardos em Itália*; *O califado dos omíadas*

O PARTICULARISMO PÓS-CAROLÍNGIO

de Catia Di Girolamo

A construção imperial de Carlos Magno não modifica a tradicional conceção patrimonial do reino franco, que – renovada também pelos seus sucessores – origina repetidas repartições e profundos conflitos internos, abrindo um longo período de desconcertos. Mas durante esta fase não se interrompe o fortalecimento dos poderes locais, determinantes na história do império e que, enquanto por um lado podem ser vistos como fatores da sua desagregação, se tornam, por outro, protagonistas de processos de longo prazo que contribuem para definir de modo duradouro e incisivo o perfil da Europa latino-germânica.

Desígnios de unidade e instâncias da tradição: de Luís, *o Pio*, a Verdun

Apesar da *Divisio Regnorum* de 806, a morte dos irmãos de Luís, *o Pio* (778-840, rei desde 814), deixa-lhe nas mãos todo o complexo imperial. O soberano visa salvaguardar a unidade, que considera condição imprescindível para cumprir o dever de proteção da cristandade que a ideologia imperial lhe atribui. Por isso, embora com a *Ordinatio Imperii* de 817 pareça caminhar pelo sulco da tradição, ele proclama na realidade a indivisibilidade do império, destinando a sua titularidade para o primogénito, Lotário (795-855, imperador desde 840), enquanto reserva os territórios periféricos para os seus dois outros filhos, Pepino (c. 803-838) e Luís, *o Germânico* (c. 805-876, rei desde 843).

Porém, são exatamente as suas opções que determinam o malogro do projeto unitário. Primeiro revolta-se, em vão, o sobrinho Bernardo (c. 797-818), privado dos seus direitos; mas quando, em 829, Luís também insere na sua sucessão o filho nascido da segunda mulher, o futuro Carlos, *o Calvo* (823-877, imperador desde 875), abre-se um período de intensa conflitualidade, em que os filhos combatem uns contra os outros, em alianças diversas.

Depois da morte de Luís, *o Pio*, e de Pepino, o tratado de Verdun (843) define a situação: para Carlos, os territórios ocidentais e, para Luís, *o Germânico*, os orientais; Lotário conserva o título de imperador e os territórios de Itália e da Lotaríngia.

A definição das áreas internas do império

Carlos, *o Calvo*, e Luís, *o Germânico*, governam durante muito tempo, conferindo homogeneidade aos seus territórios; apesar do seu título imperial,

Lotário I está, pelo contrário, em posição mais fraca; não tem influência nos reinos dos seus irmãos, os seus domínios são fortemente heterogéneos e, por último, o costume obriga-o a mais uma partilha que vai confiar o império ao seu filho primogénito Luís II (c. 825-875, imperador desde 855).

Por morte deste, sem herdeiro varão, a coroa passa para Carlos, *o Calvo*, e, dois anos depois, para Carlos, *o Gordo* (839-888), filho de Luís, *o Germânico*. Por meio de elos dinásticos e do jogo das sucessões, Carlos, *o Gordo*, recebe também o título de rei de Itália (880), da Germânia (882) e de França (884). Mas não consegue exercer um poder efetivo: na sequência de graves derrotas infligidas pelos normandos e de um projeto de sucessão que desagrada aos grandes da Germânia, vê-se obrigado a abdicar no final de 887 e morre poucos meses depois.

Nos decénios seguintes, alternam-se no trono da Germânia as principais famílias aristocratas. Mais de setenta anos depois, uma delas, a dos saxões, restituirá vigor ao título imperial, numa zona já definitivamente reduzida ao complexo territorial formado pela Germânia e pela Itália.

Clientelas de vassalagem, radicação dos poderes regionais, processos de patrimonialização

Uma das chaves da consolidação de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) – e, antes dele, da ascensão dos pepínidas – é a intensa obra de valorização das clientelas de vassalagem. A criação de elos pessoais, a integração sapiente dos que já operam no território e as relações com as instituições religiosas tinham sido instrumentos de governo de grande eficácia e elasticidade, capazes de dar corpo à ideia de um ordenamento público e, ao mesmo tempo, de no ímpeto expansivo da monarquia franca, oferecer à aristocracia oportunidade de enriquecimento e de aumento de poder.

Quando, porém, os carolíngios começam a combater-se mutuamente, a rede dos poderes particulares adensa-se, acentua a sua radicação regional e torna-se um poderoso elemento de desagregação.

São os próprios soberanos que desencadeiam este processo: procurando aliados, ampliam as fileiras dos vassalos e intensificam a concessão dos benefícios produzindo um empobrecimento do património público em favor, precisamente, daquela aristocracia que, ao alinhar com um ou outro dos concorrentes à sucessão, contribui ativamente para a instabilidade do império.

As peripécias da interpretação do capitular de Quierzy, emitido por Carlos, *o Calvo*, em 877, constituem um elemento e uma comprovação deste processo: nas

vésperas de uma expedição contra os sarracenos, Carlos cria uma administração provisória para os grandes benefícios que eventualmente ficassem privados de titular, a fim de assegurar aos nobres do seu séquito que não seriam prejudicados pela sua participação naquela campanha. Mas a expectativa da transmissão hereditária já é elevada e o capitular é interpretado como ratificação da hereditariedade dos grandes feudos: é, pois, evidente que, antes ainda de se verificar a desagregação definitiva do império, já está determinada a capitalização dos grandes benefícios.

Um processo complicado: muitos níveis, muitas direções

O particularismo manifesta-se com vigor, não só no desmembramento do *corpus* imperial como também no interior dos reinos, em todos os níveis da articulação das circunscrições públicas.

De facto, não podemos ver no particularismo apenas uma consequência da transmissão hereditária dos benefícios e ofícios mais importantes. Há que atender também ao que acontece no interior das grandes divisões administrativas, que os grandes vassalos nem sempre conseguem manter eficazmente dominadas, acabando por abandonar as áreas periféricas: deste modo, geram-se no interior das circunscrições públicas originais centros de poder de menor importância, em que o domínio efetivo se configura também como uma usurpação de poderes que os funcionários conseguem praticar.

O processo é intensificado e complicado pela ação, igual e contrária, que os grandes vassalos exercem nos territórios mais próximos dos seus domínios diretos: embora estes territórios não pertençam à sua jurisdição, os grandes vassalos tendem a criar neles elos pessoais e a exercer ali funções de governo, desorganizando a delimitação original.

De modo nada diferente se comportam aqueles que, desprovidos de qualquer título oficial, dispõem de vastas possessões fundiárias – que, na desordenada época pós-carolíngia, é relativamente fácil ampliar –, onde começam a exercer funções militares e judiciárias, conseguindo depois obter alguma forma de legitimação pública, por exemplo, entrando nas clientelas da grande aristocracia.

A historiografia contemporânea tem mostrado esta realidade político-territorial denominada «senhorio banal», colocando em evidência as suas ligações com processos de recomposição territorial e com modificações importantes do ordenamento das instalações (acastelamento) e identificou um elemento decisivo para a compreensão da rapidez da sua enucleação: a utilização da terra como forma de remuneração privilegiada dos serviços que os soberanos recebem dos

fiéis e estes dos seus subordinados, utilização tornada necessária pela organização geral da economia (que impede a criação de um corpo de funcionários assalariados), mas que favorece a tendência para a capitalização dos benefícios e para tornar os cargos dinásticos.

Uma orientação recente: inverter a perspetiva

Ver o conjunto dos processos atrás delineados a partir da ideia de uma crise do império permite-nos perceber que tinha cessado definitivamente a unificação política da Europa latino-germânica, aparentemente completada durante o reinado de Carlos Magno. Mas esta unificação só pode ser vista como o aspeto momentâneo de um processo de mais longo prazo que, pelo contrário, não é interrompido pela época do particularismo.

É o processo pelo qual já antes de Carlos Magno, e muito depois dele, a Europa latino-germânica se dota de ordenamentos de governo relativamente uniformes, articulados em complexos territoriais que adquirem lentamente uma coesão muito mais forte do que a do império carolíngio: nesta perspetiva, a época do particularismo já não parece apenas a fase de desagregação de um império que na realidade nunca teve o perfil de um Estado unitário, mas configura-se, em vez disso, como a resposta de uma sociedade resistente e violenta aos problemas da construção de uma rede eficaz de enquadramento do território; surge-nos como o *humus* vital em que se individualizam, pelo menos, duas zonas (Germânia e França) destinadas a adquirir coerência geográfica e cultural de longa duração, e está, afinal, muito longe de provocar o fim da aspiração ideal a uma forma de unidade simbólica e religiosa que será reencontrada e reproposta com maior vigor nos séculos seguintes.

V. também: **História** *O reino dos francos, de Carlos Magno ao tratado de Verdun*; *O reino dos francos, do tratado de Verdun à desagregação*
Artes visuais *A época carolíngia em França, na Germânia e em Itália*

O MONAQUISMO

de Anna Benvenuti

A experiência monástica pode ser encontrada em muitas civilizações, da tradição filosófica grega às práticas ascéticas indianas, sírias e tardo-judaicas,

experiências seguramente importantes na formação do monaquismo cristão. A partir do século IV, começam a surgir as primeiras formas de codificação e disciplinamento do comportamento ascético, num processo que conduz à opção gradualmente crescente pelo ideal cenobítico no século VI e que se completa no século IX, numa exigência de homogeneização do variegado costume monástico segundo os ditames jurídico-formais da personalização beneditina.

A tradição ascética no mundo clássico e no cristianismo inicial

A experiência monástica, entendida como separação do mundo, caracterizada pela renúncia total aos valores terrenos (da propriedade à família) para melhor praticar a procura individual de Deus, é própria de muitas civilizações. São identificáveis sinais de ascetismo (manifestados pela busca de uma *salus* interior caracterizada pela austeridade de vida e pela continência sexual) na tradição filosófica grega; nas correntes pitagóricas ou nas escolas estoicas e cínicas, por exemplo. E também a cultura persa, por sua vez sujeita a sugestões budistas, exerce influência no judaísmo tardio, transmitindo algumas características mesopotâmicas ao futuro monaquismo sírio: e não teriam sido estranhas a este cadinho cultural as práticas ascéticas dos gimnosofistas indianos, os brâmanes nus que tanto impressionam os narradores pagãos e cristãos. Um elemento seguramente importante na evolução do monaquismo cristão pode também ser localizado na linha profético-ascética transmitida pelo Antigo Testamento, com a referência da errância no deserto como fase constitutiva do próprio monoteísmo hebraico. A descrição que nos é transmitida pelos testemunhos de Flávio Josefo (37/38-*post* 100) e Plínio (60/61-c. 114) – mas também pelos fragmentos do *Manual de Disciplina* da comunidade de Qumran – confirma as muitas afinidades do monaquismo cristão com a experiência dos essénios: uma forma severa de vida ascética caracterizada, além da meditação sobre a lei, por uma forte conotação celibatária e pauperista.

No mundo cristão, herdeiro de costumes e atitudes próprias do mundo hebraico e da *koiné* helenística em que participou, a opção ascética – que, além disso, não parece caracterizar o comportamento de Jesus na descrição evangélica – não encontra correspondência na atitude religiosa da primitiva comunidade judaico-cristã, que apesar disso se acomoda a um estilo de vida austero, ritmado por proibições e prescrições rituais administradas por chefes com fortes conotações carismático-espirituais. A marca paulina confirma esta posição sem todavia a exacerbar, mesmo quanto ao celibato, sob a bandeira de um desprezo generalizado pelos valores mundanos transitórios. De resto, a aceitação do

significado messiânico de Cristo desvaloriza a valência ascética da tradição apocalíptica judaica. Mas já a partir da segunda metade do século I há vestígios de um reemergir de atitudes escatológicas de marca judaizante em que se apresenta também uma reapreciação da tendência para o ascetismo e para as suas práticas formais: tudo isto enquanto o pensamento cristão enceta o seu percurso de contaminação pela gnose e pelo encratismo, nas vésperas de uma extraordinária temporada de polimorfismo herético. As várias formas de dualismo originadas pela interpretação gnóstica, mas também o montanismo profético, com a defesa da virgindade, e principalmente o maniqueísmo, com a aristocracia ascética dos seus *perfeitos*, ainda que sendo na sua maioria atualizações do velho dualismo persa, metabolizam na visão cristã uma quantidade de estímulos destinados a alimentar a ideia da excelência, para fins da salvação, da vida espiritual em comparação com a vida mundana e carnal.

Anachoresis

Durante a recessão vivida pelo império nos séculos II e III, o empobrecimento generalizado da população, associado à insatisfação nacionalista de algumas províncias, favorece um tipo de protesto social (chamado *anachoresis*) cujos valores se combinam de um modo feliz com a valorização das opções espirituais. No começo do século IV, o aparecimento nos mundos grego e copta da palavra *monachos* como sinónimo de «solitário» ou «celibatário» denuncia a consolidação de um costume que é também codificado nas primeiras compilações canónicas que estipulam normas para disciplinar o comportamento ascético. Em meados do século IV e V, os desertos do Egito setentrional, principalmente a Nítria, são sede do êxito extraordinário de certas comunidades inspiradas no modelo eremita de Santo Antão, *o Grande* (c. 250-c. 36), difundido pelos escritos de Santo Atanásio (295-c. 373). Romanos de elevada cultura como Melânia, Rufino, Jerónimo ou João Cassiano fazem destas paragens destino de devotas peregrinações, e alguns «padres» da espiritualidade capadócia como Evágrio ou Paládio não desdenham juntar-se-lhes. Serão estes visitantes de exceção a transmitir o heroísmo romanceado das iniciativas ascéticas dos primeiros monges e anacoretas, criando um sólido fundamento literário para a sua exemplaridade, como bem evidencia o êxito dos *Apophthegmata Patrum* na posteridade.

O cenobitismo

Embora tendo sido na realidade um fenómeno de breve duração, o

anacoretismo egípcio desempenha, mercê do êxito literário, um importante papel na definição posterior do ideal monástico, mesmo após a consolidação gradual do modelo cenobítico. Este último, promovido na Tebaida por São Pacómio (c. 292-346) e irradiado para o Norte do Egito (Alexandria, Nítria, Faium, Mênfis, Oxirrinco, Hermópolis, Antinoópolis, Licópolis, etc.), toma desde os primeiros tempos formas muito diferentes nos vários contextos regionais em que se instala. Para lá destas diferenças, caracteriza-se pela acentuada tendência para o individualismo e para a prática de formas ascéticas extremas, senão a roçar a excentricidade, como bem exemplifica a casuística hagiográfica do monaquismo sírio com os seus estilitas empoleirados em colunas ou os dendritos, nas copas das árvores. De 383 em diante, a legislação imperial introduz disposições destinadas a reduzir e conter o polimorfismo e a irregularidade das formas de vida ascética, antecipando a função disciplinar que será exercida pelos concílios – especialmente depois de Éfeso (431), onde os monges seguidores de Cirilo de Alexandria (c. 380-444) são culpados de graves violências. A estes excessos «fundamentalistas» irá oferecer uma mediação equilibrada a proposta cenobítica do capadócio São Basílio Magno (c. 330-379), que contribui para canalizar as formas desordenadas da ascese oriental no sentido das experiências comunitárias. Esta evolução moderada está destinada a obter grande êxito e a influenciar de maneira significativa a própria organização da sociedade, garantindo ao sistema monástico um sólido prestígio cultural. O cenobitismo, fenómeno legível não só sobre um fundo de solidões desérticas e de montanhas, evolui à margem do populoso mundo urbano das regiões do Médio Oriente. A partir do século IV, por exemplo, a população monástica de Constantinopla desenvolve-se de um modo extraordinário; os monges, sustentados pelo erário como plebe da capital, assumem pouco a pouco tarefas de utilidade pública como o serviço litúrgico ou a assistência hospitalar, tornando-se uma importante componente da política religiosa imperial. Também Jerusalém alberga numerosas comunidades monásticas que, com o reconhecimento por Constantino dos *loca sacra* cristãos, se disseminam por outras zonas da Palestina, formando pequenas lauras (forma monástica típica do deserto de Judá) que oferecem hospitalidade e assistência aos peregrinos. Entre elas, no século V, adquirirá grande fama a de Parã, exemplo de conciliação dos ideais anacoréticos com os ideais comunitários, enquanto noutros lugares como os desertos montanhosos do Sinai – que atraem monges e anacoretas desde o século IV – vão surgindo importantes estruturas comunitárias sustentadas pelo apoio e pela beneficência imperiais (como, por exemplo, o mosteiro melquita de Santa Catarina).

Como confirmação do arraigamento monástico nos principais lugares de uma Terra Santa «construída» sobre a memória do Novo e do Velho Testamento, também a literatura difunde uma vasta casuística de exemplaridade hagiográfica que aperfeiçoa o modelo do ascetismo cristão, lançando as bases de uma tipologia narrativa destinada a ampla continuação na média e baixa Idade Média: são, de facto, desta época (final do século IV) *Historia Lausiaca*, de Paládio da Galácia, *Vidas dos Santos Orientais*, de João de Éfeso (?-586), *Pratum Spirituale*, de João Mosco (?-619), por sua vez premissa para outros «clássicos» da visão monástica como a *Scala Paradisi*, de João Clímaco (*ante* 579-c. 649).

O monaquismo bizantino

A diáspora da evangelização nos reinos da Arménia e da Geórgia origina também nas áreas montanhosas do Cáucaso, vizinhas da fronteira oriental do Império Bizantino, um monaquismo típico, conotado por um caráter particularmente selvático que será atenuado pelos influxos cenobíticos provenientes da Capadócia. Nesta região, como nas demais submetidas ao império persa, o exercício da experimentação monástica combina-se frequentemente com a dissidência política, gerando, por vezes, violentas reações dos poderes locais; este quadro conflitual está destinado a reduzir-se logo depois da conquista árabe, que, embora introduzindo uma maior pressão fiscal sobre as comunidades e as minorias cristãs, contribuiu para lhes reforçar o sentido da identidade, apesar das suas diferentes sensibilidades (monofisita, maronita, melquita): estabelecidas em redor dos centros religiosos, as populações reconhecem-se na sua tradição cultural escolhendo os seus bispos entre os monges de maior prestígio espiritual.

Pelo contrário, nos territórios bizantinos, o século VII e o princípio do seguinte representam uma fase de descontinuidade que começa na zona síria e arménia com os pródromos da crise iconoclástica. Esta longa temporada de conflitos tem pesadas repercussões, quer na vida económica dos mosteiros – cujos bens são frequentemente confiscados pelo Estado, para financiamento do exército – quer na sua visibilidade pública em geral, especialmente nos anos 754-764, quando começa um período de graves perseguições que, além de reduzir drasticamente o número dos mosteiros, arrastará também a dispersão e perda do seu património documental. Sobrevivem, destinadas a reflorescer no século XI, as fundações surgidas fora das fronteiras imperiais, como na Palestina, Mar Saba, famosa pela presença de São João Damasceno (645-c. 750), na Itália bizantina ou nas regiões ocidentais da Ásia Menor.

O monaquismo feminino

Embora nutrindo um sentimento de solidariedade em relação à marginalidade feminina, em particular das viúvas, as comunidades cristãs das origens não parecem ter estimulado particulares manifestações ascéticas nas mulheres. Mas a atenção prestada à virgindade revela uma valorização gradual desta condição na categoria da perfeição espiritual. Já Cipriano de Cartago (c. 200-258) a exalta, como também Atanásio de Alexandria ou, na região ocidental, Ambrósio de Milão (c. 339-397), para não falar de Jerónimo (c. 347-c. 420) – cujas principais reflexões monásticas e exegéticas resultam do diálogo espiritual com discípulas devotas como Paula (347-404) ou Eustóquia, a sua filha – ou de Gregório de Nissa (c. 335-c. 395), irmão de Santa Macrina, *a Jovem*, ou de Bento de Núrcia (c. 480-c. 560), que aprende o amor de Deus com sua irmã Escolástica. Na realidade, também as mulheres seguem em breve o exemplo da experiência anacorética dos padres do deserto fortalecendo-se nos duros percursos ascéticos da solidão: a sua fama é-nos transmitida por Paládio da Galácia, na sua *Historia Lausiaca*. Ao mesmo tempo, as primeiras experiências cenobíticas consolidam-se com o êxito crescente – apesar das limitações impostas pela legislação justiniana – dos mosteiros duplos. Mas a experiência monástica não é a única expressão de uma especialização em sentido feminino da experiência religiosa: a instituição das diaconisas absorve, de facto, os aspetos «ativos» do empenhamento das mulheres na vida religiosa, dando ao monaquismo a possibilidade de manter características contemplativas ainda não marcadas pela segregação: as monjas podem movimentar-se livremente no exterior dos espaços claustrais, dedicando-se a obras de caridade nos orfanatos e nos hospícios ou incumbindo-se da educação laboral das meninas. São evidentes o fundo urbano deste monaquismo e a ausência das características extremas que, pelo contrário, assinalam o anacoretismo ou o cenobitismo masculinos, embora a literatura nos transmita também alguns exemplos de certas mulheres santas dotadas de fortes traços «viris» como Eugénia, Eufrósina, Marina, Pelágia ou Teodora que, todavia, se veem «obrigadas» – até pelo *topos* hagiográfico que nos transmite a sua memória – a envergar roupas masculinas para exercer livremente a sua demanda ascética.

O monaquismo no Ocidente

Na parte ocidental do mundo romano, as experiências de tipo pré-monástico são originadas, como no Oriente, pelo desejo de uma total adesão ao Evangelho. A opção ascética, baseada numa rígida contenção dos desejos carnais e na

negação dos valores mundanos, exprime-se, quer no nível individual quer no comunitário, como procura de Deus na solidão das zonas extraurbanas e rurais, embora não faltem casos de penitentes que se mantêm no seio das suas famílias. A partir do século IV, dá-se-lhes o nome de «monges», vocábulo pedido de empréstimo ao grego pelo latim, justamente para descrever uma vida de castidade, jejum e oração, ritmada pela reflexão sobre as Escrituras. Como no Oriente, também no Ocidente a experiência monástica conhece a diversificação e a tipificação regionais: em Itália, onde a sua existência é conhecida mediante os testemunhos de grandes personalidades que adotam este estatuto espiritual, ela apresenta-se-nos como fenómeno predominantemente urbano. São Jerónimo, por exemplo, documenta-nos a formação – entre 382 e 384 –, no círculo das suas amizades romanas, de uma «moda» ascética «interfamiliar» nos ambientes da aristocracia senatorial, à qual pertencem algumas mulheres do seu séquito espiritual. Esta atitude cenobítica citadina é confirmada por muitas realidades italianas: em Vercelli, onde Eusébio (?-c. 371) reproduz a experiência pré-monástica que conhecera na capital romana, aplicando-a aos eclesiásticos da sua diocese – como nos atesta em 354 uma carta de Santo Ambrósio – mas também em Milão, onde Martinho de Tours (c. 315-c. 397) experimenta a solidão urbana numa cela, ou em Aquileia, onde Rufino nos transmite a memória de um cenóbio masculino no século IV, ou em Nola, onde Paulino (c. 353-431) difunde o costume monástico na aristocracia da Campânia. A esta penetração do cenobitismo nas zonas urbanas corresponde uma fortuna análoga do anacoretismo eremítico nos «desertos» marinhos das ilhas do Tirreno setentrional: em Gallinara, onde Martinho de Tours antecipa a experiência anacorética que depois repetirá na laura de Marmoutier, ou, no século V, em Lérins, para onde retiram certos membros da aristocracia galo-romana, pressionados a norte pelas invasões germânicas. A região ibérica, percorrida pelos frémitos ascéticos do priscilianismo, conhece, por sua vez, movimentos anacoréticos no limite da heterodoxia contra os quais se pronunciam os concílios de Saragoça (380) e de Toledo (400). Em equilíbrio instável na incerta fronteira da ortodoxia está também o movimento das agapetas que serpenteia na África setentrional e contra o qual polemiza Cipriano, enquanto outras heresias, alimentadas pela polémica donatista, parecem confundir-se, segundo as polémicas dos padres, no inquieto ventre do ascetismo mediterrânico. Sobre este variegado sistema, triunfará por fim a equilibrada proposta monástica de Santo Agostinho, que como modelo de vida clerical alcançará grande sucesso durante toda a Idade Média.

A alta Idade Média

Submetida à vigilância dos bispos e à atenção de sínodos e concílios, o crescente sucesso monástico ocidental determina, nos séculos VI e VII, uma gradual regulamentação das numerosas formas de vida ascética existentes sem que, contudo, se lhe defina um preciso e exclusivo estatuto normativo: até a Regra de São Bento (fruto de um metabolismo entre o modelo dos padres e a experiência pessoal) se propõe como uma de muitas possibilidades praticáveis. Não é raro que os abades dos mosteiros apliquem a seu arbítrio uma pluralidade de costumes (*regula mixta*) bem exemplificada pelo polimorfismo da experimentação cenobítica e pela falta de rigidez entre as várias formas da vida religiosa, como evidenciam as vidas dos santos merovíngios, que alternam com extrema facilidade o estatuto anacorético com a condição episcopal ou a itinerância evangelizadora com o cenobitismo.

Um importante contributo para a gradual coagulação de uma ideologia monástica e, por conseguinte, para a concretização do estatuto institucional do monge será o de Gregório Magno (c. 540-604), cujas obras (especialmente os *Diálogos*, em que o segundo livro é dedicado à vida de São Bento, e os *Moralia in Job*) difundem um modelo contemplativo destinado à felicidade duradoura. Por via do processo contemporâneo de evangelização missionária que promove, a proposta cenobítica dissemina-se em Inglaterra, onde Agostinho de Cantuária (?-604) e os seus quarenta companheiros introduzem a regra beneditina, entrando em conflito com a vivaz experiência monástica que se desenvolve no mundo hibérnico. Nesta região periférica, a evangelização – iniciada sem grandes resultados no século V pelo bispo Paládio e aperfeiçoada pela missão de São Patrício (c. 389-c. 461) – dá origem a uma importante rede de centros monástico-missionários – como Killeany, fundado por Enda de Aran (?-c. 530), Clonard, por Finnian (495-589) ou o mais célebre de todos, Bangor, onde se terá formado Columbano (c. 540-615) –, que desempenham, num sistema social baseado na organização tribal dos clãs e intocado pela organização municipal romana, o papel que noutras paragens cabe à estrutura diocesana, fazendo convergir na dignidade abacial responsabilidades episcopais particularmente caracterizadas pelo seu empenhamento – até educativo – perante a sociedade local. Ao lado destas especificidades, o monaquismo irlandês acrescenta um gene espiritual muito próprio, a *xeniteia* ou exílio voluntário por Cristo, que anima uma forte vocação itinerante e missionária. Nos séculos VI e VII esta característica ganha corpo na *peregrinação* de Columbano, primeiro para a Gália merovíngia e depois para Itália, em Bobbio, onde os seus discípulos criam, por

sua vez, novas comunidades que difundem o espírito da cultura hibérnica. Também a Espanha passa por uma importante experiência monástica no século VII, com a releitura efetuada por Isidoro de Sevilha (c. 560-636) da doutrina gregoriana (mediadora dos influxos de Jerónimo e Agostinho). A esta época se liga o nome de São Frutuoso de Braga (?-665), cujas propostas cenobíticas evocam quer modelos anacoréticos da tradição oriental quer a experiência de Martinho de Braga (c. 510-580) quer, enfim, os aspetos itinerantes do monaquismo irlandês. O florescimento monástico hispânico respeita essencialmente ao Noroeste da Península Ibérica, onde se formam importantes mosteiros duplos sob a proteção das nascentes aristocracias germânicas – como as suevas, na Galiza –, caracterizados por uma forma «pactual» e contratual da relação do abade com a sua comunidade para limitar as possibilidades de abuso ligadas ao exercício do governo abacial: elemento que caracteriza a vida monacal hispânica até ao século XI. Na Inglaterra, irradia da Cantuária um tipo de monaquismo beneditino que incide fortemente não só na difusão de uma cultura religiosa «romana» nas terras já cristianizadas pela ação missionária irlandesa, como também na própria morfologia do retículo eclesiástico local, visto que nos séculos X e XI são, no essencial, os monges que gerem as igrejas episcopais, constituindo os seus capítulos e chamando a si as funções que noutros locais cabem aos cónegos. Esta entrega ao monaquismo da reticulação eclesiástica secular também tem repercussões particulares na morfologia das dioceses, que no mundo inglês escapa à sobreposição com as estruturas administrativas romanas (como os distritos municipais), e que caracterizam as regiões, mais latinizadas, da Gália, da Hispânia ou da Itália. No florescimento de experiências monásticas animadas por evangelizadores como Columbano ou Vilibrodo (658-739) e missionários como Bonifácio (672/675-754), a variedade das propostas de vida perfeita permanece aberta às mais diversas experiências, caracterizando o monaquismo com a variedade das suas morfologias.

Os séculos X e XI

Temos de esperar pela *renovatio* carolíngia do século IX para captar também no campo da organização dos mosteiros o primeiro momento de síntese significativo. O exemplo de homogeneização e de reforma do variegado costume cenobítico que esta época institucional exprime sintetiza-se no impulso dado pela autoridade pública à adoção da *consuetudo* beneditina, que só a partir deste período perde o seu caráter ideal de referência, para ganhar as rígidas conotações jurídico-formais de uma regra: um código normativo a que devem obedecer

minuciosamente todos os aspetos da vida monástica. Durante o reinado de Luís, *o Pio* (778-840, rei desde 814), esta regra é redefinida por Bento de Aniane (c. 750-821) e codificada, quer nas disposições sinodais estabelecidas em Aix-la-Chapelle em 816 e 818-819 quer nas prescrições dos *capitularia* monásticos com que é imposta a sua observância nos territórios do império. Grandes proprietários, os mosteiros participam na lógica dos poderes territoriais que estão a definir-se naquele período de crise das instituições públicas. Muitas abadias assumem responsabilidades de cura de almas assegurando a presença, retribuída, de sacerdotes seculares; ao mesmo tempo, as disponibilidades patrimoniais e os rendimentos da agricultura permitem o aparecimento de investimentos como, por exemplo, a construção de dependências administradas por priores (e daí o nome de «priorados») subordinados ao centro abacial. Os grandes mosteiros, que, por virtude de o seu governo ser exercido por abades, se chamam abadias, estão frequentemente no centro de uma rede que começa a ser designada pelos termos *Ordo* ou *Congregatio,* com que (além da assimilação que a historiografia fez dos significados próprios de situações canónicas ulteriores) se faz referência a uma casuística de relações jurídicas e consuetudinárias muito diversificadas e pouco homologáveis no âmbito de uma definição unitária. Em muitos casos, como no de Cluny – fundada no começo do século X por Guilherme, *o Pio*, duque da Aquitânia (?-918) –, é difícil definir o perfil geral dos mosteiros dependentes de uma mesma casa-mãe, por causa da contingência das motivações que levam a requerer a incorporação (como, por exemplo, uma reforma dos costumes regulares) e também, por vezes, da transitoriedade dos elos de dependência criados. Os abades do fim do século como Odílio (961/962-1049) ou Hugo (1024-1109) tendem a manter plena autoridade sobre as abadias dependentes, favorecendo uma estrutura «monárquica» da vastíssima congregação cluniacense, que só no começo do século XII é redimensionada no âmbito das providências adotadas pelo papa Calisto II (c. 1050-1124, pontífice desde 1119) para combater a acumulação de títulos abaciais. Será justamente a forte centralização assegurada pela estrutura da congregação que tornará possível a Cluny desempenhar um papel de exceção na reelaboração dos ideais monásticos iniciada no século X: mas o grande mosteiro borgonhês não é o único que propaga estes ideais, e muitos outros centros, como Brogne, Gorze, Saint-Vanne de Verdun e Saint-Bénigne de Dijon, formam – de uma maneira independente – a *intellighentzia* monástica que anima a reforma da Igreja no século XI. Nestes mesmos anos, Dunstan (924-988) e os seus colaboradores trabalham em Inglaterra na redação da *Regularis Concordia,* adaptando aqueles ideais à

diferente situação institucional do monaquismo local; ao mesmo tempo, o mosteiro de Hirsau começa a tornar-se a vanguarda da reforma monástica na Germânia do século XI.

O monaquismo beneditino reformado

Em Itália, a necessidade de renovação do grande *lignum* beneditino ganha voz ainda nos começos do século XI, no reflorescer de uma tradição eremita disciplinada por uma propedêutica experiência cenobítica: é seu campião Romualdo de Ravena (c. 952-1027), que inicia nas brenhas casentinesas dos Apeninos a aventura camaldulense, deixando aos seus herdeiros, como Pedro Damião (1007-1072), uma importante responsabilidade na fase gregoriana da reforma. Pouco depois, ainda nos silêncios florestais da Toscana, João Gualberto (c. 995-1073) recebe em Vallombrosa os primeiros discípulos. No final do século, também em França se tornam evidentes fortes elementos de crise na tradição cenobítica: nascem novas ordens eremitas (como Grandmont ou Chartreuse) que, diferentemente das italianas (dos camaldulenses e dos vallombrosanos), cortam os seus laços com a *consuetudo* beneditina. Também nesta época começa a experiência que levará ao nascimento da ordem cisterciense, cuja forte conotação cenobítica se configura com a observância literal da Regra de São Bento. O papel «monárquico» do abade, cujo cargo se torna eletivo, é substituído na proposta cisterciense pela autoridade do Capítulo, mas ao mesmo tempo continua forte o vínculo de pertença que une o monge ao seu cenóbio. A maior exigência de vida contemplativa leva à diferenciação das funções espirituais – reservadas para os monges – e das funções prático-administrativas – que passam a caber aos convertidos –, desfazendo-se a antiga unicidade comunitária.

O nascimento de novas experiências monásticas é parte do processo mais geral de crescimento demográfico e antrópico que caracteriza os séculos XI e XII. A organização das congregações possibilita a criação de vastíssimas redes claustrais frequentemente caracterizadas por funções hospitalares (como, por exemplo, La Chaise-Dieu ou Tiron) e impulsiona a reforma ou incorporação nas novas regras de velhos centros monásticos. Também muito se dissemina a criação de mosteiros duplos como o de Fontevrault, onde Roberto d'Arbrissel (c. 1047-1117) instala um mosteiro aberto a ambos os sexos, mas governado por uma abadessa. Apesar da gradual divergência dos dois mundos religiosos, a difusão dos ideais monásticos nos meios do clero secular origina um particular aumento de congregações em comunidades canonicais que, tutelando

frequentemente importantes centros de devoção (como Saint-Antoine-en Vienne, no Delfinado, ou Saint Léonard, no Périgueux), dilatam as suas estruturas de acolhimento ao longo das estradas percorridas pelos peregrinos, justificando o aparecimento de pequenos *hospitia* e outras estruturas de acolhimento ao longo dos principais trajetos da mobilidade europeia.

V. também: **História** *A instrução e os novos centros de cultura*
Filosofia *O monaquismo insular e a sua influência na cultura medieval*; *Filosofia e monaquismo*
Literatura e teatro *A cultura dos mosteiros e a literatura monástica*

O PAPADO NA ÉPOCA FÉRREA

de Marcella Raiola

A dissolução do Império Carolíngio implica a pulverização dos poderes e a proliferação desregrada dos centros de onde dimanam. Senhores laicos e eclesiásticos usurpam pouco a pouco funções públicas e criam clientelas armadas. Na Itália do século X, o papado caminha para uma decadência inexorável. As aristocracias monopolizam a eleição dos papas até ao advento dos Otões.

Districtio e imunidade: o poder «alodializado»

A crise institucional em que a Itália do século X se precipita está ligada a uma desregrada proliferação dos centros de poder senhorial autónomos, quer laicos quer eclesiásticos. Logo depois da morte de Carlos Magno (742-814, rei desde 786, imperador desde 800), com Luís, *o Pio* (778-840, rei desde 814), notam-se fenómenos involutivos; o nível cultural do clero baixa e desaparece pouco a pouco a consciência de existir um ordenamento estatal unitário, de tal modo que os vassalos subtraem terras e energias ao património do fisco imperial, transmitindo feudos e poderes jurisdicionais aos seus descendentes, sem conseguir, todavia, dominar os condados menores, que se separam e tornam autónomos ou que suportam as prevaricações de senhorios contíguos que exercem poderes de natureza pública sem ter autoridade para isso, especialmente no caso de senhorios eclesiásticos, monásticos ou abaciais que beneficiam da imunidade em relação a intervenções militares públicas (*districtio*). Em suma, os

próprios soberanos carolíngios desencadeiam, por necessidades defensivas e administrativas, os fenómenos de dissolução do território do império que haviam tentado conter. É verdade que os bispos ou são escolhidos entre os nobres de maior confiança ou são capelães da corte, mas também é verdade que as propriedades da Igreja são inalienáveis *in perpetuo* e que será sacrilégio reclamá-las por meios violentos.

Usa-se a expressão «senhorio banal» para designar a pulverização do poder central e o exercício, frequentemente arbitrário e sempre ligado à formação de clientelas armadas, de funções públicas por súbditos de diversa condição, não necessariamente vassalos. A segmentação do poder, correspondente à do território, entra em conflito com as paradoxais reclamações ecuménicas e universalistas dos mesmos potentados que a promovem: a Igreja e o império.

A Itália do século X e a anarquia feudal

A Itália meridional parece particularmente envolvida na fragmentação das instituições: está dominada, na sua maior parte, por um Império Bizantino a refazer-se de uma época cinzenta e em plena expansão, mas também alberga ducados lombardos como o de Benevento. Além disso, os sarracenos conquistam ali posições estratégicas, e Amalfi, Gaeta e Nápoles parecem gozar uma autonomia administrativa mais extorquida do que concedida ou devida. Neste quadro se colocam também os árabes – que completarão, em 902, a conquista da Sicília – empenhados em frequentes incursões em todo o Sul da Itália.

Neste contexto, o papado exerce a sua jurisdição no Lácio, na Úmbria e nas Marcas, mas proclama também, ambiguamente, a sua universalidade e chama a si o direito de, segundo a tradição instaurada por Pepino, *o Breve* (c. 715-768), intervir nas peripécias sucessórias do império. O papa Formoso (c. 816-896, pontífice desde 891), por exemplo, defendido por Arnulfo da Caríntia (c. 850-899), invocado como protetor dos territórios pontifícios contra as pressões do rei da Itália (Itália setentrional, com exclusão da Veneza bizantina), Lamberto (839-888, rei desde 898), coroa Arnulfo como imperador, criando um precedente para sucessivas reivindicações dos reis da Germânia no reino da Itália.

Por morte dos dois pretendentes, ocorrida em 898, Berengário (850/853-924), marquês do Friul, eleito rei de Itália por uma assembleia de nobres depois da deposição de Carlos, *o Gordo* (839-888, rei desde 881), empenha-se em duras lutas, quer contra os invasores húngaros quer contra os seus rivais de igual dignidade como Luís da Provença (880-928, imperador de 887 a 901), também coroado imperador.

Este período é justamente denominado de anarquia feudal. A crise da época é bem sintetizada pelo bispo Liutprando de Cremona numa frase em que diz que a nobreza italiana prefere ter dois reis porque, deste modo, não terá de obedecer a nenhum deles. Berengário venceu Luís em 905 e faz-se coroar imperador pelo papa João X (860-928, pontífice desde 914); segue-se-lhe Hugo da Provença (c. 880-947), que mantém o reino até 946, pouco antes da entrada em Itália de Otão I da Saxónia (912-973), que cingirá a coroa em 961.

Decadência do papado: das ameaças dos nobres ao *Privilegium Othonis*

A crise do império põe de joelhos o papado, que, privado de tal apoio, já não encontra os recursos económicos e morais necessários para exercer o seu magistério e a *districtio* disciplinar sobre os bispos e o clero. Além disso, estão quase esgotadas as campanhas missionárias destinadas à conversão dos povos ainda pagãos, no Nordeste da Europa.

Quanto à política interna, o papado está, no século X, à mercê das forças centrífugas e aristocráticas. São usurpados terrenos da Igreja e subtraídas ao papa numerosas prerrogativas. De 887 a 962, sucedem-se no trono pontifício 21 papas, nenhum deles possuidor, evidentemente, de autoridade bastante para deixar memória da sua ação.

É inquietante e emblemático para a reconstituição da sombria e dramática atmosfera deste século o episódio em que é protagonista o já mencionado papa Formoso, condenado *post mortem* por um sínodo, desenterrado e lançado ao Tibre vestido com os paramentos pontificais. As famílias nobres, que controlam as eleições dos papas segundo os interesses do momento e os equilíbrios diplomáticos sucessivamente vigentes, são aguerridas e destituídas de escrúpulos. Entre todas, salienta-se a dos condes de Tusculum: Marózia (c. 892-*ante* 937), uma das suas expoentes, filha do senador Teofilacto e mulher em terceiras núpcias de Hugo da Provença, é mãe do papa João XI (911-935, pontífice desde 931), de quem Hugo pensa poder obter a coroa imperial. Mas Alberico, irmão do papa, organiza uma revolta popular e o soberano é forçado a sair da cidade.

Alberico governa Roma até morrer (954), com o ribombante título «príncipe e senador dos romanos», dominando o papado sem, contudo, atropelar os direitos das partes em causa.

Alberico compreende que a coroação pelo papa, fonte «autorizada» da gestão do poder, mas bastante desacreditada pelo número das personalidades incolores que a obtiveram, é causa de atritos e perturbações, pelo que proíbe que os

soberanos peçam a coroação em Roma. Com efeito, o império permanece vago desde a morte de Berengário (924) até ao desaparecimento de Alberico. Nem sequer Otão da Germânia consegue cingir a coroa quando, em 951, entra pela primeira vez na Itália. A Alberico sucede o seu filho Octaviano que, em 955, com 16 anos, sobe ao trono pontifício com o nome de João XII (c. 937-964). Em fevereiro de 962, o papa aceita coroar Otão, mas este faz depô-lo no ano seguinte, depois de o declarar decrépito, em processo extraordinário com o aval de um concílio.

Os contemporâneos consideram Otão o Carlos Magno renascido, o restaurador do império e, na verdade, é de *renovatio imperii* que falam as fontes coevas. Otão postula, como Carlos, a interdependência do poder eclesiástico-religioso e do poder civil; compreende, como Carlos, a importância da cultura na preparação dos dirigentes e do clero; como Carlos tem, enfim, veleidades universalistas e «romanas», mas também uma firme vontade de restabelecer o prestígio do papado, para poder apresentar-se como defensor da Igreja.

Por este motivo, e com tal intenção, faz depor o juvenilíssimo João XII e chama a si a vigilância sobre a eleição papal, emitindo um documento, o *Privilegium Othonis* (962), que cria a possibilidade de o imperador avaliar e aprovar o candidato à sé pontifícia antes da sua consagração.

Abre-se uma nova página da História, deixando entrever sinais de recuperação do poder eclesiástico, mais do que do público, dotado dos recursos espirituais e materiais necessários para se erguer da anomia e da prostração.

V. também: **História** *A ascensão da Igreja de Roma*; *A Igreja de Roma e o poder temporal dos papas*; *Os imperadores e o iconoclasmo*
Artes visuais *A arte figurativa em Roma*

A DINASTIA SAXÓNIA E O SACRO IMPÉRIO ROMANO

de Catia Di Girolamo

A denominação de Sacro Império Romano é frequentemente usada para designar o império de Carlos Magno, sublinhando-lhe ao mesmo tempo a diferença religiosa e a ideal continuidade política com aquele romano. A expressão Sacrum Imperium *e a ligação à tradição jurídica do principado romano surgem, na realidade, muito mais tarde (segunda metade do século XII),*

mas a ele se chega por várias fases: uma das épocas mais importantes depois da carolíngia é a época saxónia, durante a qual se define o âmbito territorial da renovatio imperii.

A época pós-carolíngia, entre a crise e a transformação

Apesar dos longos anos de conflitos pós-carolíngios, a ideia de uma soberania imperial não desaparece: até a deposição de Carlos, *o Gordo* (839-888, soberano de 881 a 887), acusado de não saber proteger os seus súbditos contra os normandos, demonstra que o particularismo político não exclui a possibilidade de iniciativas conjuntas, justificadas em nome de um dever imperial não cumprido. Por muito que, no seu papel temporal, as aristocracias eclesiásticas contribuam para o particularismo, a Igreja também está interessada na conservação de uma autoridade tendencialmente universal: reconhece no imperador um protetor poderoso e está disponível para lhe aumentar o prestígio e a sacralidade. Mas exige-se aos imperadores que não atuem com excessivo vigor sobre equilíbrios e relações de força, em parte já pré-carolíngios, que tinham conferido poderes sobre o território à aristocracia local. A monarquia, separada em França, como nos territórios alemães e italianos, do complexo imperial, é interpretada, principalmente, como garante de poderes substancialmente autónomos.

O reino teutónico e a ascensão dos duques da Saxónia

Depois de Carlos, *o Gordo*, alternam entre si, no trono da Germânia, as principais famílias aristocráticas, com Arnulfo da Caríntia (c. 850-899) e seu filho Luís, *o Menino* (893-911, rei desde 899), Conrado da Francónia (?-918), Henrique da Saxónia (c. 876-936, rei desde 919). Henrique fortalece-se também por efeito do seu empenhamento contra os magiares, que atormentam o reino com incursões e saques: obtém o pagamento de um tributo e uma trégua (durante a qual submete alguns territórios eslavos a leste do Elba), para os vencer de novo (Unstrut, 933) e prossegue a expansão em detrimento dos dinamarqueses.

A historiografia de inspiração nacionalista empola o papel de Henrique, vendo nele o pai da Alemanha; a ação que trava verdadeiramente as incursões magiares (Lechfeld, 855) está ligada, na realidade, a seu filho Otão I (912-973, imperador desde 962), mas um dos sinais da força de Henrique está, exatamente, na sua capacidade para consolidar a dinastia, ao garantir ao seu primogénito a sucessão no trono.

Onde se consegue ser imperador: a região italiana

O cenário italiano do século x apresenta uma grande complexidade: o Norte está dividido entre a República de Veneza (formalmente bizantina) e o reino de Itália; mais a sul, estão os territórios pontifícios e os domínios das abadias de Monte Cassino e San Vincenzo al Volturno. Nápoles, Gaeta e Amalfi, bizantinas, estão expostas aos ataques dos príncipes lombardos de Benevento e Salerno; os territórios destes, juntamente com as zonas bizantinas da Apúlia, da Basilicata e da Calábria, são, por sua vez, zonas de confrontos entre os sarracenos, os bizantinos, os reis de Itália e os imperadores saxónios. A Sicília é governada pelos árabes.

A coroa italiana é disputada pelos duques de Espoleto e da Toscana e os marqueses de Ivrea e do Friul, que nos seus conflitos atraem vizinhos poderosos: a coroa passa de Berengário do Friul (850/853-924) para Rodolfo da Borgonha (880-937) e depois para Hugo (c. 880-947) e Lotário da Provença (?-950, rei desde 945).

Morto Lotário, a coroa cabe a Berengário II de Ivrea (c. 900-966), que manda prender Adelaide, a viúva daquele. Mas um dos seus vassalos liberta-a e chama em seu auxílio o rei teutónico, Otão, que entra em Itália em 951, mantém Berengário no trono, impõe-lhe o juramento de fidelidade e casa com Adelaide, reafirmando a importância dos vínculos dinásticos na ligação da Itália à Germânia.

Quando Berengário se mostra muito ativo na tentativa de ampliar a sua hegemonia, Otão, chamado pelo papa João XII (c. 937-964, pontífice desde 955), volta a Itália, destrona-o e cinge a coroa (961), a que junta de seguida a imperial.

Otão, *o Grande*, e a *renovatio imperii*

Como rei da Germânia, Otão atua com decisão: enfrenta revoltas que envolvem até parentes seus, serve-se da sua condição de grande senhor de terras para construir clientelas sólidas, apoia-se na rede episcopal para dominar o território e fortalece a aliança com a Igreja a fim de consolidar a posição da dinastia e aumentar a sua influência sobre os eslavos ainda não cristianizados.

O papel de protetor da Igreja leva Otão a intervir repetidamente na situação romana, degradada pelas disputas em redor do trono pontifício: pouco depois da coroação, depõe João XII e institui a necessidade do consentimento do imperador para a eleição do papa (*Privilegium Othonis*, 962). Este privilégio enquadra-se na perspetiva da *renovatio imperii*, o desígnio político-religioso já

esboçado com Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), caracterizado pela ambição universalista e pela ligação do poder político às aspirações religiosas.

A ligação das peripécias alemãs às italianas conduz Otão a intervir também no Sul de Itália: submete os príncipes de Benevento e de Cápua e tenta apoderar-se dos territórios bizantinos. Não consegue, mas obtém a promessa de os receber como dote para o seu filho Otão II (955-983, rei desde 973), para quem combina um casamento com Teofânia, filha do imperador João Curcuas (c. 925-976, imperador desde 969).

Otão II e Otão III, entre o vigor pragmático e as sugestões orientais

As fragilidades que minam os desígnios de Otão, *o Grande*, revelam-se, principalmente, depois da sua morte (973), durante os reinados do seu filho e do seu neto.

As longas ausências do imperador na Germânia alimentam as pretensões autonomistas da aristocracia germânica; a romana, pelo contrário, cansa-se de tolerar tão incómodas presenças; os príncipes de Cápua e de Benevento recuperam a independência e os sarracenos não estão dominados, como mostra a derrota de Otão II em Stilo (983). Também o casamento com Teofânia não produz os efeitos desejados: a princesa é filha de um usurpador e, morto Curcuas, o novo imperador recusa-se a renunciar aos territórios italianos.

Otão II enfrenta vigorosamente as dificuldades, mas a morte apanha-o inesperadamente em 983: o seu filho Otão III (980-1002) torna-se rei da Germânia aos 3 anos e só a firme regência de Teofânia e Adelaide consegue garantir-lhe os direitos até à sua coroação como imperador (996).

Otão III, criado na convicção da sacralidade do seu papel, acentua-a em todos os aspetos do seu governo, introduzindo na corte cerimoniais bizantinos e dedicando grande atenção aos seus domínios italianos e à Igreja. Daí a sua longa permanência em Itália e as suas repetidas intervenções nos assuntos do papado, fazendo eleger em 996 Gregório V (c. 972-999) e, em 999, Silvestre II (c. 950-1003).

Otão III não tem tempo para aprender a levar em conta os poderes reais presentes no império: poderes fortes, violentos e regionalmente bem enraizados que os primeiros saxões nunca haviam tentado suprimir procurando pragmaticamente coordená-los. Otão III, pelo contrário, acaba por deixar todos descontentes: é um estrangeiro para os germânicos, que percebem a sua ligação cultural ao Oriente e a sua ligação política a Itália; mas é-o também para os

italianos, que preferem um rei local; e análogo é o descontentamento da aristocracia romana, privada de influência na eleição pontifical. A feudalidade italiana revolta-se em 999, capitaneada por Arduíno de Ivrea (955-1015); os romanos sublevam-se repetidamente até Otão III se ver obrigado a deixar Roma (1001). Morre pouco depois, sem herdeiros.

O último dos saxões: Henrique II

Henrique II da Saxónia (973-1024), duque da Baviera, rei da Germânia a partir de 1002, mantém firme a ligação à Igreja, cuidando da rede de enquadramento político-territorial representada pelos bispos, e não esquece Itália, onde repetidamente vence Arduíno de Ivrea, rei de Itália em 1002, antes e depois de conseguir pessoalmente o mesmo título régio (1004), seguido também da coroação imperial (1014).

Mas, com Henrique, os interesses imperiais voltam a concentrar-se nos territórios germânicos, agitados pelo independentismo dos aristocratas e pelos ataques dos eslavos nas fronteiras orientais. Uma boa síntese da retração da dinastia, que termina em 1024 com a morte de Henrique, é justamente a inscrição do seu selo, *Renovatio Regni Francorum,* que se contrapõe à *Renovatio Imperii Romanorum* do programa universalista de Otão III.

V. também: **História** *Os povos germânicos*
Artes visuais *Os espaços do poder*

ECONOMIA E SOCIEDADE

A PAISAGEM, O AMBIENTE E A DEMOGRAFIA

de Catia Di Girolamo

Os homens parecem ter-se retirado da paisagem dos primeiros séculos da Idade Média: vastas extensões de bosque, pauis, cidades e aldeias desaparecidas ou reduzidas nas suas dimensões. O número de seres humanos diminui enormemente em comparação com a época imperial romana. Mas o crescimento recomeça antes do que durante muito tempo se supôs, e resiste tenazmente ao malho de uma violência disseminada e recorrente, transformando a paisagem e multiplicando os testemunhos da presença e operosidade humanas.

Um mundo debruçado sobre si próprio

A época medieval começa por um quadro que nas suas linhas gerais apresenta sinais visíveis de retração em relação à época precedente: enquanto o mundo bizantino conserva os aspetos fundamentais da civilização helenístico-romana, multiplicam-se na área ocidental os indícios de uma involução que abrange o número dos homens, a intensidade das suas atividades e a organização do território.

Os sinais de retrocesso em relação aos últimos séculos da época tardo-antiga coincidem nas raras fontes da alta Idade Média. As cidades e as aldeias, onde as construções de pedra cedem o lugar às de madeira, contraem-se e são abandonadas ou deslocadas para áreas mais restritas e mais aptas à defesa. Por outro lado, mesmo quando os povoados se mantêm vivos, o seu perfil especificamente habitacional atenua-se, porque as casas e as praças entrelaçam-se com terras de cultivo e de pastagem, frequentemente encontradas até no interior das cinturas muradas urbanas. A manutenção das margens dos cursos de água e dos canais deixa de ser feita, com a consequente multiplicação de pauis e de zonas de aluimento que deixam amplos vestígios na toponímia italiana, onde são numerosas as localidades com nomes como Palude, Piscineo ou Marane. Semelhante destino atinge também o sistema viário, os portos, as zonas costeiras que sofrem – embora com importantes diferenças regionais – as consequências

da retração demográfica e do retardamento das trocas.

Este ambiente, em que a natureza parece retomar a primazia, é fortemente marcado pela presença de terras incultas. Na realidade, até nas áreas cultivadas a incultura é parte integrante do sistema produtivo: o *alqueive* é o principal sistema a que se recorre para a fertilização das terras, deixando-as em repouso em anos alternados segundo um sistema denominado rotação bienal.

Algo de análogo acontece nas florestas. Muitas delas, principalmente na zona europeia centro-setentrional, são durante muito tempo uma espécie de fronteira impenetrável para os homens. Mas, nas margens das zonas povoadas, a floresta mostra, juntamente com a sua difusão, um rosto mais familiar: constantemente presente nas fontes como lugar do imaginário popular ou culto, palco das fábulas e das hagiografias, a floresta não é só o lugar do perigo e do mistério, é também um espaço frequentemente percorrido pelos camponeses que levam até lá os animais para pastar (porcos, principalmente) e lá se deslocam para caçar (javalis, veados, corças), para apanhar lenha ou para recolher frutos de natureza silvestre (bagas, raízes, tortulhos, bolotas). Só deste modo muitos camponeses conseguem obter meios de subsistência.

Um declínio de longa duração

Este mundo contraído e empobrecido, com perfil indiscutivelmente rural, está, com toda a evidência, muito menos povoado do que na época imperial.

A quebra demográfica é geralmente relacionada com o turbulento período das invasões, mas na realidade já começara na época tardo-antiga, pelo menos a partir dos séculos II e III, quando o despovoamento começa a mostrar os seus efeitos, como atestam as providências destinadas a fixar os lavradores à terra, só compreensíveis num contexto de carência de mão de obra, e também o facto de se começar a acolher as populações germânicas no interior das fronteiras do império.

É neste quadro, já demograficamente empobrecido, que se inserem as guerras do período tardo-antigo e, depois, a partir do século IV , as deslocações de populações e os ajustamentos territoriais recíprocos dos reinos romano-germânicos nascentes. Em Itália, a situação é posteriormente agravada pelas guerras greco-góticas, entre 535 e 553, e pela invasão lombarda a partir de 568.

As devastações bélicas são acompanhadas e agudizadas pelas repetidas epidemias: houve umas vinte vagas epidémicas nos séculos VI e VII . A repetição de guerras e epidemias com breves intervalos pode ser identificada como o elemento determinante do retrocesso demográfico: abrem-se na população da

Europa vazios que os sobreviventes, já debilitados, não têm tempo para colmatar antes que a foice da morte os dizime. Não é fácil quantificar a ordem de grandeza destes vazios de população.

Com todas as aproximações razoáveis, já foram calculados os dados respeitantes ao território italiano: a população é avaliada no século I em cerca de sete milhões e meio de habitantes e, no começo do século VII, em cerca de dois e meio. No plano europeu, os números são de uma ordem pouco diferente: a população, avaliada entre 30 e 40 milhões de habitantes por volta do século III, diminuiu drasticamente e chega no século VII a roçar um número estimado entre 14 e 16 milhões; recomeça a crescer no século VIII, e só nos séculos X e XI atinge níveis próximos dos iniciais.

A quebra demográfica pode ser facilmente relacionada com o retrocesso do urbanismo e a redução dos fluxos de trocas, que caracterizam a paisagem e a economia medievais. Mas é um retrocesso e uma redução, e não desaparecimento ou interrupção, como durante muito tempo se pensou: em nenhum momento (e isto aplica-se, em particular, ao território italiano) a cidade perde por completo a sua especificidade; em nenhum momento a economia pode dizer-se realmente parada.

Técnicas e organização do trabalho na paisagem rural

As dinâmicas demográficas incidem também, naturalmente, no sistema produtivo: o povoamento rarefeito traduz-se na falta de estímulos para a inovação, agravada pelo legado da época imperial latina, durante a qual a abundância de mão de obra escrava tornava supérfluas a pesquisa e a aplicação de sistemas inovadores.

A agricultura recorre principalmente à rotação bienal, adequada para os vastos espaços e o leve peso antrópico próprios da época medieval. A ela se juntam poucas outras técnicas de fertilização, como a adubação verde (enterro de plantas que fixam o azoto) ou as queimadas.

Embora se verifique, principalmente em território italiano, uma boa sobrevivência da pequena propriedade alodial, gerida por homens livres, o modelo produtivo da alta Idade Média mais conhecido é o da *curtis*, a grande propriedade fundiária, documentada sobretudo graças à *Capitulare de Villis* (destinada a regular a administração das propriedades fundiárias na época carolíngia) e aos polípticos (inventários dos bens dos grandes mosteiros).

A *curtis* divide-se em duas partes, constituídas por lotes de terreno entremeados, de modo que cada uma disponha de terrenos em diferentes níveis e

destinados a cultivos diferentes.

A *pars dominica* é gerida em economia ou em condução direta, isto é: por servos *præbendarii* (de *præbenda*, os alimentos a que têm direito). A *pars massaricia* é, pelo contrário, cultivada por homens de condição geralmente livre a quem são confiados lotes chamados *mansi* (de *manere*, permanecer) e que pagam ao proprietário uma renda em espécie, em dinheiro ou mista, mais alguns donativos; os agricultores são obrigados a tarefas, as *operæ* ou *corvées*, efetuadas no *dominico*, obviamente nos períodos de mais intensa atividade nos campos: estas tarefas são, portanto, o fulcro do sistema da *curtis*, entendido quer como sistema produtivo quer como organização de enquadramento dos homens.

Uma recuperação a longo prazo

A vulgata respeitante à Idade Média faz começar a recuperação demográfica depois do ano 1000, como resultado de uma transformação rápida e visível numa pluralidade de indícios, entre os quais são principalmente mencionadas a fundação de novos povoados, a compactação da zona habitacional nas cidades, o alargamento das cinturas de muralhas e o aparecimento dos burgos no seu exterior.

A historiografia mais recente discute, contudo, a ideia de um súbito surto demográfico apoiado numa espécie de revolução agrária: é possível identificar os sinais de um longo período de crescimento, certamente mais visível a partir do século XI, mas que na realidade podemos situar entre os séculos VIII e XIII, em que a pressão demográfica força o aumento gradual da exploração de recursos anteriormente subutilizados.

Exatamente porque pouco povoado, o mundo da alta Idade Média dispõe de um equilíbrio ótimo entre a população e os recursos, e a recuperação arranca, com efeito, nos séculos VIII e IX, quando, com o ajuste dos reinos romano-germânicos e a fundação do Império Carolíngio, começa o reordenamento político-territorial. Passada a fase mais crítica, a população medieval dispõe de recursos suficientes para iniciar um crescimento lento, mas constante.

Todavia, justamente nesta altura, a dissolução pós-carolíngia do império e uma nova vaga de incursões de húngaros, sarracenos e normandos, ativos nos séculos IX e X, travam a recuperação, que só recomeça depois do século X, quando o Ocidente medieval encontra o modo de repelir os novos inimigos ou de normalizar as suas relações com eles. É nesta altura que o crescimento demográfico pode arrancar de novo, chegando – num prazo de 200 anos – a duplicar e, em certas áreas, a triplicar a população europeia.

Uma população assim aumentada traduz-se num estímulo para a expansão do cultivo; até as áreas já cultivadas são incitadas a produzir mais, levando à introdução de inovações nos instrumentos e nas práticas de cultivo. Mas o ímpeto inovador não se propaga de um modo uniforme e envolve, principalmente, a Europa centro-setentrional: na viragem do milénio, a paisagem medieval, além de mais intensamente humanizada, torna-se mais variegada.

V. também: **História** *Escravidão, colonato e servidão da gleba*;
A decadência das cidades;
A economia da curtis *e o senhorio rural*; *A floresta*;
A vida religiosa; *A vida quotidiana*

A DECADÊNCIA DAS CIDADES

de Giovanni Vitolo

Nos séculos de passagem da Antiguidade para a Idade Média, muitas cidades romanas desaparecem, mudam de sítio ou reduzem-se em superfície; mas o fenómeno não é apenas de crise, é também de mudanças de posição na hierarquia urbana em diversas áreas regionais e de diferentes modelos de ocupação do espaço urbano face à Idade Clássica, sob a pressão de novas necessidades.

As causas

Nos séculos IV-VI, verifica-se uma profunda transformação das redes urbanas da parte ocidental do Império Romano. Na verdade, esta rede não constitui uma realidade unitária, porque na Antiguidade a urbanização mostra intensidades muito variadas: máxima em Itália, grande na França meridional e na Espanha, mas cada vez menor com o aumento da distância à costa do Mediterrâneo, até à Inglaterra, onde é mais ou menos inexistente. Por isso, enquanto as cidades desaparecem mais ou menos totalmente nas áreas marginais do antigo império, a maior parte sobrevive noutras paragens, embora com fortes redimensionamentos em extensão e em população, sendo poucas as que nos séculos VIII-IX excedem os 30 hectares de superfície e os 5000 habitantes; inteiramente excecional é o caso de Roma, com 15 a 20 mil habitantes (em comparação com o milhão que tivera na idade imperial). Exemplo emblemático da redução da superfície das

cidades romanas (e da recuperação durante a plena Idade Média) é o de Bolonha, reduzida na época lombarda de 70 para 25 hectares, mas já a caminho de alcançar os 100 hectares no final do século XI.

As causas geralmente apontadas para este fenómeno são muitas e variadas de região para região. Em toda a parte, desempenham papel importante, ainda que em medida diferente, os desastres causados pelas invasões germânicas, que incidem principalmente nas cidades, ou seja, nos lugares onde a riqueza tem vindo a acumular-se. Em Itália, as zonas mais atingidas são as adjacentes à fronteira dos territórios conquistados pelos lombardos e as que continuam sob o domínio de Bizâncio: territórios longamente disputados e sujeitos, por isso, a contínua pressão militar. É o que acontece às cidades da Emília-Romana, em crise, de resto, há bastante tempo, já o bispo de Milão, Ambrósio (c. 339-397), em 387, as descreve ao seu amigo Faustino como cadáveres de cidades semidestruídas (*semirutarum urbium cadavera*). Destino análogo conhecem as da Ligúria marítima, que o rei lombardo Rotário (?-652, rei de 636 a 652), em 643, manda destruir e reduzir à categoria de aldeias porque lhe opõem uma vigorosa resistência, as da Campânia, na zona compreendida entre Nápoles e Cápua, e as da Apúlia centro-setentrional.

Um peso não irrelevante tem sido atribuído também às epidemias de peste, particularmente graves as de 165, 262 e 542-543, esta última proveniente da Etiópia e que cai sobre Itália em plena guerra greco-gótica, já de si devastadora. E a esta se seguem, pelo menos, umas vinte vagas epidémicas entre o século VI e o VIII.

Em alguns contextos territoriais, desempenham papel mais ou menos importante os movimentos hidrogeológicos e outros fenómenos naturais como terramotos (Benevento), aluviões (Ligúria, Veneto, Emília, Roma), inundações paludosas (Pæstum), erupções vulcânicas (Nola) ou elevações do solo (Pozzuoli), embora seja de crer que apenas vêm acelerar processos de desestruturação urbana já em curso e não desencadeá-los; e, de qualquer modo, exercem a sua ação destrutiva porque já não são travados pela intervenção humana.

A reorganização do espaço urbano

Além da contenção da área urbana, já protegida por muros que deixam de fora os bairros periféricos, a redução do número de habitantes determina a formação no interior das cidades de espaços abertos destinados à agricultura, e até à pastorícia. É o que acontece principalmente em Roma, cujo tecido urbanístico se

vai desagregando em ilhas habitacionais separadas por áreas paludosas e maláricas e que utilizam os restos de monumentos antigos como o Coliseu e o teatro de Marcelo.

E Roma dá também o exemplo mais visível de um fenómeno amplamente disseminado em toda a Itália: a recuperação e reutilização de colunas, capitéis, mármores e outros materiais dos edifícios antigos, inseridos aos blocos nos novos, especialmente nos destinados a uso religioso, ou triturados e usados nas fundações. Mas estão documentados casos análogos em Pavia e em Verona. No passado, são vistos principalmente como prova da degradação das cidades antigas e decadência das técnicas de construção. Hoje, porém, tende-se a considerá-los também como expressão do poder criativo de uma sociedade capaz de reorganizar o seu espaço sob a pressão de novas necessidades e do emergir de poderosos elementos de agregação territorial, entre os quais os dispositivos de defesa, as sepulturas dos santos e as novas sés episcopais: reorganização que se vai realizando com modalidades e ritmos muito mais variados do que o que até agora se pensara, por efeito da habitual deformação de perspetiva a que está exposto o historiador, que, considerando os acontecimentos na escala longa do tempo, tende a atribuir-lhes uma linearidade e uma regularidade que nem sempre correspondem à realidade.

As coisas começam a ficar mais claras mercê do contributo da arqueologia, e os processos de decadência que, vistos em perspetiva, parecem longos e imparáveis são, por vezes, interrompidos por compassos de espera mais ou menos longos ou até por períodos de recuperação (Cumas, Nola, Pæstum) e decorrem no contexto de uma continuidade de vida das cidades, geralmente até ao século VI, se nem sempre no plano material, pelo menos no ideológico: está documentado em Avelino, ainda no século VI, o uso de títulos ligados a instituições com sede em edifícios já abandonados no século IV.

Os estudos mais recentes põem em evidência que, paralelamente aos processos de verdadeiro abandono e ao redimensionamento da área urbana, se manifestam modalidades de ocupação do espaço diferentes da Idade Clássica. Os casos mais frequentes e visíveis de transformações funcionais são os da utilização dos edifícios e dos espaços precedentemente destinados a uso público para fortificações e habitações, bem como o fórum, as termas, os anfiteatros e outras zonas, para as sepulturas.

A paisagem urbana tem com frequência a sua nota de maior novidade na fundação de locais de culto cristão e, em particular, das sés episcopais, que, surgindo na área do fórum ou deslocando-se para outras partes da cidade, não se

constituem como alternativa, antes contribuem, por vezes, para a sua desestruturação. A sé episcopal faz, na verdade, que a cidade continue a ser, pelo menos na fase mais antiga, o ponto de referência das populações do campo circundante, porque a organização eclesiástica dos campos constitui um prolongamento da igreja da cidade, onde de qualquer modo é necessário recorrer para receber certos sacramentos, como, e não poucas vezes, o batismo. Mas, no longo prazo, isto não pode evitar que algumas delas desapareçam ou percam a sua função de referência religiosa do território (Luni, Roselle, Pæstum, Cumas, Locri).

Novas hierarquias urbanas

Em Itália, depois da invasão dos lombardos, é maior, quer nas áreas por eles conquistadas quer nas que continuam sob o domínio bizantino, a continuidade das cidades, ainda que com novas funções, consideradas importantes para efeitos de domínio do território por causa da sua posição geográfica, sendo por isso dotadas de cinturas muradas e de outras estruturas defensivas mais ou menos imponentes que as classificam mais como fortalezas do que como centros da vida civil – o que, no entanto, não impede a sua ulterior destruição (Brescello, Cumas).

Em todo o caso, quer na Antiguidade quer na alta Idade Média, as transformações dos tecidos urbanos só são compreensíveis numa maior escala espacial, a única que torna possível captar, por um lado, as modificações da rede de comunicações regionais relacionadas com a crise das relações comerciais e, por outro, as modificações das hierarquias dos centros habitados, provocadas pela nova deslocação das sedes do poder.

Quanto a este último fenómeno, os casos mais significativos parecem ser os de Cápua e de Nápoles. A ascensão da primeira, devido à sua promoção a sede do governador (*corrector*) da nova província da Campânia, criada no contexto da reorganização administrativa de Diocleciano (243-313, imperador de 284 a 305), envolve uma remodelação da hierarquia dos centros urbanos da zona, que penaliza os menores, cujo declínio coincide com a ascensão de Cápua. Mas, nos séculos seguintes, esta cidade entra em declínio imparável e é definitivamente abandonada em 841, só ressurgindo em 856 em local considerado mais seguro: uma angra do Volturno. O caso de Nápoles é mais complicado, mas não podemos deixar de considerar paradigmático o procedimento de Narses (c. 479-c. 574), que, para repovoar a cidade depois das matanças provocadas pelas operações bélicas no âmbito da guerra greco-gótica, para lá deporta, em 535, os

habitantes de Cumas, Pozzuoli, Nola, Stabia e Sorrento, com consequências no povoamento destes centros facilmente imagináveis em período de generalizada quebra demográfica. Outros exemplos de modificações de posição na hierarquia urbana das várias áreas regionais são os de Aosta, Aquileia, Cervia, Chiusi e Formia, que perdem importância em comparação com o seu passado romano, e os de Lucca, Florença, Salerno e Bari, que a adquirem. Obtém-se de tudo isto o quadro geral de uma realidade urbana muito complexa e articulada, além de mutável no tempo: cada cidade é um caso, com episódios que não só podemos compreender no contexto dos vários âmbitos territoriais mas também no panorama geral de Itália, onde apesar de tudo continua a existir uma rede urbana, ainda que com características e funções diversas, quer nos territórios conquistados pelos lombardos quer nos que continuam sob o domínio bizantino: uns e outros destinados a passar nos séculos VIII e IX por processos que parecem decididamente expressões de capacidade criadora e que estabelecem as premissas da formação do urbanismo medieval, centrado no papel da cidade como centro, já não de consumo (como acontecera na época romana), mas de produção e de trocas, pelo que, embora lá continuem a residir os proprietários de terras dos arredores, são cada vez mais numerosos os expoentes das camadas produtoras, que dão gradualmente origem a novas atividades económicas.

V. também: **História** *Da cidade ao campo*; *Escravidão, colonato e servidão da gleba*; *A paisagem, o ambiente e a demografia*; *A economia da* curtis *e o senhorio rural*; *A floresta*; *Manufaturas e corporações*; *Mercadores e vias de comunicação*; *O tráfego marítimo e os portos*; *O comércio e a moeda*

A ECONOMIA DA *CURTIS* E O SENHORIO RURAL

de Giuseppe Albertoni

Entende-se por economia da curtis *o sistema de gestão da grande propriedade fundiária (*curtis*) que se consolida na época carolíngia. Este sistema baseia-se na divisão das terras em* pars dominica *e* pars massaricia *e no papel das tarefas obrigatórias exigidas no* dominicum *aos servos e colonos do* massaricium. *Os grandes proprietários fundiários começam a criar, com base na* curtis, *formas de comando e jurisdição sobre as pessoas, formas que se estendem também aos pequenos proprietários de terras exteriores às suas propriedades.*

Deste modo surge o senhorio rural: uma forma particular de domínio sobre as terras e as pessoas.

Que é a economia da *curtis*?

Entende-se por economia da *curtis* um sistema de gestão da grande propriedade fundiária (*curtis, villa*) que se consolida nos séculos VIII e IX em grande parte da Europa carolíngia. Este tipo de gestão baseia-se na divisão de propriedades agrícolas em dois âmbitos distintos, um deles com gestão patronal direta, designado como *pars dominica* ou *dominicum* (parte do senhor), e o outro com gestão indireta, a *pars massaricia*, assim chamada por ficar confiada a *massari*, agricultores dependentes, de condição livre ou servil. Estas duas partes não formam uma unidade compacta: são fracionadas e dispersas pelos campos e pelas aldeias, onde se intercalam com outras terras que, por sua vez, podem fazer parte da *curtis* ou constituir pequenas propriedades independentes (alódios). Estão ligadas estruturalmente pelas prestações obrigatórias de trabalho (fr. *corvées*, lat. *operæ*) que os *massari* devem efetuar periodicamente na *pars dominica*.

A *pars dominica*, os servos prebendários e o senhorio doméstico

A *pars dominica* desempenha um papel central na organização da *curtis*. É o centro coletor (*caput curtis*) da produção de toda a grande propriedade. É ali que está a residência do senhor ou do administrador (*villicus, scario* ou *iudex*, nas grandes propriedades régias), junto da qual se encontram os armazéns, as oficinas de produção de tecidos ou utensílios e os casarões onde vivem grupos de servos que são usados para vários trabalhos, na sua maioria agrícolas, necessários para a reserva do patrão. São os servos prebendários, assim chamados porque eram mantidos pelo senhor (de *prœbenda*, «coisas para oferecer»). As suas condições de vida podem ser diferentes conforme as funções que desempenham, mas vivem em comunidade porque não podem ter «nenhuma autonomia nas suas opções económicas nem mesmo pessoais: a alimentação, o alojamento, a roupa, os instrumentos de trabalho, tudo é inteiramente fornecido pelo senhor» (G. Pasquali, «La condizione degli uomini», em *Uomini e Campagne nell'Italia Medievale*, 2002).

Os servos prebendários e os poucos livres que trabalham no *dominicum* estão, pois, totalmente submetidos ao patrão, que exerce sobre eles um domínio (*dominatus*) que vai além do âmbito económico, designado pelos historiadores como «senhorio doméstico». Não são raros, por exemplo, os casos de senhores

que na reserva senhorial se arrogam arbitrariamente funções pertencentes a «oficiais» públicos, como os condes, e se arvoram em juízes dos servos prebendários, exercendo uma «justiça senhorial» (*iustitia dominica*) ilegítima do ponto de vista jurídico.

A *pars massaricia*, os servos, os colonos

Menos direto é, pelo menos numa primeira fase, o domínio do senhor sobre a *pars massaricia*, constituída por um conjunto de pequenas unidades de produção (*mansi, hobæ*) formadas por terrenos à volta de uma casa de quinta ou reunidos perto de uma aldeia ou dispersos pelos campos.

Cada *mansus* é concedido pelo senhor a uma família de camponeses, servos (que estão ligados à casa) ou colonos (livres). Independentemente da sua condição jurídica, os camponeses dos *mansi* são obrigados a entregar anualmente ao senhor ou ao seu administrador tributos em espécie, censos em dinheiro (mais raramente) e, como já mencionámos, prestações de trabalho (*corvées*) no *dominicum*, em momentos de particular necessidade como por exemplo a lavra ou a ceifa. Os tributos e as prestações de trabalho dos colonos são, as mais das vezes, fixados por um contrato escrito (*libellum*) que obriga os contraentes ao longo de 29 anos. Pelo contrário, os servos não têm contrato, pois são propriedade dos respetivos senhores, que até podem vendê-los como simples coisas.

A *curtis* e os mercados

Os historiadores têm discutido sobre o rendimento da *curtis* que, segundo interpretações na sua maioria já abandonadas, seria muito fraco e não asseguraria mais do que a mera subsistência dos servos e dos colonos e só garantiria ao proprietário algum excedente muito reduzido. Com base numa leitura mais atenta das fontes, prevalecem hoje análises que salientam o relativo dinamismo da economia da *curtis* que, mercê da sua articulação em várias unidades, teria condições para produzir excedentes que podiam ser vendidos, juntamente com os produtos artesanais, em mercados locais instalados no *dominicum* ou nas aldeias. Por conseguinte, a *curtis* teria dado um importante contributo para o ressurgimento da economia de troca verificado a partir do século VIII, no início de uma fase de crescimento económico também testemunhada pelo constante aumento demográfico e pelo cultivo de novas terras.

Os polípticos

A articulação interna da *curtis* pode ser reconstruída a partir do século IX, mercê, principalmente, dos polípticos, registos ou inventários, assim chamados com base numa tradição administrativa da época tardo-antiga, em que começam a ser designados com este nome (do grego *polyus*, «muito», e *ptyssein*, «painéis», no sentido de «folhas dobradas») primeiramente as listas fiscais e, depois, os inventários de bens eclesiásticos. Pertencem ao âmbito eclesiástico os polípticos da época carolíngia que nos chegam e se referem, na maior parte dos casos, a *curtis* abaciais descritas de uma maneira muito minuciosa, com a lista dos vários *mansi* e dos respetivos servos ou colonos, e a indicação precisa de tributos, censos e tarefas. Entre os polípticos da alta Idade Média mais famosos, podemos mencionar o da abadia parisiense de Saint-Germain-des-Prés ou da abadia de Santa Júlia em Brescia, Itália.

A *Capitulare de Villis* e o problema da origem da *curtis*

Os polípticos mostram que as entidades eclesiásticas também adotam este modelo de gestão das grandes propriedades fundiárias. Outras fontes, especialmente diplomas imperiais ou atas de compra e venda, revelam a difusão deste modelo de gestão entre os grandes proprietários laicos da época carolíngia. Qual foi, porém, a origem do sistema e quando se firmou ele de um modo geral? Segundo a opinião predominante entre os medievalistas, este modelo de gestão firmou-se inicialmente no reino franco merovíngio, particularmente na região entre o Loire e o Reno, tendo sido aplicado, em primeiro lugar, às grandes propriedades régias.

É neste contexto particularmente adequado do ponto de vista geomorfológico à agricultura extensiva que teria surgido o sistema bipartido, que em parte recolhia uma tradição de gestão da época tardo-antiga, quando a *villa* – no sentido de grande propriedade fundiária – se desagregou, assumindo o papel de centro de organização da produção de um conjunto de pequenas unidades rurais cultivadas por colonos em condições de dependência.

A inovação franca deste sistema consistiu, principalmente, na introdução da tarefa obrigatória (a *corvée*), funcional num sistema em que não era possível recorrer à mão de obra assalariada.

Assim teria acontecido, primeiramente, nas grandes propriedades régias, depois nas eclesiásticas e, por fim, nas laicas. A importância das *curtis* régias na consolidação deste sistema é testemunhada no início do século IX pela *Capitulare de Villis*, disposição legislativa que descreve com minúcia o modo como deviam decorrer as atividades e os cultivos nas grandes propriedades dos

soberanos carolíngios.

O senhorio fundiário e o senhorio rural

No Império Carolíngio, o sistema da *curtis* sobrepõe-se com frequência, nos territórios de conquista recente, a formas precedentes de gestão da propriedade fundiária, dando origem a numerosas variantes locais. De qualquer modo, nunca é o único sistema de gestão das terras e coexiste sempre com a pequena propriedade.

Esta coexistência torna-se particularmente difícil no decurso do século IX à medida que os poderes públicos vão enfraquecendo. Neste contexto, os proprietários fundiários começam a assumir poderes jurisdicionais, não só no *dominicum* como também no *massaricium,* dando lugar ao chamado «senhorio fundiário». O fracionamento da *curtis* determina, por conseguinte, uma realidade complexa em que a jurisdição senhorial está extremamente fragmentada, com consequências negativas para o seu exercício. Por isso, os proprietários fundiários procuram estender a sua jurisdição, ilegítima do ponto de vista jurídico, aos pequenos proprietários e às suas terras.

Em particular nos séculos IX e X, numa situação de conflitualidade endémica, os grandes proprietários, já capazes de fortificar as suas residências e de possuir séquitos militares, intimidando ou, ao contrário, oferecendo proteção, territorializam a sua jurisdição, que se estende a terras e homens que não lhes pertencem. Deste modo se consolida o chamado «senhorio rural» (ou territorial), que caracterizará os campos europeus até ao século XIII.

O poder de obrigar

A consolidação do senhorio rural é favorecida pelo processo de diminuição da reserva patronal da *curtis,* redução que se explica pelo aumento da produtividade das pequenas unidades. Esta transformação torna possível a homologia entre as propriedades dos senhores, constituídas por muitas pequenas unidades, e as pequenas propriedades. Fortalecido pelo seu poder de coerção, o senhor territorial transforma a posse em poderio. Assume, em particular, o poder banal, termo (de origem franca) que na alta Idade Média designa o poder do rei (e dos funcionários régios), que se exprime pela capacidade de julgar e de «obrigar» (chamamento às armas; poder de castigar). Por isso muitos historiadores também chamam «senhorio banal» ao senhorio rural. Nos territórios sujeitos ao seu domínio – incluindo os que não lhe pertencem –, o senhor comporta-se como um conde carolíngio convocando juízos, castigando os condenados, pedindo

pagamentos como as peagens sobre as pontes e as estradas, exigindo direitos como a albergaria (o direito de ser hospedado à custa do hospedeiro) ou a forragem (o direito de cortar feno para os seus cavalos). A estes direitos, acrescenta com frequência outras extorsões como o fogal, uma espécie de imposto (talha) aplicado a cada grupo familiar (fogo).

O senhorio rural não se firma em toda a parte do mesmo modo e na mesma ocasião. Coexiste frequentemente com o senhorio fundiário e com outras formas de poder e domínio de terras e pessoas. A sua consolidação caminha *pari passu* com a localização dos poderes, que se manifesta também visivelmente, com a construção de castelos, as residências fortificadas dos senhores, que funcionam ao mesmo tempo como instrumentos de domínio e defesa do território e como centros de gestão da grande propriedade.

V. também:**História** *Da cidade ao campo*;
Escravidão, colonato e servidão da gleba; *O feudalismo*; *A paisagem, o ambiente e a demografia*; *A decadência das cidades*; *A floresta*; *Manufaturas e corporações*

A FLORESTA

de Amalia Papa Sicca

«Encontrarás mais nas florestas do que nos livros. As árvores e as rochas ensinar-te-ão coisas que nenhum mestre te dirá», escreve Bernardo de Claraval. A floresta é, desde a Antiguidade e durante toda a alta Idade Média, o território essencial para a vida económica e social da população. Sede do mundo animal, é para os homens o lugar privilegiado para cavalgadas cavaleirescas, partidas de caça, desafios e duelos. É o lugar ideal para o retiro dos eremitas e para o banditismo. Para quem teme perseguições ou vinganças, é um refúgio onde se fica inalcançável e se pode viver em liberdade.

Bosques e florestas

Na Antiguidade tardia toda a paisagem europeia é dominada por bosques e florestas, apesar de o clima, depois de destruídas pelos conquistadores romanos amplas zonas arborizadas nos países mediterrânicos, os mais atingidos, dificultar a formação de novas florestas.

Na alta Idade Média, os desastres ambientais e climáticos, com invernos prolongados e rigorosos e estios chuvosos e abafados danificaram fortemente o património florestal europeu. Por efeito das calamidades naturais, os bosques e as florestas perdem as suas características e a paisagem modifica-se: por exemplo, a floresta das Ardenas, em França, com grande riqueza de árvores de espécies diversas, transforma-se num monótono faial, típico das zonas muito húmidas e chuvosas.

Em Itália, a transformação dos bosques na alta Idade Média é também causada pela colonização agrícola que, desde o século VII, provoca o desgaste das áreas arborizadas e o desbaste da densa cobertura florestal nas zonas afetadas pelas novas explorações agrícolas.

Há, porém, alguma reflorestação em certas zonas do Sul da Europa, como no Algarve, onde surgem grandes pinhais, ou em Itália, no Piemonte, por exemplo, que fica coberto de bosques até à planície do Pó, e em algumas partes do Veneto, com florestas exuberantes só interrompidas pelas zonas pantanosas que, uma vez recuperadas, serão um elemento precioso para a economia e para as relações com os territórios circundantes.

Na Europa setentrional, a cobertura primária florestal não sofre transformações significativas entre os séculos V e X e desenvolve-se uma sólida economia florestal centrada nos bosques e florestas. É o que acontece na Germânia e em certos condados de Inglaterra como Kent, Sussex, Essex e East Anglia. Por volta do ano 1000, por exemplo, o condado de Warwick, colonizado no sul pelos romanos, está completamente coberto de bosques na parte setentrional e só nas margens, como em outros locais, se notam sinais evidentes de desflorestação, causados pelas tentativas de aproveitamento pela população das aldeias vizinhas.

A economia florestal

A economia dos bosques e florestas é constituída pelo uso, consumo e exploração que as populações locais e os centros do poder fazem dos seus recursos. A madeira tem, portanto, um grande valor pela diversidade de utilização, antes de mais como fonte de calor, única defesa contra o gelo nos invernos rigorosos em regiões onde as cabanas, construídas com cepos e pranchas de madeira, de modo algum podem proteger os aldeãos de morrer enregelados. Os senhores dos castelos e mansões também usam a lenha para aquecer as habitações e cozinhar os alimentos.

A corte, o conjunto dos edifícios e terrenos em redor da casa do rei ou do senhor local, tem sempre uma cerca de madeira; e de madeira são todas as casas,

por vezes com a única exceção da casa do senhor ou dono do castelo, feita de pedra, mas até neste caso o portão de entrada é de madeira dura e maciça. A cerca de madeira da corte medieval é a característica primária da estrutura habitacional da época; é rigidíssima a vigilância exercida sobre as fortificações destinadas a evitar a entrada de estranhos no interior da corte; a «rutura da corte», isto é, a violação das cercas de madeira, é punida com severidade. Os bosques são reservatórios essenciais para a construção das aldeias, especialmente quando a centralidade das cidades cede o lugar às comunidades rurais e aos aglomerados habitacionais situados no exterior das cinturas muradas dos grandes centros.

A árvore que fornece a madeira mais adequada e utilizada para as cercas é o carvalho, em todas as suas variedades, pela dimensão e dureza dos troncos. Daí a importância de tantos bosques com toda a riqueza das suas variedades, como o carvalho-vermelho, o carvalho-branco, o carvalho-trufeiro e o carvalho-da-turquia. O carvalho é, sem dúvida, a árvore mais disseminada na Itália da alta Idade Média, com exceção dos Alpes e dos Apeninos, onde predominam as coníferas.

A madeira de carvalho é ótima para a construção de cabanas, casas e pontes, e é por isso um precioso recurso económico, e os seus frutos, as bolotas, são a base do sustento dos porcos, animais preciosíssimos que, pela sua difusão no território, constituem o elemento de maior importância na alimentação daqueles povos antigos.

Os bosques, ricos pela infinidade de árvores, fornecem madeira para todos os usos possíveis. O fogo para aquecimento é, por vezes, iniciado com as pinhas caídas, já secas e de fácil colheita; as suas sementes, os pinhões, são utilizadas na alimentação diária. Mais apreciados são os frutos do castanheiro, as castanhas, ricos em hidratos de carbono e proteínas vegetais e a base para sopas e tortas com elevado conteúdo calórico; a madeira de castanho é usada em vários tipos de produtos. Dos bosques provém também um precioso alimento edulcorante, o mel, colhido pelos aldeãos ou por grupos itinerantes. À grande variedade de tortulhos e frutos de fácil colheita, como os morangos, os mirtilos, as amoras, etc., vêm juntar-se as ervas comestíveis e medicinais ou as que são utilizadas em rituais mágicos.

Mas a floresta da alta Idade Média não se resume às árvores e aos frutos: é também a floresta da caça e da misteriosa «caça selvagem»; é o lugar de fuga e de silêncio, de santos e de bandidos, de histórias verdadeiras e de lendas.

Na alta Idade Média, a caça é mais do que uma distração lúdica e de prestígio

para a vida cavaleiresca das cortes, é também o único modo de obter caça para comer; a caça aos veados é privilegiada pelas camadas altas porque dá oportunidade de exibir habilidade venatória enfrentando um animal forte e veloz. Convém ter presente que naquela época a alimentação com base nas carnes é acessível a todos, justamente pelo costume de caçar e pela grande quantidade de presas disponível. A floresta, lugar de eleição e natural de animais bravios, é, pois, o território essencial para a vida e sobrevivência de populações inteiras.

Mitos e lendas

É também da alta Idade Média uma caça diferente, a chamada «caça selvagem», um cortejo de seres sobrenaturais que em certas noites irrompem do céu dos mortais. A lenda de origem céltica da caça selvagem e das noites de *sabbath*, que revive nas noites arcanas de toda a Europa, tem justamente na floresta e nas árvores a sua origem. As sagas nórdicas, ligadas ao mundo misterioso das florestas e dos bosques, refletem-se depois no mito do Walhalla e nas lendas narradas no *Gespensterbuch* (J.A. Apel – F. Laun, Leipzig, 1811-1816), alimentam obras musicais e teatrais de grande poder sugestivo como, por exemplo, a *Tetralogia* wagneriana e o *Freischutz* de Carl Maria von Weber (1786-1826).

Na Antiguidade tardia e na alta Idade Média, a floresta é também lugar de eremitas e de santos: ao seu isolamento e à sua vagabundagem no silêncio das árvores e das florestas e à recordação das suas empresas estão ligadas histórias e lendas exemplares que nos séculos seguintes são temas para devoção e culto. No século VIII, floresce o culto de Eustáquio, Plácido, antes de ter mudado de nome, general do exército do imperador Trajano (53-117, imperador desde 98), que, segundo a lenda, durante uma caçada encontra um veado (animal nobre referido, por vezes, como caça sagrada) e acredita ter visto entre a sua armação uma cruz resplandecente. Fulminado por esta imagem, converte-se ao cristianismo juntamente com sua mulher, Teopista, e os filhos, Teopisto e Agapito, e com eles recebe o batismo.

V. também: **História** *A paisagem, o ambiente e a demografia*; *A decadência das cidades*; *A economia da* curtis *e o senhorio rural*; *Animais domésticos, selvagens, imaginários*

de Amalia Papa Sicca

Na cultura da alta Idade Média, a diferença entre os animais reais e imaginários é mais esbatida do que pode deduzir-se numa análise científica e zoológica, pois a impossibilidade de adquirir informação acerca do mundo animal real levava, por vezes, à assimilação de um animal imaginário a outro do mundo real, impossível de comprovar no plano do conhecimento imediato ou mediato. Fonte primária, no aspeto iconográfico e textual, são os bestiários, obras de caráter didascálico e alegórico em que são descritos o aspeto físico, o comportamento e o simbolismo correspondentes a todos os animais examinados.

Os bestiários

O bestiário é um compêndio de animais reais e imaginários com a descrição dos seus comportamentos. Mas a este aspeto etológico deve ser acrescentado outro, mais significativo, o valor simbólico que lhes é atribuído com explicações moralizantes e referências extraídas essencialmente da Bíblia. O mais importante dos bestiários medievais é o *Physiologos*, obra de autor desconhecido, em língua grega, composta talvez em Alexandria do Egito, presumivelmente no século II ou início do seguinte, traduzida em várias línguas e, a partir do século V, para latim. No *Physiologus* latino, que compreende 48 capítulos, inspiram-se muitos bestiários, todos eles úteis para a interpretação dos animais em chave religiosa e simbólica (por exemplo: o leão, rei dos animais, vem associado a Cristo). Os bestiários enumeram animais domésticos, selvagens e imaginários, transmitidos por mitos e lendas e, entre estes, os monstruosos, que constituem, só por si, uma categoria porque dificilmente se lhes atribui o valor religioso-simbólico que, ainda que ambivalente e ambíguo, é dado aos animais não considerados monstruosos. A este propósito, é importante mencionar um particular bestiário da alta Idade Média, o *Liber Monstrorum de Diversis Generibus* (dir. F. Porsia, 1976), do século VIII, em que a descrição das criaturas monstruosas salienta mais o sentido do extraordinário do que o aspeto moralizador.

São elaborados tratados específicos sobre os peixes, amplamente reproduzidos nas respetivas iconografias e objeto de estudo particular, científico ou simbólico. A descrição dos animais é sempre acompanhada, em todos os bestiários, pela iconografia correspondente, importante ponto de referência em todas as formas da arte medieval: códices iluminados, mosaicos, tapeçarias, obras de pintura ou escultura.

Animais domésticos

Na Antiguidade tardia e na alta Idade Média, os animais domésticos são aqueles que vivem nos campos habitados, nas «cortes», em contacto com a população e servindo-a com a sua força de trabalho (burros, cavalos e bois), alimentando-a com a sua carne (galinhas, ovinos, suínos e todos os animais de açougue) ou proporcionando-lhe distração e companhia (cães, gatos).

O gato desempenha um papel especial e é geralmente associado à pobreza, pois não há ninguém que, por muito pobre que seja, não possa ter um. Certo eremita, mencionado pelo monge Johannes Hymonides (?-882) na *Vida* de Gregório Magno (c. 540-604, papa desde 590), não tinha nada a não ser um gato. O gato, desde a alta Idade Média, é também fonte de riquezas fabulosas, e a história do *Gato das Botas* (que chega aos nossos dias) tem a sua origem remota em contos análogos da época. E há a dupla conotação positivo/negativo, que frequentemente define as imagens dos vários animais: neste caso, à aceção do gato-pobreza/gato-fortuna junta-se a ideia de gato diabólico, ligada às suas características, os olhos, endiabrados e reluzentes, e o pelo, capaz de parecer eletrizado quando se eriça. E o gato, recurso extremo em tempos de escassez, pode ainda ser comido, como os cães e os ratos, para matar a fome.

O cão, outro animal doméstico típico desde os tempos mais remotos, é respeitado na alta Idade Média como animal de companhia e parceiro na caça, mas considerado imundo no âmbito da cultura monástica, como animal que come a carne de outros animais, ainda que nos transes da miséria se faça também uso da sua carne para acalmar as mordidelas da fome.

De todos os animais domésticos preferidos na alimentação do homem, o primeiro lugar cabe ao porco, do qual, como é sabido, nada se deita fora. O porco dá a gordura, base indispensável de toda a alimentação, e serve de unidade de medida dos bosques, cuja extensão é avaliada com base no número de porcos que neles pastam. O porco é tão importante como o porqueiro, que tem uma remuneração mais elevada do que a dos outros servos.

As ovelhas, as cabras e os cordeiros são outros animais domésticos utilizados na alimentação do homem, bem como as galinhas (privilegiadas nas comunidades monásticas pela sua carne branca, menos sanguinolenta e por isso julgada mais própria para uma alimentação leve), os patos e os gansos.

Além disso, o ganso tem na alta Idade Média um valor simbólico especial, ligado à sua presença na tradição oriental, primeiro, e na cristã depois. A conhecida história dos gansos do Capitólio confere a este animal de pátio, indiferentemente confundido na Antiguidade com o cisne, um papel de guarda

que o tem acompanhado pelos séculos adiante. O ganso é companheiro e guarda de São Martinho de Tours (c. 315-c. 397) e no século XI guia os peregrinos para Jerusalém. Mas o ganso-bravo é também o branco volátil ferido por um falcão que encanta o jovem Perceval de Chrétien de Troyes (*fl.* 1160-1190) e depois o Parzival de Wolfram von Eschenbach (c. 1170-c. 1220).

Outro animal com valor simbólico na cultura da alta Idade Média é o burro, animal de carga e de transporte, presente em todas as comunidades rurais, utilizado como força laboral e também, nas camadas inferiores, como carne de açougue. O burro, paciente e humilde, acompanhante da Sagrada Família na fuga para o Egito, mas também teimoso e recalcitrante, é a expressão de uma marcada polissemia. Como o ónagro, seu semelhante mas bravo, o burro é usado na Antiguidade como cavalgadura, mas é suplantado, mais tarde, pelo cavalo; encontramo-lo no centro de muitos contos populares medievais. Os bestiários da época recordam os dotes de docilidade do burro e transferem para o ónagro as suas características negativas, a teimosia e o zurrar diabólico.

O cavalo, presente na vida quotidiana, mas enobrecido pelas suas muitas funções, é um animal respeitado. Companheiro indispensável na caça, divertimento de eleição das classes nobres, e força real nos recontros guerreiros, é o símbolo natural da vida cavaleiresca e só segue para o açougue quando, já velho ou aleijado, não pode continuar a exercer as suas funções.

Os bovinos, com presença escassamente documentada nos séculos VI e VII, vivem em liberdade e são mais pequenos do que os que mais tarde são criados em estábulos. É, de facto, no século VII que se encontram documentadas as primeiras *casæ bubulcariciæ*, as primeiras explorações agrícolas que criam bois, necessários para lavrar os campos. Os bois, as vacas e os touros são em número inferior ao dos ovinos, embora nos séculos IX e X as explorações agrícolas e as abadias tenham aumentado a presença de bovinos nos seus estábulos para satisfazer novas exigências (leite, transporte, lavra).

Animais selvagens

O javali, parente próximo do porco, mas selvagem, vivia em liberdade na floresta. Comedor de bolotas, raízes e tubérculos, gosta de viver em zonas pantanosas para se dessedentar na época do calor e é presa ambicionada pelos caçadores, que muito apreciam a sua carne excelente.

O leão, o lobo, o urso, o veado e a pantera são os animais selvagens mais interessantes, porque às suas características físicas e comportamentais se junta com frequência o seu valor simbólico-alegórico.

O leão, objeto de caça grossa desde o tempo dos romanos, que temem a sua agressividade e desejam a sua extinção, é conhecido na alta Idade Média por intermédio do *Physiologus*, que lhe chama «rei das feras, ou dos animais» e o transfigura simbolicamente na pessoa de Cristo. As pegadas que o leão apaga com a cauda para que o homem o não capture são o emblema de Cristo que desce à Terra para apagar os pecados humanos. Esta alegoria confere ao leão um papel preeminente sobre todas as outras feras, e esta nobreza reflete-se nas muitas iconografias que o retratam em posição régia, até quando abatido. O leão é adotado pela heráldica medieval e, já no século XII, vemo-lo representado no escudo de Ricardo Coração de Leão (1157-1199, rei desde 1189), que da fera ganha o símbolo e o nome.

O lobo é o símbolo da crueldade, pois partilha com o homem o exercício da caça para comer e põe em ação toda a sua agressividade para obtê-la. Várias rubricas do édito de Rotário (22 de novembro de 643) regulamentam as relações homem-animal e indicam as penalidades pecuniárias correspondentes a furtos e mortes de lobos e outros animais, selvagens e domésticos. O lobo, com o urso, é o animal mais temido pelo homem, mas ligado a ele por remotas afinidades de comportamento.

O urso é mencionado nas vidas de alguns santos, como São Galo (c. 554-627/628) que, segundo a lenda, terá recebido de um urso a madeira para construir a sua abadia, ou como o bispo São Cerbónio (c. 493-c. 575) que, como reza a hagiografia de Gregório Magno, sabe amansar os ursos.

E ainda podemos mencionar, nos séculos X e XI, o urso-guerreiro das sagas e dos mitos germânicos, a Ursa Maior na classificação das constelações e o urso proposto pela heráldica.

No romance épico do século VII-VIII, o nome Beowulf pode ser traduzido por «lobo das abelhas» e, portanto, presumivelmente «urso», por ser guloso apreciador de mel (de facto, naquela época os animais bravos são facilmente confundidos uns com os outros).

A atitude do urso, referida por Aristóteles (*História dos Animais*, séc. IV a.C.) e depois por Plínio (*Naturalis Historia*, séc. I), de dar forma aos filhos, indefinida quando nascem, lambendo-os carinhosamente, é retomada alegoricamente na alta Idade Média como a experiência cristã, segundo a qual o homem, espiritualmente informe ao nascer, é completado e definido pelo batismo.

Outros animais povoam as zonas incultas e habitadas do bosque e da floresta e, embora menos perigosos, também são ameaçadores para a criação de outros,

como por exemplo a fuinha, a marta e a raposa, esta última recordada nos bestiários medievais como emblema do Diabo que agarra e mata com embustes.

O veado, animal de grande porte, ocupa entre os animais selvagens uma posição especial: como presa ambicionada dos caçadores, torna-se o seu símbolo. Protegido com penas severas pelo édito de Rotário, está disseminado por toda a parte e é caçado pelo rei e seus cavaleiros com enormes cães adestrados para a caça, os molossos, mas também por homens rudes e primitivos que depois disputam o seu corpo como troféu.

Na alta Idade Média, o costume da caça abrange todos os animais selvagens, que são em número muito superior ao dos homens que habitam para lá dos bosques e das florestas. A necessidade de se defender das agressões bem como a de caçar para comer carne fazem da caça um meio essencial para a sobrevivência.

Na alta Idade Média, a figura do veado não é, porém, recordada apenas pela caça, mas também pela simbologia cristã que mergulha as suas primeiras raízes no Salmo 42 e no Cântico dos Cânticos, onde o veado representa a alma anelante pelo Senhor e interpreta o seu caminho espiritual. Os textos de Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.) e de Plínio (23-79), retomados primeiramente pelo *Physiologus* e, depois, pelo *Bestiário de Cambridge* no século XI, repropõem, com efeito, o valor crístico do veado, embora vendo-o sob aspetos diferentes, e fazem deste animal um ícone da cultura religiosa medieval.

Animais imaginários

A sereia, o unicórnio, a quimera, a fénix, o aríete e o dragão são apenas alguns dos 400 exemplos de criaturas lendárias não humanas e de animais fantásticos mencionados nas lendas e nos mitos.

Há entre eles os monstros, não só os mencionados no *Liber Monstrorum de Diversis Generibus,* no século VIII, como todos aqueles que sempre povoam a fantasia humana com histórias recebidas da tradição e relidas em chave fantástica e alegórica.

A sereia é descrita no *Physiologus* como criatura humana até ao umbigo, mas com corpo de ave na parte inferior, até aos pés. O canto desta criatura é sempre melodioso e encantatório, mas hipnótico e enganador, e o seu feitiço é sempre irresistível. O aspeto de ave é também sugerido no século VII por Isidoro de Sevilha (c. 560-636) no livro XII das *Etymologiæ* e no *De Universo,* de Rábano Mauro (c. 780-856), no século IX. Este aspeto físico aparece depois modificado na descrição do *Liber Monstrorum de Diversis Generibus,* em que a parte

inferior do corpo da sereia tem aspeto de peixe. A dureza das penas, sedosas mas hirsutas e com garras nas extremidades, é substituída pelo brilho das escamas, e o elemento vital, a água, desde sempre entendida como pureza lustral, faz da sereia o símbolo da sedução e da vaidade femininas. O unicórnio é o símbolo da irascibilidade e de um poder misterioso, dado o valor do seu chifre de marfim, usado como cálice, e, na habitual ambivalência alegórica medieval, ora representa Cristo ora o Diabo. O unicórnio é talvez o único animal imaginário que, de certo modo, existe, pois podemos encontrá-lo no rinoceronte. Já Plínio nos fala dele, chamando-lhe *monoceros* e indicando algumas das suas características como o tamanho, igual ao de um cavalo, e o chifre, com os poderes mágicos e medicinais que lhe são atribuídos. No século IX, Fócio, patriarca de Constantinopla (c. 820-c. 891), baseando-se em fragmentos da *Indikà*, obra composta nos séculos V e IV a.C pelo historiador Ctésias de Cnido, descreve o unicórnio como um grande burro bravo com um chifre de cor carmesim na testa. O pó que se obtém triturando esse chifre é um poderoso contraveneno, e o próprio chifre, quando usado como cálice, é um salvífico combatente contra os infortúnios.

Também na sua *Collectanea Rerum Memorabilium,* Caio Júlio Solino (séc. III) fala do *monoceros,* e o monstro ou fera, diversamente descrito, remete-nos sempre para o unicórnio, protagonista da lenda narrada por Isidoro de Sevilha no livro XII das *Etymologiæ,* em que conta que a Virgem o encontra, consegue domar a sua invencível ferocidade e facilita a sua captura. Este mito da Virgem e do unicórnio será reproduzido por várias vezes na iconografia, tanto na Idade Média como depois.

A quimera ocupa pouco espaço nos bestiários medievais e o *Physiologus* nem sequer a menciona. Anteriormente apresentada como um monstro, a quimera é descrita no *Liber Monstrorum de Diversis Generibus* como «fera repugnante pelo seu triplo corpo», ora com cabeça de leão e corpo de cabra ora vice-versa e cauda de serpente; fera trimorfa e ignívora, cuja imagem é execrável, segundo os místicos medievais.

A fénix, a mítica ave purpúrea, vive, segundo o *Physiologus,* mais de 500 anos e ao voar perfuma as asas com aromas sempre novos. É o símbolo cristão da Ressurreição, pois diz a lenda que ela se deixa arder para depois renascer das suas cinzas e repetir indefinidamente esse ciclo.

Um testemunho iconográfico da alta Idade Média sobre Áries é uma escultura do século VI ou VII, encontrada em escavações arqueológicas recentes, que representa um veado com grandes chifres espiralados. É interpretado no mundo

cristão como símbolo de Cristo-Cordeiro sacrificial e a sua presença no mundo medieval prevalece, pelo seu caráter astral, na constelação que assinala o início da primavera (mas a sua reprodução na heráldica é pouco representativa).

Finalmente, o dragão, cuja figura tem importância na alta Idade Média. Este animal imaginário, monstro terrificante, é protagonista de histórias e lendas no Ocidente, especialmente na cultura inglesa.

O dragão, cujo aspeto fantástico, vário e multiforme é de todos conhecido, é o inimigo vencido e vencedor no mais antigo poema épico da literatura épica em vernáculo, o *Beowulf*, do século VIII, em que o príncipe escandinavo Beowulf morre em combate com um dragão que aterroriza o seu povo. Outro dragão da tradição anglo-saxónica é o monstro Nisaeg, que em 565 [segundo uma narrativa de São Columbano (c. 540-615)] teria matado um homem que nadava no lago de Loch, na Escócia: trata-se de Nessie, o monstro de Loch Ness cuja lenda chega aos nossos dias. E há, enfim, a narrativa cristã de São Jorge e o dragão, em que o santo, que mata um dragão prestes a devorar uma princesinha, se torna o inimigo dos dragões por antonomásia ao reinterpretar o episódio cristão da luta do arcanjo Miguel contra Lúcifer e o conto pagão do dragão vencido por Siegfried.
V. também: **História** *A economia da* curtis *e o senhorio rural*; *A floresta*

MANUFATURAS E CORPORAÇÕES

de Diego Davide

Na alta Idade Média, as grandes propriedades latifundiárias, que aspiram à condição de autarquia, porém, nunca efetivamente alcançada, apetrecham-se para realizar todo o ciclo da produção. As trocas, ainda que exíguas, continuam e não faltam testemunhos da existência de bom número de feiras e mercados. E também não é interrompido o tráfego de artigos de luxo trazidos com êxito por sírios, frísios e judeus. As cidades, reduzidas nas dimensões e no número de habitantes, albergam oficinas de artesãos que produzem tudo quanto os colonos não conseguem fazer sozinhos. A descoberta de informações, embora fragmentares, acerca da existência de associações de artífices na alta Idade Média estimula a reflexão dos historiadores sobre o nascimento das corporações.

A economia na alta Idade Média:

os artesãos das cortes e os artesãos itinerantes

A grande economia antiga fragmenta-se na Europa da alta Idade Média numa série de economias regionais de caráter agrário, em que domina a grande propriedade fundiária, chamada *curtis* ou também *villa*, e composta por uma *pars dominica* diretamente gerida pelo patrão e uma *pars massaricia* confiada aos cuidados de colonos. Além disso, a *curtis* mune-se também das infraestruturas necessárias para poder organizar autonomamente o ciclo completo da produção agrária. Esta aspiração nunca se traduz numa economia fechada e desprovida de lojas, em primeiro lugar, porque nenhuma destas propriedades tem condições para prover sozinha todas as necessidades e, depois, porque os excedentes da produção são colocados em mercados locais e em feiras, que continuam a existir apesar da redução das trocas (a importante Feira de Saint-Denis, grande mercado anual de produtos agrícolas que decorre no mês de outubro nos arredores de Paris, nasce em 635; a ela se junta a partir de 775 a Feira de São Mateus, no mês de fevereiro).

O êxito substancial do sistema da *curtis* é garantido pela convergência de interesses dos proprietários das *curtis*, que, não podendo gerir diretamente todos os terrenos, os confiam a camponeses que se veem obrigados a aceitar uma condição praticamente servil e duras condições de trabalho, em troca de uma parcela de terra para cultivar e do mínimo vital que a integração num circuito de produção em ciclo completo lhes garante. Além de pagar uma renda em dinheiro ou em espécie, os colonos ficam obrigados a fornecer uma série de prestações de trabalho, *corvées*, conforme as necessidades, no cultivo dos campos da reserva patronal ou em atividades como a construção da casa do senhor, de celeiros e de azenhas ou na preparação da cerveja ou do vinho.

Também as grandes propriedades eclesiásticas adotam este tipo de organização, empregando a mão de obra destinada aos campos nas indústrias necessárias para a vida da comunidade eclesiástica e procurando ao mesmo tempo favorecer o seu melhoramento, e não faltam exemplos de conventos com oficinas que também funcionam como escolas das artes.

Os frades não desdenham praticar pessoalmente estas atividades manuais e muitos deles são recordados por serem ourives, fundidores de sinos ou tecelões. Pelo menos até ao século XII, são eles os maiores peritos na arte da construção com pedra, e não é de estranhar que tenha sido exatamente o monge beneditino Teófilo (c. 1080-*post* 1125) o autor do tratado *De Diversis Artibus*, uma espécie de prontuário do saber técnico da Idade Média no campo das artes e dos ofícios. É sabido que no século IX trabalham no convento de Bobbio açougueiros,

artesãos da pedra e da madeira e pessoas dedicadas à confeção de vestuário; na Abadia de Saint-Remi, em Reims, há ferreiros, moleiros, pescadores, e também há artesãos nos conventos de Staffelsee e de São Galo, mas não podemos dizer se é mão de obra a tempo inteiro nem se é conhecida a sua composição. Os colonos podem tratar do mobiliário das moradas espartanas dos senhores, do fabrico de utensílios para o trabalho dos campos, das loiças de barro e das roupas, mas há também um certo número de artesãos itinerantes especializados em trabalhos que exigem uma preparação profissional mais apurada. São ferreiros, vidreiros, ourives, fundidores de sinos, trabalhadores da pedra, sobre cujo estatuto jurídico ainda não há acordo entre os historiadores.

O trabalho e a cidade

Nem todo o espaço cultivado está enquadrado no sistema da *curtis*, organização que coexiste com diversas formas de produção como a pequena propriedade campesina que, principalmente nas zonas mais próximas das zonas urbanas, não desaparece. As cidades, empobrecidas e reduzidas em extensão e em número de habitantes, atravessam um período de decadência e veem crescer no seu interior amplos espaços destinados ao cultivo. O exíguo comércio local, alimentado pelo excedente da produção das *curtis*, ainda mantém viva, embora em condições pouco felizes, a atividade dos ofícios urbanos, e a documentação coeva contém mais do que um exemplo de *negotiatores* que alugam bancas nos mercados ou até compram lojas, que também lhes servem de habitação, para exercer as suas atividades. De resto, onde as rendas exigidas aos colonos consistem em artigos que eles não podem produzir sozinhos, estes artigos são comprados nas lojas dos artesãos da cidade onde eles vão também vender os produtos da terra. A este propósito, tem sido prestado notório interesse aos documentos que demonstram a existência, em certas cidades, de sólidas classes de artesãos, como a dos tintureiros de Roma no tempo de Gregório I (c. 540-604, papa desde 590) ou a dos saboeiros de Nápoles. Segundo se lê numa carta do mesmo papa para o bispo da cidade, estes últimos entram em conflito com o conde por motivo de certas questões ligadas ao exercício da sua profissão. No século VIII, os saboeiros de Piacenza são obrigados a pagar tributo às autoridades e temos também uma *schola hortolanorum* em Roma em 1030 e uma *schola piscatorum* em Ravena, como demonstração de que já na alta Idade Média há organismos com analogias indiscutíveis com as corporações de artes e ofícios que conhecem ampla difusão na baixa Idade Média.

Sobre a origem das corporações de artesãos

As informações respeitantes à existência entre os séculos VI e XI de um associativismo ligado ao mundo do trabalho despertam o interesse dos historiadores pelas origens das corporações das artes e ofícios e pelas suas relações com as autoridades. São quatro as teorias mais discutidas: uma das teses considera haver continuidade entre as associações de artesãos medievais e a experiência dos *collegia* romanos, assumindo a continuação da condição de sujeição das associações à autoridade pública sem que, no entanto, essa continuação esteja, por enquanto, suficientemente demonstrada.

Em linha com esta tese, há uma outra que, sem negar esta continuidade, entende que o elo é destruído pela conquista lombarda no Norte e pela decadência política no Sul. Mas, pelo menos na região lombarda, as corporações são reconstituídas e colocadas sob a tutela da autoridade, hipótese que só está confirmada no que respeita aos moedeiros (um caso que pouco se presta a generalizações).

Uma terceira teoria vê na instituição ilícita da prestação de juramento, muito difundido na época tardo-romana e que vincula os membros de uma determinada profissão a obedecer a um nível salarial e de preços decidido com base em acordos privados, uma forma primitiva da corporação de ofícios. Nestes acordos, lesivos do interesse público, é vista a origem de uma nunca resolvida conflitualidade entre as corporações e as autoridades.

Finalmente, uma quarta tese, mais cautelosa e não esquecida da existência de antigas formas de associação comparáveis àquelas que terão grande êxito na baixa Idade Média e em épocas seguintes, sustenta que cada uma destas experiências tem a sua singularidade e que é necessário enquadrar o fenómeno das relações de forças existentes em cada um dos respetivos períodos. Procurar a continuidade no elemento de sujeição ou de conflitualidade envolve o perigo de fazer esquecer que as corporações medievais dos séculos XII e XIII desempenham um papel decisivo no renascer das cidades. Há uma estreita relação entre a evolução da cidade e a dos ofícios, as funções das corporações não se limitam à dimensão económica, têm também uma dimensão social (exercem atividades assistenciais e devocionais que também criam ambiente favorável a outros setores da produção citadina), uma dimensão militar e de defesa da cidade e principalmente as dimensões administrativas e políticas, que lhes dão assento nos conselhos urbanos ou até o exercício de funções governativas.

As corporações em Bizâncio

A descoberta, por Jules Nicole (1841-1921), do *Livro do Eparca*, uma espécie de prefeito da cidade, demonstra que em Bizâncio os ofícios estão organizados em corporações submetidas ao poder do Estado, que regula os preços dos produtos e as modalidades da sua compra e venda. O texto, que data do século X, compreende 22 capítulos de regras respeitantes a guildas diversas: notários, *argyropratai*, cambistas, vendedores de roupas e perfumes, dos fabricantes de velas e sabão e fornecedores de drogas, carne, pão, peixe e vinho. Não estão, porém, incluídas outras profissões importantes como a dos médicos, dos sapateiros, dos barbeiros e dos alfaiates. É importante sublinhar que muitas destas regras se destinam a proteger as guildas, tanto contra os grandes latifundiários com interesses comerciais como contra os artesãos ou mercadores que, embora exercendo essas profissões, não fazem parte das respetivas guildas.

V. também: **História** *A paisagem, o ambiente e a demografia*; *A decadência das cidades*; *A economia da* curtis *e o senhorio rural*; *Mercadores e vias de comunicação*; *O tráfego marítimo e os portos*; *O comércio e a moeda*; *Os judeus*

MERCADORES E VIAS DE COMUNICAÇÃO

de Diego Davide

A Europa ocidental passa na alta Idade Média por uma fase de empobrecimento geral da vida social e económica. À modificação da paisagem com a decadência das cidades, a contração das zonas cultivadas e o abandono da rede viária, corresponde a esclerose das trocas comerciais, dificultadas pela propensão para a autossuficiência, tanto das cortes como dos núcleos urbanos. Apesar disso, este período de dificuldades é também o da gestação de uma nova sociedade e de uma economia que verão a luz a partir dos séculos XI e XII.

A economia do Ocidente na alta Idade Média

Entre os séculos VII e X, enquanto o mundo bizantino se reorganiza, quer no plano administrativo quer no plano civil e económico, e no mundo árabe a urbanização regista um importante desenvolvimento, o Ocidente cristão vive um período de decadência. As cidades, já longe dos antigos faustos e cada vez menos populosas, vão caindo em estado de abandono. Muitas delas desaparecem, tal como as aldeias surgidas à beira das principais vias de

comércio. A rarefação dos aglomerados habitacionais tem consequências no estado da rede viária que, confiada na época romana ao cuidado das comunidades locais, se encontra agora fortemente deteriorada. A quebra demográfica faz aumentar as áreas de terreno inculto e agrava as condições ambientais, com o aumento das florestas atestado pela abundância de animais selvagens (importante elemento da dieta campesina) e pelo largo uso da madeira no fabrico de utensílios de trabalho e nas construções.

A opinião dos que associam a este empobrecimento geral a difusão de uma economia natural desprovida de comércio parece estar hoje suplantada. Estudos mais recentes vêm demonstrar que, apesar da tendência das *curtis* da alta Idade Média para a autonomia, só algumas conseguem realizar plenamente a autossuficiência enquanto as outras, para acorrer às suas necessidades, têm de adquirir os bens que não podem produzir. Estão amplamente documentadas as feiras e os mercados locais onde são oferecidos os excedentes das cortes senhoriais e eclesiásticas e onde também os colonos podem praticar um mínimo de trocas para obter o dinheiro ou os instrumentos necessários para o pagamento da renda correspondente às terras que lhes estão concedidas.

Embora exíguo e de modesto valor, existe, portanto, um comércio local que se apoia numa massa monetária cunhada, as mais das vezes, em pequenas casas de amoedação privadas, mas que não desdenha a troca direta. Não desaparece a moeda de ouro, utilizada principalmente para aquisição de artigos de luxo como papiro (ainda não substituído pelo pergaminho na redação dos documentos públicos), seda do Oriente, púrpura, especiarias, vinho, peliças e joias, artigos muito procurados pela Igreja e pelos aristocratas e comprados a mercadores itinerantes que de ano em ano ou de dois em dois anos os visitam nas suas residências.

O comércio de longa distância

Ao contrário do que acontece no plano local, onde os excedentes da produção das cortes senhoriais e eclesiásticas são colocados nos mercados por intermédio de *negotiatores* que atuam, conforme os casos, como agentes ou como fornecedores dos clientes laicos e dos cenóbios, o comércio de longa distância está, na sua maior parte, nas mãos de indivíduos não latinos ou de elementos marcados por alguma conotação religiosa negativa, como os judeus. Isto deve-se, em parte, a um forte preconceito anticomercial muito comum na Idade Média: a Igreja proíbe a sua prática ao clero e condena não só a usura mas a busca de lucro em geral.

Os mercadores judeus deslocam-se, para o seu comércio, num espaço intercontinental que se estende de França à China, importando do Oriente artigos de luxo como perfumes, especiarias, pedras preciosas e tecidos ricos e exportando peles, peliças e armas, mas sobretudo escravos. São três os itinerários preferidos (ao longo dos quais criam as suas próprias instalações): um parte dos centros franceses de maior densidade judaica como Arles, Narbona ou Bordéus, passa pelo Egito, Síria, Império Bizantino, mar Vermelho ou pelo golfo Pérsico e termina na Índia ou na China; os outros dois, que têm o mesmo destino, são mais ou menos exclusivamente terrestres, um parte de Espanha, atravessa o Norte de África e segue para Damasco e Bagdad, e o outro percorre a área que corresponde, *grosso modo,* aos atuais Uzbequistão e Cazaquistão.

Também os árabes se dedicam com proveito à atividade comercial; embora proíba a usura, o islão não opõe qualquer obstáculo à atividade mercantil, em que, de resto, o próprio Maomé (c. 570-632) era perito. Os mercadores muçulmanos, estimados pelas comunidades de referência, são favorecidos nos seus negócios pela possibilidade de cobrir uma área muito extensa (que vai de Córdova e do al-Andaluz às cidades magrebinas, ao Cairo, à Palestina e ao mar Vermelho até ao Índico), tornada homogénea pela religião, pela língua e por práticas legais e comerciais comuns, mas ao mesmo tempo caracterizada por grandes diferenças de clima e de vocações produtivas que, movimentando produções diversificadas e complementares, criam um sistema amplamente dependente das trocas.

As fontes árabes distinguem três especializações comerciais diferentes: os vendedores de géneros de consumo primários, que operam no local comprando e vendendo bens de consumo; os importadores itinerantes, que especulam com o preço das mercadorias adquirindo-as onde são mais baratas e vendendo-as noutros sítios com um aumento considerável; os comerciantes sedentários que enviam as mercadorias a correspondentes de confiança incumbidos da sua venda; e mediadores profissionais e agentes de transporte que funcionam como auxiliares do comércio.

Quanto às vias de comunicação, a navegação interior, embora intensamente praticada, encontra um sério obstáculo no reduzido número dos rios. E não se mostram mais fáceis as deslocações por terra, efetuadas por camelos ao longo de caminhos muito batidos, mantidos pela passagem dos animais de carga, e de estradas romanas e sassânidas, cada vez menos praticáveis. Mas a navegação marítima está bem desenvolvida, embora limitada a quatro mares não comunicantes: o oceano Índico, o mar Cáspio, o mar Negro e o Mediterrâneo.

Os protagonistas do comércio do Norte da Europa são os mercadores da Frísia. A maior parte dos seus negócios decorre no mar do Norte e ao longo do Reno, por onde chegam às zonas interiores da Germânia, onde trocam matérias-primas e peixe por produtos agrícolas e dos ofícios locais. Instalam-se em Colónia, Xanten, Birten, Estrasburgo, Duisburg, Worms e Mainz, mas a sua principal praça-forte é Dorstadt. Partindo do delta do Reno por via terrestre, chegam à Gália e ao Ocidente de França, e a sua presença em Londres está documentada desde o século VII e, na feira de Saint-Denis, desde a primeira metade do século VIII.

Por volta do século X, quando o comércio frísio começa a declinar, são já os escandinavos que desempenham um papel importante. Estes povos de pescadores, mercadores e salteadores alternam atividades de trocas pacíficas com incursões devastadoras. Dotados de particular habilidade como navegantes, avançam das costas suecas, dinamarquesas e norueguesas para Inglaterra, Irlanda do Norte, Islândia e Gronelândia, e há quem diga que até chegaram a terras da América do Norte. Munidos de embarcações longas e estreitas, particularmente velozes, os *drakkar*, penetram no Mediterrâneo entre 859 e 860, onde devastam os centros da costa catalã, da Provença e da Toscana. Partindo do Báltico, sobem os rios Duina e Dniepre até ao mar Negro e pelos lagos Ládoga e Onega e pelo rio Volga até ao mar Cáspio, ampliando o campo de ação dos mercadores frísios. Além disso, estabelecem importantes vias terrestres na Europa oriental, conseguindo pôr a região islâmico-bizantina em comunicação com a zona nórdica. São importantes as feitorias dos escandinavos em Reric, perto de Lubeque, em Novogárdia, junto ao lago Ilmen, e em Kiev, ao longo da via comercial que do Báltico conduz à Rússia e a Constantinopla

O comércio em Bizâncio

Entre os séculos VIII e X, sob a rígida vigilância estatal, verifica-se um incremento das atividades produtivas e comerciais, que encontram no contexto citadino as suas condições ideais. Embora Constantinopla seja o verdadeiro empório do Mediterrâneo, também Corinto, Trebizonda, Amástris, Éfeso, Ataleia e Tessalónica, onde se realiza a Feira de São Demétrio, a mais importante do Levante, desempenham papéis importantes. A intensa atividade diplomática dos imperadores cria um florescente intercâmbio comercial com os khazares, por cujo território aflui à cidade não só o ouro dos Urales como também as mercadorias provenientes da China, especialmente seda bruta. As mercadorias são levadas de Itil, capital da Khazária, para o porto de Quersoneso,

na Crimeia, e dali para Constantinopla. Por intermédio dos mercadores arménios, chegam pelo Afeganistão e pela Pérsia as mercadorias indianas e malaias; do Norte da Europa, chegam pelo mar Negro peliças, cera, âmbar e peixe seco; da Península Balcânica e da Europa central, sal e outros minerais, além de escravos, armas e madeiras. As importações não são combatidas, porque garantem importantes receitas por efeito dos impostos cobrados quer à entrada quer à saída das mercadorias. Ao chegar à capital, os mercadores estrangeiros têm de se apresentar às autoridades da cidade e de residir nas *mitata*, lugares destinados para os acolher. Mas as mercadorias são vendidas nos diversos bairros, segundo a sua espécie e de acordo com os regulamentos das corporações. Até aos séculos IX-X, grande parte do transporte por mar é efetuada por barcos gregos, detentores de um monopólio total sobre o mar Negro. No século X, a frota bizantina tem um difícil concorrente em Veneza, possuidor de uma marinha mercante superior à de Bari (capital da Itália bizantina), com que assegura um serviço regular de passageiros e correio e monopoliza os transportes entre Bizâncio e o Ocidente.

A situação torna-se nitidamente favorável à cidade da Laguna quando, em troca do auxílio pedido pelo *basileus* contra os normandos, Veneza obtém importantes privilégios comerciais: em 1082, Aleixo I Comneno (1048/1057-1118, imperador desde 1081) emite um documento oficial (*bula dourada*) segundo o qual são concedidos a Veneza casas, armazéns, lojas e docas na cidade de Constantinopla, no bairro de Pera, bem como a liberdade de comércio e a isenção de direitos, tanto na capital como nas demais cidades do império. Este ato, que firma as bases da prosperidade de Veneza, marca para o império do Ocidente o início de uma fase de declínio caracterizada pela desordem das finanças, a desvalorização da moeda e o aumento da carga fiscal.

V. também: **História** *A decadência das cidades*; *Manufaturas e corporações*; *O tráfego marítimo e os portos*; *O comércio e a moeda*

O TRÁFEGO MARÍTIMO E OS PORTOS

de Maria Elisa Soldani

Nos últimos séculos da Antiguidade tardia, o comércio vive uma fase de forte contração, causada pelo fim da unidade mediterrânica e pelo definhamento da procura e da navegação estatal. Apesar disso, o tráfego nunca cessa por completo, e os mares do Norte têm um momento de crescimento. Mas só na época carolíngia a Europa inicia uma recuperação global, quando o panorama do comércio e das comunicações se mostra fortemente modificado.

O fim da economia e da navegação antigas

Nos últimos séculos da Antiguidade tardia, o comércio mediterrânico atravessa uma forte contração, acelerada por bruscas mutações que entre os séculos V e IX determinam, no seu conjunto, o fim da economia antiga. A partir do século V, o Mediterrâneo deixa de constituir um elemento de unidade; aquele que tinha sido o *mare nostrum* apresenta-se dividido em microrregiões com a produção virada para o consumo interno e a intensificação do pequeno tráfego de cabotagem – a navegação costeira, de porto em porto – em detrimento do grande comércio. Mas, apesar das leituras mais pessimistas sobre esta época da Europa, a que por vezes se tem chamado «das trevas», as comunicações e os transportes nunca cessam por completo naquele mar. A ligação entre as margens dos vários países que sobre ele se debruçam sempre se manteve, até no momento em que o comércio mediterrânico atinge o seu nível mais baixo, entre meados do século VII e os últimos decénios do seguinte, animada pela navegação costeira, pela troca de embaixadas e pelos viajantes, embora esporádicos. O que se torna cada vez mais ocasional é o tráfego de longa distância; e, embora persista a circulação de artigos de luxo, o que diminui substancialmente é a quantidade de objetos volumosos transportados em grande escala e acessíveis a uma ampla faixa de compradores.

Os barcos que circulam nos últimos anos da Antiguidade tardia fazem parte do sistema, mais amplo, de abastecimento do Império Romano, das frotas granárias que ligam entre si a Europa, a Ásia ocidental e a África setentrional. O fim da unidade do Mediterrâneo, provocado pela desagregação do império e pelas

migrações e conquistas dos povos bárbaros, exerce forte influência na redução do comércio. Perante a necessidade de conter as agressões dos bárbaros e o crescente poder da pirataria, as grandes embarcações de transporte da anona são substituídas por embarcações mais pequenas e mais velozes, capazes de navegar em formação. Com a contração da procura estatal, as duas grandes rotas utilizadas pelo sistema anonário, que das costas meridionais do Mediterrâneo confluem para Roma e para Constantinopla, são substituídas por redes de comunicação mais pequenas e pela troca de bens a nível regional, em que a iniciativa comercial já não é sustentada pela estrutura do Estado.

Nesta primeira fase do século V ao século VII é detetável uma certa continuidade no movimento de alguns portos, pelo menos enquanto não são conquistados pelos inimigos do império. Nas costas do Norte de África, o sistema de embarcadouros, ligado a Cartago, continua a funcionar mesmo sob o domínio dos vândalos, e é objeto de uma tentativa de restauro das infraestruturas portuárias e das muralhas depois da reconquista bizantina (535). Na parte meridional do império, especialmente no Egito e no Levante, a situação mantém-se, pois, substancialmente imutável; no Norte do Mediterrâneo, porém, os portos e as cidades costeiras atravessam um período de acentuada decadência. Nestas condições as vê um viajante pertencente à classe senatorial da Gália narbonense, Rutilius Claudius Namatianus (séc. V), que entre 415 e 417 tem de partir de Roma, de regresso a casa, para colmatar as perdas causadas nas suas propriedades pela passagem dos godos. O quadro que nos apresenta da costa tirrena da península é o de uma terra de antiga glória já em decadência mas onde ainda se vislumbra o fausto nos antigos monumentos de cidades agonizantes. Rutilius opta, como outros, pela viagem por mar porque as estradas e as pontes estão impraticáveis, embora a situação das infraestruturas portuárias também pareça em ruína. Enquanto na Gália do século VII os portos de Narbona e de Arles são substituídos pelo de Marselha, ativo até ao século VII, no alto Tirreno ainda tem importância o de Génova, precedido por diversos pequenos embarcadouros ligúricos. Ao parar em Pisa, Namatianus fica estupefacto ao ver a situação natural do porto e o afluxo das mercadorias. Pisa é famosa pelas riquezas que lhe chegam por mar, e até sob o domínio dos lombardos mantém uma certa capacidade para pôr em prática iniciativas marítimas autónomas.

No século VI, Roma continua a ser o porto mais importante do Tirreno; a chegada de mercadorias à cidade é facilitada pela navegabilidade do Tibre. Entretanto, o porto de Nápoles é um dos que no Sul se mantêm ativos. Nas ilhas maiores, alguns embarcadouros como Cagliari, Nora e Sulci, na Sardenha,

ganham importância estratégica até ao final do século VIII, pelo menos. A Sicília, que fizera parte do reino vândalo, continua a manter relações com o Norte de África depois da reconquista por Belisário (c. 500-565), mas virada para o Oriente: cidades como Siracusa e Catânia preferem Constantinopla enquanto Palermo mantém a sua ligação à Itália peninsular. Na costa adriática, além de Bari, disputada por bizantinos e lombardos, os portos de Pescara, Ancona, Rimini, Ravena, Aquileia e Grado fazem a ligação aos embarcadouros da Ístria e abrem caminho para a zona de influência bizantina. É o papel político de sede do império que Ravena desempenha a partir de 402 que favorece um notável desenvolvimento económico ulteriormente facilitado pelo sistema de canais que a ligam ao porto de Classe e ao Pó.

Os efeitos da expansão árabe no comércio

Outro acontecimento, ocorrido entre os séculos VII e VIII, vem contribuir para a alteração do sistema de trocas no Mediterrâneo: a expansão árabe. Na sequência da pregação do profeta Maomé (c. 570-632), são varridos no decurso de poucas dezenas de anos o reino vândalo do Norte de África, o reino visigótico de Espanha e o secular Império Persa, e Bizâncio vê fortemente redimensionadas as suas possessões. Mas aqueles que constituíam o fulcro do comércio e do abastecimento do Império Romano continuam centros ativos sob o domínio do califado, embora cada vez mais orientados para o Levante e para o oceano Índico.

O Egito, ponto de confluência das caravanas transarianas, torna-se o centro do sistema comercial do califado e começa a ligar o Crescente fértil à Sicília, à costa ocidental do Norte de África e depois à Espanha. Entre as mercadorias de luxo exportadas do porto de Alexandria para as costas setentrionais do Mediterrâneo figuram as especiarias provenientes do Extremo Oriente e a seda chinesa, trazidas por mar pelos mercadores egípcios; o ouro, o marfim e as penas de avestruz vêm da África oriental, e o próprio Egito produz vidro e cerâmicas, joias e tecidos. Os intermediários entre a área islâmica e Bizâncio são Amalfi, considerado o posto avançado cristão mais a norte do califado, e Veneza, cujo papel é cada vez mais relevante. Nesta época, a marinha veneziana não está ainda especializada, como virá a estar, numa determinada área do Mediterrâneo, mas opera com um raio de ação que compreende o Norte de África, o Sul de Itália e a Sicília, Alexandria, a Terra Santa e Constantinopla. A partir do século IX, a Sicília fica completamente islamizada e prepara-se para desempenhar um papel de mediação comercial entre o Mundo Árabe, a Península Itálica e o

Império Bizantino.

Na sequência da expansão árabe no século VIII, só Constantinopla e Éfeso sobrevivem ao desaparecimento dos outros portos bizantinos. A perda da Síria e do Egito é para Bizâncio um grave golpe e fecha o império em redor de Constantinopla. Apesar disso, a cidade continua a ser um dos mais importantes centros comerciais e produtores, favorecida pela situação geográfica que a coloca na única ponte de terra firme existente entre a Europa e a Ásia e na única entrada para o mar Negro, duas importantíssimas rotas de abastecimento. Por estas rotas, as frotas mercantes gregas levam do mar Negro para Constantinopla as mercadorias exportadas pela Europa setentrional, como os escravos, as peliças e a cera das planuras russas e o âmbar e o peixe seco do Báltico, juntamente com mercadorias de proveniência oriental como a seda bruta chinesa.

Um olhar à Europa setentrional

Entre meados do século V e meados do século VII, os mercados do Mediterrâneo oriental já se movimentam por uma rota que coloca Alexandria em comunicação com as Ilhas Britânicas e que passa pelas costas atlânticas de Espanha e França. Para completar o quadro do comércio europeu, devemos, pois, virar os olhos para o Norte da Europa. No princípio da Idade Média, os mares nórdicos começam a desempenhar um papel essencial no sistema das comunicações e da economia do mundo ocidental. Por volta do final do século VI e até ao século IX, quando a situação das migrações bárbaras estabiliza e acalma também a pirataria, as comunicações e a economia do Norte passam por uma primeira fase de desenvolvimento. O interesse das novas populações pelo mar e pelo comércio concretiza-se no aparecimento, ao longo das costas, de novos portos e cidades, quando os da época romana já se encontram em decadência desde o final do século III. As comunicações e as trocas são favorecidas por uma homogeneidade das possessões, encontrando-se os celtas no Oeste e as outras populações nas zonas central e oriental.

Numa primeira fase, as relações são esporádicas e frequentemente ligadas à troca de presentes pelas embaixadas, e é a partir do século VII que as fontes começam registar a presença de mercadores profissionais cuja atividade é favorecida pela cunhagem de novas moedas locais. Uma primeira razão deste renascer do comércio provém, portanto, da estabilização dos fluxos migratórios. Além disso, o Norte da Europa encontra-se livre das grandes epidemias da Antiguidade, apresentando um crescimento demográfico e económico desde o século III. Outro elemento que influencia positivamente o desenvolvimento do

comércio e dos portos é a consolidação de poderosas aristocracias e monarquias que têm todo o interesse em dominar o mar, desenvolver o comércio e a atividade dos portos e tirar proveito das receitas fiscais resultantes das taxas de entrada de embarcações e das alfândegas. No século VIII, começa o fenómeno da expansão marítima de populações nórdicas que se fazem notar pelas suas violentas incursões. É um povo misto de proveniência escandinava a que as fontes chamam *vikings*. Entre eles, os mais ativos no comércio a oriente são os rus', ou varegues.

É neste contexto que cresce a atividade de portos e empórios desconhecidos na época romana, como Nantes, Londres e Rouen, além de outros que surgem entre a Inglaterra de sueste e o grande delta do Mosa e do Reno. Entre o século VII e o seguinte, as principais rotas estabelecem a ligação das costas da Irlanda e da Grã-Bretanha ocidental aos portos da Bretanha e da Gália atlântica. Os acessos também se multiplicam por efeito do aperfeiçoamento das técnicas de navegação, da cunhagem de novas moedas de prata e da ligação destes pontos aos maiores centros monásticos que surgem perto do mar e beneficiam de privilégios e isenções. Entre o final do século VIII e o início do seguinte, chegam o trigo e a madeira do Norte do continente, os vinhos dos vales do Loire, do Sena e do Reno, os produtos manufaturados e semiacabados da Aquitânia, da região de Paris e do vale do Reno, os linhos da Frísia e as moedas de prata cunhadas pelos carolíngios. O Norte da Europa é, por sua vez, exportador de escravos, metais, peles e peliças, óleos de peixe e dos grandes mamíferos marinhos, marfim de morsa e âmbar do Báltico.

A economia carolíngia e o recomeço do tráfego comercial

Por volta do ano 700, os mercadores e outros viajantes circulam entre o Ocidente e o Oriente por novas redes, ligações e infraestruturas baseadas em modificações da perceção geográfica dos espaços, em inovações técnicas ligadas ao estilo da navegação, na reorganização carolíngia da economia que passa também por uma reforma monetária e no aparecimento de novos valores culturais de referência. A transformação é já uma realidade e a economia carolíngia mostra-se muito diferente em relação à da Antiguidade tardia. Entre o final de 700 e o início de 800, são também o crescimento demográfico, a expansão e a estabilização das estruturas políticas e os novos métodos de gestão do trabalho que favorecem o renascer do comércio na Europa latina.

A intensificação da navegação resulta também da introdução de uma importante inovação: a vela latina, triangular, muito mais veloz e manejável do

que a quadrada. Uma navegação efetuada predominantemente ao longo da costa, em águas mais restritas e conhecidas, prolonga a época da navegação e, ao contrário do que acontecia na Antiguidade, torna possível praticá-la também com mau tempo. No início, o comércio dos principais portos do Mediterrâneo setentrional é dominado por judeus, frísios, gregos e sírios, mas, a partir do século VIII, a situação inverte-se em benefício dos mercadores francos.

No início de 800, o Mediterrâneo está dividido em quatro grandes regiões comerciais: o Egito, o Levante, a parte egeia do Império Bizantino e Itália. A parte egeia continua a ser uma das grandes regiões de trocas por efeito da existência do sistema fiscal bizantino, que alimenta a procura de bens de consumo. É a partir de 800 que o restabelecimento de diversas vias de comunicação põe as economias agrárias da Europa ocidental em ligação umas com as outras e com o Oriente. O comércio escoa e estimula a produção agrícola e de manufaturas das regiões interiores conduzindo-a aos mercados periódicos da Europa franca e criando condições para o movimento de pessoas, bens e informações. Surgem mercados locais e feiras internacionais como as de Saint-Denis, que atingem o apogeu entre o final do século VIII e o começo do seguinte e se inserem nas redes de comércio inter-regional. E também as grandes possessões eclesiásticas atraem mercadores profissionais que, não raro, operam ao seu serviço.

Neste período, Veneza é um dos portos mais importantes para o comércio de longo curso. Os venezianos também usam a rota que passa pelo golfo de Corinto e continua por terra, atravessando a Grécia, ou por mar, atravessando o Egeu. Além do sistema de canais ligado à economia do Pó, surgem perto de Veneza vários corredores terrestres de ligação do Mediterrâneo ao Leste europeu, à área do Danúbio, ao mar Negro e a Bizâncio, na via do âmbar, e facilitando o tráfico de escravos. Ravena mantém a importância adquirida como capital imperial e com ela crescem em importância as escalas ao longo da costa, de Comacchio a Grado. A Itália está, pois, a integrar-se na economia da Europa centro-setentrional, mercê também dos vales transalpinos que ligam a planície do Pó ao vale do Ródano, pela ação dos venezianos e dos mercadores de Comacchio, seus concorrentes. Mais a norte, há ainda uma via terrestre que liga a Europa mediterrânica ao mundo dos *vikings* e à Ásia. Além do tráfego de cabotagem entre os portos do Adriático, mantém-se ativo um certo comércio de mercadorias de luxo orientais, que são conduzidas para Pavia a fim de abastecer a corte franca. A partir de meados do século IX, Veneza concentra a atenção em Bizâncio e no Levante, e esse desvio de atenção proporciona depois o desenvolvimento de

outros portos italianos como Génova, Nápoles e Amalfi.

V. também: **História** *Manufaturas e corporações*; *Mercadores e vias de comunicação*; *O comércio e a moeda*; *Guerra e sociedade nos reinos romano-bárbaros*; *A vida quotidiana*

O COMÉRCIO E A MOEDA

de Ivana Ait

Nos séculos da alta Idade Média, o declínio das cidades traz consigo o declínio das trocas. As mercadorias são produzidas, compradas e vendidas em quantidades cada vez menores e, com a diminuição da procura e da oferta de bens, o dinheiro circula menos. Mas a imagem de uma economia de pura subsistência é falaciosa.
O comércio concentra-se em eixos particulares de comunicação e em setores precisos e determinados.

Declínio das cidades e declínio das trocas

É com o fim do Império Romano do Ocidente e com o gradual e inexorável desmoronamento do aparelho administrativo antigo que começam as lentas mas radicais mudanças nos vários setores da vida económica: os campos e as cidades caminham mais ou menos em toda a parte ao encontro de verdadeiras convulsões, com consequências frequentemente ruinosas também para a rede das relações comerciais. Podemos dizer que a decadência do sistema da economia urbana é a maior novidade: com a perda da função política e administrativa dos centros urbanos, começa também o declínio da sua principal função económica, a de mercados de consumo e de troca, além de centros de produção artesanal. As mercadorias são produzidas, compradas e vendidas em quantidades cada vez menores e, com a diminuição da procura e da oferta de bens, o dinheiro circula menos. Redimensiona-se o próprio transporte de um sítio para outro, com a consequente e significativa redução do número das embarcações que frequentam importantes cidades portuárias do Mediterrâneo e do volume das mercadorias ali movimentadas.

Outro fenómeno, de alcance igualmente amplo, contribui para conduzir esta situação às suas últimas consequências: a penetração no interior das fronteiras do

império de grupos de população, frequentemente nómadas, que vêm do Norte da Europa ou do Oriente em busca de novos pontos de fixação. Por trás deste acontecimento, as invasões bárbaras, esconde-se, na realidade, um imponente fenómeno económico e demográfico que, ao cabo de sucessivas vagas entre os séculos IV e VI, conduz à redistribuição da população entre o Oriente e o Ocidente. As regiões europeias setentrionais e orientais (correspondentes à atual Alemanha e aos países eslavos) são menos atingidas pela crise demográfica, o que acentua o caráter menos latino e mais germânico da civilização europeia destes tempos.

Com a quebra do investimento em bens de capital (do capital mercantil, em particular), a crise das cidades e a crise demográfica deslocam, durante muitos séculos, o centro dos interesses económicos para a terra, o único elemento cujo valor se mantém intacto. A diminuição global do número de pessoas torna cada vez mais preciosa e procurada a mão de obra rural. É neste contexto que cabe um papel de importância primacial à organização das atividades produtivas, e não só agrícolas, que conduzem à *curtis*, dando «lugar a uma crescente proliferação de mercados rurais, evidente na multiplicação da titularidade dos direitos relacionados com as atividades de troca respeitantes a castelos, igrejas, mosteiros e núcleos vários» (R. Greci, «Nuovi orizzonti di scambio e nuove attività produttive», em *Economie Urbane ed Etica Economica nell'Italia Medievale*, 2005).

As mercadorias de troca

Na Europa feudal, os mercados locais persistem e fortalecem-se mediante a contratação, ao nível de cada *curtis* ou de *curtis* vizinhas, de vários produtos como animais, bens alimentares (trigo, sal, arenque) ou alfaias agrícolas e bens de uso quotidiano, fabricados pelos artesãos e artistas que trabalham nas oficinas das *curtis.* Estes negócios estão principalmente nas mãos dos *negotiatores*, os mercadores locais, que por vezes organizam caravanas para ir a regiões mais afastadas, como a Espanha muçulmana, a fim de vender escravos e eunucos.

O circuito comercial de longo curso tem outras dimensões. Neste último caso, as transações têm por objeto produtos de grande prestígio: peças de arte, tecidos ricos, peliças, seda ou especiarias como a pimenta, o cravo, a noz-moscada ou o macis (mais delicado e raro do que a noz moscada e, portanto, também mais caro), utilizadas na arte culinária como condimentos das iguarias e como ingredientes na preparação de vinhos aromáticos. Na bagagem dos mercadores figuram ainda o açúcar, pau de aloé ou de sândalo, índigo, marfim, goma-laca,

incenso, pérolas e pedras preciosas, bálsamo, cásia, tintura de púrpura, produtos que, geralmente provenientes do Oriente ou do Norte escandinavo e báltico, são encaminhados para a Europa continental. De África vem o ouro e o marfim, e do Leste (Lituânia e Rússia setentrional) os escravos e as peles.

O comércio concentra-se, em todos os casos, em eixos particulares de comunicação e de troca e em setores precisos e bem determinados. Enquanto nos mercados locais os custos de transporte estão, obviamente, reduzidos ao mínimo, nos circuitos mais amplos estas despesas podem ser amortizadas recorrendo à transferência por via marítima e também, mais tarde, utilizando os rios navegáveis. Deste modo, ao viajar pelo Pó, Ródano, Reno ou pelo Danúbio, e não só, os mercadores penetram no interior da Europa continental. Especialmente nas regiões setentrionais da península, acontece aquilo a que Roberto Sabatino López chamou a «fluvialização dos transportes» (*La Rivoluzione Commerciale del Medioevo*, 1975).

Do Ocidente, chegam ao Oriente: o azeite (exportado de Amalfi em grandes quantidades), o vinho, o mel, as madeiras e os metais da Itália setentrional e da Germânia.

O contacto com os árabes, um povo de viajantes e sábios e dedicado ao comércio, favorece as relações comerciais com os cristãos. Os mercadores, provenientes das cidades portuárias e, em primeiro lugar, de Veneza, iniciam-se naturalmente no fornecimento de materiais como a madeira e o ferro, necessários para a construção de embarcações e para o fabrico de armas. Além disso, a grande prosperidade do califado amplia a procura de mercadorias ocidentais e a Europa ocidental importa, mercê do excedente das exportações, ouro e prata árabes, até na forma de moeda, o dinar. Portanto, no interior do sistema de trocas entre Oriente e Ocidente, o comércio nunca esmorece. Deste sistema resulta a riqueza de uma cidade como Veneza, que se desenvolve em plena época feudal, recebendo no seu porto lagunar imensas quantidades de mercadorias vindas do Oriente e destinadas aos mercados da Europa centro-setentrional.

Que moeda?

Os episódios relacionados com a circulação da moeda constituem mais uma e fundamental prova da significativa presença do mercado e das trocas. Sendo indubitável que o desmoronamento da organização estatal e fiscal do Império Romano reduz o uso da moeda nos séculos VI e VII, devemos também notar que nunca há um regresso à troca pura e simples, à permuta de um produto por outro; na realidade, a circulação da moeda nunca desaparece. A função da moeda como

medida de valor permanece: são peças de ouro e de prata cunhadas, porque na sociedade medieval o verdadeiro valor da moeda, e portanto o seu poder de compra, é constituído pela quantidade de metal precioso nela efetivamente contida.

Nas trocas a longa distância entre o Ocidente e o Oriente, ou, de um modo geral, quando são efetuadas transações de certa importância, o único valor reconhecido e aceite é o ouro, quer na forma de moeda propriamente dita quer na forma, mais simples, de lingote ou joia. Nos mercados locais e inter-regionais prevalece, pelo contrário, a circulação da prata, cujo poder de compra é cerca de dez vezes inferior ao do ouro. A prata torna-se, deste modo, o instrumento de pagamento do mercado feudal. É justamente com base nas necessidades de um mercado que, para crescer, precisa de um instrumento de troca mais seguro e eficiente que se faz notar a exigência do reordenamento da circulação da moeda. Em 794, Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) efetua uma importante reforma monetária ao ordenar que todas as casas de amoedação do império, de Barcelona a Roma, cunhem o mesmo tipo de moeda, o *denarius novus,* o dinheiro de prata, com cerca de um grama e meio de prata pura. É a primeira tentativa de criação de uma moeda única para as regiões da Europa dependentes do Império Carolíngio, procurando sair do caos monetário resultante da desagregação do Império Romano. Os *denarii* começam a circular, mas as complicações não desaparecem. Embora tenham o mesmo nome, as moedas cunhadas nas diversas casas de amoedação dispersas pelos territórios italianos, alemães ou franceses não têm, na realidade, o mesmo peso de prata pura, e surgem imediatamente problemas na permuta de um dinheiro por outro.

É ainda pouco o que se sabe acerca da atividade e dos produtos das casas de amoedação medievais, que se encontram «porém, sempre em lugares próximos do centro dos negócios, exatamente para melhor atrair os mercadores que passam» (L. Travaini, *Monete, Mercanti e Matematica*, 2003). Os moedeiros são frequentemente dotados de privilégios tais que se tornam uma «aristocracia do dinheiro» (R.S. López, «An aristocracy of money in the early middle age», *in Speculum,* 1953). As efígies e os nomes dos soberanos germânicos substituem gradualmente as que figuravam nas moedas romanas e bizantinas, inicialmente tomadas como modelo.

V. também: **História** *Manufaturas e corporações*; *Mercadores e vias de comunicação*; *O tráfego marítimo e os portos*; *Os judeus*

OS JUDEUS

de Giancarlo Lacerenza

As características da presença e da consistência da comunidade judaica no interior da comunidade cristã modificam-se profundamente do século V para os séculos X e XI: começa, entre outros, o processo de marginalização dos judeus na vida pública. Por causa da escassez de fontes que caracteriza todo este período, ainda temos, por vezes, de nos limitar a assinalar o que já se sabe acerca das zonas mais documentadas, uma das quais é a Itália meridional. Apesar de tudo, é possível verificar uma presença judaica disseminada e próspera, pelo menos no início, principalmente nas regiões mediterrânicas, de onde as perseguições bizantinas e as correrias islâmicas do século IX fazem fugir numerosos núcleos de famílias para a zona centro-setentrional – Languedoque, Provença, zona renana –, onde são lançadas as bases das comunidades asquenazes (franco-germânicas) europeias.

O *status* social e jurídico

O período que decorre do final do século V até ao ano 1000, sobre o qual também impende o peso da generalizada escassez de fontes no que diz respeito à história do povo judaico, constitui o pano de fundo sobre o qual se sucedem longos e complicados processos que conduzem a uma sensível redefinição do papel e da posição dos judeus na sociedade europeia. O ponto de partida deste percurso mergulha as suas raízes ainda no século IV, no tempo da cristianização do império, quando se concretiza a marginalização dos judeus na sociedade cristã. Esta atitude não tarda a encontrar maneira de se manifestar no exterior da esfera estritamente religiosa e acaba por atacar o próprio *status* do elemento judaico no agregado comum. Ao longo do século V, a legislação respeitante aos judeus não deixa de ver neles uma *nefaria secta*, mas não está ainda destituída de elementos da antiga e relativa tolerância: a secção específica do *Codex Theodosianus* (16.8, *De Iudaæis, Cælicolis et Samaritanis*) mostra, no entanto, em 439, a dupla atitude da nova sociedade cristã perante uma minoria cujos direitos e autonomia procura, por um lado, limitar o mais possível, mas que, por outro, não deseja excluir por completo do corpo social, de que é uma componente ainda útil; por exemplo, na obrigação de participar no exercício dos cargos públicos e, em particular, nas gravosas magistraturas municipais. Ao confirmar que o judaísmo tem o direito de existir – *Iudæorum sectam nulla lege*

prohibitam satis constat (não consta que a seita judaica tenha sido alguma vez proibida por lei, *C. Th.* 16.8.9) –, o *Codex Theodosianus* recomenda os judeus às cúrias citadinas, sem exceção, mas por outro lado mantém todas as limitações antijudaicas que constam da lei anterior, especialmente nos pontos mais segregacionistas (como a proibição de conversões e casamentos mistos). Nos séculos VI e VII, a definitiva fragmentação do poder temporal entre o Oriente, o Ocidente e o papado conduz a situações diversificadas também nas questões judaicas. Em Itália, por exemplo, enquanto as zonas submetidas a Bizâncio sofrem a dura legislação imposta por Justiniano (481?-565, imperador desde 527), o clima parece ser mais brando nos territórios administrados pelos lombardos, mas não nas ocasiões em que a mão da Igreja tem maneira de se fazer sentir. Totalmente diferente e favorável será o ambiente siciliano no período islâmico. Mas, no continente, a autoridade do *Codex Iustiniani* e da integração seguinte (as *Novellæ*) faz-se sentir até no exterior do mundo bizantino e impõe aos judeus, por exemplo, a proibição de adquirir propriedades da Igreja e a sua exclusão das honrarias ligadas ao serviço prestado nas administrações locais, embora continuem sujeitos às correspondentes obrigações. É com semelhantes fundamentos legais – oportunamente englobados na acumulação da polémica antijudaica herdada dos padres da Igreja, em expansão durante toda a Idade Média – que as autoridades eclesiásticas se sentem, por vezes, no direito de submeter as comunidades judaicas dos seus territórios a vexames diversos que na história da Europa serão depois sistematicamente adotados, como assistir a sermões obrigatórios, especialmente em dias de festa, ou a proibição de aparecer em público durante a Semana Santa por causa do perigo de incidentes e morticínios. As frequentes insistências junto dos bispos e a atitude, globalmente mais moderada, de Gregório Magno (540-604, papa desde 590) não têm efeitos especiais nos séculos seguintes, de que a documentação é, lamentavelmente, muito escassa.

Os espaços: demografia e territórios

Por força da crescente separação do mundo judaico e do mundo cristão, a alta Idade Média caracteriza-se também, diferentemente da época tardo-antiga, pelo modo como emergem os espaços visíveis – sociais, económicos, religiosos e culturais – do judaísmo em relação e em proporção, mas não paralelos, aos da sociedade circundante. A análise destes dados deve, todavia, limitar-se às poucas zonas europeias de que se dispõe de maiores testemunhos, uma das quais é sem dúvida a zona mediterrânica, onde as fontes estão mais concentradas, como na

Itália meridional e na Espanha. Só muito mais tarde, no século IX, começa a haver material significativo sobre a Provença e, mais a leste, a zona renana. De qualquer modo, entre os séculos V e XI é a Itália meridional (e, em particular, a faixa apúlio-lucana e salentina) que domina na documentação. O melhor esboço da sociedade judaica meridional da Antiguidade tardia e da alta Idade Média pode ser obtido da documentação epigráfica de Venosa (na Basilicata), onde nas catacumbas judaicas, usadas do século III ao século VII e contíguas às cristãs, foram encontradas cerca de setenta epígrafes, uma das quais datada de 521. Nelas se reconhece, entre outras coisas, um notável grau de participação dos judeus na vida pública local – conforme, de resto, ao previsto pelas normas vigentes –, e são mencionados grupos familiares de nível relativamente elevado, cujas opções onomásticas revelam o grau de interação com a sociedade não judaica circundante. A comparação destes testemunhos com os de outra necrópole de Venosa, do século IX, revela a fratura social e cultural entretanto ocorrida e imediatamente tornada evidente pelo facto de o hebraico ter substituído o grego e o latim precedentemente utilizados. A zona de Salento, durante os «séculos das trevas», está sobejamente iluminada por vários restos documentais de comunidades importantes e operosas – são particularmente ilustres as de Tarento, Oria e Otranto – em que se consolida um florescimento cultural que continuará a ser um paradigma séculos depois, conforme atesta o célebre dito do glosador provençal Yaaqov ben Meir (também conhecido como Rabbenu Tam, c. 1110-1171): «de Bari vem a Tora, e a palavra de Deus de Otranto.» Indicadora de tal fama é, além disso, a lenda, recolhida também no século XII por Abraham ibn Daud (c. 1110-c. 1180) no seu *Sefer ha-Qabbalah* (*Livro da Tradição*), segundo a qual pelo menos três dos mais importantes centros de estudo hebraicos do Mediterrâneo (Fustat, Kairuan e Córdova) teriam por origem a fortuita dispersão de outros tantos sábios da Apúlia, embarcados em Bari com destino à Mesopotâmia e raptados e vendidos por muçulmanos andaluzes. O clima social e cultural da região da Apúlia, entre os séculos VIII e X, será particularmente bem recordado, em meados do século XI, no *Sefer Yuhasin* (*Livro das Descendências*) de Ahimaaz ben Paltiel (1017-1054/1060), cuja família, originária de Oria, se mudara para Cápua. Mudança significativa, enquadrável na bem conhecida deslocação de judeus meridionais ocorrida no final do século IX, particularmente quando são pressionados para se converter, primeiramente, pelo imperador bizantino Basílio (c. 812-886, imperador desde 867) e, cerca de cinquenta anos depois, por Romano Lecapeno (870-948, imperador de 920 a 941), apesar da intensificação dos riscos ligados às incursões

islâmicas nas zonas costeiras. Ao cabo de poucas dezenas de anos, estes fatores determinam uma deslocação de grupos judaicos do Sul bizantino para as regiões do ducado lombardo, onde muitos se fixam, mas de onde muitos outros seguem para norte, fazendo reviver antigos focos judaicos ou fundando outros, como em Lucca ou em Ravena, por exemplo. No entanto, a Itália centro-setentrional parece não oferecer um clima particularmente propício para estes novos estrangeiros, e só em território ultramontano, no vale do Reno, especialmente em Mainz e em Speyer, é que descendentes dos fugitivos meridionais – entre os quais os membros da famosa família Calonimos, de Lucca, mas anteriormente de Oria – acham maneira, segundo a tradição, de reconstituir uma sociedade judaica organizada, em que a tranquilidade só será bruscamente interrompida pela primeira cruzada.

As atividades económicas

Ocupando-se, por várias vezes, de problemas ligados às relações do clero com a população judaica residente em várias cidades da Itália (entre as quais Cagliari, Agrigento e Nápoles), Gregório Magno alude frequentemente no seu epistolário às atividades económicas dos judeus, já então distribuídas tanto no plano local como no internacional. Entre o final do século VI e o princípio do VII, a comunidade judaica de Nápoles – ainda uma ilha bizantina – apresenta membros abastados e dedicados ao comércio com o estrangeiro. Gregório informa-nos sobre o papel decisivo dos judeus napolitanos no tráfego marítimo e, especialmente, na importação de escravos comprados por outros negociantes na Gália (*Ep.* IV, 9, ano 596); atividades alinhadas com os *peregrina commercia* que Cassiodoro (c. 490-c. 583) indica, no tempo dos godos, em certas cidades (*Variæ* IV, 5) e que, por causa das implicações jurídico-religiosas em matéria de posse de escravos cristãos por proprietários judeus, suscitam diversas intervenções do papa. É, pois, no decurso da alta Idade Média que as atividades dos judeus são pouco a pouco limitadas ou orientadas para setores cada vez mais específicos e, em particular, para determinadas manufaturas. Predominam, por exemplo, as atividades ligadas ao trabalho do vidro e ao setor têxtil, em particular à tinturaria. O grau de especialização reconhecido aos judeus nestes campos resulta, porém, ao menos em parte, da continuidade de uma tradição proveniente da época romana e já consolidada na Antiguidade tardia. Não é por acaso que na alta Idade Média, em vários centros da Itália meridional, da Sicília, do Egeu e do Mediterrâneo ocidental, a identificação da presença judaica com a tinturaria se torna bastante corrente e, em tais locais, o lugar da lavandaria está,

frequentemente, no espaço central residencial, não menos importante do que o da sinagoga. Exigências da laboração, como a indispensável presença da água e possivelmente de amplos espaços livres – mais facilmente equipáveis e ocupáveis nos setores menos frequentados ou periféricos das cidades –, conduzem, por outro lado, noutros tempos, à errada conclusão de que os judeus exercem a arte da tinturaria ou a do vidro por causa da sua posição marginal, que os força a escolher ofícios humildes ou degradantes. Na realidade, esta apresentação da relação ocupacional de judeus e cristãos corresponde a um período muito posterior: com efeito, não é antes do século XII ou XIII que no Ocidente começam a desviar-se as atividades dos judeus dos setores mercantis ou diretamente produtivos – em benefício das guildas e «artes» nascentes, formadas exclusivamente por cristãos – para o pequeno comércio, especialmente de roupas usadas e, mais tarde, do empréstimo, redesenhando-se, assim, mas só a partir daí e não uniformemente, a imagem laboral judaica. Infelizmente, não nos dá grande ajuda a documentação abundante da Genizah do Cairo, que ilumina de maneira frequentemente indireta a vida do judaísmo ocidental e em que as relações mercantis e empresariais entre o mundo judaico norte-africano e oriental e o dos territórios europeus parecem realizar-se, por qualquer motivo, mais ou menos exclusivamente com parceiros não judaicos, mas cristãos.

A medicina e a reflexão historiográfica

A tradição que indica a presença de um judeu, um muçulmano, um bizantino e um latino nas origens da escola médica de Salerno é, sem dúvida, um paradigma etiológico destinado a evidenciar o tecido multicultural da sociedade meridional, no interior da qual se torna possível o nascimento da mais prestigiosa escola de medicina da alta Idade Média. No entanto, não é raro reconhecer-se nesta tradição elementos de realidade, quanto mais não seja nos aspetos inspiradores da lenda que, pelo menos no tocante à vertente judaica, costuma referir a bem concreta figura de Shabbetai Donnolo de Oria (Shabbetai ben Abraham Donnolo, c. 913-c. 942). Donnolo, médico, astrónomo e exegeta, é o primeiro autor ocidental de textos médicos escritos diretamente em hebraico, fama resultante de um breve texto redigido por volta de 970, o *Sefer ha-Yaqar* (*Livro Precioso*, também conhecido por *Sefer ha-Mirqachot*, *Livro das Misturas*), em que nas anotações de várias composições farmacológicas são amplamente utilizadas glosas gregas, latinas e vernáculas, sendo estas das mais antigas no léxico judaico-italiano medieval. A principal obra de Donnolo é o *Sefer Chakmoni* (*Livro Sapiencial*), escrito entre 946 e 982 sobre as relações micro-

macrocósmicas e a teoria da melotésia, e em que também figura uma breve autobiografia; do astronómico *Sefer ha-Mazzalot* (*Livro das Constelações),* só temos fragmentos. O primado de Donnolo nas ciências respeita, igualmente, ao modo como ele antecipa uma figura típica da sociedade da baixa Idade Média, a do arquiatra judeu, que por força de uma perícia e de uma erudição não comuns – resultantes, as mais das vezes, da possibilidade de acesso a fontes escritas em línguas nem de todos conhecidas – está frequentemente ao serviço dos príncipes e, se necessário, do clero. De qualquer modo, em toda a Europa da alta Idade Média – excluindo a Espanha e a Sicília – o paradigma do saber ainda se identifica amplamente, no tempo de Donnolo, com o acesso à cultura clássica, isto é, grega, latina e, quando muito, hebraica, mas não ainda à árabe, que, de facto, o próprio Donnolo despreza e se gaba de não conhecer. O peso e a persistência desta herança no mundo judaico aparece com particular força no *Sefer Yosefon* (*Livro de José*, ou também *Yosippon*), escrito por volta de 953, em que encontramos uma ousada síntese das tradições bíblica, pós-bíblica e clássica na esteira das *Antiguidades Judaicas* de Flávio Josefo (37/38-*post* 100): síntese inteiramente elaborada na língua hebraica e, mais uma vez, na Itália meridional.

V. também: **História** *Manufaturas e corporações*; *Mercadores e vias de comunicação*; *O tráfego marítimo e os portos*; *A vida quotidiana*

AS ARISTOCRACIAS

de Giuseppe Albertoni

A aristocracia da alta Idade Média está associada à função que desempenha e ao seu reconhecimento social. Neste contexto, ganha particular importância a comparticipação no poder régio mediante o exercício de cargos públicos. Particularmente na época carolíngia, os soberanos favorecem a consolidação de uma aristocracia oficial constituída por poucos, mas fiéis, clãs familiares. Subsequentemente, a crise dos poderes régios facilita a ascensão de linhagens ligadas a castelos e caracterizadas por um poder de alcance local.

Entre romanos e germanos

Os estudiosos da aristocracia da alta Idade Média procuraram durante muito tempo associá-la à tradição guerreira germânica, radicalmente oposta à tradição

social e jurídica romana.

Esta atitude está hoje geralmente posta de parte em virtude de estudos que puseram em evidência os muitos elos criados na época da Antiguidade tardia entre os romanos e os germanos e as consequentes relações de recíproca aculturação.

Quando dão vida aos «reinos romano-bárbaros» nos territórios que tinham formado o Império Romano do Ocidente, os povos conquistadores são, na realidade, bastante menos «bárbaros» do que durante muito tempo se supôs e enxertam a sua estrutura social, baseada na preponderância de uma elite de guerreiros, num contexto em que se mantém a importância da aristocracia romana, cujos privilégios resultam das suas funções político-administrativas hereditárias.

A identidade aristocrática

Deste ponto de vista, é particularmente significativo o caso dos francos, que, com as suas conquistas, influenciam profundamente as estruturas sociais da alta Idade Média. Como outros povos germânicos, os francos caracterizam-se por uma hierarquia baseada na distinção entre os homens livres, os únicos que constituem, em sentido próprio, o *populus*, e os servos, que vivem em condições de dependência e, na sua maioria, privados de personalidade jurídica. Mas, assimilados por um único *status* jurídico, os homens livres francos e de outros povos bárbaros não constituem um grupo homogéneo do ponto de vista social, porque se diferenciam com base nas possessões fundiárias, nas capacidades militares e sobretudo na proximidade do rei. São justamente os homens livres «próximos» do rei que constituem o grupo social predominante, o dos «grandes» do reino, cuja identidade aristocrática é determinada pela função, mas não definida no aspeto jurídico. Basta pensar, por exemplo, que na lei sálica (*Pactus legis salicæ*), a lei dos francos, promulgada por Clóvis (c.466-511, rei desde 481/482) cerca de 510, não só não figura qualquer noção de nobreza – não esqueçamos, por outro lado, que durante toda a Idade Média o próprio termo *nobilis* foi usado principalmente numa aceção muito genérica e em referência a qualidades morais – como nem sequer está previsto qualquer *wergeld* (valor patrimonial da pessoa) que distinga os nobres dos outros livres.

Elite guerreira e aristocracia senatorial

Homens livres de diferentes condições sociais que se distinguem dos servos principalmente pelo direito/dever de prestar serviço militar no exército do rei, os

francos, como outros povos «bárbaros», quando dão vida a um reino em territórios anteriormente pertencentes ao Império Romano do Ocidente, fazem-no em continuidade, do ponto de vista político-administrativo, com a tradição precedente. No *Regnum Francorum*, por exemplo, muitos expoentes da aristocracia senatorial galo-romana são mantidos nas suas funções, e não são raros os casos de criação de laços de parentesco com representantes da aristocracia franca. De facto, é justamente o seu modelo de aristocracia que se revela vencedor e que os francos adotam, não tardando que só possa intitular-se *vir illuster*, distinguindo-se dos outros homens livres, quem tenha um cargo público. Estes «homens ilustres», que, como os condes (*comites*), têm funções de jurisdição civil e militar, constituem uma aristocracia oficial, superior à dos homens livres que no plano regional alcançaram posições preeminentes, mercê, principalmente, das suas propriedades fundiárias. É exatamente entre estes «nobres de ofício» que emerge uma família – os carolíngios – destinada a modificar, entre muitas outras coisas, a composição da própria camada aristocrática.

A época carolíngia: uma aristocracia imperial

A partir do século VII, os carolíngios conseguem tornar hereditário o principal cargo do reino franco, o de mestre do palácio, ou mordomo, que incluía o controlo das terras dominiais (fisco régio) e do exército. Na sua ascensão, os carolíngios facilitam a ampliação da classe dominante por meio de vassalagem, mercê da qual ligam a si numerosos guerreiros, homens livres na sua maioria de condição média a alta que, em troca da sua fidelidade militar, recebem bens fundiários a título vitalício (benefícios, que só a partir de finais do século IX se chamaram feudos), decisivos, em muitos casos, para a sua ascensão social. É entre estes fiéis que, uma vez de posse do título régio (751), os carolíngios escolhem aqueles a quem irão confiar importantes cargos (*honores*) públicos ou eclesiásticos. É o que acontece, em particular, no tempo de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), quando, gradualmente também no reino lombardo, conquistado em 774, e no ducado da Baviera, conquistado em 788, os principais «ofícios» são confiados a fiéis do rei, pertencentes, na sua maior parte, a famílias aristocráticas da zona compreendida entre o curso do médio e baixo Reno, do Meuse e do Mosela, de onde provinham os próprios carolíngios. Deste modo se constitui uma aristocracia imperial muito ramificada, com bens e cargos dispersos por regiões muito afastadas umas das outras, ainda que o local de origem continue a ter importância primacial para a identidade da

família. A esta aristocracia pertencem, para dar apenas alguns exemplos significativos, o prefeito da Baviera, Gerold (m. 799), expoente da uma importante família do alto Reno, e o duque do Friul, Eric (m.799), também de origem médio-renana, nomeado por Carlos Magno para suceder ao duque lombardo Rotgaudo (m. 776), promotor de uma dramática sublevação contra os francos.

Um novo modelo ético

Gerold e Eric são recordados nas fontes contemporâneas pelo seu heroísmo – ambos morrem em combate, na difícil campanha contra os ávaros – e pela sua fé cristã, comprovada pelas suas doações a importantes abadias. Eric, em particular, é celebrado pelo patriarca do Friul, Paulino II de Aquileia (?-802), um dos principais fautores do renascimento carolíngio, num famoso «lamento fúnebre». São justamente alguns intelectuais carolíngios, como Paulino ou Alcuíno de York (735-804), que em tratados e cartas elaboram princípios éticos para a aristocracia imperial, à qual é proposto um novo modelo de comportamento em que a violência só é considerada lícita se exercida em defesa da cristandade. Não esqueçamos, por outro lado, que naquela fase da história todos os expoentes do alto clero são também de origem aristocrática. A estreita ligação da aristocracia carolíngia à Igreja é atestada pelas doações devotas e pela fundação de igrejas e abadias «privadas», destinadas a manter viva a memória da família e a firmá-la numa instituição eclesiástica.

Os clãs familiares

A aristocracia imperial carolíngia é constituída por um número relativamente restrito de clãs familiares com uma estrutura parental fortemente ramificada que raramente prevê o direito de primogenitura e que, embora num quadro patrilinear, também procede por via feminina quando os casamentos criam parentescos com grupos familiares de maior importância. Nestes clãs têm relevância, em particular, os parentescos criados por via horizontal, pelo que a sua reconstituição com base na estrutura da árvore genealógica pode, frequentemente, ser enganadora, separando o que para os contemporâneos era uma ligação coesa. A complexidade destes grupos familiares transparece pelo facto de a maioria deles não possuir nome, apenas atribuídos pelos estudiosos modernos. A memória da família é transmitida na onomástica, com a repetição, em diversas gerações, dos nomes dos seus antepassados e, não raro, com a «invenção» de ilustres fundadores. Será nestes amplos clãs parentais, em que a

hierarquia também é dada por eventuais laços de parentesco com os carolíngios, que serão escolhidos os reis dos reinos herdeiros do Império Carolíngio.

Linhagens, castelos e cavaleiros

Embora mantendo uma estrutura ampla e ramificada, a aristocracia imperial carolíngia, na segunda metade do século IX, começa a perder o seu caráter «internacional» e a fixar-se ao território. Este processo é favorecido pela capacidade que muitos senhores têm de tornar hereditários os seus cargos, cargos condais, as mais das vezes. São exatamente as dinastias condais que na imediata época pós-carolíngia, caracterizada pela crise do poder régio, assumem, em muitos casos, o governo efetivo dos territórios regionais ou locais. Mas o seu poder tem, com frequência, de enfrentar o dos senhores fundiários, que, embora sem ofício, conseguem tirar proveito do enfraquecimento do poder público para implantar as suas próprias formas de domínio do território (senhorio territorial). É neste contexto de fragmentação do poder que se consolida uma nova aristocracia, caracterizada pela dimensão local e visivelmente representada pelos muitos castelos que começam a salpicar os campos, justamente a partir do século X, e que frequentemente dão os seus nomes às novas linhagens. A presença de exércitos privados, baseados no juramento de vassalagem, mostra-se fundamental para a consolidação destes novos senhores de castelos. O serviço pedido aos vassalos especializa-se cada vez mais no combate a cavalo, que nesta fase ganha crescente importância por causa da difusão de novas técnicas militares como a carga com a lança em posição horizontal. Isto facilita a ascensão de uma nova elite militar, constituída por cavaleiros que, com os seus serviços, conseguem, muitas vezes, uma importante ascensão social. Os cavaleiros eminentes não tardam a constituir um único grupo social com os senhores de castelos, que, por sua vez, fazem suas as técnicas de combate dos cavaleiros. Será exatamente desta reunião e da sobreposição da cavalaria e da aristocracia que surgirá a nobreza da média e baixa Idade Média, que começa a definir-se cada vez mais, até no plano jurídico, fechando-se para o inferior, e a assumir uma identidade bem manifestada pelo brasão e o selo da família.

V. também: **História** *A paisagem, o ambiente e a demografia*; *A decadência das cidades*; *A economia da* curtis *e o senhorio rural*; *Pobres, peregrinos e assistência*; *Guerra e sociedade nos reinos romano-bárbaros*; *A vida religiosa*; *A vida quotidiana*; *Festas, jogos e cerimónias*.

POBRES, PEREGRINOS E ASSISTÊNCIA

de Giuliana Boccadamo

As comunidades cristãs preocupam-se desde a sua formação em organizar a caridade. Os padres capadócios, os chamados «doutores da pobreza», deram o suporte ideológico para a estruturação da assistência, que nas suas diferentes facetas, e transmigrando de Oriente para Ocidente, também marcou e caracterizou a evolução inicial do monaquismo.

Uma investigação terminológica

Pobre/*pauper,* substantivo ou adjetivo, está associado nas fontes medievais a uma vasta gama de outras palavras que subentendem uma aceção da pobreza que vai além da pura e simples avaliação económica. Há o *pauper famelicus,* dominado pela fome, e o *pauper pannosus,* nu por não ter que vestir; há os míseros, os mendigos, os indigentes em geral, sem dinheiro e bens materiais. E há também os pobres por efeito de acidentes vários, circunstâncias, calamidades privadas e públicas: a viúva e o órfão, por exemplo. As fileiras da pobreza são engrossadas pelas vítimas de doenças, causa e efeito da própria indigência. O *pauper infirmus,* que não tardará a constituir uma categoria à parte, está representado pelos cegos, os mancos, os estropiados, os ulcerados e os loucos. Os leprosos constituem, só por si, outro caso. Há uma perversidade ligada à privação da liberdade pessoal, a dos escravos e dos encarcerados, em primeiro lugar, mas também ligada à proscrição e ao exílio. O *pauper peregrinus* é itinerante por opção, por devoção, mas também por necessidade. Há, enfim, o *pauper verecundus,* o pobre envergonhado, nobre ou rico decaído do precedente estado de conforto e avesso a tornar manifesta a sua indigência. Vê-se refletida no pobre a imagem de Cristo, e daí o apodo *pauper Christi,* digno de misericórdia, compaixão e esmola, motivo de redenção para o próprio rico que, dando liberalmente, abre o seu caminho para o céu; mas também no pobre se vê, com uma terminologia cada vez mais clara e precisa a deslizar da alta para a baixa Idade Média, o *abiectus,* que causa arrepios e suscita repugnância e nojo, porco, esfarrapado, nauseabundo, talvez um fingidor, um falso pobre. O percurso fica concluído no limiar do século XVI. Desaparecido por completo, ou pouco menos, o caráter sagrado do pobre, a única distinção possível será entre os verdadeiros pobres, merecedores de assistência, e são-no habitualmente os pobres da cidade, isto é, os pobres conhecidos, os órfãos, as raparigas e mulheres

desamparadas, viúvas, velhas, e os falsos pobres: vagabundos, estrangeiros, patifes, pedinchões capazes de trabalhar mas com pouca ou nenhuma vontade de o fazer e que não merecem ajuda, mas repulsa ou prisão.

A organização inicial da caridade no Oriente e no Ocidente

As comunidades cristãs preocupam-se desde a sua formação em organizar a caridade. Basta recordar a solicitude dos apóstolos com os pobres de Jerusalém ou as coletas organizadas por Paulo de Tarso (c. 10-c. 65), igualmente para socorrer os pobres de Jerusalém. A esmola está no centro da vida do cristão, abre o coração de Deus, liberta do pecado, propicia a ajuda divina e não tarda a tornar-se o modo habitual de auxiliar os pobres. Noutro contexto, em Cartago e depois em Alexandria, atingidas pela peste, os cristãos procuram socorrer as vítimas da doença. Em Constantinopla, Zótico, primeiro, e o imperador Constantino (c. 285-337, imperador desde 306), depois, teriam criado a primeira leprosaria. Em Cesareia, Basílio, *o Grande* (c. 330-379), um dos padres capadócios, também chamados «doutores da pobreza», impressionado com a fome de 368-369, cria em redor da «casa da oração» e dos alojamentos destinados aos clérigos e aos bispos uma estrutura chamada «nova cidade», destinada a receber viajantes, indigentes e doentes e munida de oficinas para poderem exercer os mesteres necessários para lá viver.

É, portanto, no Oriente que começa a organizar-se a caridade, com a decisiva intervenção da Igreja, que a partir de 321, depois do édito de Constantino que a autoriza a constituir um património próprio, se estrutura de maneira adequada a fazer frente às várias exigências. As fomes e as epidemias, que nos séculos VI e VII se sucedem na zona oriental do Império Romano, forçam o desempoeiramento das disposições rigoristas que já em 382 tinham conduzido à distinção de pobres válidos (*pénes*) e pobres inválidos (*ptochòs*), mas a partir da época justiniana também provocam uma gradual especialização da rede caritativo-assistencial, com estruturas diversificadas destinadas a faixas específicas da população: *gerokomeia* para os velhos, *brephotropheia* para recém-nascidos abandonados, *orphanotropheia* para órfãos, *nosokomeia* para os doentes. Há ainda locais à parte para as parturientes e para os cegos. Disseminam-se os asilos para pobres, os *ptochotropeia* e *xénodocheia*, que oferecem um mínimo de assistência sanitária e também albergam estrangeiros e peregrinos. O Ocidente importa do Oriente as ideologias, os modos e as formas da caridade e da assistência. Ambrósio (c. 339-397), bispo de Milão, serve de intérprete do ditado dos padres capadócios. É o defensor dos fracos por

excelência, aquele que vende os «vasos sagrados» para ajudar os indigentes.

Agostinho (354-430), bispo de Hipona, na África romana, diz que o supérfluo do rico é o necessário para o pobre. O papa Leão Magno (c. 400-461, papa desde 440) insiste na caridade aos pobres como um dever do bom cristão.

Num Ocidente cuja dialética social é a do *pauper*/*potens*, abalado por crises de subsistência e em que, pelo menos até ao século IX, a linha de separação entre a riqueza e a pobreza é a propriedade fundiária, com a respetiva e mais ou menos forte consequência da dependência alimentar, e atravessado por vagas de peste desde 542-544, não é, portanto, por acaso que o bispo é o *defensor civitatis* e o *pater pauperum*. A casa do bispo é a casa dos pobres. Deste modo se firmou também no Ocidente, tomado de empréstimo no Oriente, o instituto da «diaconia», que, à sombra da residência episcopal, desempenha o papel de serviço de abastecimento em substituição da antiga anona e distribui géneros aos pobres inscritos nas listas. No século VI, fala-se de *matriculæ*, isto é, de listas de pobres mantidos a expensas da igreja local. *Matriculari* são os pobres inscritos. São elaboradas listas de pobres em Reims (470), em Leão (520), na Ravena (522/532) e em Roma na época de Gregório Magno (c. 540-604, papa desde 590), que institui o *triclinium pauperum*, a mesa dos pobres, junto do mosteiro no Monte Célio que mandara construir. Com Gregório, solícito para os pobres e até para os presos, podemos dizer que a Igreja era um «celeiro aberto». Os *matriculari* não tardam a transformar-se em estipendiados em número fechado, verdadeiros prebendados que adquirem o direito à esmola oferecendo em troca assistência ao serviço divino e vigilância sobre o edifício da própria Igreja, funções assimiláveis às dos futuros «fabriqueiros».

A atenção prestada aos pobres é também evidenciada por outras intervenções. Os papas Adriano I (?-795, pontífice desde 772), Leão III (c. 750-816, papa desde 795) e Nicolau I (810/820-867, papa desde 858), por exemplo, esforçam-se, respetivamente, por fazer chegar a água à Praça de São Pedro, alimentando um balneário próximo do obelisco de Nero e restaurando as fontes destinadas a refrescar os pobres e os peregrinos. A prática da peregrinação, que desde o século IV tinha preferido os chamados lugares santos [conforme mostram o *Itinerarium Burdigalense*, de 333, o *Itinerarium Egeriæ*, datado do final do século IV, o *Itinerarium Antonini Placentini*, de cerca de 560, o *De Locis Sanctis*, de Adomnán de Iona (624-704), sobre uma viagem efetuada entre 679 e 682 e o *Itinerarium* de Bernardo, *o Bretão*, sobre uma viagem entre 866 e 870], envolve também Roma a partir do século VI, com um gradual aumento do número de peregrinos até ao século X. Atestam-no outros guias e relatos de viagens: o

Itinerarium Einsidlense, da época carolíngia, o *Itinerarium* do arcebispo de Cantuária, provavelmente de 990, e principalmente as *Scholæ eregrinorum*, lugares de acolhimento fundados pelas colónias de cidadãos estrangeiros residentes em Roma para dar hospitalidade e ajuda a peregrinos e viajantes das diversas nações, dos saxões aos frísios, dos francos, dos húngaros, e assim por diante.

Da caridade episcopal ao acolhimento monástico

É já claro que, no Ocidente, a Igreja é a única instituição estável capaz de tomar a seu cargo a assistência. Os concílios que se sucedem nos séculos VI e VII e depois as capitulares carolíngias disciplinam o fluxo das doações privadas e regulamentam a beneficência pública. Aos pobres toca a quarta parte das coletas, um terço das dízimas e o produto dos jejuns. Mas, do século VII ao século IX, a caridade episcopal entra em declínio e a chamada época dos bispos termina. Cabe a outras instituições, os mosteiros, também estes de inspiração oriental, chamar a si o encargo de prestar assistência aos pobres e aos peregrinos. Cesário de Arles (c. 470-542) recebeu de Julião Pomério (século V), por intermédio das *Conlationes* de Cassiano (c. 360-430/435), os costumes da caridade monástica – entre eles, as diaconias, de que já falámos – e difunde-os com o exemplo do mosteiro de Lérins (410) e, depois, o de São Victor de Marselha (415). Mais ou menos ao mesmo tempo, a *Regula Magistri*, de entre 500 e 529, e a *Regula Benedicti*, de Bento de Núrsia (c. 48- c. 560), disciplinam formas e modos da hospitalidade e caridade monásticas. A *Regula* beneditina vence aquela espécie de falta de confiança do ocioso e do vagabundo que ainda transparece na *Regula Magistri* e prescreve que se ponha grande empenho em receber os pobres e os peregrinos porque no seu lugar se acolhe o próprio Cristo. Cerca de 816, retomando e coordenando as regras precedentes, Bento de Aniane (c. 750-821) concretiza melhor as modalidades do acolhimento e insiste principalmente na figura do porteiro, o primeiro a atender os que pedem hospitalidade e socorro. Os pobres, os indigentes, os estrangeiros e os peregrinos estão presentes na carta de fundação da abadia de Cluny (909), centro propulsor da renovação monástica do século X: ali se escreve que para eles são praticadas todas as obras de misericórdia.

O monge, voluntariamente pobre de Cristo, dá o que pode ao pobre involuntário; conforta-o com júbilo, alegria e liberalidade, lava-lhe os pés (*mandatum*) e oferece-lhe abrigo e hospitalidade com uma liturgia de acolhimento que começa à porta do convento, verdadeira fronteira, como que

uma linha de separação de águas entre o mundo, verdadeiro ou suposto, da abundância e o da indigência. Uma porta que o pobre frequentemente transpõe para comer a *refectio pauperum*, para ser alimentado, ou para ser albergado no *hospitale pauperum* ao menos por um dia e uma noite, como é costume em Cluny. Uma porta que também o monge ou os seus ajudantes podem transpor: em Cluny, para dar apenas um exemplo, pratica-se semanalmente a visita aos doentes pobres que gravitam na órbita da abadia.

V. também: **História** *A decadência das cidades*; *A economia da curtis e o senhorio rural*; *As aristocracias*; *Guerra e sociedade nos reinos romano-bárbaros*; *A vida religiosa*; *A vida quotidiana*

GUERRA E SOCIEDADE NOS REINOS ROMANO-BÁRBAROS

de Francesco Storti

Com as invasões dos séculos V e VI, a cultura guerreira dos bárbaros sobrepõe-se aos modelos criados pela civilização latina, e a atividade militar, praticada por todos os homens livres, reflui para o corpo social. Ao mesmo tempo, as aristocracias guerreiras francas instaladas na Gália recriam na vassalagem o seu modo ancestral de agregação militar e inauguram a época secular do combate a cavalo.

Uma sociedade para a guerra

Nos primórdios da Idade Média, a guerra sofre modificações radicais na Europa: na forma, no conteúdo, nas técnicas e motivações, resultantes da mudança sociocultural mais geral gerada pela reunião latino-germânico. É, de resto, no terreno da atividade bélica que os povos latinizados e os bárbaros encetam, numa dialética de intercâmbio que ainda hoje é difícil de avaliar com precisão, o «diálogo» que levará à formação da sociedade medieval. Mas um dado é certo: o contributo oferecido pelos bárbaros no âmbito da cultura guerreira e do universo material e mental a ela ligado é preeminente, em consequência de fatores de ordem sociológica. Observa-se que, enquanto no mundo latino a guerra constitui um instrumento para a sociedade, um dos meios por que se pode exprimir de forma racional a personalidade jurídica do Estado, para os germanos é a própria sociedade que é modelada segundo as necessidades

da guerra. Nos povos bárbaros, e não só nos seminómadas e pagãos dos primeiros séculos da era cristã, mas até nas *nationes* que, já evangelizadas, se estabelecem na Europa nos séculos V e VI, a atividade bélica tende a plasmar o ordenamento da sociedade concedendo o poder aos indivíduos que mostram inclinação especial para o comando (*duces*, *reges*) e consolidando-o mediante adequadas formas de associação fiduciária entre os combatentes e os chefes militares (*comitatus*, *trustis*). Esta atividade penetra também na esfera familiar por via do magistério marcial que o pai exerce sobre os filhos e da estrutura francamente militar dos grupos parentais amplos (clãs); e determina, além disso, com a igualdade homem livre/guerreiro, a própria condição jurídica dos indivíduos, que se reflete, por outro lado e com força, numa originalíssima onomástica: «*Ricardo (Rik-hard: poderoso-ousado; Armando (Heri-man: homem de guerra); Rogério (Hort-gar: lança gloriosa); Guilherme (Wile-helm: vontade-elmo);* […] *Gertrudes (Gaire-trudis: segurança-lança); Matilde (Macht-hildis: poderosa para a guerra)*» (P. Contamine, *La Guerra nel Medioevo,* 1986).

Desta cultura tipicamente tribal e amadurecida ao longo de séculos de permanência em áreas escassamente povoadas provém a especial vocação guerreira dos bárbaros e, com ela, a sua agressividade, resumida na palavra *wut*, do gótico *woths* (possesso), origem também de Wothan, uma espécie de estado catártico a que o combatente chega durante a batalha com o objetivo de excitar as suas forças. Com base nestas premissas pode compreender-se melhor a vantagem numérica «relativa» dos bárbaros, embora as suas populações sejam quantitativamente exíguas comparadas com os povos latinizados: no decurso das invasões, os cerca de 500 mil efetivos imperiais, dispersos por uma zona geográfica enorme, e com uma presença nas fronteiras calculada em cerca de 150 a 200 soldados por quilómetro linear, estão de facto a enfrentar, em espaços operacionais relativamente restritos, tribos germânicas que, reunindo em armas todos os varões adultos dos 15 anos até à idade senil válida, chegam a contar 20 a 30 mil guerreiros.

Organização da guerra nos reinos romano-bárbaros

O estabelecimento dos povos germânicos na Europa marca o fim das formas romanas de organização militar, preservadas no essencial, embora com as profundas modificações introduzidas pelas reformas constantinianas e com a gradual integração de elementos bárbaros nos quadros da milícia. A mudança é, como se dizia, radical: a guerra, conduzida na Antiguidade tardia por um estrato

militar profissional deslocado para as fronteiras (*limitanei*) ou alojado nas cidades (*comitatenses*), reflui e confunde-se com o tecido da sociedade. É já praticada pelos guerreiros bárbaros, instalados com as suas famílias nos territórios do império: camponeses-guerreiros, pequenos proprietários e, com estes, os seus chefes, motores das ações de conquista, substituindo-se ou aliando-se aos senhores da camada senatorial na posse dos latifúndios.

O exercício das armas, exclusivo do elemento germânico nos primeiros decénios do século V, difunde-se pouco a pouco também entre os povos conquistados, em virtude da fusão gradual dos bárbaros com os dominados que a partilha da fé cristã por toda a parte favorece, ainda que com tempos e modalidades diferentes, e penetra ainda mais capilarmente na sociedade. Nestas condições, os complicados aparelhos logístico-administrativos do exército romano dissolvem-se e, embora na Espanha visigótica ainda se verifique a presença dos *annonarii*, os funcionários empregados na distribuição dos mantimentos, a organização das milícias está noutras paragens reduzida ao mínimo e substituída pelo *bannum* bárbaro, o «chamamento às armas» geral que os enviados do rei, os *compulsores*, efetuam percorrendo o país e ao qual todos os homens livres estão obrigados a responder. E também não há, naturalmente, vestígios nos reinos romano-bárbaros da uniformização de armamento que distinguia as milícias romanas. Partindo da sua terra, cada guerreiro, seguido pelos seus filhos e, se os tem, dos seus gregários (*antrustioni* entre os francos, *gardingos* entre os visigodos de Espanha, *gesiths* entre os saxões dos reinos ingleses, etc.), chega ao acampamento com as armas que os seus recursos e a sua condição lhe permitem possuir.

Estão disseminadas, com efeito, as armas tradicionais germânicas: o escudo, que o jovem obtém no ato da sua admissão no combate; a armadura, uma espécie de túnica sem mangas formada por anéis de metal entrelaçados; a *francisca*, o machado de uso ancestral, utilizado quer como arma de mão quer de arremesso; o *ango*, um robusto dardo guarnecido com ferro; o *sax* ou *scramasax*, a mortífera espada de um só gume; e, por fim, o inevitável arco. São raras as grandes espadas simétricas de dois gumes: de fabrico especial, juntamente com proteções de corpo mais ricas e mais complicadas e com o uso de elmos e cavalos, é a marca de distinção das classes dominantes.

As formas da guerra e a revolução vassálica

A estrutura social e o tipo de armamento determinam, portanto, a posição hierárquica do guerreiro. Diga-se desde já que, dos exércitos da alta Idade

Média, mais do que hierarquias e de funções de comando devemos falar de capacidade de atração dos combatentes pelos indivíduos bem cotados no âmbito bélico. De resto, a tática militar é simples e os chefes tendem unicamente a manter os combatentes unidos e a incitá-los com o seu exemplo: os guerreiros, dispostos na tradicional formatura do *cuneus,* lançam-se em corrida ao ataque para romper a formatura do adversário e a ação pulveriza-se rapidamente numa infinidade de violentos recontros corpo-a-corpo. Seria, porém, errado pensar que a alta Idade Média é uma época desprovida de quaisquer conhecimentos tático-estratégicos. Embora a antiga arte dos cercos, a poliorcética, seja ainda desconhecida, nas suas formas mais requintadas, dos guerreiros dos reinos bárbaros, está documentada, pelo menos a partir do século VI, a presença de instrumentação obsidional de arrombamento e, até, de impacte (*arietes, belli machinæ*).

Mas a comparação com as épocas precedentes não é necessariamente pertinente: período de profunda reelaboração da sociedade, a alta Idade Média é-o muito mais no que respeita aos estilos guerreiros. Por outro lado, uma vez que, como se disse, a atividade bélica reflui para a sociedade, é precisamente nesta e nas suas dinâmicas que amadurecem as mais consistentes transformações de âmbito militar. Neste aspeto, o reino dos francos desempenha um papel de primeiro plano.

Poupado aos dramáticos acontecimentos que perturbam no auge do seu desenvolvimento o reino visigótico da Espanha e o reino ostrogodo da Itália, o reino franco parece-nos um verdadeiro laboratório de experimentação socioinstitucional e, por conseguinte, militar. É, com efeito, entre os núcleos guerreiros germânicos instalados no território da Gália e precocemente misturados com a nobreza local que se realiza a complexa dialética entre a organização privada da força militar e a gestão dos patrimónios fundiários que depois levará ao emergir de estáveis e sólidas aristocracias guerreiras e, no interior destas, à elaboração do sistema de vassalagem. Neste processo, são protagonistas os pepínidas/carolíngios, hábeis na exaltação das potencialidades do modelo de relações e na disseminação da sua aplicação, com o resultado bem conhecido da realização de um válido agregado guerreiro (as tropas vassálicas), que constitui a verdadeira grande novidade militar da Europa na alta Idade Média. A concessão de valiosos benefícios fundiários permite, na verdade, reunir contingentes armados consistentes e, mais importante, mais bem apetrechados do que os exércitos do passado. As milícias vassálicas, dotadas dos meios adequados para obter, em particular, as requintadas armas de aço e manter as

dispendiosíssimas cavalgaduras (um cavalo de guerra custava o mesmo que dez bois de lavra), consagram a grande época do combate a cavalo, que a introdução do estribo, no século VII, contribui para consolidar ao torná-lo ainda mais eficaz e mortífero.

Os resultados, sem falar do impacte que o assalto de alguns milhares de guerreiros «montados» devia produzir num exército bárbaro tradicional apeado, são fáceis de detetar observando o êxito das guerras conduzidas por Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) dentro e fora das fronteiras do império e, de modo especial, contra os ávaros, no final do século VIII: calcula-se que estiveram envolvidos 15 mil homens armados, reunidos por meio do habitual chamamento às armas, e, pelo menos, 20 mil cavaleiros. E, se o guerreiro vassálico a cavalo ainda não pode ser comparado ao cavaleiro do século XII, está já aplanado o caminho para o processo gradual de especialização e nobilitação do ofício das armas e para a separação do *bellator* do resto do corpo social que terá uma grande importância no processo de remodelação da futura estruturação social e institucional da Europa.

V. também: **História** *As migrações dos bárbaros e o fim do Império Romano do Ocidente*; *Os reinos romano-bárbaros*; *Reinos, impérios e principados bárbaros*

A VIDA RELIGIOSA

de Anna Benvenuti

A palavra «religioso» é inicialmente relacionada com o conceito latino de pietas *e indicia simplesmente uma vida austera e dedicada à oração. Só a partir do século XII se sentirá a exigência de normatização das formas de religiosidade, referindo o* status religionis *à vida consagrada.*

A vida religiosa, da consagração à pietas

O campo semântico que atualmente inclui a designação «vida religiosa» forma-se ao longo de um período que vai da época evangélica ao presente do moderno direito canónico.

A palavra «religioso» e as que dela descendem, genericamente relacionadas com o conceito latino de *pietas*, são de uso comum nos primeiros séculos cristãos e referem-se a uma modalidade de existência conotada com a

austeridade global da vida, por vezes com a continência sexual (ou com o celibato) e com a assiduidade na oração: um estatuto comportamental que envolve muitos membros da comunidade cristã – do clero às mulheres piedosas (virgens ou viúvas devotas) e aos casados mais fervorosos – sem que tais modalidades sejam codificadas por precisas definições normativas. Gregório de Tours (53-594), na sua *História dos Francos, dá* alguns exemplos desta condição e as suas características serão definidas por uma série de concílios reunidos na Gália e em Espanha nos séculos V e VI. João Cassiano (c. 360-430/435) e Agostinho (354-430) dão testemunho, com acentuações diferentes, do significado que o mundo da Antiguidade tardia atribui à vida religiosa antes que Salviano de Marselha (?-c. 470) introduza, por volta de 450, uma distinção feliz entre os que viviam no século (*sæculares*) e os que a ele fugiam (*religiosi*) empenhando-se, com compromisso público, em manifestar uma específica condição espiritual caracterizada pelo celibato e pela prática da devoção.

As regras monásticas também fazem uso «técnico» do adjetivo *religiosus*, atribuindo-lhe características próprias do ideal cenobítico. Na sequência das reformas carolíngias, a distância que separa as formas da vida consagrada das genericamente atribuíveis à *pietas* religiosa acentua-se em detrimento das últimas; no entanto, os textos da alta Idade Média transmitem-nos muitos exemplos de leigos penitentes para os quais o adjetivo *religiosus* ou o advérbio *religiose* se refere a prática eremita ou peregrina. A reforma da prática eclesiástica no decurso do século XI põe o acento na necessidade da vida comum do clero e pretende que os cónegos sejam *religiosi clerici*, identificando a *religio* com uma prática mais baseada na adesão à letra do Evangelho do que na referência a uma normativa regular. A época gregoriana generaliza este significado, aplicando-o quer ao estatuto laico quer ao clerical; e, com a sua adesão à tradição antiga, também a elaboração canónica iniciada no século XII opera uma síntese respeitadora da tradição, mas não capta a necessidade de uma formulação normativa que é, pelo contrário, estimulada pela proliferação de propostas religiosas – heréticas ou ortodoxas – nesse tempo de experimentações institucionais.

Normatização das propostas religiosas

Esta demanda normativa atinge a plena maturidade no século seguinte, encontrando um primeiro e significativo momento de coagulação nos limites impostos pelo IV Concílio de Latrão (1215) à proliferação, considerada excessiva, das formas de vida religiosa. Com a proibição de instituição de novas

ordens e com a obrigatoriedade de conformação com a morfologia regular existente, o estado religioso é codificado como sistema normativo, mas torna-se necessária a sua aprovação; esta regulação gera um procedimento de autenticação pontifícia da experimentação religiosa que dentro em breve será visível na trabalhosa gestação institucional das *religiones novæ* (os frades mendicantes) do século XIII, que só conseguirão impor-se passando pelo filtro da sanção e aprovação romana. A assunção de responsabilidades teóricas cada vez maiores no decurso do século XIII, sobretudo no que respeita ao conflito com os mestres seculares da Universidade de Paris, fará dos seus pensadores os protagonistas da codificação do *status religionis,* com a consequente definição das suas formas e dos seus atributos específicos.

Elaborada na senda da tradição e das instituições coevas, a doutrina canónica que se segue ao IV Concílio de Latrão liga definitivamente o conceito de *religio* ao de *regula,* e até o polimorfismo laical das formas de religiosidade é pouco a pouco normalizado e vigiado, como evidencia a nomenclatura das bulas papais (nas quais as palavras *religio* e *religiosus* aparecem cada vez mais frequentemente acompanhadas pelo adjetivo «regular»). Simbolizado na terminologia do direito, o significado de *religio* estabiliza-se, definindo tanto a regra ou disciplina seguida pelos religiosos como o estado religioso, em confirmação de um generalizado processo de disciplinamento das manifestações espirituais em curso entre a Idade Média tardia e o começo da Idade Moderna.

Na época tridentina, a reflexão canónica sobre a vida religiosa confirma a homologação com o estatuto regular sancionado pelos votos solenes, ao mesmo tempo que a esta restrição corresponde um gradual crescimento de institutos eclesiásticos caracterizados pela emissão dos votos simples: só na Idade Moderna, durante o pontificado de Pio X (1835-1914, papa desde 1903), esta variegada casuística institucional será submetida à vigilância da Sagrada Congregação para os Religiosos, acabada de instituir. Enquanto nas origens do conceito de vida religiosa o campo semântico subtenso não implica qualquer categoria jurídica e se estende, na polissemia da tradição cristã antiga, às variadas modalidades expressivas do radicalismo evangélico, a viragem canónica iniciada com o século XII irá delimitar gradualmente a natureza deste conceito, referindo-o exclusivamente à vida consagrada.

V. também: **História** *O monaquismo*; *A paisagem, o ambiente e a demografia*; *A vida quotidiana*; *Festas, jogos e cerimónias*
Artes visuais *Nascimento e evolução das novas formas de devoção*

O PODER DAS MULHERES

de Adriana Valerio

Apesar de o cristianismo apregoar a igualdade de todos os crentes, os autores da Antiguidade tardia concordam em considerar a mulher subordinada ao homem e inadequada para desempenhar funções de poder. Mas, nas famílias aristocráticas e nas casas reinantes, as mulheres (esposas e mães) exercem reais poderes quando, constituídas em vigárias e guardiãs, desempenham papéis de salvaguarda fundamentais dos interesses económicos, sociais e políticos das suas famílias e dinastias.

Uma premissa

As complicadas peripécias que acompanham a consolidação da religião cristã também correspondem à delineação dos papéis masculinos e femininos no interior das comunidades eclesiais ou nas sociedades em contínua transformação. A posição da mulher tem muitas alterações, sofrendo e beneficiando, ao mesmo tempo, de contradições dificilmente resolúveis. A afirmação da igualdade em Cristo de todos os crentes (Gal 3, 28), confirmada pelo papel que as mulheres desempenham na difusão da Boa Nova nas comunidades primitivas, é redimensionada pela aquisição, por parte das igrejas cristãs, de sistemas familiares e sociais dos povos evangelizados, fortemente marcados pelas relações hierárquicas e patriarcais. Confluem na religião nascente, que tem a sua consagração ao tornar-se religião do império no século IV, com Constantino (c. 285-337, imperador desde 306), a cultura hebraica, a filosofia grega e a jurisdição romana, contribuindo, cada uma a seu modo, para a construção de uma antropologia que delineia uma imagem do masculino e do feminino destinada a permanecer normativa ao longo dos séculos.

Apesar da igualdade proclamada, os autores medievais são substancialmente concordantes em insistir na imperfeição e insuficiência da natureza da mulher, nascida para viver subordinada ao homem. Repetem a filosofia grega e as Sagradas Escrituras, lidas através do prisma da interpretação patrística, que, embora com as devidas distinções, aceita unanimemente uma tradição em que a *infirmitas mulieris* é uma realidade óbvia e irrefutável. A criação de Eva (da costela de Adão, Gen 2, 21) e a sua punição (ficar-lhe-ás submetida, Gen 3, 16) tornam-se modelos representativos da efetiva condição da mulher e, por efeito de uma discutível e preconceituosa exegese, as palavras das epístolas de Paulo

(século I) «calem-se as mulheres na assembleia» (1 Cor 14, 34) e «não autorizo nenhuma mulher a ensinar nem a ditar leis ao homem» (1 Tim 2, 12) são guindadas à condição de fundamentos teológicos e disciplinares para excluir as mulheres do exercício de funções públicas e de magistério.

A posição subalterna da mulher é, pois, sancionada pela natureza e só depois pelas leis, tal como a afirmação da limitada capacidade feminina no campo jurídico se baseia na sua suposta debilidade fisiológica e psicológica: Isidoro de Sevilha (c. 560-636) dirá com fácil ligeireza nas suas afortunadas *Etimologias* que a palavra *mulier* (mulher) deriva de *mollitia* (moleza). O governo das mulheres é, por tudo isso, considerado contrário à natureza, como dizia o comentário de Ambrosiastro à epístola aos colossenses (Col 3, 11) (século IV); de resto, já Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) sentenciara que *corruptio regiminis est quando regimen pervenit ad mulieres* (a corrupção do poder é quando o poder recai nas mulheres, *Política*, I, c.13).

Outra coisa é, todavia, a situação da mulher real, que ao longo de toda a Idade Média varia segundo as etnias, as classes sociais e o contexto urbano ou rural de cada momento histórico específico. A condição de inferioridade que obriga a mulher a viver «sob tutela», sujeita à autoridade de um homem, encontra uma exceção na condição da mulher da classe nobre, à qual, com base numa *consuetudo* que no exercício de autoridades concretas se sobrepõe à própria lei, não é proibido assumir dignidades e o exercício do poder. Significa isto que a teoria, o ordenamento jurídico e as relações do dia a dia estão em três planos diferentes e nem sempre coincidentes, de modo que o poder feminino, que ganha forma em muitas expressões concretas, é aceite em virtude do modelo da mulher viril (*mulier virilis*) que vence a debilidade da sua natureza mediante a aquisição da força masculina.

Mas esta virilidade feminina é umas vezes elogiada e outras censurada, conforme o uso que faz do poder; deste modo, os juízos acerca das mulheres que exercem funções de governo variam conforme esse exercício reverte ou não em favor da Igreja, garante da fé e da ortodoxia. Não sendo assim, o poder feminino é atribuído ao demónio por meio de representações negativas, ridículas e burlescas: Jezabel, a rainha da Bíblia que introduz o rito pagão no reino do Norte (1Re 16.18.19.21; 2Re 9), simbolicamente retratada na figura da falsa profetisa no livro do Apocalipse (2, 20), representa durante toda a Idade Média o poder feminino como uma monstruosa incongruência. Pelo contrário, a imperatriz Helena (248/249-c. 335), mãe de Constantino, o convertido, torna-se o modelo da soberana devota que conduz à fé, figura exemplar de um poder que não se

reduz a si próprio pois é legitimado pelo seu papel materno de guia na fé, um papel que reencontramos nas rainhas que são ativas na obra de evangelização, de Clotilde (?-545), na França, a Teodolinda (?-628, regente desde 616), na Itália, e a Olga (c. 890-969), na Rússia.

O poder exercido no interior dos mosteiros corresponde a este papel desempenhado pela autoridade das rainhas na consolidação do cristianismo. Com efeito, os mosteiros femininos têm um elevado valor simbólico e um importante papel estratégico na aquisição e conservação do poder e na estabilização do prestígio e da autoridade das famílias régias e aristocráticas; consideremos, por exemplo, o mosteiro de Santa Júlia, em Brescia, estreitamente ligado à família real franca. As princesas tornam-se, na sua maioria, abadessas e exercem funções de gestão do poder nos campos económico, social e religioso, como a nobre Hilda (?-688), abadessa do mosteiro de Whitby, afamado centro cultural que por sua iniciativa é sede de um encontro conciliar das igrejas céltica e romana.

As mulheres na gestão do poder dinástico

Na sociedade medieval de tipo familiar, baseada nas relações de parentesco, o poder consolida-se gradualmente, como Maria Teresa Guerra Medici mostra no seu estudo *Donne di Governo nell'Europa Moderna* (2005), em redor de uma família dominante que consegue dominar territórios e cidades, por meios violentos ou não. Neste sentido, o interesse privado entrelaça-se com o interesse público, porque os direitos políticos de comando e de jurisdição são considerados atributos patrimoniais dos senhores de terras. Neste modelo, a gestão do poder efetua-se por transmissão dinástica de pai para filho, e as mulheres tornam-se «instrumentos indispensáveis de procriação, objetos de trocas matrimoniais, meios de aquisição de terras e de solidariedades de parentela, veículos de transmissão e conservação do poder, elementos insubstituíveis para a formação e continuidade da dinastia» (*ibid.*). O exercício do poder pelas mulheres não se concretiza, portanto, no campo de batalha, mas na criação de uma rede de amizades e de clientelas, na gestão da convivência diplomática e da organização doméstica e, por vezes, na urdidura de intrigas palacianas.

Toda a família participa na construção do poder e na transmissão da indivisibilidade dos bens hereditários. As mulheres entram neste processo, com habilidade e sem preconceitos, por via dos seus papéis como mulheres, mães e filhas. Nas casas reinantes, como mulheres dos soberanos, exercem com

frequência funções de regentes ou vigárias (*consortes regni*) quando os seus maridos estão impossibilitados de governar por ausência física ou por doença; como mães, assumem o poder como «mães guardiãs» em nome de filhos menores; como filhas, sucedem a seus pais quando não têm irmãos.

Estas formas de poder surgem, portanto, de um costume que marca a história da regência feminina e que é longo e significativo para a sociedade feudal europeia.

Podemos começar a falar de governo propriamente dito a partir do século IV, quando Aélia Pulquéria (399-453) e Gala Placídia (c. 390-450) conduzem os impérios do Oriente e do Ocidente (a primeira em nome de seu irmão Teodósio II e a segunda no lugar de seu filho Valentiniano III); mas também no período de transição do domínio romano para o bárbaro (séc. VI) não é raro o exercício do poder feminino, principalmente por mães de filhos menores.

Por morte de seu pai, Amalasunta (c. 498-535), filha do rei ostrogodo Teodorico (c. 451-526, rei desde 474), governa durante oito anos na qualidade de regente por seu filho Atalarico (c. 516-534), ainda menor e por ela própria instruído na complexa arte de governar. Amalasunta é uma mulher culta que domina o latim e o grego e conhece a literatura; comanda com êxito guerras contra os francos e os burgúndios e é hábil como diplomata na construção de uma política de alianças com Bizâncio e, ao mesmo tempo, de conciliação com os elementos latinos do reino; possuidora, como Cassiodoro refere, de «qualidades masculinas», eleva-se acima da sua condição de mulher. Repetindo o modelo viril, destinado a tornar-se um *topos* literário capaz de designar e tornar aceitável o poder feminino, também Procópio de Cesareia (c. 500-*post* 565) a retrata como uma mulher que «exerce o comando com sabedoria e justiça demonstrando nos factos um temperamento masculino» (*De Bello Gothorum* V 2, 2-3). Morto Alarico, Amalasunta casa com Teodato (?-536) e associa-o ao trono como *consors regni*, mas este, procurando melhorar a sua posição junto dos godos, que não toleram uma mulher no governo, manda matá-la em 535.

Quanto a Teodora (?-548, imperatriz desde 527), mulher de Justiniano I (481?-565, imperador desde 527) e imperatriz do Oriente, Procópio oferece-nos um retrato pouco favorável por ela não depender de Roma. Teodora, cúmplice dos godos no assassínio de Amalasunta, está ao lado de Justiniano na difícil gestão do poder; mercê da sua capacidade de crítica e decisão, reage com energia à revolta Nika (532) impedindo a fuga do imperador e retomando o domínio do exército. Consegue impor-se não só no plano político mas também no religioso: com efeito, apoia os monofisitas por achar mais útil manter a solidez do império

do Oriente do que aproximar-se de Roma.

Relativamente ao cristianismo bizantino, é de sublinhar que Bizâncio se distingue pela importância que atribui ao culto de Maria Theotokos (Mãe de Deus) e pela possibilidade de acesso das mulheres ao poder imperial, possibilidade ligada, de certo modo, à construção de uma forte imagem do feminino. Ao enviuvar, Irene (752-803, imperatriz de 797 a 802), mulher de Leão IV (750-708, imperador desde 775), governa durante dez anos em nome de seu filho Constantino VI (771-797, imperador desde 780) demonstrando habilidade e energia tanto no âmbito político como no religioso: é ela quem convoca o Concílio de Niceia para restabelecer o culto das imagens. Afastada do filho quando este atinge a maioridade, mas chamada com instância a Bizâncio, reina juntamente com ele durante seis anos, ao fim dos quais o depõe e manda cegar. Irene governa então sozinha durante mais cinco e é a primeira mulher que na história europeia exerce as funções de um monarca soberano.

O seu reinado é um período importante nos aspetos eclesiástico, diplomático e económico. É deposta em 802 por uma revolta palaciana.

Também as rainhas da época merovíngia Brunilde (545-613) e Batilde (?- 680) são rainhas-mães que têm de exercer o poder até à maioridade dos filhos. A visigoda Brunilde exerce a sua influência na Burgúndia durante cerca de 40 anos, governando como regente do seu filho Childeberto até ter chegado à maioridade. As cartas que lhe são enviadas por Gregório Magno (c. 540-604, papa desde 590) atestam o seu papel político e o interesse do bispo de Roma em ter soberanas suas aliadas para alcançar os seus objetivos religiosos. A força da personalidade de Brunilde é descrita por Gregório de Tours (538-594), que, além de evidenciar a sua enérgica intervenção por ocasião das eleições dos bispos, salienta o uso que ela fazia de meios cruéis para manter o poder, como as torturas e assassínios de opositores. Clotário II (584-629), apoiado pelos nobres, prende-a, sujeita-a a torturas e manda matá-la.

A escrava anglo-saxónica Batilde, tomada como mulher por Clóvis II (633/634-657, rei desde 639), desempenha por morte do marido um importante papel político, quer no campo das reformas administrativas quer ao dedicar-se à reconstituição da unidade do reino merovíngio em favor de seu filho Clotário III (c. 659-673, rei desde 657). Como promotora da fundação de muitos mosteiros (favorece a difusão da Regra de Columbano), passa os seus últimos dias na abadia régia de Chelles tornando-se, depois de canonizada, o modelo da rainha cristã benfeitora de religiosos, pobres e doentes.

Na construção hagiográfica merovíngia é apresentado um modelo de santidade

feminina exaltador da santa aristocrata que escolhe repudiar o mundo para se dedicar a Deus, humilhando a sua condição social para servir os pobres. Neste sentido, Radegunda (520-587) fornece a imagem da rainha santa que prefere o claustro ao reino. Mulher de Clotário I (500-561, rei desde 511), quando lhe mata o irmão separa-se dele e retira-se para Noyon como diaconisa.

Engelberga (c. 830-890/891), participante no poder do imperador franco Luís II (c. 805-876, rei desde 843), tem um papel importante nas missões diplomáticas e nas guerras, intervindo com autoridade nas disputas entre Luís e seu irmão Lotário, bem como entre este e o papa Adriano II. Não tendo herdeiros varões mas apenas duas filhas, a sua posição perde força depois da morte de Luís (876). Retira-se para um convento, mas Carlos, *o Calvo*, prende-a e transfere-a para a Germânia.

Adelaide da Borgonha (c. 931-999), mulher de Lotário II (?-950, rei desde 945), primeiro, e do imperador Otão I (912-973, imperador desde 962) em seguida, exerce, como *coimperatrix*, uma notável influência no campo diplomático. Acompanha o marido nas suas duas incursões em Itália, entre 961 e 973, e depois de enviuvar desempenha um papel ainda mais importante como guardiã de seu filho Otão II (955-983, imperador desde 973) e depois, por morte dele, como *vicaria regni*. Adelaide mostra habilidade na gestão das discórdias locais, em que está envolvida a sua hábil e enérgica nora Teofânia (c. 955-991), de origem bizantina, regente durante oito anos em nome de Otão III (980-1002, rei desde 983, imperador desde 996). Por morte desta, Adelaide é ainda muito influente na corte e também desempenha um papel significativo no campo religioso, fundando mosteiros e apoiando os reformadores cluniacenses. Retira-se, por fim, para o mosteiro de Seltz e, depois de morta, não tarda a ser venerada como santa.

Um particular caso de poder em mãos femininas é o da chamada «pornocracia» romana. Na primeira metade do século X, Roma está dominada pela linhagem dos Teofilacto, cujas mulheres usam estratégias pouco escrupulosas para conquistar o poder ou para o transmitir aos filhos, dominando deste modo a vida política romana e a escolha dos pontífices. Marózia (c. 892-*ante* 937) tem um filho do papa Sérgio III (?-911, papa desde 904). Apoiada pela sua poderosa mãe, Teodora, provavelmente amante do arcebispo de Ravena, que depois será o papa João X (860-928, papa desde 914), consegue sentar o filho no trono pontifício com o nome de João XI (911-935, papa desde 931). Marózia tem do seu marido, Alberico de Espoleto, outro filho, Alberico II (?-954), que governará Roma durante vinte anos.

Não se pode, portanto, dizer que as mulheres são objetos passivos de trocas nem que exercem o poder com características diferentes das dos homens. Apesar da variedade das experiências, no respeitante à gestão do poder, em que importam a intuição política e a força do caráter, as diferenças de sexo parecem pouco significativas.

V. também: **História** *A economia da* curtis *e o senhorio rural*; *As aristocracias*; *Pobres, peregrinos e assistência*; *A vida religiosa*; *A vida quotidiana*

A VIDA QUOTIDIANA

de Silvana Musella

A alimentação humana da alta Idade Média é qualitativamente pobre, mas não quantitativamente escassa (além dos períodos de fome). O vestuário típico do camponês consiste em três peças principais: túnica, avental e manto. As mulheres usam túnicas que lhes caem até ao tornozelo. A doença-símbolo da Idade Média é a lepra. A Igreja ainda não se preocupa com as cerimónias fúnebres dos pagãos, e os adornos funerários persistem até ao século VII ou VIII.

A vida quotidiana como problema historiográfico

A história da vida quotidiana começa a difundir-se, como fenómeno de divulgação histórica, nos anos 40 do século passado e torna-se um modo confortável de agrupar e descrever factos não atribuíveis com facilidade a categorias bem definidas como a política e a economia. É, com frequência, uma descrição da realidade que não deixa de ter um certo atrativo, plena de informes eruditos e curiosos, mas que no seu conjunto se apresenta como uma narração sem interrogações.

Com a nova orientação historiográfica impulsionada pela revista *Annales*, os historiadores procuram captar o peso real do quotidiano e fornecer uma história ao que parecia não a ter: a vida material e os comportamentos biológicos, a história do consumo de alimentos e vestuário, a história do clima e das doenças. Passa-se, pois, da descrição da vida quotidiana para a pesquisa da cultura material e de como e porquê as populações criam e praticam, em determinados contextos, determinados estilos de vida.

Antes de qualquer estudo da vida quotidiana na alta Idade Média, é preciso

estabelecer as condições gerais e materiais em que essa vida decorre e as limitações, antes de tudo, ambientais, que elas impõem. Que meios têm os homens para delas se defender ou para dominá-las? Vivem em pequenos aglomerados na orla das florestas, pressionados pela escassez, pela doença e pelo clima, com poucos utensílios, em casas pobres e com roupas nem sempre boas para suportar as intempéries. As suas principais preocupações são mais defensivas que agressivas, atentas principalmente a proteger, alimentar e cobrir o corpo. Comecemos justamente pela análise destas três componentes: o *habitat,* o alimento e a roupa.

O *habitat*

Com as técnicas modernas, a fotografia aérea pode hoje pôr à vista diferenças da morfologia dos solos que escapam à observação na horizontal e documentar, deste modo, o estado da vegetação precedente. É agora possível conhecer não só a vastidão das superfícies cobertas pelas matas como também, pela análise dos pólenes, as espécies de árvores presentes nas diversas zonas. Pode-se, portanto, estudar as variações da composição da cobertura vegetal no Ocidente europeu. Estas variações, espontâneas ou ligeiramente determinadas pela presença humana (faias, carpas e abetos que se insinuam entre as aveleiras e as substituem), provocam importantes modificações da composição do húmus, que condiciona a diversa vegetação rasteira. Ainda que com fracos meios, a floresta é continuamente atacada ou utilizada: é lá que o camponês se abastece de madeira para construir e para queimar e é lá que ele apanha os tortulhos, as castanhas, as nozes e todos os demais frutos. É também da floresta que ele traz mel e peças de caça.

A luta de cada dia contra a hostilidade do ambiente põe continuamente em perigo os êxitos obtidos. As cheias dos rios em terras mal drenadas dão origem a inundações e às consequentes destruições de colheitas e mortes de animais. Em poucas palavras: o espectro da fome apresenta-se periodicamente. Uma vez esgotada a caça de pelo e pena, come-se carne atrasada ou pior. As crónicas da época chegam a mencionar casos de canibalismo; é talvez destes tempos a origem das fábulas sobre os papões que povoam as matas cerradas.

A ocupação humana do solo é verdadeiramente exígua, e entre os grupos da população estendem-se matas imensas que frequentemente funcionam como fronteiras.

Com a grande crise do século IV, os que ainda vivem dispersos nos campos abandonam os seus lugares tradicionais e concentram-se em formas de vida

comunitária reunindo habitações, com pequenos anexos de terra cultivada, em redor de uma igreja e de um cemitério. Uma massa de camponeses-pastores decide, portanto, viver em aldeias por motivos de conveniência.

Em Itália, este novo tecido habitacional dos campos começa a consolidar-se a partir do século VIII, e nele se enxertará depois a rede dos castelos. A luta contra o frio, o vento, a chuva, a neve e os animais força a construção de casas e o planeamento de formas de aquecimento ou de ventilação, consoante as estações.

Atendendo à facilidade de abastecimento, a madeira é o material de construção mais corrente, mas há ainda outros materiais perecíveis: a terra (seca ao sol ou ao fogo, para fazer telhas e tijolos), a palha, as caniçadas, etc. A pedra compacta e lisa é utilizada, principalmente, talhada *ad hoc*, em grandes edifícios como igrejas e conventos. Por volta do século XI, aparecerá também na construção de habitações.

Se a iconografia é abundante para os séculos seguintes, neste primeiro período, os resultados da arqueologia medieval dão uma grande ajuda. O hábito das grandes construções com telhado de duas águas tem origens profundas não só na difusão do modelo germano-céltico da ideia de família, ligada ao conceito de tribo e constituída por grandes agrupamentos não ligados por ascendentes comuns, mas também na recuperação de tradições construtivas rurais que tornam possível construir autonomamente habitações familiares como a casa rural, a «sala grande», constituída por um longo retângulo capaz de albergar cerca de cinquenta pessoas e os seus animais. O fogo é feito fora, em local separado, não só com medo de incêndios mas também para estar ao dispor de mais famílias. A habitação urbana é parcialmente diferente: a tendência é para as pequenas casas separadas, com as suas lareiras. Pouco se pode dizer acerca do mobiliário e dos utensílios; feitos essencialmente com madeira, couro e têxteis, a maior parte desapareceu.

O alimento

Outro fator intervém também na luta contra o frio ou o calor: a alimentação. O estudo da alimentação medieval deu recentemente muitos passos em frente e conduziu-nos a uma conclusão nunca antes imaginada: contrariamente a tudo quanto se pudesse pensar, e excluindo os períodos de escassez, no Ocidente medieval come-se bem em quantidade, mas não em qualidade. A base da alimentação medieval é constituída, essencialmente, por aquilo que se pode confecionar com cereais e farinhas diversas.

A carne é bastante rara; come-se cozida em pedaços nas sopas, ou assada. O

peixe também é pouco, podendo ser fresco, seco ou conservado em sal. O prato forte é a sopa, na qual entra tudo, desde ervas apanhadas no campo a couves, cenouras e cebolas. E há também legumes secos, nozes, castanhas, tortulhos e principalmente ovos, muito usados a não ser na quaresma, e lacticínios.

É pouca a fruta cultivada, além das maçãs, nas mesas aparecem peras, marmelos e pêssegos ao lado de frutos do bosque.

A bebida principal é a água, mas são correntes as bebidas alcoólicas, como a cidra e a cerveja. Como é evidente, também se bebe vinho, embora seja difícil conservá-lo. De qualquer modo, a videira é cultivada onde o clima o permite.

A roupa

A roupa tem por função cobrir o corpo e protegê-lo do frio. A roupa medieval de trabalho é basicamente a roupa usada todos os dias, simples e adequada aos movimentos a executar. A peça característica dos trabalhadores de ambos os sexos é o avental, ou bata, sinal distintivo do trabalho manual no campo e mais tarde nas cidades. Durante toda a Idade Média, o vestuário típico do camponês medieval consiste em três peças principais: a túnica, o avental e o manto. A túnica, de mangas largas, pode ser de lã ou de linho; o manto é de pele, de couro ou de um tecido forte, forrado ou não. Não se deve julgar que as peles são apanágio exclusivo das classes abastadas, porque uma pele de cordeiro ou de ovelha pode ser mais económica do que um tecido espesso. Há ainda o manto curto, com ou sem capuz, que só protege o busto. Há calças, de apertar na cintura com um cordãozinho, mas o seu uso é raro. O calçado consiste em sandálias de couro, presas acima do tornozelo, ou botas que cobrem a barriga da perna. As mulheres vestem túnicas que lhes chegam aos tornozelos, ajustadas ao corpo por um cinto. Os homens e as mulheres que trabalham no campo raramente andam com a cabeça descoberta.

A roupa é, em geral, parda ou, de qualquer modo, escura, conservando geralmente a cor natural da lã. A roupa de cor implica maior despesa. Outra característica do vestuário medieval é não haver peças específicas para as diversas estações do ano; no inverno, sobrepõem-se várias peças iguais.

As fontes iconográficas que representam o vestuário referem-se a pessoas de elevada posição, ou até do próprio séquito do soberano. Por volta do século x, estão documentados tecidos de luxo, com pedras preciosas e bordados, nos paramentos religiosos.

A situação sanitária

A doença-símbolo da Idade Média, como de toda a Antiguidade, é a lepra, com as manchas dérmicas, nódulos, destruição das mãos e das cartilagens nasais e paralisia progressiva. Os doentes são internados em gafarias afastadas dos locais habitados e todos os seus pertences são destruídos pelo fogo, incluindo as casas. Por volta do ano 1000, grassa em França e na Germânia uma estranha epidemia chamada «mal dos ardentes». Trata-se, muito provavelmente, do que hoje se chama ergotismo, uma intoxicação provocada pelo uso de farinha de centeio com cravagem, contaminada por um fungo invisível a olho nu. Como o fungo se propaga pelos campos, todos os habitantes são atingidos e a doença adquire um aspeto epidémico. Os doentes sofrem de vertigens, confusão mental, delírios, pruridos fortíssimos e febre. Outras doenças são produzidas por alimentos estragados ou infetados pelos insetos ou pelos ratos. A pouca variedade da alimentação também cria grandes desequilíbrios fisiológicos por carência de vitaminas.

Salvo raras exceções, a cirurgia é sempre mortal. A medicina galénica produz alguns resultados com a utilização de ervas combinadas com especiarias. Mas grande número de curas é atribuído à intercessão dos santos, quando não a rituais provenientes de formas de superstição ligadas a vestígios do paganismo antigo.

Quanto aos cuidados com os defuntos, a Igreja concentra-se principalmente na eliminação dos ritos pagãos e não presta atenção imediata às cerimónias fúnebres, a não ser no caso dos santos e das relíquias. Para evitar intromissões supersticiosas, um cânone do Concílio de Nantes de 658 proíbe os membros do clero de participar nas comemorações habitualmente celebradas nos sétimo e trigésimo dias seguintes ao falecimento, bem como nos aniversários. Seja como for, a arqueologia revela a persistência e a frequência de adornos funerários até aos séculos VII-VIII.

V. também: **História** *Da cidade ao campo*; *A paisagem, o ambiente e a demografia*, p.229; *A economia da curtis e o senhorio rural*; *Manufaturas e corporações*; *Mercadores e vias de comunicação*; *O comércio e a moeda*; *As aristocracias*; *Pobres, peregrinos e assistência*; *A vida religiosa*; *O poder das mulheres*.

FESTAS, JOGOS E CERIMÓNIAS

de Alessandra Rizzi

A transição da Idade Antiga para a Idade Média regista o desprezo pelas práticas lúdicas, no contexto da nova cultura cristã. Apesar disso, os jogos e os espetáculos da tradição antiga perduram na Idade Média, principalmente em Constantinopla, onde ganham relevância na dialética povo-poder. Além disso, neste mesmo período, o confronto romanitas/barbaritas manifesta-se também no plano lúdico, que ora se torna fator de assimilação ora de distinção.

«Ludismo» e a Idade Média

O termo «ludismo» é usado para identificar uma dimensão e uma função, irrenunciáveis, da vida do ser humano, intimamente ligadas à sua evolução histórica e cultural. Com efeito, com o *Homo sapiens*, os contemporâneos reconhecem, além de outros, o *Homo ludens:* «normal» se pensamos nos espaços ocupados pelas atividades físicas na realidade contemporânea ou pelas práticas lúdico-adestradoras da Grécia antiga. Nos séculos da Idade Média, são, pelo contrário, muito poucos os registos de acontecimentos lúdicos ou de rituais festivos e comemorativos mais complexos e articulados. Sobre isto, deve admitir-se pura e simplesmente a hipótese de ter existido um desvio entre a atenção e a consciência do seu valor, por parte da cultura dominante, e a sua efetiva difusão na sociedade da época. Uma velha «desatenção» que condicionou, até num passado recente, o mundo dos estudos.

O início da Idade Média coincide com a crise da *auctoritas* e do sistema económico imperiais, o estabelecimento de gentes estrangeiras no interior do *limes* romano e a elevação do cristianismo a religião de Estado, que marca profundamente a cultura da época, modificando modos de pensar e de perceber a realidade. É sintomático dos efeitos produzidos pelos novos esquemas culturais na esfera do *ludus* a alteração de sentido sofrido pelo *otium* dos antigos, ocupado, além do mais, pelas atividades lúdicas e recreativas. De facto, enquanto para intelectuais da craveira de Ovídio (43 a.C.-17/18 d.C.), de Cícero (106 a.C.-43 a.C.) ou de Séneca (4 a.C.-65 d.C.) o *otium* representa uma experiência útil e intelectualmente ativa que regenera das canseiras da vida pública, à medida que se avança na Idade Média, o *otium* torna-se gerador de maus hábitos e causador dos piores males, entre os quais a miséria, a longo prazo, será preocupante. O que, portanto, acontece na transição da Idade Antiga para a Idade Média é «a subordinação do *otium* ao *negotium* ou, melhor ainda, ao *labor,* e sobretudo a cedência do tempo do *loisir* ao tempo do espírito e da oração» (G. Ortalli, *Tempo Libero e Medioevo: tra Pulsioni Ludiche e Schemi Culturali*, 1995). Com os padres da Igreja é inaugurada uma tradição que

proscreve todo e qualquer acontecimento capaz de relacionar-se com a esfera lúdica: se, por exemplo, Tertuliano (séculos II-III) considera as manifestações do circo e do teatro idolátricas e contrárias às promessas do batismo, João Crisóstomo (c. 345-407) vê nelas um perigo para os jovens e um desperdício de tempo e de dinheiro e acha verdadeiramente escandaloso que os cristãos prefiram participar nos jogos públicos a dedicar-se a Deus.

A herança da Idade Antiga

Apesar do desprezo que a nova cultura lhes dedica, os espetáculos públicos prosseguem, principalmente no Oriente bizantino, onde se prolonga a estrutura estatal romana. É no hipódromo de Constantinopla, onde o povo e o *basileus* têm uma oportunidade de encontrar-se, que se realizam alguns dos atos cerimoniais importantes (proclamações do soberano e triunfos) e espetáculos muito apreciados (corridas de carros e pedestres, lutas atléticas, exibições de animais ferozes, jogos de habilidade e representações cénicas): aqueles que na época justiniana (século VI) o cônsul em funções devia oferecer anualmente estão regulamentados por uma lei especial. As competições circenses, e particularmente as corridas de carros, não só têm valor simbólico (o imperador tardo-antigo aparece nelas como regente cósmico e condutor do «carro» do Estado) como possuem importância política. As fações (os verdes e os azuis), que reúnem os aurigas, protagonistas das corridas de carros, e fornecem o necessário aos organizadores das competições, parecem verdadeiros partidos militarizados. Durante as corridas, o imperador dos bizantinos, pelo apoio que dá a uma ou a outra fação, aumenta o seu poder pessoal, obtém consensos, celebra vitórias militares ou corrige os efeitos de disposições impopulares. Por outro lado, os súbditos estão conscientes do seu duplo papel de apoiantes dos atletas e apoiantes políticos e consideram os espetáculos do circo não só pela sua dimensão «lúdica» mas também para dar voz à dissensão política: a famosa revolta de Nika (o brado com que os campeões eram incitados nas corridas de carros), que estala em Constantinopla em 532 por ocasião das corridas e é reprimida pelas armas com alguma dificuldade, em que os verdes e os azuis se aliam excecionalmente contra o endurecimento fiscal do governo de Justiniano I (481?-565, imperador desde 527), acaba por envolver todos os cidadãos. Só quando os cruzados ali passam (final do século XI, começo do século XIII) é que estas competições são suplantadas por novidades como a da moda feudal do torneio.

De resto, a capital bizantina mostra os efeitos da sua posição charneira entre

dois mundos, pois também sente o fascínio do Oriente. Um antigo jogo equestre coletivo, com bola (o *tzukanion*, provável progenitor do polo moderno), amplamente documentado na corte de Constantinopla para a educação dos jovens futuros soberanos, seria oriundo da Pérsia. O longo e duro confronto político e militar dos dois impérios, que só se resolve no século VII, envolve, além do mais, uma «osmose de modelos e de ecos no plano simbólico-formular e do ritual» em cujo «álveo» se insere também essa prática (C. Azzara, *Tzukanion. Un Gioco Equestre con la Palla alla Corte di Bisancio,* 1996). Com as cruzadas, o jogo passa à França medieval (*chicane):* mais um exemplo da «permeabilidade» de culturas diferentes em momentos da mais intensa contenda.

No Ocidente, também as primeiras proibições não interrompem os jogos romanos: em Roma, as lutas de gladiadores (*munera*), provavelmente abolidas em 399 por Honório (384-423, imperador desde 395), só desaparecem, ao que parece, nos anos 40 do século V, quando já são muito dispendiosas para os seus financiadores – questores ou *principes* –, que tendem a espaçá-las mais, com a consequente perda de qualidade dos combatentes e de interesse do público, contribuindo para o seu desaparecimento. As últimas realizações documentadas de *venationes* (lutas de homens contra animais), que sobrevivem aos *munera* e à proibição de Anastácio (c. 430-518, imperador desde 491), em 499, são da primeira metade do século VI, e do mesmo período datam também as últimas corridas de carros. Assistem a elas, entre outros, o godo Teodorico (c. 451-526, rei desde 474), em Ravena, e os reis francos, em Arles: exemplo do ascendente exercido sobre os soberanos germânicos pela *romanitas*, de que se intitulam herdeiros, por compreender a importância destes espetáculos para as relações do *imperator* com o *populus.*

A oposição *romanitas*/*barbaritas* também se manifesta no plano do ludismo. Sidónio Apolinário (c. 430-c. 479), bispo de Clermont desde 472, refere existir uma semelhança entre os passatempos da nobreza galo-romana (a que ele pertence) e os da aristocracia visigótica (caça, tiro com arco, exercícios de habilidade marcial, natação, dados e outros jogos de mesa, ou com bola), considerados, por isso, «um importante fator de assimilação» dos vértices de ambas as etnias (J.M. Carter, *Medieval Games. Sports and Recreations in Feudal Society,* 1992). Por outro lado, num contexto diferente, é justamente na atividade lúdico-adestradora que está a diferença entre a *romanitas* e a *barbaritas.* O historiador bizantino Procópio de Cesareia (c. 500-*post* 565) refere a hostilidade da aristocracia ostrogoda à romanização do jovem soberano Atalarico (c. 516-534) que a sua mãe Amalasunta (c. 498-535) deseja, muito provavelmente

porque nesse «programa de educação» não figuram, justamente, os exercícios com armas, tão apreciados no universo bárbaro.

Na Europa bárbara

No universo lúdico das populações bárbaras deve ser distinguido o que do seu passado pagão e tradicional persiste e o que, pelo contrário, resulta do seu contacto com a cultura latina e cristã. Os testemunhos escassos, nada homogéneos e frequentemente filtrados por escritores romanos hostis, não se interessam especificamente pelo assunto. No mundo germânico, até na sua articulação interna, mostram frequentes exemplos de costumes lúdicos e, em particular, daqueles a que se entrega o varão adulto e guerreiro que constitui o fulcro deste tipo de sociedade. São exercícios com armas (a cavalo ou não), demonstrações de força, competições de luta ou de levantamento de pesos, corridas: práticas submetidas ao objetivo utilitário de adestrar o guerreiro no uso das armas e de manter a sua eficiência física nas pausas das guerras, mas também demonstrativas (exibições de habilidade e de coragem). Os protagonistas são os soberanos germânicos (enquanto chefes militares): do godo Totila (?-552, rei desde 541), que, na preparação do recontro final com os bizantinos em Gualdo Tadino (552), se exibe a cavalo, fazendo acrobacias com a lança, na presença dos dois exércitos em formatura, aos lombardos Grimualdo (c. 805-876), que atira aos pombos com arco, e Agilulfo (?-616, rei desde 590) que, para impressionar a sua futura mulher Teodolinda (?-628, governa a partir de 616), se distingue em provas de força arremessando um machado a uma árvore. Para a grandeza de Carlos Magno (742-814, rei desde768, imperador desde 800) contribui, segundo o seu biógrafo Eginardo (c. 770-840) a sua «superlativa» habilidade atlética em corridas a cavalo e na caça, mas sobretudo nas provas de natação para que desafia muitos competidores. E, por fim, a aliança de Luís, *o Germânico* (c. 80-876, rei desde 843) e Carlos, *o Calvo* (823-877, imperador desde 875) – o Juramento de Estrasburgo, de 842 – para disputar a herança imperial de Luís, *o Pio* (778-840, soberano desde 814), em detrimento de Lotário I (795-855, rei desde 818, imperador desde 840) é selada por um simulacro de recontro militar dos exércitos dos dois irmãos, que nele ameaçam com a sua ira quem os viesse a trair.

A paisagem e o clima condicionam as práticas lúdicas: no Norte da Europa, as divindades e os heróis da mitologia escandinava sentem-se impelidos a mostrar excelência na natação, em regatas ou em competições hípicas, mas principalmente na patinagem no gelo e em velocidade no esqui; e também há

registos esporádicos de jogos específicos, como o *knattleikur* (provável antecedente do hóquei moderno). A caça, praticada para obter alimento, é também um passatempo comum, em especial para os varões adultos e aristocráticos, e uma componente da educação e do treino do jovem guerreiro nas diversas tribos bárbaras, não apenas nas germânicas. Um momento privilegiado de expressão de sociabilidade é o banquete, que adquire uma fisionomia lúdica quando, além de ser agradável, comer e beber muito em companhia se torna um verdadeiro desafio de valentia e resistência; uma fisionomia festiva mediante a qual o organizador (imperador, rei, príncipe…) dá provas da sua riqueza, generosidade e, portanto, do poder alcançado; e uma fisionomia política em que os elementos que o compõem (distribuição dos lugares, iguarias, bebidas) são também elementos de um ritual que comunica solidariedade entre iguais ou fidelidade ao senhor, uma paz alcançada, o desejo de comemorar ou, pelo contrário, rebelião, humilhação.

Entre as atividades dos tempos livres, o universo bárbaro conta com as da esfera intelectiva, como a música, a poesia e a narração de histórias que transmitem o património histórico e mitológico de uma etnia, de acordo com o caráter predominantemente oral dessas culturas. Por outro lado, estas atividades tornam-se instrumentos de distinção social: com efeito, quem nelas se revela melhor salienta-se no grupo a que pertence. Estão também certificados os jogos «de mesa», praticados sobre um suporte em que são movimentados peões com ou sem auxílio dos dados. Rodolfo, rei dos hérulos (provavelmente no início do século VI), joga *ad tabulam* enquanto o seu exército se empenha num recontro fatal com os lombardos; mas é principalmente o mobiliário fúnebre escandinavo e lombardo do século VII que nos fornece exemplares de peões ou pequenas placas de vários tipos.

À dimensão histórica e material destes jogos vem juntar-se outra simbólico-cultural. A literatura céltica medieval menciona com frequência o *fidchell* – um jogo de origem muito antiga, praticado num tabuleiro axadrezado com um número diferente de peões para cada jogador e uma peça central com o papel de rei –, cujas regras implicam uma elevada probabilidade de vitórias alternadas entre dois adversários experientes.

Nos textos épico-lendários, o *fidchell* constitui um verdadeiro *topos* literário, «emblema da sabedoria que o jogador vitorioso demonstra possuir» (A. Nuti, *Il Gioco del Fidchell nella Letteratura Celtica Medievale*, 2001), praticado por figuras heroicas ou régias em que as supostas qualidades intelectivas são simbolizadas, justamente, pela habilidade com que o praticam.

Também os dados, pelos quais se apaixona o ostrogodo Teodorico, têm uma certa difusão no mundo bárbaro. Tácito (c. 55-117/123) sublinha a *pervicacia* dos germanos neste jogo, *res prava* porque além da perda de todos os haveres causa também a perda da liberdade. Isto explica-se, pois a prática deste jogo deve estar ligada a um costume, mais antigo, de interrogar o destino lançando os dados, ato em que os germanos continuam a ver uma manifestação imediata do fado, a cuja vontade ninguém se pode opor. E esta perspetiva legitima, portanto, aos seus olhos, toda e qualquer aposta e obriga quem perde «a sofrer as consequências da sua derrota» (R. Ferroglio, *Ricerche sul Gioco e la Scomessa fino al Secolo XIII,* 1998) qualquer que seja o valor em jogo, incluindo a liberdade pessoal.

V. também: **História** *A economia da curtis e o senhorio rural*; *As aristocracias*; *A vida religiosa*; *O poder das mulheres*; *A vida quotidiana*

O DOCUMENTO MEDIEVAL

de Carolina Belli

O nosso conhecimento da Idade Média faz fé nos documentos compilados nesses remotos tempos, que frequentemente se nos apresentam obscuros na leitura e na interpretação; vencidas, porém, as dificuldades da sua compreensão imediata, podemos ouvir de perto a viva voz dos representantes de todas as camadas sociais, dos soberanos ao povo miúdo.

Os documentos da alta Idade Média

O conhecimento da história da alta Idade Média é dificultado pela falta de documentos e fontes respeitantes a este período, em parte destruídos pelas muitas peripécias passadas e em parte raros pela falta de disposição de sociedades organizadas segundo sistemas ainda pouco complexos para transmitir por meio de adequados testemunhos a sua memória histórica e jurídica. A crise da sociedade da alta Idade Média, com a perda das estruturas administrativas da administração romana e com o avanço de populações bárbaras que tradicionalmente não se confiam a documentos escritos para recordar e transmitir os momentos importantes da sua história, restringe a noção de «escrita» a poucos e elevados grupos sociais: poucos são, com efeito, os que sabem ler e escrever,

eclesiásticos, na sua grande maioria, e menos ainda os que arranhavam algumas noções de direito. Dos muitos bárbaros que chegam a solo europeu, só poucos, e ao cabo de algumas gerações, se aproximam do testemunho escrito que, contudo, não consideram constitutivo de direitos mas apenas memória de um acontecimento, mantendo-se a substância do negócio jurídico, quer público quer privado, circunscrita à relação entre pessoas.

Também no tocante à história da documentação, a Europa, e em particular a Itália da Idade Média, apresenta no seu interior situações muito diferentes, por causa das diferenças de estratificação de situações diferentes e complicadas. Os grandes centros da cultura são os mosteiros, principalmente os beneditinos, mercê da paciente obra dos monges que transcrevem atentamente os manuscritos antigos, usando e readaptando os estilemas de uma escrita que hoje só podemos ler com o auxílio de paleógrafos experientes: é deste modo que nos chegaram muitas, mas não todas, das manifestações da cultura clássica. As obras dos *scriptoria* dos mosteiros referem-se, principalmente, à cultura literária e jurídica da Antiguidade clássica, de que são exemplo os belíssimos códices com miniaturas e iluminuras que são importantíssimos testemunhos da história daquelas épocas e, ao mesmo tempo, da história da arte.

Diplomas, *chartæ* e notícias

Além dos códices, dos *exultet* e dos rolos de proveniência monástica, a Idade Média também nos deixa numerosíssimos outros documentos, especialmente diplomas, privilégios, *chartæ*, *notitiæ* ou *giudicati* (sentenças), frequentemente de pergaminho e, às vezes, de papiro ou de papel «bambagina», que demonstram as relações jurídicas entre os detentores do poder, os representantes *ante litteram* dos Estados, e os subordinados, os súbditos, ou entre pessoas com liberdade para selar negócios jurídicos. São os documentos a que a tradição alemã chama *urkunden*, autos jurídicos, testemunhos de ações com valor jurídico entre um soberano e o seu povo, ou entre pessoas normais, que se distinguem de todas as outras fontes, ainda que coevas e por vezes semelhantes no aspeto exterior, que transmitem memórias ou dão informes sobre factos, mas com caráter histórico narrativo, não jurídico. Estes documentos ainda hoje constituem o *corpus* dos fundos pergamináceos, o chamado *diplomático*, que é, a partir do século VII, a parte mais antiga e mais preciosa dos arquivos monásticos, abaciais ou até de alguns reinos; documentos sobreviventes aos eventos destrutivos que a história tantas vezes inflige aos arquivos e às bibliotecas.

Documentos judiciais, notariais e eclesiásticos

Até nos reinos de mais antiga fundação a confeção e expedição dos diplomas emanados do soberano é confiada ao chanceler do rei que tem por missão dirigir a «chancelaria». É ele o funcionário incumbido de organizar e transmitir os atos dispositivos do soberano, capaz de traduzir os elementos do direito da época e próprios do governo do seu amo, em formas estabelecidas por uma tradição cada vez mais exata e pelo respeito de regras e formalidades jurídicas, em que se sente, um pouco por toda a parte, o eco do direito romano, conhecido por intermédio do direito bizantino e pelo exemplo de documentos do império do Oriente. A leitura diplomata destes documentos diz-nos muito sobre a civilização que está na sua base. A escolha do título que o soberano reserva para si (*dux, princeps, imperator, consul, rex*) informa-nos das raízes do poder, do sentido da organização do Estado que está na base de todas as organizações estatais e também das hierarquias que nele se criam. Os lombardos, por exemplo, que nos *præcepta* se intitulam *dux gentis langobardorum*, mantêm-se fiéis até ao século VIII à estrutura da sua sociedade, organizada em grupos militares chefiados por comandantes. Ao escolher a *intitulatio* de *imperator,* Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) e os seus descendentes definem de modo inequívoco a raiz da soberania como um comando absoluto e supremo diretamente descendente do romano. Mais tarde, Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220) será *imperator,* mas também *rex Siciliæ* e até *patricius romanorum,* o título que cabia aos futuros *imperatores.* A atenção prestada à enumeração de todos os títulos que figuram nos privilégios, solenes ou não, informa-nos sobre as possessões feudais de qualquer autor de um documento, num mundo em que a hierarquia das relações feudais invade todas as organizações públicas e a posse de uma terra ou de um direito é a fonte de todas as legitimações. E conduz-nos, além disso, à estreita relação dos documentos – e de toda a sociedade – com as configurações heráldicas dos brasões e dos selos, verdadeiros meios de comunicação visual de situações de direito. Apesar do esquematismo da linguagem jurídica de chanceleres e notários, o léxico dos documentos ilustra todos os aspetos da vida jurídica, social e económica, as palavras solenes dos príncipes na paz e na capitulação que servem para definir as relações entre Estados ou as relações, sempre instáveis e nunca definitivamente fixadas, do soberano com os seus vassalos e feudatários.

Muito mais ricos de pequenas informações, a soma das quais constitui a viva voz das populações antigas, se apresentam os documentos escritos por juízes de contrato e notários que repercutem factos e atos de indivíduos isolados e

constituem a esmagadora maioria dos fundos pergamináceos ainda hoje existentes. Aí, encontramos testemunhos de todos os géneros: da compra e venda de terrenos e de animais à resolução de litígios, aos acordos matrimoniais, às doações *pro rimedio animæ,* aos testamentos, que são os vestígios mais evidentes da sensibilidade religiosa dos moribundos, e ainda todos os instrumentos que tornam possíveis o desenvolvimento e a evolução de muitos institutos de direito comercial. O elemento novo do direito medieval é o aparecimento da figura do notário, sempre acompanhado pelo «juiz de contrato», o que determina, especialmente na alta Idade Média, a confusão entre o documento judicial e o documento notarial, cujo exemplo mais famoso é o *placito capuano.*

Além dos documentos respeitantes à sociedade civil, também chegaram até nós inúmeros documentos eclesiásticos, o que se compreende, dado o papel da Igreja na sociedade medieval; estes documentos atestam bem a evolução e fixação do direito canónico: das bulas pontifícias que chamam ao pontífice *episcopus servus servorum dei*, corroboradas por selos de chumbo, às características «rotas», e dos documentos episcopais, frequentemente de valência dupla – eclesiástica e civil –, aos documentos abaciais ou do clero regular, que são indícios da presença eclesiástica distante do clero regular, mas igualmente viva.

A produção dos documentos

A produção do documento medieval subentende uma importante criação de materiais de escrita: até ao século VII é usado o papiro, proveniente da Sicília ou do Egito; quando estas vias de comunicação são cortadas pelos árabes, o material por excelência passa a ser o pergaminho, que envolve elevados custos de produção por ser feito com peles de animais; só na baixa Idade Média entra no uso corrente o papel, fabricado com farrapos de algodão, disseminado na Europa pelos amalfitanos e depois fabricado em termos industriais em Fabriano.

V. também: **História** *O direito romano e a compilação justiniana*

FILOSOFIA

INTRODUÇÃO

de Umberto Eco

Desafiando as periodizações convencionais, a filosofia medieval começa quase um século antes do início da Idade Média, coincidindo a data de nascimento com a da queda do Império Romano do Ocidente, o ano 476. Com efeito, o século IV e o início do V são dominados pela figura de um dos maiores pensadores de todos os séculos, cuja influência no pensamento medieval será constante e penetrante: Santo Agostinho (354-430).

Agostinho encerra a época patrística, mas é aos séculos vindouros que entrega o património do seu pensamento: e se mais uma vez as simplificações escolásticas querem a filosofia medieval dominada pela oposição dos aristotélicos, geralmente dominicanos, aos agostinianos, em grande parte franciscanos, os grandes temas agostinianos circularão durante todos os séculos anteriores ao ano 1000 e durante a evolução da escolástica, e com eles continuarão a defrontar-se todos os filósofos cristãos.

Os séculos que decorrem entre a queda do Império Romano e o ano 1000 são os mais estéreis de toda a Idade Média, e a eles se deve a locução enganadora «idade das trevas» que também foi estendida aos anos seguintes. Uma vez derruída a autoridade central romana e enquanto os povos bárbaros, enxameando por toda a Europa, instauram os novos reinos romano-germânicos e laboriosamente vão surgindo e expandindo-se aquelas que serão as novas línguas europeias, assiste-se à crise das cidades, ao descalabro da rede de estradas romana, ao regresso de uma floresta que se reapropria de terras anteriormente cultivadas e ao alastrar de uma fome endémica.

E, no entanto, é justamente na segunda metade do primeiro milénio que, ao lado de Agostinho, se impõem alguns dos pensadores que (como hoje costuma dizer-se) irão fixar a agenda dos filósofos do milénio seguinte.

O primeiro é Boécio (c. 480-525?), que, com as traduções de Aristóteles, os comentários lógicos e as suas especulações musicais, inicia uma série de reflexões que vão movimentar toda a escolástica seguinte. Recordemos que é com a tradução e o comentário de Boécio à *Isagoge* de Porfírio (233-c. 305) que

começa o debate sobre os universais, que caracteriza toda a reflexão medieval e ainda hoje domina as teorias do conhecimento. Nem devemos esquecer que, depois do aparecimento das universidades, o comentário à *Isagoge* porfiriana se torna o tema canónico e obrigatório de todas as primeiras provas académicas.

Ao mesmo tempo, é nestes séculos de trevas que o mundo latino recebe os textos gregos que, na falta de traduções de Platão ou de Plotino, introduzem no pensamento cristão a especulação neoplatónica. E, conquanto as datas sejam duvidosas, também nestes séculos são redigidos os textos de Pseudo-Dionísio (século V), que, retraduzidos e amplamente comentados por João Escoto Eriúgena (810-880), fornecem aos teólogos da escolástica, justamente no final do milénio, material infinito de reflexão e reelaboração. É nestes séculos que surge o monaquismo para salvar a herança cultural do Ocidente. E não só porque nas grandes comunidades monásticas serão conservados, transcritos, comentados e reelaborados os textos fundamentais da reflexão teológica e filosófica medieval mas também porque, em boa parte, a cultura europeia em crise renasce sob o impulso missionário do monaquismo irlandês.

Aparecem as primeiras enciclopédias, que reatam a tradição da *Naturalis Historia* de Plínio (23/24-79) e dos bestiários e livros de maravilhas da época helenística. Por muito que pareçam poder ser reduzidas a um acervo de notícias desorganizadas (mas na realidade inspiradas num critério de ordem conscientemente pensado, embora nem sempre corresponda aos modernos critérios de racionalidade), as enciclopédias de Isidoro de Sevilha (c. 560-636), de Rábano Mauro (c. 780-856) ou de Beda (673-735) fornecerão matéria de reelaboração aos enciclopedistas dos séculos seguintes. E, apesar de hoje se ironizar acerca das discutíveis e ingénuas etimologias de Isidoro, não deve esquecer-se que na sua enciclopédia figura uma estimativa muito aceitável do comprimento do equador terrestre – sinal de que, entre outras coisas e contra o que muitas lendas dizem, os medievais sabiam muitíssimo bem o que até os gregos já sabiam: a Terra é esférica.

Com a reforma feudal e a instauração do Império Carolíngio aparece, por fim, a Escola Palatina, cenáculo de pesquisas e de ensino, primeira prefiguração dessa instituição tipicamente medieval que é a Universidade – nascida justamente logo depois do ano 1000, em Bolonha, em 1088.

A tensão milenarista

O primeiro pensador medieval é Agostinho, e com ele começa a discussão sobre o milénio e a sua morte. Agostinho lê o capítulo 20 do Apocalipse, em que

se diz que vem um anjo que acorrenta o Dragão no Abismo, onde ficará durante mil anos*;* decorridos mil anos, Satanás, o Dragão, voltará para seduzir as gentes, mas por pouco tempo, porque está destinado a sofrer nova e derradeira derrota, e Cristo e os seus santos reinarão sobre a Terra durante mil anos, antes que se realize o Juízo Final. Este capítulo pode ser interpretado de duas maneiras: ou o milénio durante o qual o Diabo fica acorrentado ainda não começou e ainda se espera uma idade de ouro; ou, como Agostinho interpretará na *Cidade de Deus*, o milénio representa o período que vai da Encarnação até ao fim da História e que já se está a viver. Neste caso a espera pelo milénio é substituída pela espera do fim. Uma leitura deste género encherá de angústias os milenaristas que viveram o fim do primeiro milénio.

Acreditou-se durante muito tempo que na fatal noite de 31 de dezembro de 999 a humanidade esteve de vigia nas igrejas à espera do fim do mundo, irrompendo em cânticos de alívio na manhã seguinte, uma lenda difundida por historiadores românticos. Na realidade, não só os textos da época não mostram qualquer vestígio destes terrores como as únicas fontes em que beberam os seus defensores datavam do século XVI. Naquela época, os humildes nem sequer sabiam que estavam no ano 1000, pois a data do nascimento de Cristo, e não do suposto começo do mundo, ainda não era de uso corrente. Mas sustentou-se recentemente que houve de facto terrores endémicos, mas subterrâneos, em ambientes populares manipulados por pregadores com odor de heresia, e que por isto mesmo os textos oficiais não falaram disso.

Em todo o caso, se não existiram os terrores daquele fatal fim de ano, o tema do fim do mundo e da sua decadência marca muito o pensamento rigorista dos dois últimos séculos do milénio e é retomado quando já é claro que o ano 1000 não assinalou o final dos tempos, conforme aparece em autores como Rodolfo, *o Glabro* (c. 985-c. 1050). Mas com ele chega-se à representação de uma Europa que renasce cobrindo-se com «um branco manto de igrejas», e o milenarismo dos novos séculos assumirá formas diferentes.

A FILOSOFIA DA ANTIGUIDADE TARDIA À IDADE MÉDIA

AGOSTINHO DE HIPONA

de Massimo Parodi

Um percurso de pesquisa sempre aberto que evolui num constante aprofundamento da interioridade do sujeito, da sua relação com a felicidade e com Deus, da história e das situações que Agostinho vai vivendo. A fé e a filosofia entrelaçam-se de um modo indissolúvel num dos maiores pensadores medievais.

As Confissões como percurso de vida e formação

As *Confissões* são um ponto de vista privilegiado para se estudar o pensamento agostiniano, pois foram escritas nos anos centrais da vida de Agostinho (354-430), depois da sua consagração como bispo de Hipona, no período em que amadurece uma viragem do seu percurso na vida, com a aceitação de responsabilidades políticas e institucionais destinadas a marcar fortemente o seu pensar e a sua produção literária.

Como obra-prima de estilo e de sapiência retórica, as *Confissões* são, seguramente, a obra de Agostinho mais lida, que durante séculos soube falar a historiadores, filósofos e teólogos graças à sua extraordinária capacidade de construir uma narrativa autobiográfica que é ao mesmo tempo uma experiência de formação cultural e religiosa e de profunda análise da interioridade do autor. Os anos que medeiam entre 395 e 400 são aqueles em que Agostinho traz a primeiro plano, possivelmente pela primeira vez, o problema da relação entre a graça divina e a salvação humana; as *Confissões* podem, portanto, ser também vistas como uma reflexão consciente sobre o caminho que ao longo dos vários episódios significativos da vida o conduziu à conversão.

Agostinho nasce em Tagaste, na África do Norte; é filho de Patrício, pagão, e de Mónica, convertida ao cristianismo, religião que, portanto, ele conhece desde sempre e da qual nunca se afasta por completo, embora não a aceite plenamente. A sucessão dos episódios narrados nos primeiros nove livros das *Confissões* reproduz a história de uma pesquisa estreitamente entrelaçada com o processo da

formação de Agostinho, num diálogo entre a Razão e a Fé, que nele representam dimensões não opostas, mas complementares, da consciência humana. Depois dos estudos de gramática e retórica, em Madauros e em Cartago, a leitura de Cícero (106 a.C.-43 a.C.) suscita nele o amor da sapiência, que o impele a ler as Escrituras que, porém, lhe desagradam por causa do conteúdo do Antigo Testamento, tão afastado do ensinamento cristão, e do estilo, absolutamente inferior ao dos autores clássicos que estudara.

Agostinho afasta-se decididamente da Bíblia e procura no maniqueísmo uma explicação puramente racional do mundo e uma resposta para o problema do mal, que a doutrina de Manes (216-277) explicava com a hipótese da existência de dois princípios mutuamente opostos. Muda-se nestes anos para Roma e em seguida para Milão, onde exerce a profissão de mestre de retórica e tem oportunidade de ouvir a pregação de Ambrósio (c. 339-397) e de apreciar a sua leitura alegórica do Antigo Testamento. Já inseguro quanto à possibilidade de alcançar alguma verdade, Agostinho sente-se próximo de certos representantes da Academia platónica, mas afasta-se deles por efeito da influência decisiva que recebe da leitura de textos neoplatónicos – provavelmente de Plotino (203/204-270) e de Porfírio (233-c. 305) – que lhe possibilitam adquirir conceitos fundamentais que o reaproximam do cristianismo.

A contínua oscilação entre os instrumentos da Razão e os da Fé, vivamente representada na narração autobiográfica, é também uma indicação metodológica acerca do constante andamento da reflexão agostiniana. A fé exige ser aprofundada e inserida num visão global baseada na razão, que por sua vez encontra na fé possibilidades e intuições que não poderá explorar completamente por si própria. A pesquisa da verdade é em Agostinho um percurso inseparável das peripécias da existência e a sua proposta teórica e a especulação filosófica não podem ser consideradas independentes do sujeito que as desenvolve. As conclusões que, passo a passo, parecem resultados definitivos são depois rediscutidas porque, observadas de pontos de vista diferentes, revelam novos problemas, colocam novas interrogações e apresentam-se como novos objetos de pesquisa.

O itinerário ideológico de Agostinho segue por duas direções fundamentais, tal como o biográfico descrito nas *Confissões:* da exterioridade das sensações do mundo em que vive para a interioridade do seu modo de chegar ao conhecimento intelectual e de, ao mesmo tempo, viver intimamente a busca de verdade e da felicidade; este movimento implica simultaneamente um movimento do nível inferior, em que o conhecimento e a alma conduzem a busca, para um nível

superior, em que são pressentidas as razões e as respostas definitivas.

No centro das *Confissões* está o episódio da conversão à plena fé no Deus cristão, que também representa, em certo sentido, a forma pura da mudança de ponto de vista que continuamente se repete na sua vida e no seu pensamento. E podemos também observar que estamos perante uma conversão intelectual ao neoplatonismo que prepara uma conversão moral ou de fé ou nela se completa. Têm sido muitas as discussões dos estudiosos a propósito da conversão de Agostinho, da sua relação com a filosofia neoplatónica e do seu modo de conceber a relação entre o cristianismo e a filosofia, em testemunho de um entrelaçamento, de uma vital convivência e harmonia de níveis e direções de pensamento que qualquer interpretação pode iluminar, mas com o perigo de deixar na sombra outros aspetos essenciais.

Basta pensar que, logo depois da conversão, Agostinho afirma com grande clareza que já não tem qualquer dúvida sobre a existência de Deus, para nas linhas seguintes se interrogar sobre quem é esse Deus, de quem e para quem fala: a pesquisa recomeça, mudou o ponto de vista, houve a experiência da conversão mas, de qualquer modo, a pesquisa tem de recomeçar. O neoplatonismo, a conversão e o regresso às Escrituras, por obra de Ambrósio, aproximam Agostinho das cartas de Paulo (século I), destinadas a exercer grande influência no seu pensamento e que talvez tenham levado à elaboração das *Confissões.*

Os Diálogos e as obras filosóficas

Depois da conversão, Agostinho retira-se para uma *villa* na Brianza, propondo-se, como aparece programaticamente nos *Solilóquios*, abandonar a ânsia de satisfações exteriores – honrarias, riquezas e prazeres dos sentidos – para encetar um processo de purificação intelectual e espiritual e dedicar-se à procura da verdade. Procurar a sapiência coincide, segundo Agostinho, com a procura da felicidade e da bondade, como ele sustenta em *A Vida Feliz* e em muitas passagens dos *Diálogos* deste período, destinados tanto a alguns discípulos como a sua mãe, Mónica, que, quando aparece nas conversas filosóficas, representa sempre o ponto de vista da fé que se completa com o da filosofia.

A presença simultânea de duas vias para a pesquisa – o intelecto e a autoridade da fé – encontra-se também na discussão desenvolvida em *Contra os Académicos*, a propósito das posições céticas amadurecidas na tradição platónica. Partindo da questão se, para alcançar a felicidade, é necessário chegar

à verdade ou é suficiente procurá-la sem nunca pretender possuí-la de modo definitivo, Agostinho mede forças com a dúvida cética, que não pode ser aprovada na sua formulação radical, tal como se não pode admitir a aprovação precipitada de conclusões aparentes.

Seguindo com atenção o percurso traçado pelas sete artes liberais, que representam o modo como, segundo os antigos, se organiza o conhecimento do mundo, pode dar-se também uma certa ordem ao processo da formação cultural do indivíduo. Ao propor este itinerário, em *A Ordem*, formula também a possibilidade humana de captar a ordem da criação na sua totalidade e traz de volta a multiplicidade do conhecimento, cuja unidade já fora proclamada pela filosofia de Pitágoras (século VI a.C.).

No período que passa em Roma antes de regressar a África, Agostinho escreve outras obras importantes em que prossegue a sua pesquisa filosófica. Em *A Dimensão da Alma* são ventiladas algumas questões relativas à alma, mas a reflexão concentra-se mais ou menos exclusivamente na sua grandeza, em termos puramente espirituais, entenda-se, e na sua relação com o corpo. A alma, que também é o sujeito do conhecimento, não pode ter um papel puramente passivo no ato do conhecimento sensível. Agostinho começa por afirmar que, por estar atenta a tudo o que acontece ao corpo, a alma apercebe-se de que este recebe qualquer coisa do exterior, e «não escapar à alma que o corpo recebe» (*A Dimensão da Alma* 23.41) é, exatamente, o conhecimento sensível.

Mais articulada é a tese exposta em *A Música*, escrito no mesmo período: a ação vivificante operada pela alma nos órgãos dos sentidos é ajudada ou dificultada pelo que provém do exterior, e deste modo produz-se uma sensação agradável ou desagradável. Ao longo da obra é prestada particular atenção aos temas do som, da perceção auditiva e do juízo intelectual resultante do que se ouve. A análise de Agostinho propõe uma doutrina a que podemos chamar «estética» e no centro da qual se coloca o tema da proporção, da medida e da harmonia.

É desses mesmos anos *O Livre Arbítrio,* em que, a propósito da liberdade humana, Agostinho mantém uma posição que abandonará mais tarde, por ocasião da sua disputa com os pelagianos, por se caracterizar pelo excessivo espaço que concede à responsabilidade e à iniciativa do homem.

Voltando a África depois da morte de Mónica, além de concluir alguns textos que iniciara em Itália, escreve *O Mestre*, um contributo essencial para a compreensão da sua teoria do conhecimento e, em particular, do aspeto frequentemente recordado como «doutrina da iluminação». A primeira parte

desta obra, dedicada a uma minuciosa análise da função sígnica dos termos da linguagem, é talvez o primeiro exemplo de uma verdadeira «semiologia» na cultura latina ocidental. Na segunda parte, em que transfere a atenção para o uso da linguagem na comunicação e no ensino, Agostinho, através de um método nele habitual, conduz o raciocínio a uma contradição aparentemente insolúvel: primeiro mostra que nada se pode ensinar senão por meio de sinais, mas logo a seguir observa que os sinais não podem ensinar nada, pois só podemos considerá-los inteligíveis se já conhecermos o seu significado.

A dificuldade é vencida pelo mestre interior: a capacidade de avaliar o que nos é comunicado, sabendo que existe uma possibilidade de juízo que nos permite compreender o bem fundado do que ouvimos graças, justamente, a uma espécie de iluminação. Agostinho afirma que o mestre interior é Cristo, demonstrando a estreita conexão entre a filosofia e a fé: uma doutrina explicitamente filosófica encontra um ponto de apoio na convicção religiosa de que, pelo menos num momento da história, o Verbo, a sede dos significados das coisas criadas, se fez homem, um sinal entre os outros sinais.

A relação da fé cristã com a cultura pagã é muito discutida nos primeiros séculos do cristianismo, e Agostinho é certamente um dos autores que maior contributo deram para a criação de uma atitude de grande abertura do cristianismo à cultura precedente. Juntamente com uma evidente utilização da filosofia neoplatónica, propõe que se recorra sem preconceitos às artes liberais provenientes do mundo clássico. Já vimos que em *A Ordem* é proposta uma espécie de hierarquia das artes capaz de conduzir ao princípio do todo. Este tema reaparece em *Da Doutrina Cristã*, acompanhado pela metáfora do fruto sagrado, que fará sucesso nos séculos seguintes: assim como, ao fugir do cativeiro no Egito, os judeus foram autorizados a subtrair aos egípcios as riquezas e os meios necessários para regressar à sua terra, também os cristãos podem apropriar-se dos tesouros da cultura pagã para construir uma nova visão do mundo em que estes tesouros adquirem um novo significado.

Da Doutrina Cristã, começado nos anos imediatamente a seguir à consagração de Agostinho como bispo (395-396), marca o início da sua atividade pastoral ao colocar em evidência a seriedade e a determinação com que assume as suas novas responsabilidades e deseja percorrer o seu novo caminho, simultaneamente existencial e intelectual. Interrompida e mais tarde completada (c. 420), esta obra realiza a opção consciente de Agostinho de, além do modelo de Cícero, inserir a doutrina cristã no trilho da grande tradição retórica clássica a que ficavam, portanto, ligados a pesquisa dos meios de difusão da nova cultura

cristã e os instrumentos de interpretação dos textos sagrados.

Confissões, A Trindade e a analogia

As *Confissões* narram as peripécias biográficas de Agostinho até aos anos em que se situam a sua conversão, a morte de Mónica e o regresso a África. Depois da viagem na memória em busca de si próprio para compreender o significado do tempo já decorrido da sua vida, nos últimos livros Agostinho aprofunda estes temas de um ponto de vista teórico,.

A memória é lugar não só das imagens provenientes do conhecimento sensível como também dos fundamentos das ciências, dos sentimentos e da consciência e permite ao sujeito construir a sua identidade. Só na memória podem existir vestígios de eternidade e de verdade que nos induzam à busca de Deus; e Deus é encontrado exatamente na parte mais íntima de nós, que é ao mesmo tempo a mais elevada: «interior intimo meo et superior summo meo». O Deus de que Agostinho fala não pode ser totalmente imanente, mas também não pode ser pensado como absolutamente exterior ao homem como se fosse um princípio muitíssimo longínquo e incompreensível.

Também o tempo só tem realidade graças à memória, que liga ao instante presente o passado, que já não existe, e o futuro, que ainda não existe; também neste caso é o sujeito que confere unidade ao tempo, que deste modo se torna *distentio animi,* um prolongamento da alma para o passado e para o futuro. Só o indivíduo, com a sua sapiência e cultura, pode cumprir a tarefa difícil de construir um significado para a sua experiência do tempo e do mundo; é neste sentido que Agostinho interpreta o preceito bíblico «crescei e multiplicai-vos»: submetei o mundo preenchendo-o com as vossas interpretações.

No último livro das *Confissões,* dedicado à exegese dos primeiros versículos da Bíblia, Agostinho menciona a tríplice modalidade da essência do homem – existência, conhecimento e vontade – retomando um esquema já usado por autores precedentes, mas reservando um papel muito particular para a vontade. A articulação em três aspetos distintos mas inseparáveis é proposta como analogia da Trindade divina, numa primeira referência à busca dos vestígios do divino que constitui grande parte de outra obra-prima de Agostinho: *A Trindade.* Esta obra, iniciada em 399 e concluída em 420, trata de problemas exegéticos opondo-se, na primeira parte, a qualquer interpretação que, como a ariana, introduza relações de subordinação entre as pessoas da Trindade e insistindo no facto de toda a Trindade estar implicada em todas as obras divinas e compartilhar a mesma transcendência.

No seu esforço para sustentar e esclarecer a doutrina trinitária, Agostinho contribui de forma decisiva para a transformação do conceito de Deus no mundo ocidental latino. São notáveis as implicações, até as de caráter filosófico: enquanto, segundo a doutrina aristotélica tradicional, um predicado pode ser unido a um sujeito para referir a sua substância ou uma qualidade acidental, só no caso de Deus os predicados de pessoa – Pai, Filho e Espírito Santo – são predicados de relação que, portanto, não referem três substâncias diferentes e que, apesar disso, não são acidentais.

A conceção do princípio, ou de Deus, que no mundo clássico é uma espécie de absolutização da categoria de substância, torna-se em Agostinho, e na tradição que dele se reclamará, uma absolutização da categoria de relação: fala-se de Deus como amor porque a ideia de dois sujeitos que se amam e do amor que os une representa justamente a estrutura pura da relação.

Dado que o homem é a imagem e a semelhança de Deus, alguma coisa na sua natureza é sinal do modo trinitário como nós pensamos Deus. A segunda parte de *A Trindade* é uma procura extraordinária de analogias cada vez mais perfeitas entre o conhecimento humano e a Trindade divina, partindo da articulação da visão sensível – sujeito, objeto e atenção do sujeito ao objeto – até à suprema analogia com as faculdades do conhecimento – memória, inteligência e vontade –, que não são substâncias separadas, mas relações internas do processo de conhecimento: uma só vida de uma só substância que, no momento em que opera, estabelece relações entre os movimentos a que dá origem.

Na memória encontram-se, como foi dito, os fundamentos das diversas ciências construídas pelo homem; o intelecto trabalha com os dados provenientes da memória e considera-os analiticamente; a vontade liga o intelecto à memória, representando a relação que entre eles existe. Emerge de um modo muito claro o papel da analogia, instrumento fundamental da pesquisa agostiniana e, ao mesmo tempo, estrutura do mundo que esta pesquisa tem à sua frente. A analogia, que não é uma relação de semelhança mas uma semelhança de relações, permite-nos conferir unidade à multiplicidade dos dados do conhecimento e aos diversos níveis do Ser sem por isso ter de ignorar as distinções, as dissemelhanças e as diversidades de perfeição. É uma conquista intelectual fundamental que ilumina todo o percurso da pesquisa agostiniana, mostrando-o dominado, justamente, pela lógica do desejo que outra coisa não é senão uma lógica de relações construídas segundo o modelo da Trindade divina.

O bispo e a história

Quando, regressando a África, Agostinho se torna bispo, a sua opção é nítida e decidida; compreende perfeitamente as responsabilidades que assume e o papel político e institucional que a Igreja está a conquistar gradualmente num mundo em que são incertos o poder central de Roma e os poderes locais nas províncias do império. Na África do Norte, em particular, há o movimento cismático dos donatistas, de origem incerta e fortemente intolerante para os que pretendem regressar à Igreja depois de tê-la abandonado sob a pressão das últimas e sanguinárias perseguições anteriores ao reconhecimento da religião cristã por Constantino (c. 285-337, imperador desde 306). Agostinho repudia categoricamente as posições teológicas dos donatistas: a refutação da validade do batismo recebido fora da igreja donatista, a refutação da validade dos sacramentos celebrados por sacerdotes indignos e a interpretação da Igreja como uma instituição composta por membros puros e sãos, mas mergulhada num mundo de pecado e corrupção.

É o problema recorrente de quem se julga vanguarda de outros, de quem se sente mais perfeito do que outros, que no decurso dos séculos sempre se apresenta às igrejas, aos partidos políticos ou aos grupos revolucionários. Agostinho defende a ideia de uma Igreja que também contém em si as imperfeições do mundo exterior e que encontra a sua identidade de grupo na consciência da sua missão e não no encerramento em si própria. E observa, não sem ironia: «As nuvens do céu afirmam com voz de trovão que a casa de Deus está a ser construída em toda a Terra, e do pântano algumas rãs coaxam: só nós somos cristãos» (*Comentários aos Salmos* 95,11). Depois de uma fase de discussão amigável e dialética com os donatistas, Agostinho acaba por admitir o uso da violência pelo poder estatal, sem nunca defender atitudes fundamentalistas, mas apenas como necessidade imposta pelas condições históricas.

Agostinho é sempre muito sensível aos sinais dos tempos, à história e às condições em que atua como responsável pela sua comunidade. Para compreender como era percebida nestes anos a situação geral do império, pode recordar-se uma data que tem efeitos devastadores nos contemporâneos: em 24 de agosto de 410, um exército godo comandado por Alarico (c. 370-410) saqueia durante três dias a cidade de Roma, o centro de uma civilização milenar e de um império que se identifica com as próprias ideias de civilização, de ordem e de história. «Se Roma pode perecer, que poderá haver de seguro?», pergunta Jerónimo (c. 347-c. 420) numa das suas cartas. Agostinho reage fortemente a esta situação, pois sabe perfeitamente que é uma referência importante, quer do

ponto de vista religioso quer do institucional e político, e sabe também estar a ser jogada uma partida decisiva para o futuro do cristianismo, acusado de ter causado o debilitamento de Roma e da sua cultura.

Agostinho inverte o raciocínio apresentando o cristianismo como a novidade que pode dar um novo vigor ao Império Romano, cuja decadência resulta principalmente dos seus vícios, das suas hipocrisias e da sua incapacidade de manter-se fiel às grandes virtudes dos seus literatos. Este empenhamento na defesa do cristianismo está inserido numa obra grandiosa, *A Cidade de Deus*, onde é passada em revista a história de Roma, que parece transfigurar-se na história da humanidade. Nela convivem, misturados de modo inextricável, aqueles que põem em primeiro lugar a procura de Deus, do absoluto e da virtude, e aqueles que põem o amor-próprio antes de todas as outras coisas e apenas procuram satisfazer os seus desejos terrenos.

São as duas cidades famosas – a de Deus e a terrena –, nunca identificadas como Estado e Igreja, mas representativas de dois modelos de vida que, de qualquer modo, estão destinados a coexistir. Os grandes valores da tradição romana baseiam-se nos da cidade terrena, na sede de domínio – *libido dominandi* –, e na arrogante busca de admiração e louvores. *A Cidade de Deus* é uma longa e bem articulada reflexão sobre a relação do cristianismo com a cultura pagã e sobre a função também providencial da história de Roma na consolidação e difusão da religião cristã. É a primeira e complexa tentativa de propor no âmbito da nova cultura uma filosofia da História, que Agostinho consegue construir graças à sua capacidade de pensar a humanidade como um único organismo vivo, baseado numa específica lei de desenvolvimento e de todo o curso da história dotado de significados compreensíveis e governado por uma sucessão ordenada de idades. Em todas as épocas, os homens orientam-se em redor das duas cidades numa tensão que vem do princípio, da rivalidade Caim-Abel, e se reapresenta em circunstâncias diferentes, nas origens da civilização romana, na emblemática rivalidade Rómulo-Remo.

A graça e a soberba

Também pode dizer-se que pertencer a uma das duas cidades não é um dado adquirido, uma característica ontológica do indivíduo, mas corresponde à típica lógica relacional agostiniana: depende da relação com os outros, da proporção entre a atenção aos bens do mundo e o desejo de novidades radicais, de um outro modo de ser. Este aspeto, muito característico da inspiração agostiniana – centralidade das relações, das proporções, das analogias e das mediações –, é

talvez o que lentamente se perde nos escritos do último período da vida de Agostinho, especialmente nos que ele escreve no auge da polémica contra o pelagianismo.

Pelágio (c. 354-c. 427) e outros teólogos contemporâneos de Agostinho, que serão genericamente designados como pelagianos, sustentam que o pecado original não se transmite de Adão a todos os seus descendentes e que, portanto, a natureza humana tem a capacidade de não pecar. Agostinho opõe-lhes a ideia da transmissão do pecado original por via da geração carnal, marcando também as crianças recém-nascidas, de cuja culpa há um sinal no prazer sexual que acompanha a sua conceção. No aspeto filosófico, está em jogo uma visão antropológica global que Agostinho constrói em redor da ideia de um ser humano irremediavelmente marcado pelo mal e da inutilidade dos seus esforços para se erguer sozinho. Reaparece entre os pelagianos a ideia dos puros, dos melhores, dos que sabem descobrir em si próprios os recursos necessários para vingar, e de novo Agostinho refuta essa conceção caindo no extremo oposto de ver em todos os homens uma massa de condenados.

Parece estar longe o Agostinho da dúvida, da metódica mudança de ponto de vista, da analogia entre o homem e Deus. Mas, neste momento da sua vida, Agostinho opta por fazer destas argumentações outros tantos instrumentos da prática política, de organização do consenso e de contenda ideológica, transformando-as em dogmas no pleno sentido do contexto religioso. O pecado, o mal, a morte e a salvação tornam-se objetos definíveis e perdem o caráter relacional de que anteriormente eram portadores. Não é outro Agostinho, mas ainda o pensador já conhecido no ócio filosófico da Brianza que, colocado perante o que considera urgências da História, decide agir, pôr em jogo a vontade de atuar no mundo e, talvez, de defender toda a sua complexidade. Não se deve esquecer que uma das acusações frequentemente lançadas aos pelagianos é a da soberba, de acreditar que depende do homem a possibilidade de vencer as suas imperfeições e as suas misérias, ou seja, em termos religiosos, a possibilidade de salvar-se. O conceito cristão de providência não é suficiente para dar resposta a todos os problemas formulados pela reflexão antiga acerca do fado e do destino, e Pelágio quer subtrair-se a estes vínculos à custa de uma espécie de aristocracia intelectual que Agostinho não aceita.

Agostinho admitiu sempre a ideia de uma ação de Deus sobre o homem: quando fala dela em termos de iluminação interior, como em *O Mestre*, parece produzir um discurso sobre as categorias do conhecimento; quando, ao invés, a refere no contexto das disputas religiosas sobre a salvação e a danação, parece

produzir um discurso sobre a necessidade do destino, sobre a impossibilidade de vingar sem uma ajuda objetiva de Deus. Aparece com todo o seu dramatismo o tema da graça e da predestinação. Nos numerosos escritos que se seguem, entre os quais podemos mencionar *A Graça e o Livre-Arbítrio*, *A Corrupção e a Graça*, *A Predestinação dos Santos* e *O Dom da Perseverança*, estes conceitos endurecem e tornam-se armas de combate em vez de hipóteses de pesquisa. Já o neoplatonismo admite uma contínua comunicação entre os graus hierárquicos do ser, e neste quadro a graça não é senão a operação mediante a qual os humanos são levados a conhecer e amar Deus; é a plena realização da alma, entendida como sede da vida espiritual ou como centro da atividade cognoscitiva. Se o desejo se consome na busca das satisfações terrenas, há desordem porque desaparece a ligação analógica do humano ao divino. Mas a ligação analógica também desaparece quando é despedaçada, por assim dizer, na outra vertente, quando a ação de Deus já não está harmonicamente ligada ao modo como o homem a pensa.

Neste caso, o homem não pode saber porque é que uns vingam e outros não, porque é que uns se salvam e outros não; diz Agostinho que é como se um objeto pedisse ao artesão que o fabricou que lhe explicasse porque o fez assim, ou se um animal quisesse que Deus lhe dissesse por que motivo o não fez humano. Bastam estes exemplos para mostrar que desaparece o nexo analógico entre o homem e Deus. Enquanto os godos saqueiam Roma e os vândalos se aproximam de Hipona, enquanto a civilização romana parece chegar ao ocaso e o cristianismo se oferece como última âncora salvadora, Agostinho põe em ação toda a força da sua vontade e decide guiar a comunidade oferecendo aos seus fiéis não dúvidas, mas certezas.

V. também: **História** *Os* Antigos *e a Idade Média*; *Filosofia e monaquismo*; *Escoto Eriúgena e o início da filosofia cristã*
Literatura e teatro *Gramática, retórica e dialética*; *A Bíblia, o* cânone, *os apócrifos, as traduções, a circulação, a literatura exegética, os poemas bíblicos*
Música *A música na cultura cristã*

OS *ANTIGOS* E A IDADE MÉDIA

de Renato De Filippis

O saber da alta Idade Média evolui em contínuo confronto com as fontes clássicas. Além da sobrevivência textual de obras antigas, que permite o conhecimento direto da filosofia grega e latina, temos de reconhecer uma influência indireta, principalmente, de autores neoplatónicos e comentadores aristotélicos. É também fundamental o contributo dos enciclopedistas, que resumem os resultados do saber pagão em formas mais adequadas às novas exigências culturais.

A sobrevivência das obras clássicas

A cultura europeia dos séculos VI a XI, o período comummente chamado alta Idade Média, surge do contacto da sapiência cristã com a clássica. Com efeito, excetuando alguns raros casos de rígida clausura cultural, os doutos desta época reconhecem explicitamente o que devem ao património dos conhecimentos pagãos, que, por um lado, se propõem adaptar à Revelação e, por outro, conservar contra a dissolução geral política e cultural que se segue à queda do Império Romano. Quanto à filosofia, esta conservação significa, antes de tudo, a cópia manuscrita e, quando necessária, a tradução dos clássicos antigos; mas a ignorância geral do grego e a decadência dos estudos determinam, até ao «redescobrimento» do século XIII, a perda de muitíssimos textos filosóficos. O conhecimento das obras de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) na alta Idade Média limita-se apenas aos escritos lógicos, traduzidos no século VI por Severino Boécio (c. 480-525?), que acompanha as suas versões com comentários explicativos. De Platão, é conhecida apenas uma parte de *Timeu*, traduzida para latim pelo neoplatónico Calcídio (século IV), que também lhe junta um comentário. As primeiras traduções de *Ménon* e *Fédon*, pouco difundidas, são de um período posterior (meados do século XII) e feitas pelo arcediago siciliano Henrique Aristipo (?-c. 1162). Mas é possível obter numerosas informações sobre o neoplatonismo não só no próprio Boécio como ainda em Ambrósio Teodósio Macróbio (séculos IV-V?), autor de um comentário ao *Sonho de Cipião*, o *excursus* filosófico contido no livro V da *República* de Marco Túlio Cícero (106 a.C.-43 a.C.). E, enfim, os escritos filosóficos e retóricos do próprio Cícero e as pequenas peças morais de Lúcio Aneu Séneca (4 a.C.-65 d.C.) constituem uma fonte de informações sobre uma série de correntes (estoicismo, epicurismo, ceticismo, probabilismo académico) de que a Idade Média inicial tem apenas um conhecimento incompleto e fragmentário.

O influxo do neoplatonismo de Dionísio, *o Areopagita*

O ascendente da filosofia antiga na alta Idade Média também se desenvolve, embora não principalmente, de forma indireta. É totalmente peculiar a experiência do filósofo carolíngio João Escoto Eriúgena (810-880): o conhecimento do grego, caso muito raro no século IX, torna-lhe possível traduzir e estudar os escritos do teólogo bizantino Máximo, *o Confessor* (c. 580-662), e o *corpus* anónimo transmitido sob o nome de Dionísio, *o Areopagita* (século V), o membro do senado ateniense que, segundo a narração dos Atos dos Apóstolos (17, 19-34), decide converter-se ao cristianismo depois de ouvir um sermão de São Paulo. Os tratados de Dionísio, fortemente influenciados por um neoplatonismo relido em chave cristã, tornam-se, deste modo, a principal fonte do conhecimento daquela corrente filosófica na alta Idade Média. Em particular, toda a secção sobre o mal no escrito *Dos Nomes Divinos* deriva, mais ou menos, da carta de Proclo (412-485); este é geralmente considerado o mais autorizado sistematizador do património filosófico elaborado por Plotino (203/204-270), fundador da escola. Além disso, a *Teologia Mística* de Dionísio aceita a ideia, fundamental para os neoplatónicos, de que Deus está para lá do ser e não é idêntico, portanto, a ele, ideia que condicionará Johann Eckhart (c. 1260-1328) e os místicos renanos. Ao ler Dionísio, João Escoto chega, embora indiretamente, ao íntimo do neoplatonismo e tira partido destes conhecimentos na sua obra principal, *De Divisione Naturae*, frequentemente olhada com suspeição pelas autoridades eclesiásticas. Com efeito, o neoplatonismo oferece para alguns problemas filosóficos fundamentais (e o primeiro de todos eles é o da criação, que os neoplatónicos descrevem como um processo emanatista necessário) uma resposta racional alternativa à fé cristã.

Outras ascendências neoplatónicas

O lugar de honra entre os outros pensadores neoplatónicos que inspiram os autores medievais cabe a Porfírio (233-c. 305), discípulo direto de Plotino. O seu breve escrito *Isagoge*, uma introdução elementar à lógica aristotélica, foi traduzido para latim por Boécio; apesar das suas limitadas pretensões didáticas, esta obra está na origem da questão dos universais, pois logo nas primeiras linhas Porfírio expõe, sem se pronunciar por nenhuma delas, todas as soluções que os filósofos clássicos oferecem para o problema da existência e da natureza das ideias. É exatamente nas sugestões de Porfírio que se baseiam os tratados medievais sobre este tema.

É mais reduzida a influência de Jâmblico (c. 250-c. 325), outra importante figura da escola neoplatónica: a sua especulação é movida, por um lado, pela

tentativa de conciliar Platão e Pitágoras (séc. VI a.C.) e, por outro, pela exigência de enquadrar num sistema filosófico-científico os ensinamentos da religião pagã de modo a oferecer a estes últimos uma justificação racional que os defenda dos ataques cristãos. Jâmblico insiste particularmente na ideia de que a filosofia platónica é essencialmente uma teologia e que as obras de Aristóteles são para esta última uma espécie de preâmbulo que conduz à verdade. A imagem de um *Plato theologus* e de um *Aristoteles logicus* torna-se, por isso, comum nos pensadores medievais.

Um transmissor indispensável das ideias filosóficas antigas é também João Filópono (século VI), cujo pensamento é, porém, mal apreciado na alta Idade Média. Cristão por nascimento, mas discípulo do pensador neoplatónico Amónio de Hérmias (c. 440-c. 520), é uma das últimas figuras gradas da afamada Escola de Alexandria, ativa no Egito desde o século II d.C. Em 529, o ano em que Justiniano decreta o fim da filosofia pagã ao mandar fechar a Escola de Atenas, João publica a obra *De Aeternitate Mundi contra Proclum*, em que destrói um dos fundamentos da filosofia aristotélica em benefício da ideia cristã de criação. Os argumentos por ele apresentados serão retomados por São Boaventura de Bagnoregio (c. 1221-1274), que os utiliza contra os averroístas. Os comentários aristotélicos de João Filópono só são conhecidos mais tarde, mas condicionam os filósofos árabes e judeus que, por sua vez, depois serão importantes termos de comparação para os escolásticos.

Os escritos dos neoplatónicos são, enfim, diretamente conhecidos por Agostinho de Hipona (354-430), que deles obtém a maior parte dos seus conhecimentos de filosofia, e também pelo retórico Gaius Marius Victorinus (século IV), autor de comentários bíblicos e manuais escolares muito lidos na Idade Média. De um modo geral, o platonismo e o neoplatonismo impregnam toda a especulação cristã tardo-antiga da área grega e também no Ocidente se reflete a sua influência: para caracterizar a filosofia desta época, o autorizado medievalista Étienne Gilson (1884-1978) utiliza a expressão «platonismo dos padres» (*La Philosophie au Moyen-âge*, 1922, trad. it. *La filosofia nel Medioevo*, 1973).

Alexandre de Afrodísias e o problema do conhecimento

Embora absolutamente desconhecido até finais do século XII, o mais influente filósofo tardo-antigo da Idade Média não pertence às escolas neoplatónicas, mas é professor público de filosofia aristotélica entre 198 e 209, sob o imperador Septímio Severo (146-211). Alexandre de Afrodísias (séculos II-III d. C.) «foi, de

longe, o maior comentador de Aristóteles» (G. Reale, *Storia della Filosofia Antica*, vol. 4: *Le Scuole dell'Età Imperiale*, 1978), merecendo o título de «Segundo Aristóteles». A Idade Média interessa-se particularmente pelas suas teorias psicológicas, expostas no seu comentário ao *De Anima* de Aristóteles e em dois tratados originais, *De Anima* e *De Intellectu.*

O problema central é a natureza do intelecto humano e, por conseguinte, o modo como aparece o conhecimento: as incertezas de Aristóteles a este respeito (veja-se o tão famoso como enigmático passo de *De Anima,* 430a 11) multiplicaram as interpretações possíveis até ao século XVI, pelo menos, e nem todos os estudiosos estão de acordo sobre a posição do próprio Alexandre. Ao interpretar *De Anima,* Alexandre distingue três intelectos: o físico ou material, que é a pura potencialidade de conhecer as formas das coisas pela abstração; o adquirido, que é a realização dessa potencialidade; e o ativo ou produtivo, a causa que dá ao intelecto material a possibilidade de separar e considerar à parte as formas. Este último parece em Alexandre ser idêntico ao Primeiro Princípio e é a causa do conhecimento de todas as outras coisas tal como a luz é a causa da visibilidade de tudo o que pode ser visto. Pelo contrário, os dois primeiros intelectos representam, de certo modo, dois «momentos» diferentes de um mesmo intelecto humano, o «antes» e o «depois» da aquisição de um determinado conhecimento.

Precisando depois a sua posição, Alexandre esclarece que a função do intelecto produtivo é ser «causa do *habitus* do intelecto material ao conhecimento»; por outras palavras, dar ao intelecto material a própria possibilidade de conhecer, que após repetidas experiências se torna uma «disposição constante» (é este o sentido do termo técnico latino) para o conhecimento. Graças à intervenção do intelecto ativo, que muitos filósofos medievais entendem como uma espécie de iluminação, o homem fica habilitado a separar as formas da matéria, ativando o seu intelecto material e «transformando-o», deste modo, em adquirido, e alcançando, portanto, o verdadeiro conhecimento das coisas.

Naturalismo e misticismo

Até meados do século passado, os estudiosos de Aristóteles consideraram esta interpretação alexandrina da psicologia marcada pelo mais rígido naturalismo e excluíram categoricamente que o filósofo atribuísse a imortalidade ao intelecto humano. De resto, muitos pensadores medievais, a começar pelo próprio Filópono, preocupam-se em corrigir este aspeto, tão contrário aos princípios

cristãos. Mas uma análise mais atenta dos textos de Alexandre mostra que ele admite, de um modo totalmente original, a possibilidade de o homem se tornar imortal: isso acontece quando o intelecto material pensa em Deus e, de certo modo, se assemelha a Ele pela sua própria natureza. O único elemento que se não dissolve pela morte do corpo é, portanto, a ideia «do próprio Deus eterno e incorruptível, ideia que vem do exterior do nosso intelecto quando nós pensamos em Deus» (G. Movia, *Alessandro di Afrodisia fra Naturalismo e Misticismo,* 1970). Estas teorias aproximam Alexandre da especulação neoplatónica (ele é, por outro lado, fonte de Plotino) e dão à sua filosofia as tonalidades de um certo misticismo que o situam melhor entre as tendências da época (fala-se hoje de «neoaristotelismo» para designar a sua posição).

As teses de Alexandre, em breve admitidas pelos neoplatónicos Temístio (c. 317-c. 388) e Simplício da Cilícia (c. 490-c. 560), encontram a máxima aprovação nos filósofos árabes e são conhecidas no Ocidente em finais do século XII, pela tradução latina de *De Intellectu,* feita em Toledo, e pela difusão de comentários gregos e árabes ao *De Anima* em que Alexandre é mencionado. Tudo isto garante ao filósofo helenístico uma influência decisiva no pensamento escolástico, em que o problema dos intelectos é objeto central de reflexão.

As enciclopédias

A exigência de «traduzir, comentar, conciliar e transmitir» (E. Gilson, *La Philosophie au Moyen-Âge,* 1922) o saber antigo, característica da Antiguidade tardia e da alta Idade Média, exprime-se também na compilação de enciclopédias, compêndios organizados (mas, muito frequentemente, imprecisos ou superficiais) de todo o conhecimento. Estas obras-contentores são mais funcionais para as exigências de uma época que já se não propõe um rigoroso aprofundamento intelectual, mas sim a realização simples de um nível de cultura aceitável pelos eclesiásticos, únicos depositários do saber.

A mais famosa enciclopédia medieval é a do advogado africano Marciano Capela (*floruit* 410-439): A sua obra *De Nuptiis Philologiae et Mercurii,* em nove livros, é um dos textos básicos da erudição até ao século XII, também ela influenciada por correntes neoplatónicas. *Institutiones Divinarum et Saecularium Litterarum,* de Flávio Magno Aurélio Cassiodoro Senador (c. 490-c. 583), é um manual muito mais prático, em apenas dois volumes, um deles dedicado aos indispensáveis conhecimentos de caráter religioso, o outro ao saber profano. O interesse pelo saber clássico é também evidente na mais vasta das enciclopédias medievais, *Etymologiae,* de Isidoro de Sevilha (c. 560-636). A exigência de

obras deste tipo manifesta-se também nas épocas seguintes: no início do século VIII, salienta-se *De Rerum Natura,* do sábio inglês Beda, *o Venerável* (673-735); e, já nos primeiros anos do século IX, o tratado homónimo do bispo alemão Rábano Mauro (c. 780-856), que merece ao seu autor o título de «precetor da Germânia». É com a leitura destas obras, todos elas dependentes da sapiência antiga, que a cultura europeia dá os primeiros passos na via da autonomia do pensamento.

V. também: **Filosofia** *Agostinho de Hipona*
Literatura e teatro *Gramática, retórica e dialética*

A FILOSOFIA EM BIZÂNCIO

de Marco Di Branco

A especulação filosófica bizantina, apesar de relativamente pouco estudada, é um campo muito rico de motivos extraordinariamente interessantes. Se no período protobizantino são lançadas as bases para a reelaboração do pensamento platónico que recebe o nome de «neoplatonismo», na época mediobizantina assiste-se à sobreposição da teologia à filosofia. A partir do século XIII, Bizâncio está em contacto direto com a escolástica, dando vida a uma reflexão original que mistura elementos da tradição filosófica ocidental no método aristotélico.

Um ofício perigoso: o filósofo na época protobizantina (séculos IV-VI)

Luciano Canfora (1942-) escreve com justeza que «se pensarmos no caso dos filósofos gregos (de alguns deles, pelo menos), a célebre e celebrada afirmação de Marx (1818-1883) segundo a qual os filósofos ter-se-iam limitado a "interpretar o mundo" abstendo-se do imperativo incontornável de "transformá-lo" não parece corresponder à verdade. O que é um facto é que estes antigos inventores do filosofar agiram» (L. Canfora, *Un Mestiere Pericoloso. La Vita Quotidiana dei Filosofi Greci,* 2000). Isto é evidente na época tardo-antiga e protobizantina mais do que nunca, e de tal modo que pode afirmar-se sem qualquer hesitação que os confrontos entre as duas grandes escolas da época, a neoplatónica, de Atenas, e a aristotélica, de Alexandria, são originados mais por problemáticas de tipo político e religioso do que por motivações científicas e

doutrinais.

A filosofia tardo-antiga é dominada pela nova interpretação do pensamento de Platão (428/427 a. C.-348/347 a.C.) proposta por Plotino (203/204-270) e reelaborada e desenvolvida por autores como Porfírio (233-c. 305) e Jâmblico (c. 250-c. 325). Uma fase posterior e decisiva na fixação do currículo dos estudos filosóficos da época em questão é a fundação, no início do século V, da escola neoplatónica de Atenas. Partindo da reflexão sobre as doutrinas dos supracitados mestres, os escolarcas atenienses (Plutarco de Atenas, Syrianus, Proclo, Marinus de Neápolis, Isidoro, Hegias e Damáscio) propõem um plano de estudos que inclui todas as áreas da filosofia, a estudar por uma ordem que de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) conduz a Platão e de Platão às próprias fontes da teologia: as revelações dos deuses (entre as quais os chamados *Oráculos Caldaicos*). Em particular, o grande escolarca de origem lícia Proclo (412-485) concebe e realiza, referindo-se a conceitos oriundos de *Parménides*, que considera o mais importante diálogo teológico de Platão, um projeto de exposição sistemática da ciência teológica. Mas Proclo, como Platão, não quer ser apenas um homem só de palavras: juntamente com a sua atividade teórica, que culminará no grande comentário à *República* de Platão, em que não oculta a sua polémica contra a ordem constituída e recorda o dito de Sócrates (469 a.C.-399 a.C.) segundo o qual o maior dever do filósofo é cuidar do governo da cidade, demonstra as suas «virtudes políticas» no evergetismo, na participação direta nas reuniões públicas sobre os assuntos da cidade e nas relações epistolares com as classes dirigentes das cidades-estados gregas. A autoridade política bizantina, como a romana noutros tempos, sempre se mostrou particularmente atenta ao potencial subversivo dos filósofos e procura submeter o ensino da filosofia ao seu arbítrio. Primeiro, instituindo em Atenas cátedras diretamente financiadas pelo imperador; depois, criando um único polo de excelência – a Universidade de Constantinopla, fundada em 425 por Teodósio II (401-450, imperador desde 408) – com o objetivo de fazer sombra aos antigos centros de ensino das disciplinas retóricas, jurídicas e filosóficas: Beirute, a própria Atenas e Alexandria. Nos séculos V e VI, estas duas últimas cidades mantêm, contudo, o seu prestígio como centros de ensino e de pesquisa filosófica: a ligação das escolas atenienses e alexandrinas, que não raro são consideradas divididas por orientações filosóficas diferentes ou até opostas, é apesar disso confirmada pelo facto de nesse período ter havido constantes trocas de docentes: por exemplo, Damáscio (séculos V-VI), sucessor de Proclo na direção da escola de Atenas, recebeu a primeira educação filosófica em Alexandria.

A verdadeira diferença entre as duas escolas está principalmente na diversidade de atitudes perante os problemas políticos e religiosos: os expoentes da escola alexandrina, menos hostis ao cristianismo ou até abertamente cristãos, como João Filópono (século VI) e, mais tarde, David, Elias e Estêvão, mostram-se mais prudentes e conciliatórios do ponto de vista político perante o poder central do que os seus colegas atenienses, pagãos obstinados e propugnadores de uma sociedade diferente, baseada no exemplo da *República* de Platão.

Não é por acaso que os filósofos alexandrinos podem continuar a elaborar as suas reflexões mais ou menos tranquilamente enquanto a escola de Atenas é mandada fechar pelo célebre édito de 529 d.C. de Justiniano (481?565, imperador desde 527). Muito foi já escrito acerca do caráter desta decisão, sendo-lhe alternadamente acentuados os aspetos religiosos, culturais ou políticos. Na realidade, nenhum destes elementos parece ter desempenhado um papel relevante, mas não há dúvida de que o aspeto fundamental foi, mais uma vez, o político, e, neste caso concreto, a tutela da ordem pública, pois o historiador João Malalas (século VI) menciona o édito que proíbe o ensino da filosofia e o estudo dos *nomima* (as leis) em Atenas juntamente com outro que proíbe os jogos de azar em todas as cidades do império. Emerge nisto o tema, crucial para a compreensão do real significado do édito de Justiniano, da relação entre a reflexão jurídico-política dos neoplatónicos atenienses e a das correntes reformadoras no interior do império sassânida: é exatamente a existência desta relação que constitui um problema para a autoridade imperial, preocupada com a difusão nos territórios que lhe estão submetidos de modelos e experiências levados à prática pela monarquia persa e que se revelam altamente desestabilizadores.

Entre a filosofia e a teologia: a época medio-bizantina (séculos VII-XII)

A elaboração paralela dos padres da Igreja entende, pelo contrário, como «verdadeira» filosofia a vida cristã no seu todo; com efeito, o atributo de «filósofos» é reconhecido preferencialmente aos grupos que realizam concretamente este ideal, de um modo exemplar: os mártires e, depois destes últimos passarem a segundo plano por efeito do advento da paz da Igreja, os monges. Os textos hagiográficos são importantíssimas fontes desta definição, formulada sobretudo pelos grandes padres capadócios Basílio de Cesareia (c. 330-379) e Gregório de Nissa (c. 335-c. 395); o significado qualitativo e quantitativo desta aceção torna-se tão predominante na literatura bizantina que a «disciplina linguística», tornada rotineira, chega a fazer da palavra «filosofia» o

sinónimo de «amor da quietude», o elemento característico da vida monástica. Apesar de tudo, até entre os próprios escritores de temas espirituais continuam a ser transmitidas as definições de filosofia oriundas da Antiguidade clássica.

Apesar de nos apologistas e autores de épocas seguintes o conceito de filosofia compreender o complexo das verdades cristãs e, portanto, também o produto da especulação dogmática a que hoje chamamos teologia, não tarda a constituir-se, na sequência desta evolução, um conceito de teologia especificamente cristão. Embora Orígenes (c. 185-c. 253) e Eusébio de Cesareia (c. 265-339) entendam por teologia a doutrina do verdadeiro Deus transmitida por Cristo, os padres capadócios discutem o núcleo de conteúdos da doutrina e põem o acento mais decididamente na Trindade. É tema fundamental neste propósito a tentativa de recuperação cristã da sabedoria pagã: com efeito, alguns pensadores católicos veem nas reflexões dos sábios gregos os pródromos da revelação divina. Este processo não ocorre sem conflitos e é hostilizado e condenado por numerosos expoentes da elite intelectual ligada aos meios eclesiásticos. Mas é exatamente nos meios mais tradicionalista, cujos expoentes, defensores da cristologia da Calcedónia, desferem continuamente ferozes ataques contra Homero, Pitágoras, Aristóteles e toda a sabedoria grega, que se forma a lenda segundo a qual Platão terá sido no Hades o primeiro a crer na pregação de Cristo. Apesar da grande profusão de meios retóricos movimentada contra a filosofia – no que se distingue particularmente João Crisóstomo (c. 345-407) –, não são poucos os âmbitos (como, por exemplo, o que respeita à doutrina da criação) em que, apesar de controversas convicções de fundo, se invoca abertamente a autoridade de Platão e Aristóteles. Mas só se chega a uma aproximação formal da dialética, ou até à conciliação com ela, no decurso do conflito com o neoplatonismo, com base na parafernália lógica e terminológica que outro grande padre da Igreja, João Damasceno (645-c. 750), apoiado em coletâneas precedentes, seleciona na sua *Dialética* tornando deste modo possível a sua aplicação na esfera teológica.

A predileção por Aristóteles continua, ou reanima-se, no chamado primeiro humanismo bizantino, do século IX. Em particular, o patriarca Fócio (c. 820-c. 891) não deixa espaço para dúvidas sobre a filosofia que globalmente mais lhe agrada. Pelo contrário, nos epigramas de João, *o Geómetra* (final do século X), podemos de novo aperceber-nos da tendência não para contrapor, mas para pôr lado a lado os dois grandes filósofos, as suas doutrinas e os seus talentos particulares. Com Miguel Pselo (1018-1078), a alternativa Platão/Aristóteles perde intensidade, pois o grande apreço do autor é dedicado aos neoplatónicos: Proclo, Jâmblico e os *Oráculos Caldaicos.* No entanto, isto implica, e exprime

com ênfase, a sua prévia opção em favor de Platão, que não só teria estado de acordo com a sapiência do Oriente pré-grego como também com alguns dogmas essenciais do cristianismo. Pelo contrário, a doutrina aristotélica segundo a qual o mundo não tem começo é condenada por inconciliável com o dogma cristão. A atitude que está na base da apreciação de Miguel Pselo implica, em suma, a sua opção por Platão como guia na esfera mais propriamente filosófica e teológica, em relação a um Aristóteles cujo âmbito de pesquisa e de demonstração se limita à lógica e à física. Pselo não aprova a condenação indiferenciada da filosofia platónica e aristotélica efetuada pelo sínodo patriarcal de Miguel Cerulário (c. 1000-1058), mas afirma, por outro lado, querer preservar a doutrina da Igreja dos erros da filosofia pagã.

Se bem que o seu sucessor, João Ítalo (século XI), tenha mostrado procurar uma conciliação de Aristóteles com Platão e com o neoplatonismo, será recordado pelos vindouros como obstinadamente aristotélico. Disto poderia também resultar a mistura substancial de doutrinas parcelares platónicas e aristotélicas na condenação que lhe é dirigida no *Synodicon,* um dos mais importantes documentos litúrgicos da Igreja bizantina.

Em todo o caso, e apesar de diversas oscilações, nem a orientação radicalmente anticlássica nem a filosófico-racional podem reivindicar por completo o domínio de todo o campo teológico-filosófico bizantino. Também em muitos autores a atitude monástico-radical e a mais recetiva perante a cultura antiga intersetam-se, e até quando eles (como, por exemplo, Evágrio Pôntico) rejeitam em palavras qualquer contaminação pelos «clássicos». No fundo, até a requintada construção teológica de Pseudo-Dionísio Areopagita não é mais do que uma imagem especular da filosofia neoplatónica.

Da polémica contra os latinos à utopia de Mistras: a filosofia do crepúsculo de Bizâncio (séculos XIII-XVI)

Com a fundação do reino latino em Constantinopla (1204-1261), operada na sequência da famigerada quarta cruzada, o mundo bizantino entra em contacto direto com a filosofia escolástica ocidental: assim, começa a sentir-se, em Bizâncio, interesse pela teologia latina, que até aí só era conhecida de um pequeno círculo de teólogos por via das disputas oficiais, sem o conhecimento real das obras fundamentais.

Cabe aos mosteiros gregos da Itália meridional, principalmente no século XIV, o papel de mediadores na tradição profana e na cultura eclesiástica entre Bizâncio e o humanismo italiano, do mesmo modo que as sedes dominicanas no

império bizantino cumprem missão semelhante no sentido oposto: aos membros desta ordem mendicante, fundada para a conversão dos hereges, devem-se, de facto, as primeiras tentativas de difusão no Oriente dos escritos de Tomás de Aquino (1221-1274) através de traduções gregas realizadas para o efeito. Neste mesmo período, o secretário imperial Demétrio Cidones (c. 1325-1399/1400) decide aprender latim para ler a *Summa contra Gentiles,* de Tomás: esta leitura leva-o a traduzir a obra completa, tarefa que conclui a 24 de dezembro de 1354. Movido por um entusiasmo crescente, faz depois outras traduções de Tomás de Aquino, de Agostinho (354-430) e de outros teólogos latinos.

O interesse por Tomás é acompanhado por uma atividade mais intensa acerca de Aristóteles, que se concretiza, com o patriarca teólogo Genádio II Scholarius (c. 1403-1472), na tradução do comentário aristotélico de Tomás, que ele celebra como o mais ilustre de todos os exegetas do filósofo grego; ao mesmo tempo, muitos humanistas bizantinos em Itália dedicam-se a novas versões latinas de obras de Aristóteles. A reflexão nascida deste fervor «filolatino» tem uma notável importância que não se limita à esfera cultural: com efeito, dela provêm em grande parte as bases teológico-filosóficas em que decorre o Concílio de Ferrara-Florença (1438-1439), onde se faz a derradeira tentativa de união das Igrejas do Oriente e do Ocidente.

Do ponto de vista filosófico, o «milénio bizantino» termina com a grande controvérsia sobre o primado das duas principais autoridades filosóficas antigas, Platão e Aristóteles, em que são protagonistas o já mencionado patriarca Scholarius e Gemisto Pletão (c. 135-1452). Da cidadela fortificada de Mistras, no Sul do Peloponeso, este último proporá aos déspotas bizantinos e aos seus concidadãos uma grande utopia humanista de renovação do espírito helénico baseada na ideia de uma verdadeira refundação da república platónica. A posição platónica de Pletão tem grande êxito nos círculos humanistas italianos [particularmente naquele que se refere à figura de Marsílio Ficino (c.1433-1499)], e o aristotelismo de Scholarius contribui em grande parte para formar a ideologia oficial da Igreja ortodoxa pós-bizantina, desconfiada de qualquer tipo de doutrina que se refira ao magistério de Platão.

V. também: **História** *As províncias bizantinas I*; *As províncias bizantinas II*
Ciências e técnicas *O começo da recuperação da herança grega*; *A medicina entre o Oriente e o Ocidente*; *Bizâncio e a técnica*
Literatura e teatro *A cultura bizantina e as relações entre o Ocidente e o Oriente*

Artes visuais *A arte bizantina na época macedónica*

BOÉCIO: O SABER COMO VEÍCULO TRANSMISSOR DE UMA CIVILIZAÇÃO

de Renato De Filippis

Boécio, «o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos», segundo a feliz definição de Lorenzo Valla, é um dos elos fundamentais entre o pensamento grego antigo e o do Ocidente medieval. Autor de escritos lógicos e científicos que serão estudados nas escolas ao longo de séculos, teólogo e também comentador de obras antigas, escreve pouco antes de morrer O Consolo da Filosofia*, um dos clássicos imortais da literatura europeia.*

A vida

A existência de Anício Mânlio Torquato Severino Boécio (c. 480-525?) decorre num dos períodos mais atribulados da história europeia, logo depois da queda do império do Ocidente e durante o difícil reinado do godo Teodorico (c. 451-526, rei desde 474), cujo projeto de convivência pacífica de bárbaros de confissão ariana com romanos de fé católica é travado pela resistência de ambas as partes. O reflexo imediato da crise política é uma generalizada decadência cultural que se repercutirá em toda a primeira fase da alta Idade Média.

Formado numa das últimas e poderosas famílias da aristocracia senatorial, a dos Símacos, Boécio é logo iniciado na carreira política e tem possibilidades excecionais de estudo e de erudição, mesmo que se pretenda excluir uma viagem a Atenas ou a Alexandria, sedes das maiores escolas filosóficas da época. Depois de alcançar o cume das honras, o filósofo vê-se envolvido nas intrigas da corte do velho Teodorico e acusado, provavelmente sem fundamento, de ter conspirado com dignitários orientais para o derrube da monarquia. Julgado em 524 sem possibilidade de defesa e abandonado pelo próprio senado romano cujos interesses sempre tutelara, é executado em Pavia nos primeiros meses de 525. Embora na sua condenação influam motivações religiosas – o imperador do Oriente, Justino (450-527, imperador desde 518), promulgara em 523 um édito antiariano –, os modernos já não consideram, como na Idade Média, que Boécio seja um mártir da Igreja Católica; mas é nessa qualidade que o considera Dante Alighieri (1265-1321), colocando-o na *Divina Comédia* junto de Tomás de

Aquino (1221-1274) e de outros sapientes espíritos, no Céu do Sol (*Paraíso*, X,121-129).

O programa de estudos

A tradição manuscrita atribui a Boécio cinco breves tratados de teologia (a atribuição de um deles é duvidosa) que discutem temas cristológicos e trinitários. Mas, passando em revista a sua produção científica, nota-se o intuito de conservar e difundir o património de conhecimento grego, com particular atenção às artes liberais que, mais ou menos no mesmo período, o retórico pagão Marciano Capela (*floruit* 410-439) compendiava no seu manual *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*. Os escritos propedêuticos de Boécio sobre a música e a aritmética, estes últimos inspirados nas reflexões do matemático neopitagórico Nicómaco de Gérasa (século I), continuam na base do ensino destas matérias durante toda a alta Idade Média, em que também são lidas as suas monografias lógicas e retóricas. Mas o programa científico de Boécio é muito mais vasto e ambicioso: fazendo sua uma aspiração que já fora do neoplatónico grego Porfírio (233-c. 305), Boécio propõe-se traduzir todos as obras de Platão (42/427 a.C.-348/347 a.C.) e de Aristóteles (384 a.C.-322 a. C.) para depois mostrar a íntima unidade das suas doutrinas em todos os pontos fundamentais.

Este projeto sincretista enquadra-se perfeitamente no contexto das pesquisas neoplatónicas da época e na aspiração de salvar e conservar os mais importantes resultados culturais do passado contra o vasto declínio político-social. Por tais motivos, «Boécio é no Ocidente o último grande representante daquela época do pensamento humano que por antonomásia é chamada clássica» (L. Obertello, *Severino Boezio*, 1974).

A morte prematura impede o filósofo de realizar os seus propósitos. Embora tenha redigido traduções de Platão, perderam-se; temos, pelo contrário, as suas versões, literais mas filosoficamente rigorosas, das obras dialéticas de Aristóteles com exceção de *Segundos Analíticos*, que fazem dele «o professor de lógica da Idade Média» (E. Gilson, *La Philosophie au Moyen-Âge*). Muitas delas são acompanhadas por comentários que derivam, diretamente ou não, de todos os maiores filósofos neoplatónicos da época, principalmente Porfírio e Jâmblico (c. 250-c. 325). Segundo alguns estudiosos, os comentários de Boécio são servilmente copiados das notas que ele encontrara num manuscrito grego; mas, atendendo às notáveis capacidades lógicas e intelectuais do filósofo, esta teoria não é digna de muito crédito. Embora em grande parte derivados de outros, estes escritos representam tudo o que, com o nome de *logica vetus*, a Idade Média

conhece sobre a dialética até ao século XI.

Isagoge e a questão dos universais

No breve exame de Porfírio são expostas, com uma certa preferência pelo platonismo, mas sem qualquer alusão a uma solução definitiva, todas as posições dos filósofos clássicos, do conceptualismo dos cínicos ao imanentismo aristotélico; e é mérito de Boécio não só ter apresentado o problema ao Ocidente latino, oferecendo, deste modo, aos filósofos medievais o material para as suas discussões sobre o tema, mas também ter mostrado a sua interpretação pessoal com base nos comentadores neoplatónicos que conhece. No segundo comentário a *Isagoge* é reproduzida a antiga solução de Alexandre de Afrodísias (séculos II-III), célebre comentador de Aristóteles; com base na teoria gnosiológica da abstração, um dos pontos fortes da filosofia aristotélica, Boécio conclui que os universais são imanentes às coisas sensíveis mas podem ser abstraídos pelo intelecto e considerados à parte. Mas é provável que Boécio tenha repensado os termos do problema, acercando-se de uma solução de cunho mais genuinamente platónico: os universais passam, deste modo, a ser as puras ideias dos seres sensíveis. Por causa das presumíveis incertezas acerca deste assunto, os autores medievais sentem-se, em todo o caso, mais estimulados a oferecer as suas próprias soluções.

O Consolo da Filosofia

O mais límpido resultado do talento de Boécio é *O Consolo da Filosofia*, em cinco livros, concluída pouco antes da sua morte. Numa prosa elegante intervalada por composições poéticas, segundo o modelo antigo da sátira menipeia, Boécio imagina que a Filosofia, personificada na forma de mulher, vem confortá-lo no cárcere mostrando-lhe que todos os sofrimentos a que Fortuna o submeteu fazem parte, apesar de tudo, do grande plano do Criador universal e devem ser aceites com a firmeza de alma que é própria do sábio.

Pelo seu sincretismo doutrinário, a que depois se junta a perda das fontes mais antigas usadas por Boécio, alguns medievalistas leem *O Consolo* como uma suma filosófica plena de ideias originais, mas nunca deixam de interrogar-se sobre o motivo que leva o autor a não confessar explicitamente a sua adesão ao cristianismo, falando em termos genéricos de um Criador não totalmente coincidente com o Deus cristão e sustentando ideias heterodoxas como a da eternidade do mundo ou a animação universal. É acusado em particular o cântico «O qui perpetua», inserido no centro do terceiro livro como o ponto principal da

obra e que constitui uma espécie de resumo em verso da cosmologia delineada por Platão em *Timeu*. A resposta mais verosímil é que, antecipando de certo modo as conclusões a que a escolástica chegará ao cabo de alguns séculos, Boécio pretende separar radicalmente o domínio da filosofia do da teologia; a teologia não devia, portanto, encontrar lugar numa obra destinada à exposição de teorias essencialmente neoplatónicas indiretamente derivadas de Proclo (412-485), ainda que a crítica conseder hoje que o terceiro livro de *O Consolo* contém, pelo menos implicitamente, uma referência subterrânea ao livro bíblico da Sabedoria. O texto representa, pois, uma reorganização da filosofia antiga segundo uma nova síntese filosófica pelo menos implicitamente cristã: também aqui Boécio se revela um precursor fundamental da Idade Média.

O mal, a Providência e a liberdade humana

Os temas mais expressamente filosóficos são examinados nos três últimos livros: de facto, as secções precedentes são dedicadas a uma apologia política pessoal de Boécio, que deste modo se defende das injustas acusações dos seus adversários, e a um exame do papel de Fortuna nas peripécias terrenas. Mas o terceiro livro interroga-se sobre a natureza da verdadeira felicidade humana, chegando à conclusão de que ela coincide com a aspiração a Deus, sumo Bem e regulador do universo. Com efeito, nenhum dos bens do mundo o é realmente: as riquezas, a glória e as honrarias trazem consigo grandes sofrimentos e podem ser perdidas facilmente, mas o que aspira ao céu acaba por, de certo modo, se deificar alcançando um estado sobre-humano de perfeita jubilação. No livro seguinte é discutido o problema do mal, que não deve ser tolerado por um Criador sumamente justo mas que parece consentir que os maus consigam todas as satisfações terrenas. A resposta da Filosofia pressupõe as teses de Agostinho de Hipona (354-430), para quem o mal não tem um real estatuto ontológico e representa na realidade o puro nada, que é o contrário do Bem: afastando-se deste último e, portanto, de Deus, os maus não só não podem alcançar a felicidade como, além disso, se apegam ao que não existe acabando por perder a condição humana e, por fim, o seu próprio existir.

Uma compreensão mais atenta do problema implica, segundo Filosofia, que distingamos o fado e a Providência: existe uma regra universal que preside à evolução de tudo o que acontece; chama-se Providência quando considerada do ponto de vista divino, que é eterno, omnicompreensivo e atemporal, mas chama-se fado quando referida às criaturas, sujeitas à temporalidade. Os homens, cujo instrumento cognoscitivo é a razão (*ratio*), não podem alcançar a mais perfeita

visão do todo, que é própria do divino (a que Boécio chama *intelligentia*) e na qual a existência do mal tem uma explicação tão profunda como insondável; enquanto se não aproximam de Deus não podem, portanto, compreender os secretos equilíbrios do criado. Este critério gnosiológico por graus, remotamente inspirado no sexto livro da *República* de Platão , é outro dos elementos filosóficos que chegam à Idade Média através de *O Consolo.*

O conceito de Providência implica, segundo Boécio, um problema posterior ético-metafísico que é examinado no último livro. Se Deus observa e conhece todas as coisas sem possibilidade de falhar por ser perfeito, apercebe-se necessariamente de tudo quanto a sua Providência prevê para o futuro: todos os atos humanos estão, portanto, determinados e, sem liberdade, não faz sentido supor que há prémios para os bons e castigos para os maus. Também neste caso a Filosofia refere a impossibilidade humana de compreender as coisas numa perspetiva superior: no eterno presente divino, que abarca num único olhar todas as decisões humanas e não contempla nenhum futuro, os atos livres são previstos enquanto livres e os necessários enquanto necessários. A pura visão das coisas fora do tempo, antes que tenham a própria possibilidade de acontecer (é este o significado original de «Providência»), não envolve, de facto, qualquer seu condicionamento.

O sucesso de *O Consolo*

O Consolo da Filosofia é-nos transmitido por mais de 400 manuscritos: mais ou menos todas as bibliotecas da Europa medieval têm pelo menos um exemplar, testemunhando visivelmente a admiração dos medievais por Boécio. Durante um longo período de esquecimento em que se mantém desconhecido dos maiores enciclopedistas medievais, a obra é descoberta e difundida por Alcuíno (735-804), o monge erudito irlandês protagonista do renascimento cultural do reinado de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800). Os primeiros comentários são do século IX. O mais célebre é o de Remi d'Auxerre (c. 841-c. 908), continuamente reelaborado em épocas seguintes; a atribuição de um comentário a João Escoto Eriúgena (810-880), o maior filósofo da época carolíngia, é considerada insustentável pelos estudiosos modernos, embora se reconheça que ele não só utiliza *O Consolo* como também os opúsculos teológicos. A maior parte dos autores medievais tenta uma leitura cristã da obra-prima de Boécio assimilando à Revelação os elementos filosóficos neoplatónicos; mas não falta quem, como Bovo de Corvey (?-916), que se dedica a uma exegese de «O qui perpetua», desaconselhe a sua leitura sublinhando a sua

«perigosidade».

No século XII, a obra é estudada na Escola de Chartres, uma das cidadelas do pensamento platónico medieval, particularmente por Guillaume de Conches (c. 1080-c. 1154), que tenta a operação inversa da dos seus antecessores: no seu comentário, com efeito, o cristianismo é que é adaptado a princípios filosóficos. Apesar de uma certa diminuição do interesse durante a época universitária, mais inclinada para temas aristotélicos, *O Consolo* continua a ser lido e comentado até ao final da Idade Média e é uma constante fonte de inspiração.

Além disso, a partir do século IX não faltam as vernaculizações: a mais antiga é a de Alfredo, *o Grande*, rei de Wessex (c. 849-899?, rei desde 871), em anglo-saxónio, segundo o qual esta obra deve ser conhecida por todas as pessoas cultas. Data de cerca do ano 1000 a versão em alto alemão de Notker III, *o Beiçudo* (c. 950-1022), abade de São Galo, na Suíça; mas é no século XII que por toda a parte da Europa surgem traduções, em prosa, mas também em verso, destinadas ao público laico e não universitário. O maior interesse manifesta-se em Itália, na França e, um pouco mais tarde, na Espanha; mas também há traduções para alemão e até para grego. Este texto vernaculizado é, pois, um dos primeiros a caracterizar o nascimento de uma cultura laica: basta pensar que *O Consolo* é traduzido por Geoffrey Chaucer (1340/1345-1400) e mostra-se útil na composição de *Roman de la Rose.* Também Dante Alighieri, ao narrar no canto V do *Inferno* a história de Paulo e Francisca, tem bem presente as observações de Boécio sobre a roda da (*nessun maggior dolore/che ricordarsi del tempo felice/nella miseria,* vv. 121-123)1[5]. A influência de *O Consolo* é sensível nos estilos de muitos autores e até nas representações iconográficas (pinturas e esculturas) da Filosofia e da Fortuna: o pensamento e a obra de Boécio caracterizam, pois, profundamente toda uma época da filosofia europeia.

V. também: **Filisofis** *Cultura cristã*, artes *liberais e saberes pagãos*; *Escoto Eriúgena e o início da filosofia cristã*
Literatura e teatro *A herança clássica e cultura cristã: Boécio e Cassiodoro*; *A cultura dos mosteiros e a literatura monástica*; *Transmissão e receção dos clássicos*; *O enciclopedismo e Isidoro de Sevilha*

CULTURA CRISTÃ, *ARTES* LIBERAIS E SABERES PAGÃOS

de Armando Bisogno

Tendo absorvido os saberes pagãos, a cultura cristã escolhe os seus elementos dignos de contribuir para formar o verdadeiro cristão. Nos séculos mais sombrios da decadência romana, a utilidade destes saberes e da sua fusão com a sabedoria cristã incita diversos autores formados nas ciências profanas a produzir sínteses em que possam ser recolhidas as informações essenciais para a formação dos cristãos e preservá-las do clima da História.

Saberes pagãos e sabedoria cristã

Os intelectuais que animam a vida da Igreja interrogam-se desde as origens sobre a dignidade a conceder na formação dos cristãos aos saberes pagãos, sobre a sua perigosidade e, subordinadamente, a sua eventual utilidade para uma maior e melhor difusão da mensagem cristã. Os padres da Igreja empenham-se em mostrar que, uma vez depurada dos elementos fantásticos e ilícitos que frequentemente caracterizam a sua linguagem e os seus conteúdos, a cultura pagã pode ser um instrumento precioso que não só enriqueça o pecúlio de conhecimentos de cada crente como forneça aos Doutores da Igreja a possibilidade de a defender dos ataques dos hereges utilizando as mesmas técnicas deles. Segundo a Bíblia, quem quiser desposar uma mulher aprisionada na guerra terá de mandá-la cortar o cabelo e as unhas, ungi-la e despi-la das roupas que trazia. Igualmente, segundo os padres e em particular Jerónimo (c. 347-c. 420), o saber pagão, atraente mas ao mesmo tempo afastado dos valores da fé, deve ser depurado de todos os seus ouropéis, daquilo que o torna aparentemente apetecível; só deste modo será digno de se conjugar com a sabedoria cristã.

Apesar dos temores causados pelo fascínio que este saber pagão pudesse exercer nas mentes mais fracas, boa parte do património de conhecimentos e competências herdado da tradição greco-romana passa a fazer parte de pleno direito da formação do intelectual cristão. E é o casamento das técnicas desenvolvidas na idade antiga com a fé nascida na era cristã que torna possível a sobrevivência da cultura ocidental nos séculos de desagregação do Império Romano. Alimentado por competências tão sólidas que venceram os séculos e fortalecido pela contínua referência aos textos sagrados e às obras dos primeiros padres da Igreja, o saber cristão difunde-se por toda a Europa justamente nos anos da dissolução das instituições romanas, observando, e por vezes acompanhando, o nascimento das novas identidades de matriz bárbara.

As convulsões políticas, os contínuos conflitos militares, a falta de uma sólida instituição central e, por conseguinte, o desaparecimento de uma organização

pública da instrução delegam implicitamente o problema da formação e, de um modo mais geral, da cultura nas instituições locais, essencialmente monásticas, ligadas à Igreja. No seu interior, diversos intelectuais sentem a necessidade de recolher o máximo de informação proveniente de tradições diversas para impedir que a tempestade dos séculos centrais da alta Idade Média varra todos os vestígios da cultura antiga e patrística.

Esta atitude tem o mérito de garantir, ao menos em parte, a continuidade da evolução da cultura ocidental, embora produzindo obras de escassa originalidade.

Cassiodoro

O desejo de defender-se a si próprio e ao seu saber das dificuldades do século guia a ação de Cassiodoro (c. 490-c. 583), um nobre romano protagonista de uma trajetória política que tem o seu ápice na colaboração com os soberanos godos e, no convívio insuportável com os novos dominadores bizantinos, um final tão amargo que o leva a construir por volta de 550 uma comunidade religiosa e cultural, Vivarium, na atual Calábria, que lhe servirá de retiro até à morte, que o colhe com perto de noventa anos. A coexistência na sua formação pessoal de conhecimentos técnicos baseados na tradição greco-latina e de uma sólida fé cristã leva-o a imprimir à vida da comunidade uma finalidade eminentemente pedagógica, orientada para encaminhar os seus confrades para um ideal de saber cristão, sólido na fé e erudito nas artes liberais. Cassiodoro escreve para esse efeito *Institutiones*, uma síntese de todas as informações indispensáveis para a realização desta ideia de concórdia dos saberes com a sabedoria. E, justamente para alcançar estes aspetos da formação ideal do cristão, as *Institutiones* guiam o leitor num percurso bipartido, primeiro pelas Escrituras (*Institutiones divinarum litterarum*) e depois pelos saberes profanos (*Institutiones sæcularium litterarum*).

A aproximação destes dois percursos tão diferentes encontra o seu fundamento, em Cassiodoro como em toda a alta Idade Média, na convicção de que todo o saber, sacro ou profano, só o será se vier da única fonte de todas as verdades: Deus. Nesta ótica, é lícito ao cristão pôr ao lado da meditação do texto sagrado o estudo dos manuais das disciplinas mais técnicas, fortalecendo ambas as leituras com o apoio dos textos dos padres dos primeiros séculos da história da Igreja. A estrutura de *Institutiones*, destinada a descrever um plano de estudos concretamente aplicável, desenha, pois, com precisão o *iter* da formação do cristão a partir da leitura da Bíblia. De facto, Cassiodoro exprime a sua pena

(*dolor*) por verificar que não existem mestres que ensinem a ler e a compreender as Escrituras. Depois de tentar criar em Roma uma escola pública onde os cristãos pudessem aprender tanto a exegese do texto sagrado como as demais competências provenientes da tradição greco-romana, e tendo-se rendido à evidência de que a guerra greco-gótica não permite o exercício sereno de atividades pacíficas (*res pacis*), decide escrever *Institutiones* como um mestre o faria (*ad vicem magistri*).

O conhecimento do texto sagrado parece a Cassiodoro uma elevação da alma humana (*ascensio*), uma progressão, que ele descreve ordenadamente no primeiro livro de *Institutiones* ao longo de 33 capítulos, evidentemente conformes, como ele próprio indica, com o número de anos de Cristo. Nos primeiros nove livros da primeira parte são descritas as várias secções do texto sagrado; este não é imediatamente inteligível mas, como Cassiodoro explica no capítulo décimo, deve ser analisado percorrendo diversos níveis de compreensão da verdade. É, pois, necessário partir de uma *introductio,* que ele confia aos autores que facilitam a aproximação às Escrituras (como, por exemplo, Agostinho de *Da Doutrina Cristã*); é útil estudar tanto os *expositores*, quer dizer, os autores que tornam compreensíveis os mais densos mistérios do texto sagrado, como aqueles que enfrentam problemas particulares (*quæstiones*). Finalmente, são também profícuos para o estudioso os repertórios de citações bíblicas e a comparação com os mais sábios dos antigos (*peritissimi seniores*), para relacionar um estudo juvenil aos testemunhos de uma longa experiência de fé. Cassiodoro dedica a parte final do primeiro livro à ilustração de alguns preceitos estritamente práticos que indicam o valor genuinamente funcional de *Institutiones.* Com efeito, o estudo também recorre a expedientes técnicos e Cassiodoro não deixa, por isso, de recordar aos seus confrades, uma vez cantados os méritos de Vivarium como lugar de estudos ideal porque rico de hortos e ladeado por um rio piscoso, que se empenhem com rigor e precisão na reprodução dos manuscritos. Para este fim, prossegue o fundador do mosteiro, nada deve faltar aos copistas: manuais de ortografia, operários especializados na encadernação, candeias para o trabalho noturno e um relógio que permita medir as horas, invento dos mais úteis para o género humano (*horarum moduli, qui ad magnas utilitates humani generis noscuntur inventi*).

O primeiro livro, que trata do que deve estudar o monge e, em geral, o cristão, e de como deve fazê-lo, não pode terminar senão lembrando os deveres que, além da sua erudição, o crente deve sempre respeitar: a obediência ao superior (*præceptor*), a caridade para os vizinhos do mosteiro e a gratidão a quem colige

numa única obra os ensinamentos oriundos de textos tão dispersos, estudando e aprofundando ao mesmo tempo os temas contidos no texto sagrado.

Tal como a divisão do primeiro livro em 33 capítulos imita a perfeição dos anos da vida terrena de Cristo, também o segundo livro de *Institutiones* consta de sete capítulos, tantos quantas as *artes* liberais que se propõe ilustrar; a gramática, a retórica, a dialética, a aritmética, a música, a geometria e a astronomia, descritas nas suas características mais gerais, cabem plenamente, deste modo, no conjunto de competências úteis para a formação do verdadeiro cristão. Brevemente ilustradas, as diversas disciplinas surgem no texto como instrumentos úteis para o conhecimento da verdade; com efeito, têm regras próprias cujo respeito nos dá a possibilidade de honrar da melhor maneira o ordenamento racional do universo como Deus o quer. As *Institutiones* de Cassiodoro mostram portanto, com grande eficácia, os dois aspetos do enciclopedismo da alta Idade Média: por um lado, a finalidade prática que induz a escrever obras úteis para o estudo e, por outro, o contexto de cultura religiosa (e, neste caso concreto, monástica) que na Europa retalhada pelos reinos bárbaros é já o único elemento intercultural para cuja preservação devem ser criadas obras tão amplas e, tantas vezes, pouco aprofundadas.

Marciano Capela

A presença na segunda parte de *Institutiones* de um estudo pormenorizado das sete artes liberais (gramática, dialética e retórica, correspondentes ao *trivium,* e aritmética, geometria, música e astronomia, correspondentes ao *quadrivium*) evidencia o papel destas disciplinas na lenta passagem da cultura pagã para a sabedoria cristã, porque podemos encontrar nelas um elemento de fusão das novas exigências da educação cristã com a antiga e estável normatividade dos saberes clássicos. A tradição das *artes* vinha do século IV a.C., período em que estas disciplinas têm a sua primeira sistematização e em que são delimitadas segundo as diversas metodologias adotadas em cada uma delas. A gradual institucionalização desta tradição é registada, nos séculos III e II a.C., pela publicação de manuais, propriamente ditos, de gramática (como *Techné Grammatiké* de Dionísio da Trácia), de aritmética (*Introductio Arithmetica* de Nicómaco de Gérasa) ou de geometria (os *Elementos* de Euclides). A primeira análise global de todo o *corpus* das artes liberais é, porém, no âmbito latino, de um contemporâneo de Cícero (106 a.C.-43 a.C.), Marco Terêncio Varrão (116 a.C.-27 a.C.), que nos deixa em *Disciplinarum Libri IX* uma descrição geral das artes, ampliando para nove o seu número, com a inclusão da medicina e da

arquitetura na mesma ótica da funcionalidade prática do saber que leva o próprio Cícero a sugerir que se lhes junte também o estudo do direito. A quantidade e a divisão das disciplinas só se tornam estáveis no século I a.C. No âmbito cristão, depois de uma desconfiança inicial, de que até nas obras de Agostinho (354-430) é fácil encontrar ecos, as *artes* são acolhidas em pleno direito por meio da difusão de diversos textos de teor sintetizante. Entre estas obras salienta-se um texto composto um século antes de *Institutiones,* intitulado *De Nuptiis Philologiæ et Mercurii* e conhecido de Cassiodoro (que lamenta não o ter na biblioteca do Vivarium). *De Nuptiis* é escrito por Marciano Capela (*floruit* 410-439), autor pagão que vive em Cartago. A obra, que constitui um exemplo de enciclopedismo alto-medieval não cristão, apresenta nove livros em prosa com frequentes interpolações metrificadas e oferece à latinidade medieval o património das *artes* liberais reorganizado no século I a.C. por Varrão mas hoje perdido. Ao contrário da divisão varroniana, que também contempla o estudo da medicina e da arquitetura, *De Nuptiis* descreve as sete artes que Cassiodoro ilustra um século depois no segundo livro de *Institutiones.* O texto de Marciano é profundamente diferente do de Cassiodoro; com efeito, não só se limita ao estudo exclusivo das *artes* como, em virtude da formação pagã do autor, é narrado num enquadramento literário profano. Nos dois primeiros livros da obra, conta-se que Mercúrio procura casar e que Apolo o aconselha a tomar por mulher Filologia, filha de Prudência. Ao chegar ao senado dos deuses, Filologia encontra Mercúrio com o seu séquito de personagens ilustres, de Heraclito a Aristóteles e de Platão a Orfeu, e recebe do futuro marido sete servas, as *artes.* Nos outros sete livros de *De Nuptiis,* Marciano apresenta as sete disciplinas, cada uma com a sua simbologia peculiar: na descrição mitológica, o aspeto, as vestes, o caminhar, as palavras e as atitudes de cada uma delas indicam as respetivas características. Por exemplo, a gramática traz consigo a cera utilizada nas tabuinhas de escrever, e a dialética apresenta-se com expressões incompreensíveis pela maioria dos presentes porque são provenientes do seu léxico específico. *De Nuptiis* é, portanto, profundamente diferente, na forma e nas intenções, de *Institutiones* de Cassiodoro, com que não compartilha nem as motivações da composição nem a forma literária. Este texto tem grande êxito, o que, por um lado, atesta a necessidade de uma literatura de manuais básicos, necessidade tão forte que a faz ser acolhida no programa de estudos apesar de pagã; e, por outro, revela competências notáveis dos intelectuais mais cultos, capazes de orientar-se no interior de um texto como o de Marciano, que apresenta os problemas ligados às sete artes liberais num cerrado encadeamento

em que enumera as suas características numa linguagem frequentemente difícil e não imediatamente inteligível. A tradição do estudo das *artes,* inaugurada por Agostinho, prosseguida por Cassiodoro e fundada em modelos pagãos como o de Marciano Capela, obtém um êxito extraordinário durante toda a Idade Média. No âmbito carolíngio, constitui, com efeito, a ossatura da renovada paideia cristã promovida por Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) e pelos teólogos da sua corte; e, por intermédio da esclarecida obra de João Escoto (810-880) e dos seus melhores exegetas, chega aos mais requintados representantes da cultura dos séculos X e XI, como Gerberto d'Aurillac (c. 950-1003, pontífice desde 999), Abão de Fleury (940/945-1004) e, acima de todos, Anselmo de Cantuária (1033-1109), que em todas as suas obras teológicas lhe engrandece a aplicação.

Isidoro de Sevilha

Uma mais nítida vizinhança do modelo de Cassiodoro revela-se, pelo contrário, na leitura de *Etymologiæ* de Isidoro (c. 560-636), bispo de Sevilha desde 600. Em comparação com *Institutiones*, *Etymologiæ*, em que Isidoro trabalha mais ou menos ininterruptamente nos seus últimos vinte anos de vida, não se limita à distinção de sabedoria escritural e conhecimentos liberais, mas estende-se aos mais diversos campos do saber, utilizando como único critério de classificação a pesquisa da origem etimológica dos termos analisados na convicção de que, uma vez conhecida a causa (*origo*) que gera um nome e a ideia que está na base da sua constituição (*etymologia*), se pode captar de maneira mais adequada o seu significado. Para este fim, Isidoro declara ter coligido e escrito segundo o estilo dos antigos tudo quanto na sua memória (*recordatio*) ficou da leitura de todos os textos que na sua formação teve ocasião de consultar. A obra apresenta-se, portanto, como um complicado cruzamento de fontes pagãs (Plínio, Varrão, Marciano Capela, Lucrécio, Gélio) e cristãs (Lactâncio, Ambrósio, Agostinho, Jerónimo, Cassiodoro) e sem uma intenção declaradamente pedagógica, tão evidente, pelo contrário, em *Institutiones.* Em *Etymologiæ* não é possível encontrar as características de uma literatura de manuais útil para a formação do cristão, a quantidade da informação registada torna-a num repertório que, por vezes, se reduz à simples enumeração de todas as fontes e de todos os fragmentos que o autor coligiu sobre um assunto específico. Facilita, pois, a busca de informação para quem já tiver competências mais gerais e que nas páginas de Isidoro encontrará referências e citações já reunidas e sistematizadas.

A descrição da própria estrutura da obra é complicada. Os primeiros quatro livros são dedicados às artes liberais e à medicina; o quinto, às leis; o sexto, sétimo e oitavo a temas religiosos: as Escrituras, Deus e os anjos, a Igreja; os livros oitavo e nono detêm-se, ao invés, em problemas linguísticos (as línguas em geral e a etimologia das palavras). A segunda metade da obra é dedicada, essencialmente, ao mundo sensível, partindo do homem, da Terra e da construção até acabar por descrever o que respeita à guerra e aos jogos. Com esta subdivisão, *Etymologiæ* revela com clareza o intuito de Isidoro de analisar todos os campos, não só do que se pode saber, mas também da vida comum, para oferecer um quadro completo e global da realidade. Obra de erudição, é certo, mas também preciosíssimo testemunho da cultura e da formação da época, *Etymologiæ* revela um dos aspetos fundamentais do enciclopedismo da alta Idade Média; com efeito, embora Cassiodoro evidencie o aspeto pedagógico deste género, e Marciano o literário, Isidoro oferece um dos exemplos de obra de apoio para o estudo, antecessora dos repertórios de definições e informações que durante uma longa parte da cultura ocidental constituem uma das mais úteis e aproveitadas fontes de conhecimento.

V. também: **Filosofia** *Boécio: o saber como veículo de transmissão de uma civilização*; *Escoto Eriúgena e o início da filosofia cristã*
Literatura e teatro *O enciclopedismo e Isidoro de Sevilha*

O MONAQUISMO INSULAR E A SUA INFLUÊNCIA NA CULTURA MEDIEVAL

de Armando Bisogno

O monaquismo insular, que surge essencialmente na Irlanda e na Britânia meridional, põe no centro da vida do cenóbio o estudo da língua latina e das Escrituras, exportando depois este modelo mediante peregrinações no continente, em toda a Europa, e fazendo nascer os maiores centros de difusão de textos e saberes de toda a Idade Média.

A Irlanda

A Irlanda e a sua tradição cultural não são tocadas pela expansão territorial romana, circunstância que ainda hoje é difícil de compreender, principalmente

em relação às vantagens, de ordem essencialmente económica, que Roma teria obtido com a conquista da ilha. Da cultura e da língua latinas, que não foram levadas por efeito de uma colonização direta, chegam, de qualquer modo, alguns rudimentos por mediações diversas. A Irlanda era um ponto de passagem de várias rotas comerciais, e é certo que partiam das costas irlandesas as incursões dos célebres piratas que tocavam as costas da Britânia, já romanizada. O teor incerto destas relações torna ainda mais significativa a evangelização cristã, que ocorre sobretudo na primeira metade do século V. O *Chronicon,* de Próspero da Aquitânia (c. 390-c. 460), narra a dupla missão confiada entre 429 e 431 pelo papa Celestino I (?-432, papa desde 422) a Germano (c. 380-448) e Paládio (*floruit* 408-431) para combater na Irlanda o perigo pelagiano. A cultura e a língua latinas, pouco presentes na ilha, há já vários anos, por via de relações não oficiais, são fortalecidas graças ao património de saberes com que é veiculada a mensagem cristã, que a missão organizada por Celestino I revela estar já presente na Irlanda, mas fraca perante os perigos heréticos.

Poucos anos depois da missão de Próspero, São Patrício (c. 389-c. 461), nascido no final do século IV na Britânia, terra que ele próprio descreve na *Confissão* como habitada por uma aristocracia rural tardo-romana versada nas belas-letras e no estudo do direito, empenha-se na difusão da mensagem cristã e na organização da Igreja e da cultura irlandesas. Ao contrário do contexto em que nasce e recebe a sua primeira formação, São Patrício diz-se ignorante e pouco conhecedor do latim. Raptado por piratas irlandeses em tenra idade e por eles levado para a ilha, dedica-se à obra missionária sem deixar obra literária; tanto *Confissão* como *Carta a Coroticus*, que hoje dão testemunho da sua personalidade, não só não fornecem indicações sobre o ambiente cultural como nem sequer permitem compreender qual era o nível de erudição do seu autor. O esforço de São Patrício procura conciliar a necessidade de ler e compreender o texto sagrado com a de dar uma forma certa e disseminada à organização da Igreja e à prática litúrgica. Os irlandeses, acabados de cristianizar e com escassos conhecimentos de latim, veem-se obrigados a aplicar-se nos estudos necessários para compreender o texto sagrado e a organizar a ossatura da nova Igreja. Em particular, a diferença dos troncos linguísticos irlandês e latino impõe aos novos convertidos um esforço ainda maior.

Na Irlanda cristianizada é dada uma atenção particular ao latim escrito, de mais fácil aprendizagem do que o falado, e significativa dedicação à forma gráfica; deste modo são introduzidos elementos de pontuação, o espaçamento das palavras e sistemas especiais para as abreviaturas. Os mosteiros, começando

pelo de Armagh, fundado a meio do século V pelo próprio São Patrício, organizados segundo uma rígida moral e estreita obediência ao abade, têm por finalidade das suas atividades de estudos o conhecimento das Escrituras e do latim. Esta reorganização global da cultura irlandesa faz da ilha um destino, simplesmente perfeito, de peregrinações eruditas. São muitos os testemunhos que falam da viagem à Irlanda como experiência de formação, entre os séculos VII e final do IX. O próprio Alcuíno de York (735-804), mestre da corte de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), sublinha a erudição da *gens* irlandesa, célebre pela sua *scholastica eruditio.* Mas a falta de testemunhos seguros, de crónicas históricas e de conhecimentos sobre a disponibilidade das bibliotecas, ainda hoje torna difícil compreender qual é a importância real dessa erudição e a que competências se refere Alcuíno. Apesar destas incertezas, não restam dúvidas de que a Irlanda dos séculos centrais da alta Idade Média constitui, no imaginário dos contemporâneos, pelo menos, um ponto de referência no processo evolutivo da cultura cristã. Esta imagem é seguramente corroborada pelo rico movimento de evangelização que parte da Irlanda. É justamente desta ilha, cristianizada há apenas um século, que partem iniciativas orientadas para a difusão da mensagem cristã na Escócia, na Britânia e, por fim, também no continente.

Os irlandeses sentem-se a si e à sua cultura como postos no fim do mundo: o próprio São Patrício fala da Irlanda, na *Confissão,* como o limite da Terra, o lugar para lá do qual não vive ninguém. É, pois, compreensível que os cristãos de regiões tão remotas desejem aproximar-se, também idealmente, do centro da sua fé mediante uma *peregrinatio* que lhes pareça o mais elevado sacrifício que podem oferecer a Deus, abandonando, numa lógica pós-tribal, o seu grupo social de referência em nome da evangelização. O testemunho da presença desta dupla matriz da peregrinação irlandesa é dado no final do século VI pelo monge Columbano (c. 540-615), que num primeiro tempo abandona a sua região, na Irlanda, para ir evangelizar o resto da ilha e depois parte da sua terra natal para fundar mosteiros, entre eles, o de Luxeuil, na França oriental, inspirados no modelo irlandês, onde se vive segundo uma rígida moral ascética e de penitência e onde o estudo das Escrituras é obrigatório. Da sua experiência, que se estende a Itália, em contacto com os lombardos, nasce também o mosteiro de Bobbio, próximo de Piacenza; e da de um dos seus seguidores surge o cenóbio de São Galo, na atual Suíça.

A partir dos séculos VII e VIII formam-se nestes mosteiros centros prestigiados de escrita; a sua evolução e o seu papel no seio da cultura medieval atribuem,

com frequência e retrospetivamente, à origem irlandesa os méritos posteriores destas instituições. É indubitável que, com o seu carisma e a sua intransigência, a figura de Columbano já mostra todas as potencialidades da cultura hibérnica; mas não está estabelecido qual terá sido a atenção prestada, nos mosteiros por ele fundados, à construção de um *scriptorium,* que alguns estudiosos acham indiscutível e outros, pelo contrário, improvável. Na composição de ritmos poéticos e de cartas, o próprio Columbano demonstra a sua cultura, o conhecimento das normas da retórica latina e a familiaridade com os maiores poetas da Antiguidade, de Virgílio a Ovídio, mas sem oferecer uma imagem clara da real profundidade da sua erudição. É mérito da historiografia da segunda metade do século XX ter mostrado ser infundada a ideia de um «milagre irlandês» segundo a qual a ilha teria sido a meta de trânsfugas eruditos da Gália que ali teriam implantado uma sólida escola de artes e de exegese cultural, útil para a preservação da cultura patrística e depois reexportada para o continente pelas *peregrinationes.* Ao partir da Irlanda, os peregrinos têm bons conhecimentos de gramática, necessária para a correta compreensão do texto, técnicas de escribas e uma discreta erudição exegética, mais fruto dos ensinamentos dos evangelizadores do que do estudo dos textos dos padres. Deste modo, do século VII até ao final da época carolíngia, têm possibilidade de ampliar o seu nível cultural mediante o encontro com a cultura cristã que se difunde no continente; com efeito, não é por acaso que grandes personagens de proveniência irlandesa como Escoto Eriúgena (século IX) floresçam num contexto como o carolíngio, em que é elevada a atenção prestada aos problemas da formação do cristão e da tradição dos textos.

A Britânia

Nos anos em que Columbano funda alguns dos mais importantes mosteiros da Europa, decorre na Britânia, que já conhecera a romanização e a mensagem cristã, a missão de Agostinho (?-604), arcebispo de Cantuária. Agostinho, proveniente de uma abastada família romana e prior de um mosteiro, é enviado à Britânia pelo papa Gregório Magno (c. 540-604, pontífice desde 590). Já convertida ao cristianismo, a ilha, depois de conquistada pelos saxões, corre o perigo de cair novamente no paganismo idólatra. Por isso, Gregório envia à Britânia, para junto de Etelberto (c. 522-616), rei de Kent, quarenta monges e o seu prior Agostinho, que ali funda uma catedral na Cantuária. A nova evangelização da ilha dá os seus frutos no final do século VII e no começo do seguinte, despertando de novo a atividade cultural. Os estudos de gramática e de

retórica e a cultura latina em geral desenvolvem-se ali amplamente, com o aparecimento das escolas monásticas não só nas zonas meridionais como Kent, onde Agostinho chega diretamente, mas também no Norte da ilha, onde a presença dos missionários irlandeses é forte. A evolução destas escolas tem um resultado particular: cria, como na Irlanda, um novo movimento missionário e também produz uma elevada cultura literária plenamente integrada no ambiente social, que confia aos mosteiros a formação espiritual dos jovens aristocratas.

Por um lado, os monges anglo-saxões são, pois, um património utilíssimo para a sé pontifícia porque se dedicam à evangelização de terras ainda não tocadas pela mensagem cristã. Vilibrodo (c. 658-739) empenha-se na evangelização dos frísios, seguido pelo seu discípulo Bonifácio (672/675-754), formado no Wessex. A sua obra de evangelização, tragicamente concluída, leva-o a visitar diversas zonas da Germânia e a erigir um mosteiro em Fulda, local do seu sepulcro, cenóbio que durante toda a Idade Média é um dos maiores centros de difusão do saber.

Paralelamente à vocação missionária, o monaquismo anglo-saxónico também produz um forte empenhamento cultural, como demonstram a figura e a obra de Beda (673-735), *o Venerável*, personagem central na história da cultura britânica e medieval em geral. Beda demonstra, no amplo conjunto das suas obras, uma cultura vastíssima, formada primeiro e usada depois, como ele próprio explica, na doce paz de ensinar ou de aprender, de escrever e de cuidar o dia a dia da vida do mosteiro. Da leitura das suas obras emerge em primeiro lugar uma significativa competência técnica; são, de facto, diversos os escritos didáticos em que Beda trata temas de gramática, de retórica, de métrica ou de cálculo. Esta competência tem aplicação imediata em composições literárias, hinos religiosos, poemas bíblicos e hagiográficos que, pelo seu assunto, conduzem imediatamente a atenção para o tema central da reflexão, as Escrituras. As obras exegéticas de Beda não aspiram à originalidade, mas preocupam-se em selecionar no seio da tradição patrística os textos mais úteis e que melhor ilustram os trechos da Bíblia, para produzir um discurso inteligente e útil ao mesmo tempo. O próprio estudo da natureza não tem nele qualquer pretensão científica, apenas pretende mostrar que a correta análise do universo e a leitura ponderada das Escrituras conduzem de igual modo ao reconhecimento da ordem natural mais geral e providencial. É nesta mesma ótica que Beda produz a sua obra mais célebre, a *História Eclesiástica dos Anglos*, fonte de preciosas informações sobre a identidade cultural destes povos. Esta obra não nos é apresentada somente como um repertório de anotações sobre o tema específico nela tratado, mas como a

possibilidade de, na narração dos acontecimentos históricos e na sua sucessão ordenada, mostrar a ordenação mais global do mundo.

V. também: **História** *A instrução e os novos centros de cultura*; *O monaquismo*
Filosofia *Filosofia e monaquismo*
Literatura e teatro *A cultura dos mosteiros e a literatura monástica*

FILOSOFIA E MONAQUISMO

de Glauco Maria Cantarella

As primeiras e originais experiências monásticas datam dos séculos III-IV e são orientais. O homem pratica a apotaghé*, a renúncia ao mundo, à sua vontade pessoal e às suas paixões, regressa ao Éden, antecipa na sua experiência pessoal de vida a vida angélica, a vida nova e eterna, e nesta ação encontra um segundo batismo: é o monge.*

As origens

Lathe biosas (vive oculto), ensina Epicuro (341 a.C.-270 a.C.); dominar as paixões, vencê-las, para se reunir ao seu ser autêntico e profundo e por aí alcançar o conhecimento: *gnôthi seautón.* A demanda de si mesmo e da essência das coisas, a noção de si e do mundo para lá da barreira das aparências. Podemos dizer que o monaquismo é a versão cristã das experiências de conhecimento de si e uma interrogação sobre o sentido do mundo: a tradução destas buscas de sabedoria nos termos culturais colocados ao seu dispor pela nova religião helenístico-judaica. O amor ao conhecimento, a demanda do conhecimento e a necessidade profunda do conhecimento (do *verdadeiro* conhecimento, que é Deus) é que levam o homem a optar pela solidão (*mónos*) e pelo isolamento (*éremos*), e o maior isolamento é, obviamente, no deserto (*desertum*). No deserto da Tebaida são experimentadas as primeiras formas de *anachorésis*, vida ascética de contemplação e solidão, ou aquelas de que nos é transmitida memória por motivos bastante interessantes (Atanásio de Alexandria, 295-c.373): sabemos que São Jerónimo (c. 347-c. 420) é posto à prova e se forma na Calcídica. De qualquer modo, é esta a zona de origem, a zona de onde sempre tudo veio, onde tudo se misturou e mestiçou, até o cristianismo primitivo: a Ásia Menor. As formas do isolamento são muitas: há que assinalar, pela sua imediata evidência,

os dendritos e os estilitas, que põem entre si e o mundo as alturas dos troncos das árvores ou das colunas, mas também os sideróforos, que apertam o corpo no interior de pesadas couraças de ferro, mortificando-o e, ao mesmo tempo, isolando-o da comunidade: o corpo do homem sagrado é, desde logo e sempre, um espaço sagrado.

O eremitismo e o cenobismo

Mas o isolamento e a busca da perfeição não garantem o resultado: a solidão é *in se* uma experiência extrema que, tornando-se ainda mais terrível pelas condições objetivas de vida, pode ser o espaço de tentação por excelência onde o Diabo pode atuar, e não tanto pelo aspeto carnal e sexual, mas sobretudo pela tendência para se sentir provado e perfeito, para dar por adquiridos o conhecimento de si e a sabedoria de Deus; resumindo, o mesmo género de tentação a que o Diabo submeteu Jesus Cristo, a tentação da soberba, o primeiro dos pecados, aquele que é a origem de tudo. Quem pode dar garantias de alguém que regressa do *desertum* afirmando ter encontrado o que lá fora procurar? Além disso, quem pode garantir que este novo homem de Deus não provoca um efeito negativo naqueles que vivem associados e que possam segui-lo por vê-lo dotado de santidade? Quem pode dizer que aquele que afirma ter encontrado a experiência de Deus não teve apenas alucinações? Quem pode assegurar que ele esteve realmente em êxtase? Ora, são questões deste género que se encontram na base da transição do eremitismo para o cenobitismo: o monge é uma contradição viva porque, para ter garantias da eficácia do seu percurso espiritual individual, tem de associar-se, tem de fazer-se garantir pela vigilância e pela contínua assistência espiritual de outros homens como ele, que permanentemente se vigiam uns aos outros e uns aos outros se garantem; a opção de vida do monge é muito radical e muito importante para poder ser tornada vã por um erro na escolha do estilo de vida! E, quanto a ser radical, não há dúvida de que o é: os monges separam-se da sociedade humana, segregam-se, até, da luz (no século V, Rutilius Namatianus chama-lhes «lucífugos»).

As comunidades que começam a formar-se desenham, em si, um espaço próprio (a primeira delas é a que se reúne em redor do anacoreta Antão por volta de 306) que em breve (ao cabo de uns quinze anos) será definido por um muro que cerca os lugares que são palco das atividades quotidianas dos monges e os separa do mundo exterior (a comunidade de Pacómio, 292-346). O muro que cerca está na origem da palavra *claustrum;* o monge dotado de experiência e de carisma em redor de quem se reúnem os demais monges é o pai, o guia espiritual

que, coerentemente com o quadro cultural judaico-helenístico da religião cristã, é designado por uma palavra hebraica, *abba* (e será depois o abade). Seguem-se no tempo intervenções cada vez mais precisas, tanto no Oriente, com Basílio de Cesareia (c. 330-379), como no Ocidente, onde a memória das experiências monásticas orientais chega com Atanásio de Alexandria e com a *Vida de Antão* que leva consigo para o exílio político em Treveris. Escrita para garantir à sua sé episcopal um papel de originalidade e eminência numa área que até então mantivera características de profunda separação e estranheza. No primeiro quartel do século V, e justamente na Gália, Cassiano (c. 360-430/435), originário da foz do Danúbio, tendo vivido durante cerca de vinte anos no Egito e na Palestina e entrado depois para o clero de Constantinopla, redige um texto fundamental, *De Institutis Cœnobiorum*, que regulamenta a vida dos monges colocando-a sob uma apertada vigilância.

Cassiano não inventa nada, limita-se a coordenar os ensinamentos ditados pelas experiências precedentes; a via que conduz à ascese passa pelo ato de confiar-se totalmente ao *abba*, mas a autoridade do abade não deve ser excessivamente contrária à liberdade substancial e autonomia de todos os membros da comunidade monástica: ele é o representante de Cristo e deve ser o primeiro a exercer a *charitas* e, ao mesmo tempo, a autoridade, para fazer levar à prática os preceitos evangélicos. De Escrituras na mão, impõe a *stabilitas*, a obediência e o domínio das paixões (negação da vontade pessoal, pobreza e castidade). A vida comum é a aprendizagem para uma possível, mas não inevitável, passagem para a perfeição superior do eremitismo. A vigilância é sempre o sinal distintivo do monaquismo: para dar um exemplo trivial mas significativo, recorde-se que ela se manifesta em plena Idade Média na figura dos monges *circatores*, incumbidos de fazer a ronda dos dormitórios para despertar os confrades que, cedendo ao sono, não se apresentem nas celebrações litúrgicas noturnas.

A Regra: uma «nova» Sagrada Escritura

A Regra de São Bento (480-547) faz seus os fundamentos de toda a história até então vivida e escrita. Com uma importante inovação: depois de Bento, o fundamento da vida monástica já não será o abade, mas o texto da regra.

A escritura é o fundamento da vida monástica e assinala, por assim dizer, a passagem de uma dimensão *dionisíaca* para uma dimensão *apolínea*, porque ordenada. A escritura fornece ao monge os elementos básicos da autenticidade da sua experiência, os modelos em que se deve inspirar, a meta a alcançar. O

monge deve ser culto: de outro modo, como poderia ele acercar-se da palavra de Deus? Mas no Ocidente, a Palavra de Deus é transmitida e formulada no latim de São Jerónimo, e o latim de São Jerónimo, embora dúctil e criativo, não é senão o latim das camadas cultas e das classes superiores dos séculos IV e V. É o latim dos padres da Igreja que em si e por si transmite os valores e as experiências da classe dirigente imperial e que é, por outro lado, a língua em que também comunicam os bispos, os novos dirigentes das cidades, que com a sua atividade pastoral e civil dão forma às cidades e aos seus distritos (as *dioceses*, termo da administração imperial, mas rapidamente adotado pela Igreja dos bispos, como é sobejamente sabido). Fora das cidades, nos vastos campos dos *latifundia*, ou nas florestas, nas áreas (*pagi*) possivelmente romanizadas mas não tocadas pela atividade dos bispos (ou não romanizadas, ou escassamente romanizadas, ou recentemente rebarbarizadas, dada a crescente permeabilidade entre o *barbaricum* e o império), está, por sua vez, o escopo dos monges. E é numa área nada romanizada, a Irlanda, que decorre uma das das mais significativas experiências monásticas da Idade Média inicial. Esta terra, que nunca conheceu nem o paganismo nem os judeus e que, portanto, está pura e virgem, pode por isso ser custódia e guardadora da ortodoxia cristã, escreve em 612-615 o monge irlandês Columbano (c. 540-615) a Bonifácio IV (papa de 608 a 615), num latim de grande eficácia retórica que espera encontrar apreço na Roma recentemente ilustrada por Gregório Magno. O monaquismo irlandês é uma experiência em que algumas feições essenciais do monaquismo recebem a máxima valorização: a maceração e a ascese, antes de tudo, mas também o estudo, indispensáveis para se chegar ao conhecimento de Deus mediante a perceção profunda da sua palavra e da revelação no mundo. Este conhecimento proporciona também a possibilidade de instituir a exatidão do tempo para o glorificar e para fixar o ano litúrgico, ao longo do qual a palavra de Deus se revela ciclicamente; ato que permite regular do mesmo modo o tempo dos homens. É este um dos motivos que provocam atritos entre os bispos burgúndios e os monges irlandeses, levando Columbano a procurar refúgio entre os lombardos arianos do rei Agilulfo (?-616, rei desde 590), que lhe presta auxílio porque necessita de um intermediário que o ponha em contacto com o papa dos católicos.

Os doze degraus da humildade

Estudo, meditação e práticas ascéticas: as vias principais para aceder a Deus, baseadas na prática da humildade. São *os doze degraus da humildade* de que fala

a Regra de Bento de Núrsia (c. 480-c. 560): «Depois de subir todos estes degraus da humildade, o monge alcançará o amor de Deus que é perfeito e que expulsa o temor.» O monge deve ser, acima de tudo, humilde. E *discretus*, capaz de exercer o discernimento e a moderação (uma das qualidades capitais do *vir bonus* antigo), mas sempre no quadro do abandono de si e da sua vontade nas mãos do *pater-abba:* «O que se fizer sem o consentimento do pai espiritual não será imputado ao mérito, mas à presunção e à vaidade.» Nem sequer valem as boas intenções: a *Vida* de Odo de Cluny (c. 879-942) conta que o santo atribui à «vanglória» o profundo desejo de expiação de um monge que está a exagerar por sua conta os exercícios de compunção. O monge delega a sua salvação inteiramente no abade, cedendo-lhe todo o seu ser, e essa entrega deve ser absolutamente cega. É a *via humilitatis, qua veritas inquiritur, caritas adquiritur, generationes sapientiæ participantur. Denique sicut finis legis Christus, sic perfectio humilitatis cognitio veritatis* (a via da humildade, pela qual se indaga a verdade, se adquire a caridade e as gerações participam na sapiência. Assim como Cristo é o fim da lei, também a perfeição da humildade é o conhecimento da verdade), escreve Bernardo de Claraval (1090-1153) cerca de dois séculos depois, interpretando em pleno a vida monástica como verdadeira e plena *philosophia* (*Liber de Gradibus Humilitatis et Sapientiæ*). O que nos ajuda a compreender como é que haverá até ao final do século XII uma grande fúria contra certos pensadores que fazem da lógica o centro das suas especulações, como Gilberto de la Porrée (c. 1080-1154), Pedro Abelardo (1079-1142) e, em geral, contra todos os lógicos (dialéticos): a *philosophia* monástica contra a *philosophia* dialética. Dois modos diferentes de chegar à verdadeira *sophia*, que é o conhecimento (em vários modos) de Deus. Com efeito, até o conhecimento deve ter o sentido da moderação, ou corre-se o risco de fazer como Arnaldo da Brescia (?-1155) que chega ao ponto de *ut ultra opportunum saperet* (querer saber mais do que o conveniente), como escreve uma fonte *federiciana*[6]. Considerando que a dialética é o instrumento inovador desenvolvido no último quartel do século XI, na pesquisa de soluções teóricas que pudessem ser traduzidas em instrumentos pragmáticos, há que sublinhar sempre que na ação de São Bernardo recorre continuamente ao problema da ortodoxia entendida como hegemonia: os cistercienses seguem a hegemonia e podem fazê-lo porque são os guardiões da ortodoxia, porque efetuaram a recuperação perfeita da integridade original do autêntico sentido do monaquismo. E os dialéticos são cónegos regulares; animam os *studia;* atraem os estudantes. Ensinam que o respeito pela *auctoritas* não comporta automaticamente a anulação pessoal: até

os «anões aos ombros de gigantes», para recordar a famosa expressão de Bernardo de Chartres (*floruit* nos primeiros decénios do século XII), podem pensar e indagar com as suas próprias forças, mas sem nunca esquecer que são «anões» comparados com «gigantes». Não é o que podia desejar um monge sinceramente convicto da opção monástica. Mesmo que o próprio Bernardo fosse conhecido pela força e vivacidade da sua capacidade dialética, o que tanto se aplica a ele como, no século anterior, a São Pedro Damião (1007-1072), intérprete e reformador de uma tradição monástico-eremítica não plenamente beneditina e empenhado sem reservas na vida política, normativa e dialética das instituições monásticas, e que indicava aos seus filhos espirituais uma vida totalmente esotérica (mas atenção: não irracional!) para alcançar o conhecimento, a verdade e, portanto, a salvação, uma via cujos elementos não deveriam, segundo ele, ser postos ao dispor de quem não comparticipasse dessa mesma vida.

Monges beneditinos e cónegos regulares

O monaquismo beneditino é maciçamente adotado pelo episcopado franco nos séculos VII e VIII, pelo seu rigor, e com ele a ductilidade da sua Regra, que permite reproduzir uniformemente experiências fundamentalmente idênticas onde seja necessário (e o monaquismo é desde o século V uma das formas mais significativas de enquadramento do território extracitadino, como já se disse). Por isso, o Império Carolíngio marca o triunfo dos beneditinos, que na prática se haviam tornado a única forma possível de vida monástica [hegemonia confirmada, além do mais, por Luís, *o Pio* (888-840, soberano desde 814)]. As abadias, grandes e pequenas (mas principalmente grandes, segundo o modelo carolíngio), onde se recolhem os membros das aristocracias dos níveis mais elevados, pontuam e marcam a paisagem: espaço sagrado, definido por cartas de privilégio de pergaminho e autodefinido pela sacralidade emanada das basílicas monásticas, pelas celebrações litúrgicas e pelos ecos de cânticos sagrados. Isto é particularmente aplicável a Cluny, que na época carolíngia constitui talvez a mais avançada experiência monástica dos séculos X e XI. Cluny especializa-se, exatamente, na prática litúrgica, solene expressão da mais elevada sacralidade e promotora, por sua vez, de sacralidade numa progressão em sentido vertical que procede triunfalmente da comemoração litúrgica dos defuntos mediante o canto coral dos monges castos, isto é, virgens, segundo uma assimilação lógico-retórica (teológica) do século IX (Pascásio Radberto, 785-865), que o mesmo é dizer angélicos e por isso mais próximos de Deus. Nada de novo, nada inventado

pelos cluniacenses, mas adaptado em Cluny segundo um modelo coerente e eficaz que contribui para a inserção no calendário litúrgico romano (que depois se torna modelo para toda a Igreja católica) da celebração tipicamente cluniacense [*inventio,* na expressão do abade Odílio (994-1049)] «de todos os fiéis defuntos», a 2 de novembro.

O canto cluniacense, tão criticado no século seguinte pelos cistercienses, é uma expressão extática, uma manifestação de júbilo, com enorme riqueza de floreados, apojaturas, ornamentos, trilos, vocalizos e falsetes; é o canto de David a suavizar a melancolia de Saul, a tranquilidade que os homens sagrados, sempre jovens e virgens (sabe-se hoje que os velhos e os doentes não eram apenas marginalizados na vida litúrgica e comunitária, eram mantidos fora dela), proporcionam aos poderosos ensombrecidos pelas intrigas e culpas do século. O canto marca as grandes liturgias processionais, celebrações festivas da grandeza da abadia e das suas orações. Para lembrar sempre: ainda que especializada na intercessão pelos defuntos, Cluny não é, de certeza, uma abadia marcada pela tristeza dos mortos; pelo contrário, a certeza da eficácia da oração deve abrigar dos medos e conferir plena segurança a quem se confia aos cluniacenses, que todos os dias enviam almas de fiéis para o Além. A ideia do medo da morte deve, pois, ser proscrita de Cluny, que infalivelmente escolta o crente para a certeza do repouso e para a alegria da vida eterna, como prega Odílio. E embora querendo admitir que nos primeiros trinta anos do século XI houvesse quem sentisse o aguilhão de algum eco milenarista, é preciso aceitar a evidência de que em Cluny isso não acontece. Talvez os cluniacenses não procurem tanto o conhecimento de Deus como a experiência de Deus: a sua *sophia* consiste na fusão com o divino mediante o canto e o êxtase que o canto coral, prolongado e pleno de artifícios, produz. Todos os dias e todas as noites se ergue da basílica de Cluny em perene reconstrução (é um verdadeiro estaleiro permanente) uma corrente ascensional de comunicação com Deus, constituída pelas vozes reunidas e organizadas em oração e melodia coletiva, e por esta oração no interior do espaço sagrado da abadia se concentra e conclui, se reconhece e desenha o núcleo da sacralidade, o centro do mundo que se abre ao divino, à ascensão para ele e à descida do divino ao mundo. No século XI nada disto é, decerto, aceite à luz de uma reforma das instituições eclesiásticas que as quer todas reorganizadas em redor das certezas da centralidade romana; e muito menos pode ser bem-visto por quem invoca um regresso às origens da pureza da tradição, à Regra não contaminada pelo desgaste dos séculos.

Cluny não é, porém, atacada frontalmente e brutalmente. É «trabalhada nos

flancos», por assim dizer, tirando proveito das fendas que no seu interior se vão abrindo por efeito das suas fragilidades institucionais. Mas nem nos ataques mais diretos alguém põe em dúvida o poder da oração cluniacense. Pelo contrário, o que se discute é a eficácia das bases que possam justificar o poder dessa oração; em suma, falsifica-se a vida de Cluny, a vida quotidiana dos seus monges, os seus usos, as suas grandes obras arquitetónicas, o seu canto. Quem e o que pode dar tanta segurança aos cluniacenses? Não será decerto o seu estilo de vida. E então?

Como se sabe, os cistercienses, guiados por Bernardo de Claraval, estão na primeira linha contra os cluniacenses. Mas não os cartuxos, que até se inspiram em modelos monásticos mais próximos da experiência anacorética; os cistercienses, sim. Por outro lado, os cistercienses, porque foram plasmados por Bernardo, dedicam-se unicamente à pureza original da vida beneditina e, em geral, da vida cristã. Os monges desta ordem, repete Bernardo, são os melhores, e até os únicos, porque certificados e autenticados pela sua opção por um rigidíssimo estilo de vida. Quem mais ascético, quem mais próximo da letra da Regra, quem mais puro do que os cistercienses? A sua pureza não se baseia no efeito lógico da castidade/virgindade, mas na coerência da sua opção de vida. E esta deve ser vista ao longe, identificada ao primeiro relance: por isso usam um hábito branco, uma novidade escandalosa que desencadeia polémicas diversas. As suas casas, dedicadas à Virgem Maria, são reconhecíveis à primeira vista, severas, essenciais e puras como é o monaquismo. Mas há mais. Porque, segundo São Bernardo, Jerusalém-Claraval está unida em espírito e santidade de vida à Jerusalém *quæ in cælis,* um monge de Claraval é automaticamente um habitante da Jerusalém celeste. Reproduzem-se as condições de Cluny? Seria provavelmente inevitável se a aposta fosse a hegemonia no mundo monástico (e não só!); mas há uma contradição, ou, se quisermos, uma coerência cisterciense que passa a fazer parte do quadro. O próprio São Bernardo adverte os seus monges de que não há certezas, de que nem sequer o estilo de vida, a austeridade, a disciplina e a severidade cistercienses podem garantir o acesso à salvação. A vontade de Deus é profunda e obscura, e ninguém pode imaginar forçá-la, nem mesmo com a maior e total manifestação de amor por Ele. Só se pode tentar chegar perto de Deus mediante a meditação e a plena consciência da inanidade das coisas do mundo e das suas tentações, incluindo a arte e a música. A este respeito, os cistercienses promovem a reforma do canto gregoriano, transformando-o de manifestação de júbilo em demonstração grave e severa da fragilidade do mundo e da sua necessidade de Deus. A *sophia* dos cistercienses é

o aprofundamento das razões de Deus mediante um percurso individual, embora garantido pelo exato rigor da vida comunitária, que tem uma forte caracterização estética: no fundo, nada de novo em relação às experiências extáticas dos cluniacenses ou (em formas diferentes, evidentemente) dos eremitas da comunidade de Fonte Avellana na época de Pedro Damião. Estética e mística, duas faces da mesma moeda, não só monástica e não só medieval. Mas a estética e a mística monásticas não deixam nenhum espaço para improvisações extemporâneas: são guiadas pela exigência de *rationabiliter vivere.*

A *ratio* preside às emoções e vigia-as sempre severamente, a *ratio* que é constituída pela tradição, pela cultura e pela observância do texto da Regra. Não é deixado qualquer espaço para acessos místicos individuais: em Cluny também há anacoretas, porque o anacoretismo é unanimemente reconhecido como a forma superior de experiência monástica, mas estão no interior da abadia e do espaço por ela delimitado: estão ancorados ao cenóbio, garantidos pela certeza da comunidade cenobítica. A *ratio* é o elemento ordenador. Sê-lo-á no século XII como o foi no início, quando se manifestou a necessidade das experiências cenobíticas. A *ratio* que a tudo preside faz parte da marca-d'água do monaquismo.

É por amor da *ratio* que em Cluny se dá guarida ao filósofo e mestre de dialética (lógica) Abelardo depois de condenado por heresia em Sens no ano de 1144 por obra de Bernardo de Claraval. Este e os seus monges conseguiram essa condenação, mas não podiam nem deviam ser reconhecidos como intérpretes da ortodoxia. A ortodoxia não pode ser de sentido único. É verdade que a *ratio* dos monges e a *ratio* dos cónegos regulares seguem duas trajetórias diferentes. Os cónegos regulares, de remota ascendência agostiniana, são instituídos pela Regra de um bispo de Metz, Crodegango (712-766), na primeira metade do século VIII. Nunca há concorrência entre monges e cónegos até ao aparecimento da verdadeira grande novidade do século XI: o papado romano; ou melhor, a concorrência começa quando os papas decidem apoiar os cónegos regulares, que podiam ser comandados mais facilmente pelos únicos autênticos responsáveis das comunidades dos crentes, os bispos, e quando a necessidade de afinar os instrumentos teóricos e teoréticos, lógicos, retóricos e lexicais implica as escolas episcopais e também algumas escolas monásticas. Não se deve esquecer que a controvérsia dos últimos vinte anos do século XI e de boa parte do seguinte é simultaneamente política, ideológica, eclesiológica e lógica: as discussões sobre o caráter do *neutro*, por exemplo, em que estão envolvidos os eclesiásticos que versificavam como Hildeberto de Tours (1056-1133), bispo de Le Mans, autor de

Vida, de Hugo de Cluny (1024-1109), abade de Cluny, Berengário de Tours (1008-c. 1088) e Anselmo da Cantuária (1033-1109), são contemporâneas das pesquisas de teologia, de direito, de redefinição dos poderes; a *ratio* pode fortalecer a ortodoxia e a ortopraxia – mas também podia fazer recordar a deplorável impressão de que poderiam existir muitas variantes na via do conhecimento da verdade e de que a verdade podia dissolver-se na pesquisa dialética. Com efeito, a pesquisa dos dialéticos não tem qualquer forma de verificação a não ser a prevista no seu próprio corpo lógico, não tem qualquer referência senão a constituída pelo grupo dos dialéticos, que se verificam comparando-se mutuamente, um grupo brevemente especializado, muito semelhante pela sua função ao dos juristas. Os saberes estavam a parcelar-se? A *philosophia* estava em perigo? São Bernardo supõe que sim e está seguro de que o seu modelo de vida cristã e monástica é o único autorizado *in se* a deter a hegemonia! Embrecham-se, pois, lutas pela hegemonia política com lutas pela hegemonia de uma forma de *sophia*, que depois se sobrepõem no século XII. O abade de Cluny Pedro, *o Venerável* (c. 1094-1156), bem sustenta que as experiências monásticas correspondem à dialética do *diversi sed non adversi* (diferentes mas não adversários), bem se esforça por demonstrar que a *ratio* monástica ainda tem condições para contribuir de modo determinante para o conhecimento do mundo e para a elaboração de uma *ratio* geral para a compreensão e correção da realidade em que os inimigos a defrontar (hereges não cultos, mas capazes de arrastar as massas, muçulmanos, judeus) são mais importantes do que os do interior das instituições eclesiásticas e que, portanto, pode aproximar-se dos ensinamentos de lógica de Abelardo, apesar de derrotado, porque estes podem fornecer os instrumentos necessários. Sucumbirá ao peso de uma *ratio* diferente, a do papado romano, surgida em Roma, mas que subsume as suas formas específicas e identitárias nos *studia:* a ortodoxia romana torna-se a garantia, constitui a verificação e avalia a eficácia dos instrumentos de exercício. Deste modo, o modelo institucional cisterciense é adotado em Roma para todos os beneditinos, mas o futuro pertence aos lógicos, teólogos ou juristas. Depois da derrota de São Bernardo, a *philosophia* muda de sinal e de protagonistas.

V. também: **História** *A instrução e os novos centros de cultura*;
O monaquismo
Filosofia *Agostinho de Hipona*; *O monaquismo insular e a sua influência na cultura medieval*

Literatura e teatro *A cultura dos mosteiros e a literatura monástica*; *A poesia latina*

ESCOTO ERIÚGENA E O INÍCIO DA FILOSOFIA CRISTÃ

de Armando Bisogno

João Escoto Eriúgena reúne na sua produção os estímulos culturais de toda a alta Idade Média. Atento leitor das Escrituras, conhecedor da literatura patrística, tanto latina como grega, e perito nas artes liberais, João Escoto produz a última grande síntese especulativa do primeiro milénio, fruto da lenta mas constante evolução do saber teológico medieval.

A vida

São escassas as informações sobre a vida da personagem conhecida, segundo uma imprecisa tradição, como João Escoto Eriúgena (810-880). O adjetivo *Escoto* indica uma clara origem irlandesa, ligada à antiga *Scotia;* ele próprio gosta de dizer-se *Eriúgena,* para aludir ao seu país de origem (na língua céltica *Eriu* indica a Irlanda). A semelhança etimológica dos dois termos torna, pois, preferível dizer «João Escoto». A única data certa na fragmentação dos seus dados biográficos é 851, o ano em que é pedida a sua intervenção na disputa sobre a predestinação divina. Depois de escrever para esse efeito *De Prædestinatione Liber,* João Escoto dedica-se à tradução do grego para o latim do *Corpus Areopagiticum* a fim de substituir a versão incerta de Hilduin de Saint-Denis (775- 840). A sua obra de tradutor não se limita aos textos de Pseudo-Dionísio (século V); nos anos seguintes, João Escoto dedica-se a *Ambigua ad Johannem* e a *Quæstiones ad Thalassium*, de Máximo, *o Confessor* (c. 580-662) e a *De Opificio Hominis,* de Gregório de Nissa (c. 335-c. 395). Todas as traduções são dedicadas, bem como *Carmina,* ao neto de Carlos Magno, o soberano Carlos, *o Calvo* (823-877, imperador desde 875), que João Escoto serve como retórico do palácio; muito mais trabalhosa nos aspetos teorético e teológico é a redação dos cinco livros de *Periphyseon,* que é o resumo do pensamento do Eriúgena. Nos últimos anos anteriores à sua morte, situada entre 870 e 880 –, João Escoto dedica-se à redação de obras exegéticas: comentou parte do *corpus* dionisiano que já tinha traduzido (*Expositiones in Hierarchiam Cœlestem*) e dedica ao Evangelho de João uma *Homilia* (sobre o

prólogo) e um *Commentarius* que nos chegou incompleto, provavelmente interrompido pela morte do autor.

A formação

O que impressiona o leitor das obras de João Escoto é a grande plurivocidade dos estímulos reconhecíveis na sua formação. É evidente, tanto no estilo como nos conteúdos dos seus escritos, uma forte influência de toda a tradição patrística latina, em particular agostiniana, e, em plena harmonia com o paradigma pedagógico comum a toda a época carolíngia, uma especial atenção ao texto sagrado. João Escoto, que tem sido frequentemente isolado na história da filosofia medieval como a única voz original e digna de nota de todo o século IX, compartilha, pelo contrário, com os intelectuais que o precederam, durante o reinado de Carlos Magno, e com os seus contemporâneos, na Europa governada pelos herdeiros do fundador do império carolíngio, uma bagagem comum de competências técnicas provenientes da tradição greco-romana, uma constante atenção à preservação e difusão da cultura patrística e um persistente desejo de consolidar a centralidade da letra da página sagrada acima de qualquer outra atividade ou metodologia.

Como todos os teólogos carolíngios, para um melhor conhecimento da Bíblia, João Escoto estuda as obras dos mais importantes padres da Igreja, do já mencionado Agostinho a Jerónimo, de Ambrósio a Hilário de Poitiers, apresentando-se ao mesmo tempo como um retórico elegante, conhecedor da gramática e hábil arquiteto de argumentações dialéticas que, no seu sistema, refletem a estrutura simultaneamente lógica e metafísica de toda a criação. A originalidade especulativa de João Escoto reside, com efeito, não só num elevadíssimo valor teorético pessoal como também na capacidade de fundir todo o património cultural herdado do século carolíngio que o precede, com o léxico de uma tradição que até aí não entrara no Ocidente latino: a especulação teológica bizantina. João Escoto recolhe, da sua obra de tradução de Pseudo-Dionísio e de outros escritos dos padres gregos, uma linguagem e uma perspetiva filosófica que reforçam a ideia, já esboçada por Agostinho e retomada pelos carolíngios, da existência de uma ordem geral da criação definida por Deus e parcialmente inteligível pelos homens empenhados na busca da sabedoria. Deste modo, o universo é descrito, com diferentes cambiantes nas diversas obras de João Escoto, como uma máquina perfeitamente coerente e ordenada para o objetivo de conjugar o criado com o criador num definitivo regresso à unidade.

A disputa sobre a predestinação

O primeiro testemunho da atividade de João Escoto é, como se disse, o único que podemos datar com exatidão. Com efeito, Hincmar de Reims (c. 806-882) e Pardulus de Laon (?-857) pedem em 851 a João Escoto que intervenha numa disputa que ocupava, há já alguns anos, os maiores teólogos da época. Gottschalk de Orbais (c. 801-c. 870), um monge rebelde à disciplina conventual mas com grande talento e vasta erudição, defendia em vários escritos a teoria da *gemina prædestinatio* divina: utilizando a particularidade do adjetivo, de número singular mas de significado plural, Gottschalk quer sugerir que, embora mantendo-se única, a predestinação divina é dupla nos efeitos: a dos bons para a salvação e a dos maus para a perdição.

A intervenção de João Escoto, chamado a contestar estas teses de Gottschalk, não se limita a enumerar trechos das Escrituras ou de autoridades patrísticas de onde se pudesse deduzir a inexatidão das teses do adversário – como acontece frequentemente na literatura apologética da época carolíngia. O empenhamento e as competências que João Escoto prodigaliza nos dezanove capítulos de *De Prædestinatione Liber*, escrito para aquele efeito, são um primeiro testemunho das capacidades técnicas e especulativas do teólogo irlandês. Logo no início da obra, e na esteira da reflexão de Agostinho sobre o tema, João Escoto esclarece não haver diferença entre *vera religio* e *vera philosophia:* com efeito, desde que sejam respeitadas as *regulæ* de toda e qualquer disciplina e de toda e qualquer exegese e que se acredite ser única a fonte de todas as verdades, tudo o que de verdadeiro se encontre na pesquisa só poderá ter origem em Deus. Isto implica que, corretamente aplicadas, as normas de raciocínio sugeridas pelo estudo das artes liberais também podem ser adotadas no discurso teológico. Baseado nesta posição de princípio, João Escoto constrói uma dupla argumentação contra Gottschalk. Em primeiro lugar, a racionalidade humana recusa a dupla predestinação porque ela implica a violação do princípio de não-contradição: se Deus é uno e simples, não pode admitir na sua substância a duplicidade da predestinação a que Gottschalk alude. Em segundo lugar, a possibilidade que Deus concede à Razão humana de investigar também temas teológicos mostra como é grande a dignidade dessa faculdade; se Deus tivesse já predestinado todos, os bons e os maus, então o homem não poderia escolher segundo o seu arbítrio, que é justamente a coroação da atividade racional.

As traduções

A particularidade destas argumentações, conduzidas segundo um rigoroso

procedimento argumentativo e não por simples justaposição de autoridades patrísticas e escriturais, não deixa que *De Prædestinatione Liber* receba a consideração que merece. A utilização da dialética e a riqueza da argumentação eriugeniana levam até aqueles que encomendaram a obra a achar que ela não só é pouco eficaz para contestar as ideias de Gottschalk como até envolve o perigo de transformar um problema puramente teológico, isto é, resolúvel com o simples auxílio das autoridades patrísticas e escriturais, em tema de especulação dialético-racional.

O fraco êxito da obra não prejudica, porém, o prestígio de João Escoto na corte. Carlos, *o Calvo*, confia-lhe, poucos anos depois, uma nova tradução de *Corpus Areopagiticum.* O pai do soberano, Luís, *o Pio* (778-840, imperador desde 814), tinha recebido em 827, como oferta do imperador de Bizâncio Miguel II, *o Gago* (770-829), um códice contendo obras atribuídas a um certo Dionísio, identificado como o grego que nos *Atos dos* Apóstolos é convertido pelo discurso de São Paulo no areópago de Atenas, símbolo, no imaginário medieval, da racionalidade filosófica helénica rendida à revelação. Hilduin, abade de Saint-Denis, assumira a tarefa de traduzir o *corpus*, para mostrar que, depois de um longo e dificilmente credível percurso, Dionísio era o fundador do mosteiro que ele próprio, Hilduin, dirigia (só na época moderna a presença de termos de Proclo na linguagem de Dionísio demonstrou que o *corpus* data do século V). Mas a tradução de Hilduin não é satisfatória e Carlos, *o Calvo*, pede uma nova versão latina a João Escoto, conhecido como um dos poucos seus contemporâneos familiarizados com o grego. O universo que *Corpus Areopagiticum* desenha tem conotações fortemente neoplatónicas: estruturado segundo hierarquias em que a cada grau corresponde uma diferente dignidade gnosiológica e ontológica, o criado surge na linguagem dionisiana como uma manifestação global e ordenada de Deus (*teofania*). O *corpus* consta de cinco partes (nas quais está incluída uma coleção de cartas), dedicadas à análise da hierarquia celeste (*De Cœlesti Hierarchia*) e da hierarquia eclesiástica (*De Ecclesiastica Hierarchia*). O universo assim descrito mostra a ordem imposta por Deus, a cuja transcendência não é possível chegar com nomes afirmativos e descritivos (*De Divinis Nominibus*), mas mediante uma linguagem apofática (*De Mystica Theologia*) em que Deus é descrito negando os atributos que commumente indicam os seres. A leitura e a tradução do *corpus* de escritos atribuídos a Dionísio geram em João Escoto e, por seu intermédio, na cultura ocidental uma precisa e clara visão das relações entre o Criador e a criatura. O conhecimento de outras fontes gregas, como Máximo, *o Confessor* (c. 580-662)

e Gregório de Nissa, corrobora esta formação. Graças às suas obras, João Escoto consolida a convicção de que a natureza e a Palavra sagrada são os dois lugares de manifestação de Deus no mundo e que elas devem ser de novo percorridas, em sentido inverso, pelos homens, para reconstituir uma unidade simples com Deus, uma *deificatio* final em que não seja possível qualquer distinção de sujeito cognoscente e sujeito conhecido.

Periphyseon

Este complexo conjunto de sugestões e estímulos culturais traduz-se na fase final da produção de João Escoto na redação de obras impregnadas de um denso misticismo, mas nem por isso privadas do apoio de toda a instrumentação lógico-dialética que é elemento imprescindível da identidade cultural eriugeniana. *Periphyseon*, palavra grega que indica uma discussão «sobre as naturezas», constitui, neste sentido, o ambicioso projeto da procura de uma noção que possa abarcar ao mesmo tempo tanto aquilo que pode ser captado com a mente, as criaturas, como o que, pelo contrário, supera as capacidades intelectivas humanas, Deus. A obra ocupa cinco livros que contêm um cerrado diálogo entre um mestre (*nutritor*) e um discípulo (*alumnus*). A pesquisa que marca este diálogo destina-se a identificar os termos com que é possível falar ao mesmo tempo de Deus e das criaturas. No exórdio da obra, o *nutritor* sugere que a palavra *natura* é a única capaz de cumprir esta função. Com efeito, o conceito de *natura*, captado no seu espectro semântico, tem as características de uma intuição que é admitida na sua evidência não comprovada: sem ulteriores reflexões, este conceito refere-se ao conjunto de tudo o que existe. Do ponto de vista aristotélico, a palavra «natureza» é um género e como tal pode ser subdividida em espécies. O crente é socorrido pela Bíblia, que no seu primeiro versículo esclarece os termos da relação (e, portanto, da distinção) entre o género e a espécie: o criador e as criaturas estão unidos (ou, noutro aspeto, divididos) pelo conceito de *criação*, por isso a natureza será distinguida conforme for parte ativa ou passiva no processo da criação. Dividido segundo este aspeto, o género *natureza* será quadripartido: uma primeira natureza que cria e é não criada; uma segunda, que cria e é criada; uma terceira, que não cria e é criada; e, por fim, uma quarta que nem cria nem é criada. A natureza que cria e não é criada é, evidentemente, Deus, a quem é dedicado o primeiro livro de *Periphyseon.* Tirando partido da competência linguística e teológica que adquiriu na tradução dos escritos de Pseudo-Dionísio, João Escoto ilustra as dificuldades que a palavra humana encontra ao falar de Deus: é impossível descrevê-lo em termos

afirmativos; mas também é impróprio falar dele apofaticamente, pois negar um atributo de Deus parece querer afirmar um seu limite. É, pois, necessário, conclui João Escoto, chegar a uma terceira teologia, nem simplesmente afirmativa nem apenas negativa, mas superlativa: Deus é superior a toda e qualquer atribuição humana de sentido e ultrapassa, portanto, integralmente as possibilidades descritivas da linguagem.

O homem tem portanto à sua frente dois caminhos para falar de Deus: ou este mesmo indicado, seguindo uma teologia que supere toda e qualquer qualificação positiva e negativa, ou confiando-se aos sinais que Deus deixou no mundo. As Escrituras e a natureza são manifestações do Criador, presente nas primeiras como fonte de inspiração e na segunda como *teofania*. Com efeito, o universo criado é manifestação de Deus, embora seja, na sua materialidade, fruto de uma condição de decadência. A primeira e verdadeira criação acontece antes dos tempos, no Intelecto divino, no Verbo, naquela segunda natureza criada por Deus mas, por sua vez, criadora por conter as noções de todas as coisas. Até o homem era, antes do pecado original, uma noção na mente divina; caído desta condição por não ter querido manter-se fiel ao seu criador, pôs implicitamente as condições para o nascimento do mundo físico, que a João Escoto parece, na esteira de Gregório de Nissa, um palco por Deus preparado para este efeito. O fim do ser humano, a terceira natureza, que é criada e não cria, será, pois, o regresso (*redditus*) à condição originária de unidade com Deus. Só então, na perfeição de uma unidade recomposta, terá sentido a quadripartição eriugeniana, concluída com a quarta natureza que coincide com Deus no final do processo descrito no Génesis, obviamente não criado, mas já não criador.

Comentário a Pseudo-Dionísio

A especulação de *Periphyseon* aparece, deste modo, com todo o seu valor, capaz de manter unidas e de tornar homogéneas três instâncias culturais diferentes: a tradição patrística latina, que no começo da época carolíngia foi sistematizada e promovida a pilar da formação cristã; a teologia grega, com a sua riqueza de temas e de linguagens; o âmbito das Escrituras, em que João Escoto se desloca constantemente, mas com grande originalidade. As competências desenvolvidas pelo teólogo irlandês movem-se sempre num âmbito delimitado do texto sagrado, frequentemente indicado como a verdadeira teologia em relação a uma referência precisa ao léxico de Pseudo-Dionísio. O *corpus* dionisiano é para João Escoto uma fonte de inspiração e um riquíssimo repertório de imagens originais e profanas. É fortíssima em Pseudo-Dionísio a

presença da ideia da infinidade de Deus, na qual tem origem uma linguagem teológica que não deve necessariamente ceder à tentação de descrever Deus em termos impróprios. Cada afirmação é, com efeito, uma negação da sua contrária; cada atributo de Deus, até o mais positivo, implica que se negue o seu contrário: afirmar que Deus é grande significa implicitamente sustentar que não é não-grande e, portanto, que a sua infinidade está comprometida de alguma maneira.

Deste modo, a contínua tendência do homem para o conhecimento de Deus, aspiração de satisfação impossível mas necessária porque está implícita na própria estrutura do criado, manifestação e imagem da divindade, adquire um valor particular nas palavras de Pseudo-Dionísio. Embora mostrando-se na típica obscuridade da matéria, toda a criatura tem em si alguma coisa da luz do seu criador, e por isso a ele nos remete. Por este motivo, as hierarquias que constituem, nos céus e na terra, o ordenamento global do criado, a celeste e a eclesiástica, são descritas por Pseudo-Dionísio e recebidas na tradução de João Escoto como a imagem desta manifestação. É representada de modo impróprio pela linguagem humana que, com as suas limitações, só meditando nas palavras escriturais por Ele inspiradas consegue afirmar *per speculum* o que quer que seja do Criador. Por exemplo, ao comentar *Expositiones in Hierarchiam Cœlestem*, um dos mais excelsos tratados de Pseudo-Dionísio, João Escoto refere-se à página sagrada, com as suas simbologias, metáforas e imagens alegóricas, como um suporte útil aos homens para que se elevem acima da compreensão literal e alcancem uma fé purificada. As Escrituras são um viático para o conhecimento da verdade, que se revela nas palavras dos profetas e dos evangelistas do mesmo modo que nas várias partes da natureza, vestígios e manifestações de Deus.

A exegese escritural

A relação com o texto sagrado é em João Escoto, como em toda a tradição medieval, de fundamental importância; mostra-o com evidência a leitura de algumas das mais belas páginas compostas pelo teólogo carolíngio, dedicadas à figura e à obra do evangelista João, *aquila spiritualis* cuja voz ressoa no ouvido da comunidade dos crentes, tão tocada pelo som como pela substância das palavras evangélicas. No comentário ao prólogo de João, o pensamento eriugeniano conjuga as sumidades especulativas de *Periphyseon* com a obra exegética para produzir algumas das mais ousadas e fascinantes imagens da mística medieval. João Escoto segue na sua evolução o percurso de São João Evangelista, que descreve desde as primeiras páginas da *Homilia* como símbolo de um conhecimento superior, intelectivo, o homem a quem foi concedida a

honra de chegar intuitivamente à verdade sem passar pelas argumentações típicas da estrutura racional do pensamento. Na verdade, São João Evangelista ergue-se acima de qualquer céu criado e de qualquer intelecto humano, alcançando aquele grau último de conhecimento em que já não há distinção entre o que conhece e o que é conhecido; o tornar-se Deus, a *deificatio* do evangelista, percorre de novo, mas recuando e em sentido oposto, o mistério da encarnação de Cristo e eleva-o a um nível de consciência que é negado a todos os outros seres humanos. Deste modo, tanto na *Homilia* como também depois no *Commentarius* ao quarto Evangelho, João Escoto vê na fé o primeiro nível da aproximação ao texto sagrado e, por conseguinte, ao conhecimento teológico, que só pode ser dado como concluído na identificação intelectual com Deus.

O sistema de João Escoto, complexo e fascinante e, por isso, alvo nos séculos da Idade Média de frequentes suspeitas de proximidade com a heresia, é uma requintada e riquíssima narração da história do criado e da humanidade, que parte do momento da primeira e verdadeira criação de tudo no Verbo, chega à queda de Adão e ao nascimento da corporalidade e, seguindo os graus da hierarquia teofânica que o próprio Deus pôs no universo, antevê o regresso à original e simples unidade do princípio.

V. também: **Filosofia** *Agostinho de Hipona*; *Boécio: o saber como veículo de transmissão de uma civilização*; *Cultura cristã,* artes *liberais e saberes pagãos*

TEMAS ESCATOLÓGICOS NO FINAL DO MILÉNIO

de Armando Bisogno

Os temas escatológicos, relativos às «últimas coisas» e ao fim dos tempos, acompanham sempre a perceção que a teologia medieval teve da história. De um modo particular, nos séculos X e XI os intelectuais mais cultos veem na decadência dos costumes e dos estudos um sinal do fim do mundo. O mundo é descrito ao mesmo tempo em diversas crónicas como percorrido por acontecimentos terríveis, presságios do iminente regresso do Diabo a coincidir com a chegada do ano 1000.

Alta Idade Média e escatologia

Os temas relativos às «últimas coisas» (*éschata,* em grego) caracterizam a

especulação e toda a cultura medievais. A teologia cristã, patrística primeiro e escolástica depois, interpreta continuamente a história, entendida como série de acontecimentos contingentes, à luz da hiero-história, do plano metatemporal que transcende o normal decurso cronológico das idades. O tempo não é descrito como uma simples sucessão de acontecimentos, mas como o conjunto das fases que conduzem à realização do projeto da Providência. É Agostinho (354-430) que sugere uma divisão da história do mundo em seis grandes idades que descrevem a evolução da humanidade segundo o modelo das épocas bíblicas. Nesta divisão, a sexta idade, iniciada com a encarnação de Cristo e à qual não é marcado um tempo final, mas sim o fim do próprio tempo, apresenta aos medievais o seu presente histórico como uma longa espera. A teologia da Idade Média, empenhada em mostrar aos crentes a via da felicidade eterna, orienta-se, portanto, para a descrição, em modos e formas sempre diferentes, dos acontecimentos que encerram o ciclo de vida da humanidade e de toda a criação e para oferecer ao cristão um modelo exegético e moral que lhe seja útil para compreender esta perspetiva e orientar, em relação a ela, o seu comportamento.

Esta componente estruturalmente escatológica da cultura cristã impede-nos de situar num único e preciso momento da História a manifestação de uma particular atenção ao problema do fim dos tempos; na história da historiografia correspondente à Idade Média tem-se, pois, impropriamente tentado isolar, exclusivamente nos anos mais chegados ao final do primeiro milénio, uma tendência particular para os temas relativos às «últimas coisas». Mas esta tendência está presente, ainda que com resultados e formas diferentes, ao longo de todos os séculos da especulação medieval, muito antes do ano 1000. Com efeito, enquanto Beda ou Isidoro de Sevilha repetem a divisão de Agostinho em seis idades do mundo, João Escoto sugere no século IX uma perspetiva escatológica diferente. A descrição agostiniana de um tempo ritmado em grandes idades que conduzem o mundo à senescência e à consumpção é exposta por João Escoto com o léxico neoplatónico proveniente das obras de Pseudo-Dionísio (século V) por ele traduzidas do grego; disto nasce uma antevisão teológica original em que o mundo não só deriva de Deus e é a sua manifestação, como a Deus voltará no último dia para reconstituir a unidade inicial perdida com o pecado de Adão. No final do século carolíngio, em Auxerre, onde se cultiva uma tradição de glosadores e comentadores da riquíssima produção teológica de João Escoto, Erico (841-c. 876), embebido na linguagem e nos temas eriugenianos, ao narrar em verso a vida de São Germano de Auxerre, conta como ele sobe ao céu e se confunde com Deus (*deificatio*), acima da natureza criada, num prelúdio da

deificatio universal que no fim dos tempos subsumirá na unidade toda a criação.

Milenarismo e decadência cultural

Os temas escatológicos não surgem, portanto, na proximidade do final do primeiro milénio, mas evoluem, a partir de Agostinho, em toda a teologia alto-medieval. É inegável, porém, que eles são atendidos com mais urgência exatamente nos séculos X e XI, em que veem enxertar-se, na já arraigada sensibilidade escatológica da cultura teológica latina, os medos ligados à concreta sensação de que o *sæculum senescens* caminha para a deflagração. Lê-se no capítulo XX do Apocalipse que o anjo desce do céu empunhando a chave do abismo, agarra o dragão, símbolo de Satanás, e lança-o para lá acorrentado durante mil anos. Era inevitável que tal referência numerológica, presente nas Escrituras, suscitasse a convicção de que o número mil trouxesse consigo o perigo de uma convulsão cósmica. O ano 1000 e, obviamente, o ano 1033, o milenário da Paixão de Cristo, podem, segundo muitos, explicar fenómenos de decadência e ruína que, lidos na nada homogénea perspetiva cronológica, parecem desligados e mutuamente independentes mas que terão talvez uma explicação mais geral na proximidade do fim dos tempos. Neste sentido, é prestada uma particular atenção aos costumes da Igreja e à sua moralidade. A corrupção, e especialmente a simonia, levou, por exemplo, Atto II (885-961) e Ratherius (c. 890-974), bispos, respetivamente, de Vercelli e Verona, a sugerir remédios que impedissem que a decadência dos costumes fizesse apodrecer desde os alicerces a própria Igreja. As sugestões dos dois prelados soam como admoestações para o regresso à espiritualidade antiga, bem representada pela *Regra* de São Bento. Nas suas palavras nota-se o sentir de uma época que, depois do século do renascimento carolíngio, chorado como modelo de vitalidade espiritual e social, parece ligada a bens efémeros e afastados da comunhão e da espiritualidade que vivificam uma comunidade: para companheiros de viagem, Ratherius prefere os livros e as sentenças dos padres aos homens do seu tempo. A condenação da época é acompanhada, portanto, do redescobrimento e da idealização, ao cabo de apenas um século, dos valores culturais do tempo de Carlos Magno e dos seus herdeiros. E sobretudo a grande síntese dos saberes profanos com a sabedoria cristã, baseada em Alcuíno (735-804) e nos seus sucessores, parece ser o melhor meio de pôr diques à corrupção e surge em plena continuidade com o sonho da *renovatio* política que na história das instituições acompanha a passagem ao novo milénio. Duas das figuras mais representativas deste período, Abão de Fleury (c. 940/945-1004) e Gerberto

d’Aurillac, o futuro papa Silvestre II (c. 950-1003, pontífice desde 999), encarnam as ânsias e as expectativas da época. Educadores de personagens que se revelarão centrais na história europeia, como Otão II (955-983, imperador desde 973) e o seu filho Otão III (980-1002, imperador desde 983), Gerberto e Abão não só contribuem para a criação dos elementos que irão servir para a realização do sonho político do renascimento otoniano como foram promotores pessoais da recuperação, textos incluídos, das tradições clássica e patrística. A obra de Abão e de Gerberto aparece, deste modo, em todo o seu valor, principalmente quando comparada com o sombrio clima dos anos em que eles agem.

Sinais e presságios

A presença destes testemunhos, que revelam a existência, nos espíritos mais sensíveis, da sensação de uma época (e de um mundo) que caminha para o fim, não exclui que, nestes mesmos anos, estes temores se manifestem em formas menos requintadas mas mais virulentas, frequentemente relacionadas com a devoção popular. São muitos os testemunhos deste milenarismo que, além de comprovar a decadência de uma cultura e de uma espiritualidade, iluminam também uma história de acontecimentos fantásticos e terríveis, sinais de uma iminente e devastadora conclusão da História do mundo. Cronistas como Ademar de Chabannes (989-1043) e Rodolfo Glabro (c. 985-c. 1050) descrevem a existência de uma perceção mais imediata e menos elaborada destas modificações. Na cultura da época de transição para o novo milénio convivem, portanto, duas tentativas: a de preservar o que de melhor tinham produzido os primeiros mil anos de vida e cultura cristãs e a de afastar os receios suscitados pelo encerramento de uma época.

Nas *Crónicas do Ano 1000,* de Rodolfo, estas preocupações concretizam-se em literatura, deste modo, a sua narrativa parece mostrar a perceção geral dos acontecimentos, tanto nos pequenos pormenores como nas grandes cenas de desgraças e desventuras.

Mas, apesar destes contributos, não podemos excluir que as descrições que Rodolfo Glabro e os seus contemporâneos nos legam não correspondam à realidade concreta do ano 1000. Estas crónicas não parecem interessadas em contar o que objetivamente acontece na vida das pessoas. O que desperta o interesse do cronista não é o ordinário mas o excecional, o invulgar. Na sua narração, a crónica enumera acontecimentos tipificados cujo caráter paradigmático contribui para descrever o comprometimento de qualquer ordem

pré-constituída, acrescentando à denúncia da decadência política e moral a narração dos sinais mais evidentes do iminente fim dos tempos. Rodolfo revela e implicitamente condena todas as práticas que pudessem perturbar o equilibrado ordenamento das instituições, políticas ou culturais.

A aproximação do milénio da Paixão do Cristo parece subverter a própria estrutura do convívio, deixando o poder nas mãos de homens incapazes de manter nas suas vidas um comportamento irrepreensível e indignos de se dizerem herdeiros de uma nobre tradição de estudos; é este o caso, narrado por Rodolfo Glabro, de Vilgardus, um habitante de Ravena, de que não se conhece outra referência, que se ensoberbece com as suas capacidades no estudo da gramática. Certo dia, apresentam-se-lhe três demónios disfarçados de Virgílio, Horácio e Juvenal que vêm agradecer-lhe o empenho que pusera naquele estudo e no das suas obras. Corrompido por esta visão, Vilgardus começa a apregoar que as palavras verdadeiramente dignas de crédito são apenas as dos poetas, iniciando uma heresia que na opinião de Rodolfo não podia deixar de ser um *præsagium* da iminente libertação de Satanás, prevista no Apocalipse. Já com o milénio prestes a terminar, lamenta Rodolfo, o mundo parece esvaziado de personagens de qualidade, capazes de mostrar que as próprias Escrituras e a sua mais correta interpretação impedem que se caia nos embustes do mal captando o sentido dos acontecimentos que atestam no relato da crónica os perigos da época. Tudo imagens de convulsões interiores à própria Igreja (crucifixos que derramam lágrimas e lobos que se apoderam das catedrais), de revoluções cósmicas (eclipses, cometas e astros em luta uns com os outros) e também de uma estrutura social que já não é regulada por normas e leis; Rodolfo Glabro faz-se deste modo intérprete de todas as instâncias da ânsia milenarista, da brutalidade dos homens à desordem do cosmo: assim como os astros parecem ter abandonado as suas órbitas, também os homens parecem ter perdido todas as regras, entrando em decadência como os tempos. A avidez e a simonia, já denunciadas por Ratherius, são apenas os pecados mais evidentes de uma geração de homens dedicados a rapinas, incestos, violências e abusos, que em 1033, no milénio da morte de Cristo, culminam nas violências geradas pela grande escassez que torna os homens, esfomeados, semelhantes às feras.

Enquanto personagens como Ratherius, Abão e Gerberto representam a reação dos intelectuais perante a decomposição de certas instituições e contra o perigo da decadência dos costumes e dos saberes, a obra de Rodolfo, embora sensível a estes problemas, narra também um milenarismo paralelo em que, lado a lado com a denúncia da corrupção daqueles tempos, podemos encontrar violentos e

evidentes presságios fundados no imaginário comum de uma época.

V. também: **História** *Da cidade ao campo*; *A decadência das cidades*; *A vida religiosa*

5 … nenhuma dor maior/que recordar o tempo feliz/na desgraça… (Dante Alighieri, *A Divina Comédia*, trad. port. do Prof. Marques Braga, vol. I, *Inferno,* c.V) (*N. do T.*).

6 It. *federiciano:* relativo à universidade fundada em 1224 em Nápoles por Frederico II da Suábia, Sacro Imperador Romano (*N. do T.*).

CIÊNCIA E TECNOLOGIA

INTRODUÇÃO

de Pietro Corsi

A par da tão discutida queda do Império Romano, também as complicadas peripécias dos saberes científicos e técnicos nos séculos que se seguem ao desmantelamento das instituições romanas suscitaram os mais diversos comentários. Segundo uma longa tradição de estudos, ou melhor, de não-estudos, a deposição de Rómulo Augústulo (459-476, imperador desde 475) em 476 e a sucessão de repetidas invasões ditas bárbaras extinguem durante séculos todo e qualquer vislumbre de saber científico e técnico. Se restringirmos o horizonte da pesquisa à península italiana, veremos, sem dúvida, sinais de decadência em toda a parte. A quebra demográfica, o abandono de portos outrora florescentes, o definhar dos saberes técnicos ligados à metalurgia, à hidráulica, à arquitetura e à agricultura e principalmente a ruína do tecido cultural e intelectual das grandes cidades do império, com Roma em primeiro lugar, contribuem para a perda de centralidade da Itália romana. A península italiana, já desligada dos centros de produção dos saberes científicos e técnicos da bacia mediterrânica e particularmente do Egito e do Médio Oriente, está reduzida a uma província culturalmente irrelevante do mundo alto-medieval. Não faltam contudo exceções, e a longo prazo revelar-se-ão de crucial importância as novas formas de organização e transmissão de saberes a que dão vida. Os séculos que assinalam a irrelevância cultural e política da península italiana são também aqueles em que cresce a influência administrativa, social e cultural da Igreja. As sés episcopais dotam-se de escolas, formalmente instituídas em 527 pelo Concílio de Toledo, onde os compêndios enciclopédicos da cultura clássica mantêm vivos a memória e o mito de um passado de esplendores filosóficos, científicos e técnicos. As exigências do calendário religioso tornam depois indispensável a manutenção de complexas competências astronómicas. A partir do século VI, o fenómeno do monaquismo e o estabelecimento de uma rede de abadias, em muitos casos ricas e relativamente populosas, contribuem para a formação de comunidades que reconstituem, em parte, a divisão do trabalho intelectual e técnico de pequenas cidades autossuficientes. Em particular, a regra

beneditina *ora et labora* tem consequências não negligenciáveis na constituição de ricas bibliotecas e no melhoramento das técnicas metalúrgicas. As abadias columbanas dispersas por Itália e pela Europa também desempenham um papel importante. Além disso, a breve duração do Império Carolíngio, no século IX, reconstitui um tecido de relações culturais entre a corte dos francos e diversos centros culturais europeus.

O progresso científico no resto da Europa

Enquanto do século V ao século X a península italiana passa por um período de decadência científica e técnica mitigada por inovações relevantes em diversos setores das técnicas e da agricultura, a perspetiva europeia, mediterrânica e oriental mostra características de grande interesse que os estudos dos últimos vinte anos contribuíram para iluminar. A rede das abadias expande-se com êxito em diversas regiões do ex-império do Ocidente, da Irlanda a Espanha, onde a tradição filosófica, naturista e a técnica greco-romana sobrevivem nas práticas do ensino e nas compilações enciclopédicas. Na bacia mediterrânica, a queda de Alexandria do Egito em 641, que põe fim a três séculos de domínio bizantino da cidade e da região, não assinala, de modo algum, a decadência da tradição técnica e científica que fizera daquela cidade uma das capitais dos saberes do mundo antigo. Os conquistadores muçulmanos concedem amplas liberdades religiosas e cívicas à cidade, como às regiões que rapidamente ocupam nos séculos VII e VIII, e mostram grande interesse pelos saberes científicos e técnicos da herança helenística e grega. A chegada da ciência e da medicina árabes é, ao mesmo tempo, um período de continuidade e de inovação a respeito das conquistas do mundo antigo. Muito se tem escrito, e justamente, sobre as grandes empresas de tradução de clássicos da filosofia, da matemática, da medicina e das ciências naturais gregas e latinas para o árabe, mas muito falta ainda aprofundar acerca da obra que é fruto das conquistas islâmicas no subcontinente indiano: a introdução de práticas astronómicas, matemáticas e médicas na articulação dos saberes científicos que circulavam na bacia do Mediterrâneo, do Egito à Síria, à Pérsia e a Espanha.

A ciência árabe que se desenvolve nos séculos VIII-X representa, em muitos aspetos, uma síntese do passado e mostra uma capacidade inédita de diálogo com formas de saber criadas na Índia que, por sua vez, se abrem a influências provenientes da China. Embora as teses ultranacionalistas propostas em anos recentes por alguns estudiosos da ciência árabe – segundo os quais toda a ciência ocidental dos séculos XIV-XVII fora largamente antecipada por estudiosos árabes

– suscitem justificadas perplexidades, é inegável que regiões hoje dificilmente reconhecíveis como centros de produção científica avançada, como o atual Afeganistão, se salientaram nos séculos IX e X por causa de grandes inovações no campo da astronomia e da matemática. Convém sublinhar que, tanto no Ocidente como no Oriente, as práticas científicas da época são dificilmente assimiláveis ao nosso conceito de ciência. Quer no mundo mediterrânico quer no mundo islâmico, a astronomia e a astrologia são, muitas vezes, indistinguíveis, e é igualmente difícil traçar linhas de demarcação entre práticas farmacológicas, médicas ou químicas e práticas mágicas ou considerações de ordem moral. O Império Romano do Oriente e a sua capital, Bizâncio, também têm na alta Idade Média um período de crescimento, principalmente no setor das técnicas e da medicina. A rivalidade com o poderoso vizinho árabe não impede trocas frutuosas de conhecimentos, manuscritos e produtos manufaturados. Bizâncio e Bagdad são, em certos aspetos, dois dos vértices de um triângulo de trocas científicas e técnicas que se estendem às terras remotas da Índia e da China. Embora as relações culturais entre diversas áreas do continente euro-asiático já existissem e fossem ativas na Antiguidade, não há dúvida de que nos séculos IX e X há um fenómeno de tradução e apropriação de textos indianos, persas e gregos e uma tendência, ainda que parcial, para a síntese de diversas culturas e saberes científicos.

CIÊNCIAS MATEMÁTICAS: A HERANÇA DA ANTIGUIDADE TARDIA

O COMEÇO DA RECUPERAÇÃO DA HERANÇA GREGA

de Giorgio Strano

No decurso da Antiguidade tardia, as novas conceções do universo, baseadas nas Escrituras Sagradas, acabarão por fazer esquecer modelos muito mais articulados e científicos como os de Ptolomeu. A presença nos mapas de conteúdos simbólicos como a marcação de passos fundamentais da via da Salvação e a posição central atribuída à cidade de Jerusalém, centro da cristandade, dão-nos uma ideia precisa da finalidade moral destes mapas em detrimento do fraco interesse da época em viagens de exploração ou de intercâmbio comercial com países longínquos.

Mapas morais, mapas simbólicos

A conceção do universo exposta na *Topographia Christiana* de Cosmas Indicopleustes (século VI) exemplifica a posição central ocupada pela religião no mundo medieval cristão. Nesta conceção, todos os elementos sensíveis devem ter a sua explicação moral, como no campo da representação cartográfica se torna evidente. Além de tratar de assuntos astronómicos, Ptolomeu dedicara, em meados do século II, uma das suas obras mais importantes, *A Geografia*, à descrição e representação das regiões habitadas da Terra. Para esse fim, elaborara duas projeções cartográficas muito úteis para colocar todas as terras emersas e os mares num reticulado de meridianos e paralelos, com as adequadas latitudes e longitudes.

Os mapas obtidos a partir destas projeções, produtos da ciência grega, serão rapidamente esquecidos. No seu lugar aparecem representações sintéticas do mundo baseadas nas Sagradas Escrituras, indicando a quem as consultava o caminho da Salvação.

Uma das mais antigas representações cartográficas medievais conhecidas é o mapa que acompanhava *Commentarium in Apocalypsin*, escrito em 776 pelo Beato de Liébana (?-798). O original perdeu-se, mas ainda há cópias deste mapa,

feitas a partir do século X, por meio das quais podemos compreender que a finalidade da representação cartográfica medieval vai mais longe do que a descrição objetiva da superfície da Terra. O mapa de Beato representa os vários lugares da Terra como palco da génese e do caminho da humanidade para a redenção. No extremo leste, ao alto, pode ver-se a suposta sede do paraíso terrestre, de onde a humanidade desceu com Adão e Eva. É prestada uma atenção particular aos lugares bíblicos do Médio Oriente, entre os quais se salienta o mar Vermelho, com águas adequadamente pintadas desta cor. No centro das terras emersas ergue-se Jerusalém, a cidade por excelência, o lugar da redenção da humanidade. No extremo sul, situada à direita, está a Terra Desconhecida, inserida no mapa porque os apóstolos receberam de Jesus o especial mandato de pregar «aos quatro cantos da Terra». Estes «cantos» não são interpretados por Beato como prova de que a Terra é retangular, conforme sustentado por outros padres da Igreja, mas como metáfora dos quatro continentes, um dos quais ainda inexplorado.

As representações cartográficas com finalidades morais difundem-se em boa parte da Europa numa forma cada vez mais reduzida ao essencial. Os mapas T-O, conhecidos a partir do século IX, representam os três continentes de uma maneira extremamente simplificada e convencional. Os três continentes estão completamente circundados pelo oceano, desenhado como «O». As águas do mar Mediterrâneo, do Tanais (o Don) e do Nilo separam os continentes insinuando entre eles uma estrutura semelhante a um «T». A Europa e a África, separadas pela haste vertical do «T», o mar Mediterrâneo, ocupam, respetivamente, o quarto inferior da esquerda e o quarto inferior direito do mapa. Por sua vez, a Ásia ocupa toda a metade superior do mapa e é separada da Europa e da África respetivamente pelo Tanais e pelo Nilo. No centro do mapa está o lugar por excelência da cristandade, a cidade de Jerusalém. Estes mapas não mostram nenhum vestígio de meridianos, de paralelos ou de qualquer outra referência que sirva para situar com exatidão um determinado lugar na superfície terrestre; facto que põe em evidência a pouca atenção prestada na época às viagens de exploração ou de intercâmbio comercial com países afastados. E, no entanto, o elemento que leva à recuperação, de começo difícil e dificultada, da herança científica grega e alexandrina é justamente a centralidade da vida religiosa. É interessante notar que as premissas desta recuperação estão inseridas num dos mais importantes aspetos da instituição eclesiástica, a celebração ritual dos passos da vida de Jesus. A definição do calendário litúrgico e das principais festividades cristãs ocorre numa época em que o saber científico grego ainda não

é considerado totalmente hostil. Por um lado, algumas das festas cristãs são decalcadas das festas pagãs para herdar o seu aspeto sagrado e, ao mesmo tempo, apagar a sua memória. Por exemplo, o Natal é fixado em 25 de dezembro (correspondente à festividade pagã do solstício do inverno) e o dia de São João em 24 de junho (correspondente à festividade pagã do solstício do verão). Por outro lado, uma festa móvel extremamente importante, como a Páscoa, é fixada pelo Concílio de Niceia do ano 325 com base num tipo ainda mais requintado de informação astronómica. Para melhor evidenciar o caráter absolutamente miraculoso do obscurecimento do Sol no momento da morte de Jesus na cruz, os participantes no concílio decidem fazer cair a Páscoa num dia da primavera em que nunca pudesse haver um eclipse natural do Sol. Por isso, o dia escolhido foi o primeiro domingo depois do primeiro plenilúnio seguinte a 21 de março, a data do equinócio da primavera. Mas a introdução de conceitos astronómicos específicos significa que, embora os padres da Igreja procurem demolir as cosmologias gregas, não podem renunciar aos resultados – como a determinação exata do dia do equinócio e do primeiro plenilúnio da primavera – que constituem os fundamentos ou os efeitos materiais dessas cosmologias.

O saber alexandrino esquecido

Não é por acaso que, ao lado daqueles que se opõem ferozmente ao saber grego, também há expoentes de um pensamento mais moderado e aberto para quem o conhecimento filosófico e científico, como aperfeiçoamento do espírito humano, não pode desagradar a Deus. O contributo destes expoentes, entre os quais contam-se Clemente de Alexandria (c. 150-c. 215), Orígenes (c. 185-c. 253) e Agostinho (354-430), enquanto alguns padres da Igreja continuam a advertir os fiéis contra uma imagem negativa do saber grego, faz que este mesmo saber desperte o interesse de outros padres da Igreja. Em particular, a ciência grega é estudada e transmitida, na medida do possível, em alguns dos centros de meditação teológica, os mosteiros, que a partir do começo do século VI podem gabar-se de alguma independência cultural em relação às posições da cultura cristã dominante.

Esse tipo de atividade não está isento de problemas, principalmente porque do século V em diante a influência do principal centro de difusão do saber grego no Mediterrâneo é reduzida. Figuras ligadas ao pensamento platónico, como Proclo (412-485), ou ao pensamento aristotélico, como Simplício (século VI), procuraram ambientes culturais mais férteis na Grécia e na Pérsia, isto é, em algumas das zonas periféricas do velho Império Romano que já são possessões

do império do Oriente. Outras personagens, como João Filópono (século VI), comentador das obras de Aristóteles, mantêm-se em Alexandria, tentando defender a ciência grega da crescente oposição cristã. Apesar de tudo, a tradição científica alexandrina dissolve-se ou dispersa-se nos aspetos empíricos, matemáticos e geométricos que haviam contribuído para formar o seu caráter mais original e inovador. Estes aspetos não poderão ser recuperados pela cultura monástica, que se limitará a codificar e transmitir uma versão simplificada dos conhecimentos científicos gregos.

O trabalho enciclopédico de alguns autores segundo o modelo da *Naturalis Historia* de Plínio, *o Antigo* (23/24-79), é, durante vários séculos, o principal veículo de difusão das ciências matemáticas. Em particular, deve-se a Boécio (c. 480-525?), tradutor para latim de algumas obras de Aristóteles, a preparação de compilações sobre os aspetos essenciais da matemática grega, como a aritmética de Nicómaco de Gérasa (século I), a geometria de Euclides (século III a.C.) e a astronomia de Ptolomeu (século II). Estas compilações transmitem conceitos e métodos elementares, facilmente assimiláveis pelo leitor, que podem mostrar-se úteis na vida quotidiana na realização de cálculos de tipo contabilístico e na determinação das estremas das propriedades rurais ou dos elementos astronómicos necessários para a elaboração de calendários e horóscopos. Apesar da extrema simplicidade dos conceitos e dos métodos, as obras de Boécio mantêm vivo o interesse de uma parte do mundo latino pela ciência grega, difundindo materiais textuais úteis para o estudo destas disciplinas. A aprendizagem das disciplinas matemáticas insere-se no modelo das sete artes liberais originalmente delineado por Varrão (116 a.C.-27 a.C.) e retomado por Marciano Capela (*floruit* 410-439) em *De Nuptiis Philologiæ et Mercurii*. Mas é a Isidoro (c. 560-636), bispo de Sevilha, e à sua *Etymologiæ* que se deve a difusão no interior da cultura cristã deste modelo de ensino, subdividido nas duas fases do *trivium*, com as disciplinas literárias (gramática, retórica e dialética) e do quadrivium, com as disciplinas matemáticas (aritmética, geometria, astronomia e música).

Em *Etymologiæ*, Isidoro recupera os ensinamentos dos filósofos gregos, reafirmando que o cosmo é constituído por um sistema de esferas concêntricas e que a Terra, situada no centro do sistema, é redonda (em forma de roda). Acerca desta última questão, Isidoro enfrenta a eventual existência dos antípodas (com os pés ao contrário), isto é, dos povos que habitam a Terra Desconhecida, situada no outro lado dos três continentes conhecidos. O problema não é trivial; basta pensar que a existência de povos que vivem «de cabeça para baixo» era

terminantemente negada por Cosmas Indicopleustes em virtude da clara distinção bíblica dos conceitos cosmológicos de «alto» e «baixo» e da negação de um «abaixo» da Terra. Isidoro deixa, porém, para outra obra, *De Rerum Natura*, a noção de que o dia e a noite são produzidos pela rotação dos céus em volta da Terra. Além de reafirmar conceitos astronómicos essenciais, Isidoro dedica-se ao exame da possível relação entre os astros e a Terra e, mais em pormenor, à questão das influências produzidas pela rotação dos céus em volta da Terra. Enquanto, por um lado, afirma, com os padres da Igreja, que os horóscopos não têm qualquer significado porque uma influência direta dos astros nos assuntos terrenos conduziria à negação do livre-arbítrio concedido por Deus aos homens, por outro lado, propaga a ideia de que as estrelas e os planetas exercem efeitos sensíveis na vida vegetal e no corpo humano. Em suma, revigora aquele filão de estudos que se prolonga por toda a Idade Média na tentativa de descobrir a secreta correspondência entre os astros (o macrocosmo) e o corpo humano (o microcosmo), com especial atenção ao aparecimento e evolução das doenças.

São tendencialmente as regiões periféricas do velho Império Romano que cultivam com maior assiduidade as noções da ciência grega. Aparecem figuras com elevado interesse cultural não só nos mosteiros espanhóis como também nos ingleses, Beda, *o Venerável* (673-735), e Alcuíno de York (735-804), por exemplo, e nos alemães, entre outros, Rábano Mauro (c. 780-856), arcebispo de Mainz. As fontes a que estes autores recorrem para os seus estudos são os padres da Igreja e as compilações latinas. No caso de Beda, a atenção prestada aos aspetos gerais da cosmologia combina-se com o exame dos problemas materiais relacionados, de um modo particular, com a questão do calendário, cada vez mais sentida como problemática. Beda expõe em *De Natura Rerum* as conceções cosmológicas que recolheu em *Naturalis Historia*, de Plínio, *o Antigo*, e em *De Rerum Natura*, de Isidoro, sustentando conceitos elementares como a esfericidade da Terra e do universo e definindo a sequência ordenada dos sete céus. Esta é, contudo, um pouco diferente da sequência clássica correspondente aos sete planetas conhecidos e inclui os céus do ar, do éter, do Olimpo, do espaço ígneo, do firmamento dos astros, dos anjos e da Trindade. As águas superiores mencionadas no Génesis são colocadas acima do firmamento dos astros e separam a criação material, constituída pelos quatro elementos aristotélicos – terra, água, ar e fogo –, da criação espiritual. Todos os fenómenos do mundo material surgem segundo sequências verificáveis de causas e efeitos produzidos pela contínua combinação dos quatro elementos.

Beda também entende que o dia e a noite são produzidos pela rotação do firmamento em volta da Terra mas, além disso, adota a conceção ptolemaica segundo a qual os complicados movimentos aparentes dos sete planetas, dificilmente assimiláveis a rotações uniformes, são produzidos por combinações geométricas de circunferências que se movem umas sobre as outras. Estes conhecimentos basilares de astronomia dão a Beda a possibilidade de refletir com maior originalidade sobre a questão da determinação da data da Páscoa e dos problemas da medição do tempo. Trata estes e outros assuntos na sua obra científica mais importante, *De Temporum Ratione* (725), procurando reduzir a leis gerais os fenómenos sensíveis nela considerados: do movimento do Sol e da Lua às fases da Lua e aos eclipses e terminando na sucessão das marés em obediência ao ciclo lunissolar de 19 anos descoberto na Antiguidade por Méton de Atenas (século V a.C.).

As obras de Beda contribuem de um modo determinante para o renascimento da cultura científica europeia na época carolíngia. A partir do século IX, impõem-se nos meios cultos não só o conhecimento da esfericidade da Terra e dos céus como também a ideia de que os fenómenos naturais podem ser investigados por meio da observação e do uso da matemática. A estas formas de conhecimento juntam-se as solicitações práticas causadas pelas exigências materiais correspondentes ao renascer das trocas comerciais e ao estabelecimento de uma cronologia exata para as festas cristãs. Estas solicitações têm como resultado uma atenção cada vez maior à aritmética e à observação dos fenómenos celestes. Mas é no século X que as disciplinas matemáticas recuperam terreno perante a definição moral do estudo dos fenómenos naturais, preferida pelos padres da Igreja. Deste interesse geral no mundo cristão dá testemunho, em 999, a nomeação para o trono papal de um grande matemático formado em território espanhol e afamado construtor de globos celestes e terrestres, Gerberto d'Aurillac (c. 945-1003, pontífice desde 999 com o nome de Silvestre II).

V. também: **História** *As províncias bizantinas I*; *As províncias bizantinas II*
Filosofia *A filosofia em Bizâncio*
Ciências e técnicas *A medicina entre o Oriente e o Ocidente*; *A alquimia na tradição greco-bizantina*; *Bizâncio e a técnica*
Literatura e teatro *A cultura bizantina e as relações entre o Ocidente e o Oriente*; *A poesia religiosa bizantina*

A HERANÇA GREGA E O MUNDO ISLÂMICO

de Giorgio Strano

A rápida expansão da religião muçulmana no Mediterrâneo oriental durante o século VII facilita aos novos dominadores o acesso às fontes originais da cultura grega, que dentro em breve se transformarão em instrumento de poder e de prestígio não só no Ocidente latino como também nas regiões setentrionais da Índia.

Traduções e novos estudos: a Casa da Sapiência, em Bagdad

Durante a primeira metade do século VII, a religião islâmica cria rapidamente raízes nas regiões orientais do Mediterrâneo. A conquista de parte do império do Oriente pelos devotos da nova fé contribui para cortar às regiões latinas ocidentais o acesso aos lugares que ainda eram os principais depositários da cultura grega. Por volta do ano 750, a tendência expansiva começa a esmorecer e os vários califas veem na cultura e na ciência a possibilidade de adquirir prestígio e consolidar o seu poderio político nos territórios conquistados, enquanto os sábios islâmicos têm ao seu dispor as fontes da ciência grega, que lhes são oferecidas por dois canais privilegiados. Um deles oferece-lhes documentos inéditos, em língua grega, ainda guardados no coração do império de Bizâncio; o outro é um núcleo de documentos em segunda mão, já traduzidos para siríaco pelos cristãos nestorianos. Do século VI para o seguinte, estes últimos fixaram o centro cultural em Gundishapur, na Pérsia oriental, onde vivem durante muito tempo os eruditos islâmicos que, por conta dos seus senhores, se dedicam a traduzir os textos científicos gregos de siríaco para árabe.

Mas a posição geográfica dos territórios islâmicos também favorece o intercâmbio intelectual com as regiões do Norte da Índia. Estas trocas têm consequências extremamente favoráveis, principalmente no âmbito da matemática. Cerca do ano 750, chega a Bagdad, a nova capital da zona islâmica oriental, fundada pelo califa al-Mansur (c. 712-775), uma obra astronómica indiana que, traduzida para o árabe por volta de 775, se torna conhecida como *Sindhind*. Esta obra assinala o primeiro contacto do mundo islâmico com ciência particular dos astros que, por estar estritamente ligada à medição do tempo, à geografia e à astrologia, alcança em poucos anos o máximo interesse para os califas, para os estudiosos, para os chefes religiosos e até para os simples crentes. À tradução de *Sindhind* segue-se, já perto de 780, a tradução do grego

para o árabe de *Tetrabiblos*, a obra de Ptolomeu (século II) sobre os influxos dos astros nas várias regiões da Terra e o modo de redigir os horóscopos. *Elementos* de Euclides é traduzida, parcialmente, sob o califa Harun al-Rashid (766-809), e no começo do século IX o califa al-Ma'mun (786-833) funda em Bagdad a Casa da Sapiência. Neste local, claramente inspirado na célebre Biblioteca de Alexandria, os estudiosos dedicam-se à tradução de manuscritos gregos obtidos mediante tratados especiais firmados com o império de Bizâncio, a começar pelos textos de Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.), de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) e dos seus mais importantes comentadores.

A Casa da Sapiência alberga personagens de grande relevo não só nas ciências do Oriente islâmico como, alguns séculos depois, nas do Ocidente latino.

Muhammad ibn Musa al-Khuwarizmi (c. 780-c. 850) é autor de várias obras de astronomia e matemática e, em particular, de tratados de aritmética e de álgebra que desempenharão papel determinante na fixação dos métodos de cálculo utilizados em todo o mundo ocidental. Entre estes tratados, há que salientar uma obra sobre o cálculo numérico indiano de cuja completude expositiva resulta o conhecimento geral deste sistema e também, posteriormente, a convicção de que os dez algarismos árabes em que se baseia (1, 2, 3, 4,… na notação moderna) foram concebidos pelo próprio al-Khuwarizmi. Ao longo dos séculos, o sistema de numeração posicional árabe substitui gradualmente o sistema grego análogo, que usava letras específicas para as unidades (α, β, γ, δ, …), para as dezenas (ι, κ, λ, μ,…), para as centenas (ρ, σ, τ, υ,…), etc. O termo «algoritmo», hoje usado para designar o processo de cálculo, deriva do nome de al-Khuwarizmi. Do mesmo modo, o título da obra mais importante deste matemático, *Al-Jabr wa'l-Muqabala* (restituição e redução) dá origem à palavra «álgebra». Esta obra é dedicada, com uma linguagem extremamente linear, à resolução dos seis casos de equações elementares do primeiro e do segundo grau que têm números positivos como soluções e também à explicação dos modelos geométricos correspondentes a cada uma dessas equações (lados, perímetros e áreas de quadrados, retângulos, etc.). Embora resultante, em substância, da união de elementos gregos e indianos, a simplicidade da exposição torna o *Al-Jabr* facilmente legível e compreensível, e por isso vale ao seu autor o título de «pai da álgebra».

A escola de tradução de Thabit ibn-Qurra e as importantes obras matemáticas islâmicas

Thabit ibn-Qurra (826?-901) funda uma escola de tradução e dedica-se

pessoalmente a traduzir do grego e do siríaco importantes obras matemáticas gregas. Entre estas traduções, conta-se a da maior obra astronómica de Ptolomeu, *Mathematiké Syntaxis* (*Composição Matemática*), que depois de lhe ter sido aplicado o apelativo *Al-Magisti* (a maior) passa a ser conhecida no mundo ocidental como *Almagesto.* Esta incessante atividade de tradução facilita a conservação na língua árabe de um considerável número de textos filosóficos e científicos gregos que de outro modo desapareceriam no todo ou em parte, mas principalmente cria condições para que os estudiosos islâmicos e, entre eles, o próprio ibn-Qurra assimilem os conteúdos alcançados pelas disciplinas matemáticas que o Ocidente latino deixara em grande parte de lado. Esta fase inicial de assimilação pelos eruditos islâmicos dá origem à criação, antes ainda de obras críticas ou inteiramente originais, de comentários mais ou menos profundos a alguns aspetos da matemática grega e à pesquisa de soluções alternativas, tendencialmente mais claras, dos teoremas de Euclides, de Apolónio de Perga (c. 262 a.C.-c. 190 a.C.), de Arquimedes de Siracusa (c. 287 a.C.-212 a.C.), de Ptolomeu e de outros grandes matemáticos gregos.

Antes de dar início às campanhas de observação dos fenómenos celestes com instrumentos adequados e de elaborar novas teorias cosmológicas, fundando para o efeito novas escolas de pensamento, os matemáticos islâmicos dedicam-se a uma minuciosa revisão de tudo o que fora já realizado por Ptolomeu, que no final do século X era ainda o ponto mais elevado da astronomia grega. Alguns matemáticos islâmicos, como o próprio al-Khuwarizmi, utilizam os modelos geométricos apresentados em *Almagesto* para elaborar tabelas atualizadas para o cálculo das posições dos planetas; outros, como Abd al-Rahman al-Sufi (903-986), dedicam-se ao exame do catálogo de estrelas de Ptolomeu, tratando a forma das constelações e dando-lhes representações sugestivas.

Nesta minuciosa obra de revisão, os estudiosos islâmicos podem usar métodos matemáticos muito mais requintados do que os disponíveis para os astrónomos gregos da época alexandrina. Além de uma aritmética de base decimal e de uma álgebra ainda elementar, começam a utilizar novos conceitos matemáticos. Embora ainda não se saiba se ibn-Qurra já as conhecia, é seguro que al-Battani e, pouco depois, Abu’l-Wafa (século X) começam a adotar as relações trigonométricas em uso no mundo indiano. Para efetuar as numerosas demonstrações geométricas que constituem a prova da sua astronomia geocêntrica, Ptolomeu tivera de resolver triângulos planos e esféricos utilizando apenas as medidas dos arcos e das cordas subtensos de um dado ângulo. Para facilitar os cálculos, teve também de antepor à parte propriamente astronómica

do *Almagesto* uma tabela de ângulos e das respetivas cordas de circunferência calculadas com intervalos de meio grau. Do século IX em diante, os astrónomos islâmicos começam a efetuar as mesmas demonstrações recorrendo às relações numéricas, mais práticas, entre os catetos e as hipotenusas de triângulos retângulos com um dos ângulos agudos conhecido. Estas relações – antepassadas das modernas funções seno, cosseno e tangente e das respetivas inversas, secante, cossecante e cotangente – são compiladas pelos matemáticos islâmicos em tabelas com várias casas decimais e intervalos de quarto de grau. No seu conjunto, estas noções mais elaboradas, unidas às exigências de uma religião que não desdenha o uso da matemática mas que, pelo contrário, dela retira força para melhor organizar os atos do culto, preparam o florescimento de estudos que vão caracterizar os séculos seguintes da Idade Média islâmica.

V. também: **História** *O califado dos omíadas*; *O islão: abássidas e fatímidas*; *A Europa islâmica*
Ciências e técnicas *O antigo e Galeno na tradição siríaca e em língua árabe*; *Do texto à prática: a farmacologia, a clínica e a cirurgia no mundo islâmico*, p. 392; *Da prática ao texto: os mestres da medicina árabe*; *A alquimia árabe*; *A cultura tecnológica islâmica: novas técnicas, traduções e artefactos prodigiosos*
Literatura e teatro *O conhecimento do islão na Europa*
Artes visuais *O esplendor islâmico na Europa: a Espanha islâmica e moçárabe*

A MEDICINA: SABERES DO CORPO, DA SAÚDE E DA CURA

CORPO, SAÚDE E DOENÇA NO CRISTIANISMO

de Maria Conforti

Do ponto de vista das crenças e dos conhecimentos médicos, o advento da alta Idade Média, embora marcado pela mudança resultante da difusão do cristianismo, não parece ter sido socialmente percebido. Galeno e Hipócrates continuam a ser as figuras de referência. O elemento de rutura é, todavia, a difusão das práticas cristãs e, em particular, do ascetismo e da abstenção sexual, que modificam os comportamentos antropológicos e entram em conflito com as teorias da Antiguidade tardia. O estatuto da doença também muda radicalmente: de condição contranatura*, passa a manifestação de fragilidade criada pelo pecado original.*

Continuidade e descontinuidade com o mundo antigo

Como disse o historiador Arnaldo Momigliano (1908-1987), um homem da Idade Média ficaria muito surpreendido ao saber da rutura histórica provocada pela queda do Império Romano porque, para ele, o império não tinha acabado. Do mesmo modo, as crenças e os conhecimentos médicos da alta Idade Média, embora marcados pela mudança causada pelo advento da espiritualidade cristã, não são muito diferentes dos da Antiguidade tardia. Figuras de referência e *corpus* textuais como os de Hipócrates e Galeno nunca perdem importância e são lidos e utilizados pelos últimos intelectuais pagãos e pelos padres da Igreja e seus sequazes. A medicina hipocrática, transmitida pela Antiguidade à Idade Média, centra-se na teoria dos humores – fluidos que circulam no organismo, dotados de características específicas que os põem em ligação com os elementos e com as suas propriedades e, portanto, com o cosmo: o sangue, aéreo; o fleuma, húmido; a bílis amarela, quente; a bílis negra, terrestre. A predominância de um humor ou outro, que também corresponde a condições específicas de idade ou de género, determina o caráter físico e moral do indivíduo; o desequilíbrio entre humores determina o aparecimento de situações patológicas.

A esta fundação fisiológica, Galeno (c. 129-c. 201), protagonista da medicina

da época imperial romana, mas com formação e língua gregas, acrescenta entidades «invisíveis», os *pneuma* ou espíritos, responsáveis por algumas funções como a reprodução, a sensibilidade e o pensamento, mas imperfeitamente explicadas pelo humorismo precedente. A presença dos espíritos, assimiláveis à alma, e o aristotelismo da filosofia e da biologia galénicas, evidentes no caráter teleológico, intencional, do seu sistema, tornam particularmente bem aceite a sua medicina pelas culturas seguintes – cristã e árabe –, fortemente estruturadas em sentido religioso. Mas a persistência da cultura antiga não é evidente apenas no plano teórico: também a prática médica continua durante séculos a tomar por modelo a tradição antiga. A reutilização de lugares e práticas de tratamento antigos é extensa, como demonstram a continuidade nos costumes terapêuticos e os santuários dedicados aos tratamentos, que não mostram sinais de descontinuidade ou de abandono na passagem da Antiguidade para a Idade Média: um dos casos mais famosos é o da ilha Tiberina, em Roma.

O advento do cristianismo e a sua lenta mas segura difusão no território do império, bem como a sua «mestiçagem» com as tradições culturais e religiosas preexistentes (latina, grega, judaica e siríaca) assinalam, porém, uma mudança importante que recoloca as aquisições da medicina clássica no quadro de uma antropologia e de uma espiritualidade profundamente diferentes das da Grécia de Hipócrates (460/459 a.C.-375/351 a.C.) ou da Roma dos primeiros séculos de Galeno. Algumas doutrinas cristãs mostram-se dificilmente compatíveis com as aquisições da medicina e da fisiologia antigas. Entre elas, a mais crítica é, provavelmente, a da ressurreição dos mortos «na carne». São apresentadas, mas nem sempre resolvidas no plano teórico e doutrinário, dificuldades relacionadas com a explicação do processo da digestão dos alimentos (em que forma reapareceriam os corpos dos que haviam sido pasto de animais que, por sua vez, foram também comidos?). No tocante à concreta perceção do corpo, das suas funções e do seu valor, a mudança mais disruptiva é a implantação do ascetismo e da abstinência sexual, práticas que no mundo clássico sempre foram minoritárias e «excêntricas», estranhas à orgânica da vida civil. A consolidada confiança das elites sociais da Antiguidade tardia na manutenção de um regime de vida equilibrado, do qual a atividade sexual e a reprodução são parte essencial, entra, pois, em conflito com uma antropologia espiritualista segundo a qual o espírito pode e deve governar a carne regulando-lhe ou eliminando-lhe as exigências.

Além disso, o ascetismo tende a ignorar ou até a subverter totalmente um dos

pilares da antropologia antiga, a diferença radical entre o corpo masculino e o corpo feminino. A excelência do macho, resultante da predominância do calor e do fogo, e a subordinação da fêmea, caracterizada pela predominância do frio e do húmido, está enraizada na medicina humoral. A sua transformação implica o desmentido do modelo antigo ou, pelo menos, a releitura das relações entre géneros, à luz da nova excelência adquirida pelo modelo da Virgem e pelo exemplo da Mãe de Cristo. O exemplo proposto pelo monaquismo masculino oriental, depois estabilizado e difundido com a adoção generalizada do celibato como marca específica da condição eclesiástica, propõe, por sua vez, um singular «enfraquecimento» do macho, que ao educar-se na privação de alimentos e de contactos sexuais se priva voluntariamente do que segundo a medicina antiga são as fontes do seu calor. Além disso, a moral cristã «em construção» faz uso de considerações médicas, como por exemplo recomendar o casamento como «remédio» para o ineliminável desejo sexual, vigiar e requintar as práticas do jejum e da ascese e definir os limites e os dispositivos de contenção do profetismo.

A doença muda de estatuto

Num nível socialmente mais amplo, é a própria doença que muda de estatuto. Para o médico antigo, a doença era um estado contrário à natureza, que o médico devia combater, com a cooperação do doente, com as armas que tivesse ao seu dispor. No cristianismo, a doença, atribuída à fragilidade causada pelo pecado original, é para o indivíduo uma oportunidade de provação e, em casos extremos, acaba por ser assimilada ao martírio. As discussões sobre a licitude do uso de fármacos, com possibilidade de analogia com objetos «mágicos» como os amuletos e os feitiços, levam, por vezes, os cristãos dos primeiros séculos a recusar ou a limitar o seu uso. Não existem dados sobre a difusão do cristianismo entre os médicos ou os profissionais do tratamento em geral, mas ela deve ter sido limitada e condicionada pela sua pertença à elite pagã culta, habituada a olhar com equilibrado ceticismo a proliferação de seitas e de crenças. É característico um trecho de Galeno – cuja autenticidade é no entanto incerta – que menciona os cristãos como gente que despreza a morte e cultiva a abstinência sexual. Também a crença geral nos milagres, muitos dos quais são curas, provoca uma alteração da relação tradicional do paciente com o médico e com o tratamento. Embora haja provas de que o recurso aos profissionais do tratamento nunca desapareceu, é continuamente repetida a importância da saúde da alma sobre a do corpo. Mas, pelo menos na zona oriental, torna-se

rapidamente prevalecente, sobre os vários aspetos da recusa de tratamentos, uma atitude extremamente positiva acerca da atividade pública de assistência e de *caritas,* que dentro de alguns séculos conduzirá à assimilação do médico à figura de Cristo *Soter,* o Salvador. Na zona islâmica, a coexistência do saber médico com uma sociedade orientada no sentido religioso também não apresenta problemas particulares, a não ser no caso de grupos marginais.

V. também: **Ciências e técnicas** *Cura e* caritas: *a assistência aos doentes, da Antiguidade tardia à Idade Média*; *A medicina entre o Oriente e o Ocidente*; *Da prática ao texto: os mestres da medicina árabe*

CURA E *CARITAS*: A ASSISTÊNCIA AOS DOENTES, DA ANTIGUIDADE TARDIA À IDADE MÉDIA

de Maria Conforti

A alta Idade Média assinala o nascimento da figura do pobre, inexistente no mundo ideal das cidades antigas, e do sentimento da caritas*, a assistência a prestar aos mais fracos, daí resultante e que impregna a cultura cristã em formação. Como resultado, nasce no Império Romano do Oriente, por volta do século* VI*, a instituição do hospital, não entendida como simples hospício para pobres e viajantes (como era no Ocidente), mas como estrutura pelo menos parcialmente especializada em prestar assistência de diagnóstico e de terapia.*

Cristianismo e cuidados aos fracos: nasce o hospital

Uma novidade doutrinal que contribui para a difusão do cristianismo é a elaboração e aplicação prática da doutrina da *caritas,* entendida como assistência a prestar aos membros mais fracos da comunidade e também aos doentes. A própria criação e estruturação da figura do pobre, ausente no mundo ideal das cidades antigas, comprova ter-se disseminado rapidamente no império uma nova sensibilidade, acentuada pelas convulsões políticas, civis e económicas da Antiguidade tardia. A concretização destas novidades doutrinais origina uma instituição com características singulares e inovadoras em relação à Antiguidade: o hospital. No Império Romano do Oriente, que continua mais rico e mais pacífico do que o do Ocidente, o hospital surge e desenvolve-se a partir do século VI por iniciativa de diversas figuras religiosas e é formalmente

reconhecido pelo imperador Justiniano (481?-565, imperador desde 527). Os hospitais bizantinos, que não são, como os do Ocidente, simples abrigos para pobres e viajantes, são precedidos nas cidades por uma série de instituições caritativas, documentadas com segurança a partir do século VII; como testemunho do êxito do modelo, há provas da existência de instituições semelhantes, no mesmo período, junto das sinagogas e nas comunidades judaicas.

Estes hospitais, dotados de secções pelo menos parcialmente especializadas – em oftalmologia, por exemplo, ou para categorias específicas de doentes, como as mulheres – e de pessoal igualmente especializado (médicos, enfermeiros, auxiliares e gestores), oferecem assistência de diagnóstico e de terapia, e até com internamentos prolongados, a pacientes de diversas classes sociais. A existência, em muitos centros urbanos, de corporações de enfermeiros (*hypourgoi*) testemunha como os hospitais contribuíram para a profissionalização de praticantes da medicina em vários níveis. O médico e o curandeiro antigos exercem a sua atividade em casa dos doentes ou, em certos casos, têm lojas próprias. Mas a assistência a diversos pacientes reunidos e a identificação de uma classe de pacientes pobres ou, de qualquer modo, necessitados e dignos de assistência pública é uma novidade que tem importantes consequências no plano da profissionalização do médico, que encontra no hospital uma possibilidade de emprego estável e uma oportunidade de promoção social.

Entre os textos da época bizantina ainda não publicados contam-se várias coletâneas de casos observados no hospital, com comentários. A questão da utilização do hospital para fins didáticos é, porém, mais controversa: está atestada com segurança no período tardio (séculos XIII-XV), mas é duvidoso que as estruturas hospitalares e a sua complexa organização tenham sido utilizadas para a formação de médicos numa época precoce, como sugerem alguns historiadores (T.S. Miller). Sobre a evolução do hospital bizantino e a elaboração da categoria de pobre, está em curso uma viva discussão historiográfica: tem sido sublinhado que a instituição hospitalar ocupou seguramente uma posição importante nas cidades, quer no plano simbólico quer no da realidade, mas que talvez estivesse menos presente nas áreas rurais e fora dos maiores centros urbanos. O certo é que, em geral, os médicos bizantinos tinham no plano social uma boa posição, talvez mesmo privilegiada, por efeito do elevado nível da sua instrução e, em certos casos, da proximidade da corte imperial.

No Ocidente, os hospitais têm uma vida breve e refletem o empobrecimento geral da vida urbana, mantendo-se ligados à função de assistência aos pobres e

aos peregrinos. Difundem-se, porém, nas culturas do Próximo Oriente, na zona persa e, principalmente, islâmica, embora de um modo não linear e com notáveis descontinuidades cronológicas.

V. também: **Ciências e técnicas** *Corpo, saúde e doença no cristianismo*; *A medicina entre o Oriente e o Ocidente*; *Da prática ao texto: os mestres da medicina árabe*

A MEDICINA ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE

de Maria Conforti

A medicina da Antiguidade tardia tem sido objeto de preconceitos que custam a morrer. A época que se segue à sistematização galénica é considerada repetitiva, unicamente ocupada em epitomar e resumir os textos do médico de Pérgamo, embora sejam reconhecidos os resultados originais obtidos em campos específicos como a oftalmologia – depois transmitida aos árabes – ou a medicina veterinária.
Nos últimos anos, têm sido vencidos muitos preconceitos, mas, apesar das aquisições recentes, há um grande número de textos, principalmente os mais «humildes» e ligados à prática, como receituários, coleções de notas e de casos ou resumos de experiências hospitalares, que ainda esperam publicação.

A sistematização do galenismo e os médicos da época bizantina

Toda a cultura do Império Bizantino tem sido reduzida a um eco fraco da cultura grega, e tem sido subavaliado o seu caráter não «oriental», mas de fusão das culturas grega e romana. Há tendência para ignorar também a longa duração da cultura bizantina, que produz frutos notáveis, incluindo no campo médico-científico, até ao século XV. A produção de literatura médica, a presença de diversos géneros textuais, níveis linguísticos e conteúdos atestam a variedade da prática e das diferenças de níveis profissionais dos médicos, que vão dos prestigiosos médicos hospitalares de Constantinopla aos médicos itinerantes, herdados da Antiguidade, e aos simples curandeiros ou charlatães. A atividade de sistematização dos textos e a organização por matérias do saber médico antigo, que é provavelmente o aspeto mais significativo da Escola de Alexandria do Egito, não é uma atividade inerte de cópia e transmissão, mas implica um

fatigante trabalho de seleção e reescrita da informação em diversos campos. Nasceu neste período um dos géneros mais duradouros da medicina medieval, o *comentário.* Não é uma simples paráfrase, mas uma leitura crítica e comparativa, e torna possível, em muitos casos, a transmissão de textos que de outro modo se perderiam. A própria distinção entre teoria e prática médicas, ausente em Galeno (c. 129-c. 201) e na medicina antiga, tem origem em Alexandria por volta do século IV.

Nos séculos IV a VII, salientam-se algumas figuras de médicos cujas obras ficaram na tradição ocidental e que, embora não esgotando a riqueza já mencionada, ilustram algumas características essenciais da transição da cultura da Antiguidade tardia para a da alta Idade Média e alguns dos principais conteúdos do saber médico da época bizantina. Oribásio de Pérgamo (c. 325-*post* 396), conterrâneo de Galeno, cujo saber médico reelabora, é um dos últimos exemplos de grande intelectual pagão; é amigo e médico pessoal do imperador Juliano, *o Apóstata* (331-363), que tenta a restauração da religiosidade pré-cristã e morre numa desafortunada campanha militar contra os persas. A principal obra de Oribásio é a coletânea *Collectiones Medicæ,* que reúne as obras de Galeno e de outros médicos antigos na forma de um monumental compêndio em 70 livros. O esforço de Oribásio está diretamente ligado ao projeto de restauração pagã e helenístico de Juliano; nesta ótica, a medicina é um elemento essencial, a manifestação da benevolência das divindades, da qual a do imperador é o reflexo e a expressão terrena. Oribásio oferece, pois, uma leitura ideológica e artificialmente compacta da medicina antiga, uma cristalização desprovida dos conflitos, por vezes ásperos, que constantemente animam a sua atividade. Mas *Collectiones* corresponde a outra necessidade, a de fornecer aos médicos um conjunto de textos facilmente consultáveis para a prática e a isso deve, provavelmente, o seu êxito.

Alexandre de Trales (525-605), nascido na Turquia sob o império de Justiniano (481?-565, imperador desde 527), numa família da aristocracia intelectual bizantina, viaja muito pelo Mediterrâneo e até Roma. As datas do seu nascimento e da sua morte são incertas, mas deve ter morrido no início do século VII. É autor de diversas obras, entre as quais *Therapeutica,* que seguem a exposição tradicional dos tratados de patologia e terapêutica *a capite ad calcem* (da cabeça aos pés), enumerando por esta ordem as patologias e os remédios. Também aqui a intenção do autor é oferecer um manual de uso, em que as considerações extraídas do repertório da medicina antiga coexistem com práticas de um novo tipo, como a magia, que fora criticada na medicina racionalista

hipocrático-galénica, mas que tinha o seu lugar na mentalidade da Antiguidade tardia. Não se sabe muito sobre a vida de Paulo de Egina (c. 620-c. 680), um dos protagonistas do último período da Escola de Alexandria antes da conquista árabe. O seu compêndio (*Epitome*), só traduzido para latim no século XVI, é proveniente do texto de Oribásio, cuja estrutura enciclopédica retoma como a relação com Galeno. Mas a fama duradoura de Paulo, cuja importância ainda no século XVIII é reconhecida pelo médico inglês John Freind, está ligada à prática e, em particular, à cirurgia, mencionada no livro VI de *Epitome*. A minuciosa descrição das operações, algumas das quais de difícil execução – paracentese abdominal, litotomia –, faz dele um autor essencial na transmissão da cultura cirúrgica grega à medicina árabe.

Depois destas figuras, e próximo delas, não há um vazio, mas uma cultura rica (incluindo a dos manuais e a popular) cujos exemplos mais conhecidos são fruto de uma síntese original de conhecimentos médicos e filosóficos – os vários tratados da natureza do homem, de raiz neoplatónica –, botânicos e farmacológicos – *Geoponica*, uma compilação prática – e dietéticos – os muitos tratados sobre o regime alimentar, dirigidos aos médicos e também aos pacientes.

A medicina ocidental e a Escola de Ravena

Completamente diferente é a situação no Ocidente, onde em todo o primeiro milénio há apenas uma modesta tradição de ensino e de circulação de textos, até mencionada por intelectuais como Cassiodoro, e pouco se pode dizer de uma Escola de Ravena que no século VI segue, de certo modo, o exemplo da Escola de Alexandria. As atividades de assistência aos doentes e, dentro de certos limites, de transmissão dos textos médicos, e uma dedicação não despicienda no campo da farmacologia prática, da botânica e da matéria médica, praticadas nas abadias das ordens regulares por uma «medicina monástica» cuja fama é, talvez, superior aos resultados efetivos, mantêm viva uma recordação da cultura antiga cuja importância empalidece, porém, se comparada com a riqueza das traduções e elaborações que nos mesmos séculos surgem nas províncias bizantina, persa e islâmica.

V. também: **História** *As províncias bizantinas I*; *As províncias bizantinas II*
Filosofia *A filosofia em Bizâncio*
Ciências e técnicas *O começo da recuperação da herança grega*; *A alquimia na tradição greco-bizantina*; *Bizâncio e a técnica*

Literatura e teatro *A cultura bizantina e as relações entre o Ocidente e o Oriente*
Artes visuais *A arte bizantina na época macedónica*

O ANTIGO E GALENO NA TRADIÇÃO SIRÍACA E EM LÍNGUA ÁRABE

de Maria Conforti

A medicina árabe não é redutível a um modelo único, mas é rica de variantes devido às diferentes tradições de cada uma das zonas geográficas e da aquisição de técnicas de civilizações antigas como a persa e a indiana; o momento da verdadeira viragem da medicina árabe corresponde à conquista de Alexandria, em 642, quando as obras eruditas, incluindo as médicas e científicas, são traduzidas para as línguas nacionais. Paralelamente aos trabalhos de tradução, há uma obra de recuperação de textos antigos, muitos deles já traduzidos para siríaco. O galenismo acentua, deste modo, o seu já considerável ecletismo.

Modelos e papéis da medicina árabe

A medicina árabe (ou islâmica) não é referível a etnias específicas ou a convicções religiosas, mas é própria dos territórios, das populações e das culturas que têm pertencido à esfera do islão. Não se pode reduzir a medicina árabe a um único modelo: há que ter na devida conta as variantes regionais e as consequentes diferenças entre as diversas cronologias. Lamentavelmente, a riqueza dos textos e documentos produzidos nos territórios que vão do Indostão ao Sul de Espanha, no período entre o século VII e o século XVI, ainda não foi plenamente explorada: faltam edições críticas de textos fundamentais, principalmente no que respeita ao período tardio (seguinte aos séculos XI-XII). Na apreciação da medicina árabe é preciso vencer um preconceito que durante muitos séculos, a partir do humanismo, subestimou a originalidade do seu «renascimento» nas traduções dos textos recebidos da Antiguidade e também a sua capacidade de inovar as práticas médicas. Mas a medicina islâmica é um nodo fundamental na transmissão – e, em muitos casos, na renovação, na releitura e na reescrita – dos textos antigos ao Ocidente medieval e renascentista. A cultura árabe não é só uma cultura livresca, é também uma cultura do texto e da prática, entrelaçados de um modo elaborado e original e com o contributo de

aquisições provenientes de civilizações pouco conhecidas na Antiguidade clássica, como a persa e a indiana, e a necessidade de uniformizar e regular no plano médico os hábitos de vida de comunidades e etnias diferentes mas conviventes: muçulmanos, cristãos, judeus, zoroastrianos e outros.

São historicamente recorrentes na Península Arábica doenças específicas como a malária e o glaucoma. A cultura pré-islâmica já possui, naturalmente, conhecimentos médicos e cirúrgicos rudimentares: o advento do islão não marca diferença nas crenças e práticas de tratamento. A doutrina de Maomé (c. 570-632) sobre a medicina e a higiene está contida nos *hadith*, tradições ou «ensinamentos» que lhe são atribuídos, mas na realidade compilados no final do século VIII e no começo do IX e que ganharam notável importância na contraposição da medicina do profeta à medicina helenística, pagã e, dentro de certos limites, suspeita. A medicina religiosa, fundida com algumas conceções da medicina científica já adquiridas, tem um notável florescimento nos séculos XIV e XV. Um dos casos mais conhecidos e clamorosos da dificuldade de interpretação dos *hadith* diz respeito ao reconhecimento do processo do contágio, que parece negado nuns e aceite noutros, criando, por isso, dificuldades na adoção pelas autoridades civis dos sistemas de quarentena e isolamento dos doentes que se difundiram pelo Mediterrâneo por volta do século XIV.

O século vii: a fusão com a cultura grega

O ponto de viragem da medicina, como de toda a ciência árabe, situa-se no século VII: a cidade de Alexandria é conquistada em 642, mas a sua célebre escola filosófico-científica mantém-se em atividade durante, pelo menos, meio século. No entanto, a *koiné* cultural e linguística grega que até aí dominara o mundo mediterrânico definha depois da conquista árabe, e sente-se a necessidade de traduzir as obras eruditas para as línguas nacionais. Da cultura grega, são traduzidas principalmente as obras filosóficas, científicas e médicas, que podem ser mais facilmente absorvidas pelos cristãos, primeiro, e pelos islâmicos, depois.

A *helenização* do islão começa com o califado abássida e a fundação de Bagdad (762) e culmina no século IX. O califa al-Ma’mun (786-833) funda a Casa da Sapiência, uma academia para cientistas e filósofos e também para tradutores, o mais célebre dos quais, Hunayn ibn Ishaq (809-873/877), é um árabe cristão (nestoriano) que domina o grego, o árabe e o siríaco, comprovando a variedade dos influxos culturais presentes no mundo islâmico, em que grande

número de médicos pertence e continuará a pertencer às minorias não islâmicas, sobretudo à cristã e à judaica. Hunayn é considerado o primeiro expoente da medicina islâmica, embora não seja um médico em sentido estrito. Na verdade, não é possível dizer muito sobre certos médicos ou curandeiros anteriores ao período das traduções, como o misterioso Ahrun mencionado por al-Razi (c. 865-925/935). Talvez grego, judeu ou talvez anterior, talvez contemporâneo de Paulo de Egina (c. 620-c. 680). A sua obra, traduzida para árabe, perdeu-se. Ahrun teria sido autor de uma das primeiras descrições exatas da varíola e classificara as doenças apresentando-as de acordo com uma diferenciação e por meio de uma acertada correlação com os sintomas, o que o distinguiria dos demais compiladores de coleções enciclopédicas da época bizantina.

Hunayn tem um método de tradução extremamente elaborado. Para obter um texto fidedigno, compara diversos manuscritos, e, como mais tarde acontecerá com a transmissão dos textos árabes ao Ocidente, a sua fama dá motivo a que lhe sejam atribuídas traduções alheias. Um dos resultados mais notáveis da sua obra é a *invenção* do árabe científico, no plano lexical e no sintático. Das suas traduções, são de salientar, pelo número e pela importância, as de Galeno (c. 129-c. 201) –, de quem Hunayn enumera 129 escritos resumindo os respetivos conteúdos e fornecendo um quadro dos traduzidos para o árabe e para o siríaco. Os trabalhos do médico de Pérgamo, entre eles diversos apócrifos, ficaram todos disponíveis em árabe no século IX, constituindo um *corpus* mais amplo do que aquele que chegou até nós. O galenismo sistemático, depois herdado pela medicina ocidental, é uma criação árabe e mostra a influência dos *Summaria Alexandrinorum*, epítomes da teoria galénica elaboradas em Alexandria nos séculos VI e VII que explicam o galenismo *simplificado* de obras destinadas a marcar profundamente o Ocidente como *Isagoge* atribuída a Johannitius (nome latino de Hunayn ibn Ishaq). De Galeno passam para a medicina árabe a teoria dos humores, a fisiologia do metabolismo, a teoria das três digestões e o esquema da circulação do sangue, a consideração teleológico-funcional dos órgãos e o racionalismo geral. E também o Hipócrates herdado do islâmico e transmitido ao Ocidente é na realidade o Hipócrates lido e comentado por Galeno ou pelos comentadores alexandrinos: conhece-se o *Juramento*, exigindo-o aos médicos; conhece-se a questão da atribuição dos textos hipocráticos mas traduz-se muito pouco do *corpus*, os tratados ginecológicos, por exemplo, não são traduzidos. Existem manuscritos dos *Aforismos* e de outras obras, mas na sua maioria são lemas de comentários de Galeno e não verdadeiras obras hipocráticas.

As traduções do grego não se limitam às obras galénicas: traduz-se *De Materia Medica* (composto por volta de 77) de Dioscórides, a mais ampla obra antiga sobre as substâncias medicinais, da qual se traduzem os cinco livros originais bem como dois posteriores, apócrifos, sobre plantas e animais venenosos, com minuciosas miniaturas que formam um capítulo separado do texto. Mas são também traduzidas obras que não podemos incluir no galenismo e que até representam, em alguns casos, alternativas à sistematização de Galeno: as obras de Rufo de Éfeso, que viveu no tempo de Trajano (53-117); de Filágrio, médico do século IV, sobre doenças internas; *Kosmetika,* de Críton (séculos I-II), sobre as doenças da pele; as obras do cirurgião Antilo, do século II; do cirurgião Platão, pré-galénico, sobre o cautério; e várias obras de uroscopia.

Mas têm ainda maior importância as traduções dos grandes compiladores bizantinos: Oribásio (c. 325-403), Aécio de Amida (*floruit* séc. V), Alexandre de Trales (525-605) e Paulo de Egina (c. 620-c. 680), que transmitem aos árabes o gosto dos tratados sistemáticos, de alguns problemas específicos de patologia e de cirurgia e, no caso de Alexandre de Trales, da magia. A biblioteca árabe de origem grega do século IX compreende, portanto, ao todo, várias centenas de obras médicas: um resultado excecional obtido em muito pouco tempo. Entre as lacunas mais importantes, podemos mencionar os textos dos grandes anatomistas alexandrinos (Erasístrato, Herófilo) e as obras de Areteu da Capadócia e de Sorano de Éfeso.

Os contactos com outras culturas: a Síria e a Pérsia

Os árabes não traduzem apenas do grego, mas também contribuem para a recuperação e transmissão de textos médicos – gregos ou originais – já traduzidos para outras línguas do Próximo Oriente. Grande parte dos textos gregos já estão traduzidos para siríaco: num primeiro período, salienta-se a figura de Sergius de Resh'Ayna (?-536), que estuda em Alexandria e traduz muitos textos galénicos. Segue-se uma segunda vaga de traduções no século VIII. Muitos textos gregos são também retraduzidos para o árabe diretamente do siríaco, criando problemas de compreensão e transmissão. Um dos tratados originais em língua siríaca é a célebre *Practica Johannis Serapionis,* depois traduzida do árabe para o latim. Os árabes vão também beber na rica tradição linguística e cultural em língua pálavi, da Pérsia, que esteve durante séculos em estreito contacto com a cultura médica grega: entre os gregos da corte aqueménida, contemporânea da Grécia clássica, contam-se Democedes de Crotona (século VI) e Ctésias de Cnido (século V). No período sassânida, Shapur

I (241-272) reúne livros de medicina e de outras ciências provenientes da Índia e também do Império Romano do Oriente. A cultura médica persa considera, entre outras coisas, que os quatro humores se polarizam segundo o clássico esquema bipartido do zoroastrismo.

No império sassânida, onde uma agressiva política de conquista é acompanhada pela tolerância em relação às comunidades maniqueias e judaicas, coexistem diversas culturas e influências: a bizantina, a romana, a indiana e a árabe, e abre-se para o Oriente, em especial para o mundo indiano. Muitas obras provenientes desta zona tratam de farmacopeia e matéria médica: são conhecidas em árabe uma lista de *Succedanea* (remédios substitutivos), obra, talvez, de um médico grego chamado Pitágoras; uma obra sobre os «remédios simples» que fala de drogas provenientes da Índia e desconhecidas dos gregos, como a banana; uma obra sobre «medicina antiga», mencionada por al-Razi, um manual com conhecimentos que, mais uma vez, se revelam de origem indiana; e uma obra de magia «simpática», de Xenócrates de Afrodísias, que vive no século I. Em 850, Ali ibn Sahl al-Tabari (839-923) descreve com exatidão, embora não a aceite, a medicina indiana que, ao contrário da grega e da árabe, tinha cinco elementos, três humores e seis substâncias elementares: os seus conhecimentos provinham de textos indianos traduzidos para o árabe ou para o pálavi.

A interação entre a receção e a assimilação pode criar equívocos, especialmente no que respeita às substâncias medicinais. Além disso, há problemas específicos na islamização de textos sobre assuntos sujeitos a prescrições religiosas, como no caso das dietas (utilização para fins terapêuticos da carne de porco ou do vinho).

A medicina árabe do século IX apresenta, portanto, um quadro complexo e fecundo em que o galenismo, já de si eclético, se torna mais eclético com a inserção de novos elementos recolhidos em vários autores de diferentes áreas culturais. Apesar disso, Galeno mantém-se como autoridade médica e o interesse, muito vivo, pelas práticas empíricas de tratamento tende a referi-las na medida do possível à tradição, verdadeiro «cofre-forte» de conhecimentos (M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, 1970).

V. também: **Ciências e técnicas** *Do texto à prática: a farmacologia, a clínica e a cirurgia no mundo islâmico*; *Da prática ao texto: os mestres da medicina árab*e; *A alquimia árabe*; *A cultura tecnológica islâmica: novas técnicas, traduções e artefactos prodigiosos*

DO TEXTO À PRÁTICA: A FARMACOLOGIA, A CLÍNICA E A CIRURGIA NO MUNDO ISLÂMICO

de Maria Conforti

A medicina árabe também enriquece o conhecimento antigo graças a alguns contributos vindos das tradições persa e indiana, criando manuais e compêndios cuja importância é durante muito tempo subestimada pela crítica histórica ocidental. No aspeto da formação do médico e da prática terapêutica, o mundo árabe também aponta interessantes sugestões para pesquisa e comparação com o Ocidente.

Os textos da medicina islâmica

Uma das maiores conquistas da medicina árabe é a criação de manuais ou compêndios capazes de transmitir ao Ocidente um galenismo «ágil» e, portanto, útil para a prática. São criados e usados vários géneros textuais e até quadros sinópticos, o que revela implicitamente a existência e as exigências de uma prática médica evoluída e disseminada. As práticas de tratamento talvez mereçam, portanto, maior atenção que a que lhes tem sido prestada, repisando, até há poucas dezenas de anos, o preconceito ocidental quinhentista da medicina árabe «repetitiva» e livresca. Mas a medicina islâmica, com a sua longa história e complicada geografia, não pode ser reduzida a esta perspetiva.

Um dos setores mais desenvolvidos é o da matéria médica e da farmacologia, que recebe grande impulso por efeito da tradução do *De Materia Medica* de Dioscórides (século I). A matéria médica antiga é enriquecida com contributos originais recolhidos na tradição persa e na medicina indiana, das quais são reproduzidas quer a descrição de algumas drogas desconhecidas no mundo clássico quer novas técnicas para a sua preparação, resolvendo deste modo, em parte, o difícil problema da disponibilidade da matéria médica, que se apresenta sempre que o texto botânico substitui a experiência direta. Mas o mundo árabe também conhece exemplos notáveis de herborização e observação botânica direta que se refletem na redação de esplêndidos textos ilustrados como, por exemplo, na obra de al-Suri (?-1241). Ibn al-Baitar (c. 1197-1248), de Málaga, que se muda para o Egito e depois para Damasco, grande botânico, é seu aluno e escreve diversas obras sobre matéria médica. Entre os fármacos simples mais utilizados no mundo árabe, conta-se o açúcar, um produto «revolucionário» que os árabes conhecem com a conquista da Pérsia, obtido através da refinação do

suco de cana. O açúcar permite prolongar a duração dos remédios simples por meio de preparações específicas (xaropes, electuários). Outro fármaco também muito utilizado, apesar das prescrições religiosas que proibiam o seu uso, mesmo médico, é o vinho.

No aspeto profissional, a figura do farmacêutico distingue-se nitidamente da do perfumista/droguista e da do preparador de xaropes e bebidas; os que se ocupam diretamente ou indiretamente na preparação e administração dos fármacos são, portanto, os médicos, os droguistas, os botânicos e os ervanários. Não há informações precisas sobre a formação do farmacêutico, mas sabe-se que a partir do século XIII ou XIV existe nas zonas urbanas o *muhtasib*, um inspetor que vigia as atividades dos profissionais de saúde e, portanto, das casas da especialidade.

Uma das características mais surpreendentes da farmacologia árabe é a existência de listas – uma delas de al-Razi (c. 865-925/93) – de «fármacos experimentados» nos pacientes. Como regra geral, prefere-se a terapêutica farmacológica à cirurgia – um uso depois muito criticado pela cirurgia do Renascimento – e confia-se, principalmente, nos fármacos simples. Al-Biruni (973-*post* 1048), importante farmacólogo, sustenta que os melhores fármacos são os alimentos.

Mas a farmacologia mantém-se, em grande parte, baseada nos textos, principalmente nas duas obras galénicas *De Compositione Medicamentorum (Secundum Locos* e *per Genera).* A teoria dos fármacos tem um interessante desenvolvimento no século IX, quando o matemático al-Kindi (?-c. 873) encara pela primeira vez o fármaco e as suas qualidades de modo geométrico. Embora o raciocínio se baseie na experiência clínica, a ideia de a substância medicinal poder ser estudada em si própria e de se poder descrever os seus efeitos através da geometria é uma novidade absoluta e decisiva em relação ao mundo antigo, cuja teoria e correspondente discussão são objeto no Ocidente da atenção de Arnaldo de Vilanova (c. 1240-c. 1311). Averróis (1126-1198) considera o efeito do fármaco no corpo humano segundo uma teoria da «quantidade mínima» necessária para que se manifeste a sua ação. As discussões não se limitam aos efeitos dos fármacos simples e estendem-se à tentativa de determinar a ação do fármaco composto com base nos seus componentes simples; o processo de quantificação também tem consequências na preparação dos remédios. A importância da farmacopeia árabe para a evolução da terapêutica e da sua eficácia, acrescida pelas relações com a arte química e da destilação, refletem-se na história textual e «biográfica» de uma personagem singular que existiu mas à

qual são atribuídas obras que nunca escreveu. Trata-se de Mesue, *o Jovem* (776-857), inexistente nas fontes árabes, é no Ocidente uma autoridade indiscutível sobre a preparação dos simples e dos compostos.

A formação dos médicos e os locais de tratamento

O médico, embora dotado de uma cultura elevada, do ponto de vista profissional ressente-se da posição incerta da medicina na enciclopédia das ciências. Pede-se-lhe correção ética e consciência deontológica: prova-o o facto de o *muhtasib*, o já mencionado inspetor, exigir aos médicos o juramento de Hipócrates (460/459 a.C.-375/351 a.C.). A utilização deste texto de um sucesso surpreendente, escrito na época clássica, adotado por civilizações e culturas totalmente diferentes e ainda vivo no nosso tempo, revela a existência de uma comunidade médica evoluída em vários aspetos e dotada de poderes de autoafirmação e autorregulação. A cultura médica tem, por outro lado, uma grande audiência, os numerosos textos *contra os médicos* e sobre a conveniência ou não de lhes pagar mostram, paradoxalmente, o êxito social desta figura profissional e das tensões associadas à sua atividade. Apesar disto, não sabemos muito sobre a formação efetiva do médico árabe, a quem se recomenda não só o estudo dos textos como o tirocínio prático à cabeceira do doente. De um modo global, não parece possível falar de escolas formalmente organizadas, mas de relações individuais e «privadas» entre mestres e alunos que frequentemente decorrem no âmbito da instituição hospitalar, notavelmente desenvolvida na zona islâmica com base nos precedentes bizantinos.

O termo *bimaristan* (a casa ou lugar dos doentes), utilizado no mundo islâmico para designar o hospital, é persa. Uma lenda baseada em factos verdadeiros diz ter sido adotado na época abássida o modelo de hospital de Gundishapur, a cidade que era sede de uma célebre academia médica sassânida; os médicos cristãos que ali trabalhavam tinham acesso às diversas tradições culturais: árabe, persa, indiana e grega. O hospital de Bagdad será fundado no século IX e muito em breve se lhe seguirão outros, na capital e noutros pontos, principalmente na Ásia (esta tendência terá seguimento, em menor escala, em África e Espanha). E se é ainda uma lenda que al-Razi haja participado diretamente na sua fundação, o certo é que estas instituições, herdadas de outras semelhantes, já existentes no mundo bizantino e oriental, marcam o mundo médico islâmico como uma das suas principais inovações.

Em meados do século XII é fundado o Nur al-Din Bimaristan (1154) de Damasco, um hospital que é também um lugar de devoção, onde a

institucionalização da medicina se torna facto consumado graças à presença de uma escola de medicina dotada de uma biblioteca especializada. O ensino é ministrado por meio de exemplos, e o recurso aos textos completado pela prática clínica. Esta inovação tem grande importância no plano didático e no da instituição em si. O hospital do Cairo, al-Mansouri, que admitirá homens e mulheres, será fundado segundo o modelo do de Damasco. Mas a medicina também é ensinada por outras instituições coevas, como o *bimaristan* que serve a *madrasah* (universidade) al-Mustansiriya de Bagdad, que tem uma farmácia interna e que, embora não desempenhe funções de instrução médica, pois é dedicada à formação da burocracia do governo e à criação de uma classe de funcionários cultos (*diwan*), irá ter grande importância na transmissão da medicina.

O pessoal que trabalha nos hospitais árabes tem quatro especializações profissionais: fisiologia, oftalmologia, cirurgia e ortopedia e apoio (para os funcionários administrativos e enfermeiros). Os hospitais têm normalmente um «ambulatório» para doentes externos e secções de internamento. A difusão da instituição hospitalar provoca a elaboração de modelos arquitetónicos funcionais e específicos, ainda hoje visíveis e visitáveis. A função didática dos hospitais não é a única inovação oferecida por estas instituições árabes: elas são também as primeiras que proporcionam abrigo e tratamento aos doentes mentais, frequentemente em secções especializadas e isoladas das dos demais pacientes. Os «doidos» são tratados com música e com fármacos. Existem, de resto, diversos textos árabes sobre a loucura ou melancolia (literalmente excesso de bílis negra: a nosologia árabe baseia-se nisto, seguindo a tradição clássica), entre os quais o de Ishaq ibn Imran, um médico do século X, de Kairuan, na atual Tunísia, que, apesar de se referir a Rufus de Éfeso (século I) e a outros autores gregos, mostra uma nova consciência da dimensão psicossomática da perturbação mental.

A prática médica

Podemos avaliar o desenvolvimento da prática médica e também os obstáculos opostos à prática médica pelo peso da cultura médica, escrita e herdada – não diferentemente do acontecido na Idade Média ocidental –, pelo número relativamente escasso de patologias diferentes das antigas descritas pelos médicos árabes. É particularmente difícil compreender o desequilíbrio entre o conhecimento aprofundado das fontes gregas e a experiência de uma patocenose (o conjunto de doenças presentes num dado território) totalmente diferente da

antiga, que no entanto não parece fornecer sugestões de observação significativas. Mas há exceções. Entre elas, a identificação de algumas doenças parasitárias como a sarna, cujo agente sabe-se ser o ácaro, mas no quadro de uma etiopatogénese tradicional, e principalmente a espetacular *vena medinensis* (dracunculose), provocada por um parasita subcutâneo. Paulo de Egina (c. 620-c. 680) já reconhecera a sua natureza «verminosa», mas Galeno (c. 129-c. 201) interrogava-se se o suposto verme não seria um nervo; por fim, no século X, Qusta ibn Luqa (820-912) assimilá-lo-á aos parasitas intestinais.

Al-Razi descreve e identifica com exatidão uma das doenças que caracterizarão a história e o imaginário ocidentais até ao século XVIII: a varíola. Esta doença, desconhecida na Antiguidade clássica, como a varicela, que al-Razi considera a sua forma benigna, é endémica no Oriente e produz lesões graves no aparelho visual dos doentes. A explicação do contágio é ainda a da medicina antiga: a doença é reconhecida e considerada como o epifenómeno da alteração dos humores provocada por «ares, águas e locais» maus. O processo e os meios de defesa estão descritos em textos de veterinária. A atitude dos médicos árabes, que não tinham enfrentado nenhuma epidemia de peste, ausente do mundo mediterrânico durante um longo período (entre a chamada «peste de Justiniano», em 541, e a de 1348), não é diferente da dos médicos ocidentais da mesma época: muitos a descrevem, mas poucos, entre os quais Ibn al-Khatib (1313-1374), mantêm uma atitude laica e aceitam as providências de isolamento dos infetados e de defesa das populações colocadas em prática pelas autoridades civis.

Devemos prestar especial atenção à cirurgia. Dos indícios textuais que nos chegam, pode deduzir-se que a cirurgia é conhecida na medicina árabe principalmente através de fontes gregas e, em particular, de Paulo de Egina. Mas as operações descritas são pouco praticadas e reservadas, de um modo geral, para os casos em que o resultado possa ser considerado seguro ou, pelo menos, não mortal. Temos a impressão de que muitas descrições de operações cirúrgicas são apenas teóricas. É desprovida de fundamento, e proveniente de uma errada leitura dos textos, a ideia de que os árabes conhecem e praticam a cesariana ou a traqueotomia, para não falar da cirurgia abdominal. Mas algumas formas de cirurgia não invasiva, bem como o tratamento das fraturas e das queimaduras, continuam, de certeza, a ser praticadas. Uma exceção é a cirurgia oftalmológica, em que os cirurgiões árabes são excelentes.

O mundo árabe não conhece a anatomia, porque a dissecção é proibida pelos preceitos religiosos; Há algumas observações diretas – como a que torna

possível corrigir a crença galénica na bipartição do osso maxilar inferior –, efetuadas nos numerosos esqueletos de pessoas mortas durante uma terrível escassez no Egito, no século XIII, e não sepultadas. Mas o discurso tem de ser diferente no caso do descobrimento da circulação pulmonar, considerada como importante aquisição da medicina árabe: esta noção, sustentada por Ibn al-Nafis (1213-1288) e retomada no século XVI por Miguel Servet (1511-1553), é teórica, não confirmada por observações empíricas, e não teve nenhum efeito significativo de modificação do sistema da fisiologia galénica, em que foi incorporada.

V. também: **Ciências e técnicas** *A herança grega e o mundo islâmico*;
O antigo e Galeno na tradição siríaca e em língua árabe; *Da prática ao texto: os mestres da medicina árabe*; *A alquimia árabe*;
A cultura tecnológica islâmica: novas técnicas, traduções e artefactos prodigiosos
Literatura e teatro *O conhecimento do islão na Europa*

DA PRÁTICA AO TEXTO: OS MESTRES DA MEDICINA ÁRABE

de Maria Conforti

A grande riqueza cultural e religiosa que caracteriza a área islâmica reflete-se na literatura médica árabe: herda a sistematização de Galeno, mas não tarda a criar características e peculiaridades próprias com autores como Hunayn ibn Ishaq, al-Razi, Haly Abbas, Avicena, Avenzoar e Averróis.

Entre a tradição e o progresso

Na ausência de uma anatomia desenvolvida, a fisiologia árabe continua a ser, em grande parte, a herdada da sistematização do galenismo, centrada nos humores e nos espíritos e numa terapêutica orientada para o restabelecimento do equilíbrio do organismo doente por meio de intervenções no seu regime de vida, mas também – uma novidade para o racionalismo médico de tipo galénico – através de uma nova atenção dada às práticas mágicas e às relações da medicina com a astrologia. Deste modo, certos elementos de medicina popular com caráter mágico conseguem penetrar na estrutura da medicina culta, quer no plano da terapêutica quer no do diagnóstico.

A literatura árabe é-nos transmitida por uma grande variedade de textos que refletem e representam a riqueza cultural, religiosa e geográfica das culturas da zona islâmica.

Entre os primeiros autores de medicina figura Hunayn ibn Ishaq (809-873/877), também conhecido pela sua atividade de tradução; a obra transmitida ao Ocidente sob o título *Isagoge in Artem Parvam Galeni* é apenas o início da sua obra enciclopédica. É também autor de trabalhos práticos de oftalmologia, odontologia e dietética. Hunayn é um cristão nestoriano. Por sua vez, Qusta ibn Luqa (820-912) é cristão melquita. A sua obra precede a de al-Razi (c. 865-925/935) no seu forte interesse pelos casos práticos e, em particular, pelas relações entre a constituição do indivíduo, as suas paixões e as suas patologias. Entre os grandes médicos da idade de ouro da medicina árabe clássica salienta-se, de facto, a figura do persa Abu Bakr Muhammad bin Zakariya al-Razi (por vezes latinizado como Rhazes), formado em filosofia, alquimia e música. Ativo em Bagdad, onde dirige vários hospitais, fica conhecido sobretudo pelo *Kitab al-Mansuri*, uma das grandes obras sistemáticas da medicina árabe. Mas talvez ainda mais interessante seja o *Kitab al-Hawi fi al-Tibb* (latinizado como *Continens Liber*), em 23 volumes, uma coleção de fragmentos de patologia e terapia, de histórias de casos e de diagnósticos, publicada com base nos apontamentos dos seus alunos e que exerceu uma enorme influência na medicina árabe e no desenvolvimento da medicina prática no Ocidente. Al-Razi invoca a autoridade de Hipócrates (460/459 a.C.-375/351 a.C.), critica o «galenismo custe o que custar» e declara explicitamente que é preciso ir além de Galeno (c. 129-c. 201), reclamando para a medicina a necessidade de progresso, embora baseado no respeito pela tradição.

Ali ibn al-Abbas al-Majusi (?-982/995), latinizado como Haly Abbas, é um iraniano zoroastriano, autor de um único livro, mas importante no plano da sistematização e da compilação enciclopédica de marca alexandrina, como o posterior *Cânone*, de Avicena (980-1037).

Seu contemporâneo, mas ativo num território do extremo oposto da zona islâmica, em Córdova, na Espanha, e numa área da medicina totalmente diferente, é Abu al-Qasim al-Zahrawi (latinizado em Abulcasis). O livro 30 da sua obra *Kitab al Tasrif* torna-se famoso pela exposição da cirurgia na esteira do VI livro de Paulo de Egina (c. 620-c. 680). Exercerá grande influência na evolução da cirurgia ocidental, especialmente em Guy de Chauliac (final do século XIII, 1368).

Avicena e Avenzoar

O mais conhecido dos médicos árabes é, porém, ibn Sina (latinizado como Avicena), cuja leitura «fiel e deformante» (Jacquart) de Galeno é, até ao advento da filologia humanista, o veículo do conhecimento do galenismo e da medicina antiga: fiel, porque cita trechos inteiros e comentários; deformante, porque os trechos do autor antigo são submetidos ao sistema do árabe. Avicena, nascido, como al-Razi, perto de Bucara, na Ásia central, tem uma educação ampla e diversificada, não limitada à medicina mas enriquecida com contributos filosóficos. É um autor extremamente prolífico, mas a sua fama está ligada a um só livro, *Cânone*, obra gigantesca escrita ao longo de muitos anos e digna do nome de «última das enciclopédias». O seu caráter sistemático decreta, de facto, a sua fortuna em detrimento do compêndio de Haly Abbas.

Avicena não cita explicitamente as suas fontes e isto, juntamente com a ausência de divisão entre a teoria e a prática médica, pode ter contribuído para tornar «canónica» a sua obra. O termo *Cânone* alude à lei. Embora Avicena não deixe de inserir no seu trabalho observações pessoais e retiradas de casos por ele estudados, «o efeito da própria estrutura [da obra] é favorecer o elemento lógico em prejuízo do elemento clínico» (M. Mc Vaugh). Os cinco livros que constituem esta obra oferecem, apesar de tudo, um panorama completo dos conhecimentos anatómicos e fisiológicos, das drogas e dos remédios, das patologias *a capite ad calcem* (de todo o organismo) como as febres, e dos fármacos compostos.

Esta obra, caracterizada por uma brilhante fusão do galenismo e do aristotelismo com os sucessivos contributos da medicina árabe e siríaca, gerará à sua volta comentários e interpretações; é num comentário ao *Cânone* que Ibn al-Nafis (1213-1288) descreve a circulação pulmonar. O texto do *Cânone* chegará ao Ocidente na tradução de Gerardo da Cremona (1114-1187) e corrigida por Andrea Alpago (c. 1450-1521), que trabalha na legação veneziana em Damasco; a sua predominância como texto de referência da medicina académica não esmorecerá antes de concluído o século XVI.

Não faltam críticos de Avicena, em especial na área andaluza, longe de Hamadan (a antiga Ecbátana), onde Avicena trabalhara. Entre eles, ibn Zuhr (1091-1161), latinizado como Avenzoar, médico e membro de uma dinastia familiar de médicos em Sevilha, cuja obra *Taysir,* sobre a patologia, traduzida para hebraico e latim, mostra grande atenção aos *particularia* no campo da medicina. A obra de Avenzoar é frequentemente considerada complementar da de outro árabe de Espanha, mais conhecido como filósofo, Averróis (1126-1198),

a sua obra *Colliget* contém diversas considerações de ordem geral sobre a medicina, como acontece também na obra de um judeu de Córdova depois ativo no Egito, Ibn Maymun (latinizado como Maimónides, 1135-1204) que, todavia, critica explicitamente não só Galeno como outros autores.

A riquíssima tradição médica árabe entra lentamente em declínio: no século XIII, mas talvez ainda antes, o médico-filósofo, herdeiro (muito inovador) da cultura grega, será suplantado pelo médico-jurista, e a tradicional associação da medicina à filosofia, de cunho aristotélico, será substituída por uma nova e forte ligação da medicina ao direito.

V. também: **Ciências e técnicas** *A herança grega e o mundo islâmico*; *O antigo e Galeno na tradição siríaca e em língua árabe*; *Do texto à prática: a farmacologia, a clínica e a cirurgia no mundo islâmico*; *A alquimia árabe*; *A cultura tecnológica islâmica: novas técnicas, traduções e artefactos prodigiosos*
Literatura e teatro *O conhecimento do islão na Europa*

ALQUIMIA E ARTES QUÍMICAS

A ALQUIMIA NA TRADIÇÃO GRECO-BIZANTINA

de Andrea Bernardoni

A alquimia é uma disciplina teórica e prática que se aplica às substâncias e aos organismos vivos para fazê-los passar a um estado de perfeição mais elevado. Segundo a tradição, esta disciplina tem origens antiquíssimas que datam da invenção das ciências e das artes pelo mítico Hermes Trismegisto.

Significado e origens da alquimia.

A alquimia é uma disciplina teórica e prática baseada na ideia de ser humanamente possível modificar os resultados dos processos de geração natural e conseguir a transmutação dos metais vis (cobre, estanho, chumbo, ferro) em metais preciosos (ouro e prata). Mas as operações da alquimia não são simples procedimentos oficinais com horizontes exclusivamente económicos, devem ser entendidas como a aplicação empírica de um discurso teórico mais amplo, baseado numa característica conceção do mundo e da matéria com origens tanto no naturalismo grego como no misticismo gnóstico. Podemos encarar a alquimia por dois prismas. Por um lado, podemos classificá-la como um saber de tipo exotérico, focado na preparação material da «pedra filosofal» ou «elixir», a substância da qual depende a transmutação dos metais e a produção de substâncias inalteráveis, como as pedras preciosas e os fármacos capazes de preservar o corpo humano da corrupção. Por outro lado, a busca da substância regeneradora vai além da capacidade humana e alimenta o nascimento de práticas e doutrinas místicas que conferem à alquimia uma aura de tipo esotérico; a transmutação dos metais acaba por ganhar o caráter simbólico da regeneração do homem e da demanda de um estado de perfeição acima das impurezas, da corruptibilidade e das limitações que são próprias da vida humana.

Existem várias opiniões sobre a etimologia da palavra alquimia. Alguns estudiosos inclinam-se para uma derivação do substantivo árabe *kìmiya*, por sua vez derivado do egípcio *kmt*, ou *Keme*, que designa a terra negra do vale do Nilo. Segundo outros, *keme* seria uma alusão a *nigredo* (obra negra), termo com que

os alquimistas indicam o estado inicial do processo de transmutação, em que as substâncias se dissolvem putrefazendo-se. Os outros dois estados são *albedo* (obra branca), quando a substância é purificada pela sublimação, e *rubedo* (obra rubra), que representa o estado final do processo. Outra interpretação, que é a mais plausível, diz que *kìmiya* vem do verbo grego *cheo*, que significa fundir e coar os metais.

Segundo a tradição alquímica, a origem desta disciplina seria antiquíssima e dataria da invenção das artes e ciências pelo mítico Hermes Trismegisto, que na tradução latina de *Testamentum*, de Morienus Romanus (séculos VII-VIII) – a primeira obra de alquimia introduzida no Ocidente, em meados do século XII, por Robert de Chester (*floruit* c. 1150) – é identificado com as figuras bíblicas de Henoch e Noé e a de um grande rei egípcio depois do Dilúvio, chamado Tríplice por ter sido ao mesmo tempo rei, filósofo e profeta. O mito da origem divina e antiquíssima do conhecimento sobre a transformação dos metais, que está na base da convicção dos alquimistas na possibilidade de produzir artificialmente a perfeição da matéria, já está exposto claramente nos escritos alquímicos da tradição alexandrina.

O culminar da tradição alquímica greco-bizantina dá-se com as obras de Bolo de Mendes (Pseudo-Demócrito, século II a.C.), que confere um caráter filosófico à alquimia, e de Zósimo de Panópolis (séculos III/IV), que, pelo contrário, privilegia uma orientação místico-religiosa. São também deste período dois papiros sobre técnicas de química, conhecidos como *Papiro de Leida e Papiro de Estocolmo*, em que estão compiladas numerosas receitas para trabalhos de tinturaria, metalurgia, vidraria e preparação de tintas que, convenientemente agrupadas e modificadas, constituem a base de muitos receituários químicos medievais.

Os escritos de Zósimo, cuja originalidade é difícil de demonstrar por causa da escassez de fontes anteriores, estão conservados nos manuscritos bizantinos, embora existam cópias parciais e fragmentos redigidos em siríaco e em árabe. O *corpus* da sua obra é constituído pelos 28 volumes de *Cheirókmeta* (*Operações Manuais*), que incluem as *Memórias* autênticas em que o autor expõe as práticas alquímicas em conexão com o desígnio geral de salvação do homem. A obra de Zósimo constitui uma das principais referências a que recorrem os autores seguintes, tanto bizantinos como árabes, e surge-nos como a mais rica e autorizada fonte de acesso à alquimia no período helenístico. Zósimo é paladino da origem mitológica da alquimia, segundo a qual o segredo da transmutação, uma água transparente e divina (sulfúrea), fora conhecido pelos artífices graças a

uma revelação divina. Esta água sulfúrea é o elemento de invariabilidade que permite à matéria manter o seu caráter unitário durante o ciclo das transformações. Deste modo, a transmutação consiste em levar os metais ao estado indiferenciado por meio de repetidas operações de destilação e sublimação para introduzir o princípio ativo de transformação, responsável pela mudança de espécie do metal. As operações efetuadas no decurso do processo de transmutação são descritas como visões em que os metais são «torturados», «mortos» e por fim «restituídos à vida» sob nova identidade. Zósimo é, provavelmente, o primeiro autor que formula uma homologia entre a transformação dos metais e a transformação do operador: o homem carnal, presa dos demónios e do destino, produz corantes casuais, ligados às condições astrológicas, mas o verdadeiro artífice (o homem pneumático) liberta-se da dimensão material até alcançar o estado divino. O principal contributo de Zósimo para a tradição alquímica é a ideia de se poder produzir o princípio da salvação da matéria cósmica mediante processos químicos específicos: na sua obra são descritas operações manuais de produção de corantes e solventes capazes de modificar o estado aparente dos metais.

Os autores posteriores a Zósimo de que temos conhecimento, em vez de verdadeiros alquimistas dedicados à dimensão operacional da sua arte, parecem ter sido apenas eruditos interessados principalmente, se não exclusivamente, na elaboração de comentários sobre a literatura de caráter alquímico proveniente da Antiguidade. Na verdade, emerge das suas obras a convicção de que os segredos da alquimia só podiam ser compreendidos através da exegese dos escritos transmitidos pelos antigos mestres. Na tradição bizantina pós-Zósimo predomina uma orientação de tipo esotérico segundo a qual o fim último da alquimia não era tanto a transmutação dos metais em si mas a realização da perfeição da alma humana. Esta orientação, já visível na obra de Zósimo, é privilegiada no século IV por Sinésio de Cirene (c. 370-413) e Olimpiodoro de Alexandria (360/385-c. 425), em cujas obras o caráter científico da alquimia passa para segundo plano em benefício de temáticas que entrelaçam a ciência da matéria com a reflexão filosófica sobre a natureza e com o misticismo cristão. É por via da obra de conservação e comentário de autores como Sinésio e Olimpiodoro que conhecemos os autores mais antigos do período helenístico, como Bolo de Mendes (Pseudo-Demócrito) e Maria, *a Judia* (c. 273 a.C.?), em cujos textos encontramos as primeiras menções ao envolvimento na alquimia de figuras como Hermes Trismegisto, Ísis e Cleópatra, suspensas entre o mito e a realidade.

Stéphanos de Alexandria

O mais importante autor de escritos alquímicos da tradição bizantina posteriores a Zósimo é Stéphanos de Alexandria (550/555-622). Estudioso erudito, dedicado ao ensino da geometria, da aritmética, da astronomia e da música, também comentador das obras de Platão (428/427 a.C.-347 a.C.) e de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), está ativo durante o reinado do imperador Heraclio (c. 575-641), de 610 a 641; este último é conhecido por ter reposto a cristandade em Jerusalém e também por ter estado envolvido na pesquisa alquímica. Stéphanos tem um papel decisivo na transmissão da alquimia da tradição bizantina para a tradição árabe. Morienus afirma no seu *Testamentum* ter aprendido a arte em Bizâncio com o imperador Heraclio e o alquimista Stéphanos, a quem se refere com a forma islamizada Adfar.

No *corpus* dos escritos atribuídos a Stéphanos de Alexandria figuram algumas obras de astrologia e alquimia, das quais se salientam dois tratados, *Sobre a Grande e Sagrada Arte* e *Sobre a Fabricação do Ouro* e a *Carta de Stéphanos a Teodoro,* que resumem as teorias alquímicas formuladas até ao século VII. O primeiro destes tratados não se distingue pela originalidade do conteúdo, mas a sua importância reside no facto de ser um dos poucos manuscritos gregos sobre alquimia que se conservaram na íntegra; constitui, por isso, uma das principais janelas por onde se pode observar a complexidade desta disciplina na tradição bizantina.

Encontramos na obra de Stéphanos a tentativa de elaborar uma cosmologia alquímica baseada na interação do macrocosmo (o mundo) com o microcosmo (o homem), estruturada na convicção de que a natureza é a origem a partir da qual o Todo (o cosmo e todas as manifestações biológicas nele presentes) se gera e é cumprido: unidade que se multiplica e diversidade que se faz una. Esta cosmogonia tem raízes, em parte, na tradição em que se insere *Physica kai Mystika,* de Bolo de Mendes (Pseudo-Demócrito); mas na obra de Stéphanos também há ideias e metáforas novas, não pertencentes à tradição alquímica. Por exemplo, a referência à luminosidade intrínseca da Lua e a paralelismos crípticos – como os do rosto humano que contempla a prática alquímica como a flor – que, mostrando clara influência do misticismo de Zósimo, reconduzem à tradição neoplatónica de Jâmblico (c. 245-c. 325) e Proclo (412-485).

Stéphanos compara a matéria-prima, constituinte essencial que está na base da geração de todas as coisas, com a Lua, que considera como um princípio feminino de mediação com a esfera do divino. Neste contexto cosmológico, a alquimia apresenta-se como disciplina capaz de introduzir o homem no mistério

da criação fornecendo-lhe os meios que poderão conduzi-lo ao princípio único da Natureza, de que tudo emana. Segundo Stéphanos, a alquimia é uma demanda filosófica que tem por objetivo a assimilação do intelecto humano com Deus e, portanto, com os princípios da criação: mediante a análise de todas as teorias que já existem, a alquimia elabora a sua visão específica a fim de educar a alma e de a conduzir das coisas materiais para os seus princípios imateriais. O princípio cósmico com base no qual o homem pode reproduzir os processos naturais de geração, e também, portanto, a transmutação dos metais vis em ouro, é identificado por Stéphanos como a *magnesia*, uma substância misteriosa, simbolizada pela Lua, que ele só nos mostra no plano filosófico, sem entrar no campo da técnicas laboratoriais, que só menciona ao recordar um trecho dos *Physica kai Mystika* que refere explicitamente a destilação.

V. também: **História** *As províncias bizantinas I*; *As províncias bizantinas II*;
Filosofia *A filosofia em Bizâncio*
Ciências e técnicas *O começo da recuperação da herança grega*; *A herança grega e o mundo islâmico*; *A medicina, entre o Ocidente e o Oriente; Da prática ao texto: os mestres da medicina árabe*; *A alquimia árabe*; *Bizâncio e a técnica*
Literatura e teatro *A cultura bizantina e as relações entre o Ocidente e o Oriente*; *A poesia religiosa bizantina*
Artes visuais *A arte bizantina na época macedónica*

ATIVIDADE MINEIRA E METALURGIA

de Andrea Bernardoni

Depois da queda do Império Romano do Ocidente (476), a Europa entra num período de estagnação resultante, principalmente, da crise demográfica e urbanística que a partir do século III provoca a contração gradual das relações comerciais e uma grande redução da superfície cultivada. Este período de recessão também condiciona a conservação e o desenvolvimento dos conhecimentos técnicos, que mantêm uma dimensão artesanal e são praticados sobretudo nos mosteiros.

Estagnação e progresso

As artes metalúrgicas continuam a ser exercidas nas oficinas dos ferreiros e

nas fundições das minas. Apesar das poucas fontes que possuímos deste período, podemos imaginar que, a despeito da crise política e económica, a procura de metais para o fabrico de alfaias agrícolas e armas brancas e para amoedação, embora diminua, nunca se extingue completamente. Sabemos que os reis anglo-saxões e carolíngios dos séculos VIII ao X cunham moedas de ouro, prata e bronze; mas não sabemos se os metais são reciclados ou extraídos de minas. O único metal que podemos afirmar com segurança ter sido extraído continuadamente é o ferro: o minério de ferro é muito abundante e as operações metalúrgicas relacionadas com a redução do mineral são relativamente simples. No que respeita à alta Idade Média, há notícia de atividades extrativas e produtivas em muitas partes do continente europeu (Gália, Renânia, Saxónia, Boémia, Toscana e Espanha) e, a partir do século IX, são exportados de Veneza para o Oriente produtos manufaturados de ferro. O discurso é, porém, diferente quanto à mineralização e metalurgia do cobre, que por pouco não desaparece por completo: por falta de zinco, a produção de latão é interrompida até ao século XV, quando são descobertas novas jazidas de calamina nos Alpes orientais e no Norte da Europa.

Na Britânia, temos notícia do uso extensivo de um mineral de chumbo argentífero, e é presumível que nesta região se tenha até mantido memória do processo de copelação para separar e purificar a prata, já conhecido na Antiguidade. Durante a alta Idade Média, mantém-se constante a procura de chumbo, que é utilizado na arquitetura para revestimento de telhados e na confeção de pernos e juntas para montagem das secções de pilares e colunas.

A atividade mineira do período alto-medieval tem a maior intensidade no centro da Europa, onde os mineiros saxões concebem aparelhos e técnicas de escavação que depois exportam para vários pontos da Europa; a exploração das jazidas de Schemnitz, hoje na Eslováquia, tem o seu início em 745; em 970 começa a das minas de Goslar, na região do Harz, e em seguida (1170) a de Freiberga, na Saxónia. As técnicas de escavação e esvaziamento das galerias não são muito eficientes na alta Idade Média e, além de não se poder atingir grandes profundidades, basta por vezes uma infiltração de águas para provocar o abandono prematuro de uma mina. Profundidades consideráveis, como as de 150-200 metros das minas espanholas de Cartagena, e outras mais modestas como as de 10-15 metros, características das minas do século II, deixam de ser praticáveis por falta de tecnologia capaz de remover o material escavado e de enxugar os poços infiltrados pela água.

Há também um grande retrocesso nas técnicas de fusão. Em comparação com

a Antiguidade, no período medieval perde-se o método de fusão indireta do bronze, mas o ferro, cuja técnica de fusão é também desconhecida na Antiguidade, continua a ser trabalhado com técnicas de redução em baixo fogo ou na forja. Não faltam, contudo, exceções e, como parecem mostrar alguns achados arqueológicos recentes, é provável que na tradição metalúrgica dos *vikings*, no século VII, se pratique a técnica de fusão indireta (com molde salvo) para produzir fivelas e alfinetes em série.

Aparelhos alquímicos e tecnologia metalúrgica

A tradição árabe desempenha um papel importante na evolução da técnica química e é aos árabes que se deve a descoberta e produção de muitas substâncias como o sal amoniacal (cloreto de amónio), o bórax, a soda, a potassa, o salitre, a cana sacarina e, de modo particular na região do atual Iraque, a partir do século VIII, existe uma indústria florescente do vidro e da cerâmica que torna possível a criação e aperfeiçoamento de dispositivos de destilação cada vez mais eficazes. Os escritores árabes usam o termo destilação num sentido muito mais amplo do que o de hoje, incluindo nele as operações de filtragem e a extração de óleos e águas de vegetais e minerais. A fonte mais pormenorizada e completa para a reconstrução dos equipamentos e das operações laboratoriais é *Secretum Secretorum*, de al-Razi (865-925/934). A *qar'* (cucúrbita), o *anbiq* (capitel com colo alongado) e a *qabilah* (serpentina) são os instrumentos essenciais para a destilação de líquidos. Estas peças de vidro e barro cozido são montadas de modo a formar aparelhos químicos fechados que isolam o conteúdo do exterior. O capitel é montado sobre um recipiente de barro (a cucúrbita) mergulhado, por sua vez, numa caldeira com água até à mesma altura da «mezinha» (a solução de substâncias a destilar) contida. O dispositivo de destilação é completado com o fornilho e um reservatório de água que é mantida à mesma temperatura da da caldeira e serve para compensar a diminuição do nível desta, causada pela evaporação. O *luto*, a massa para unir as várias peças do aparelho, é preparado com argila, arroz, sal e cabelos moídos. Nos seus escritos de medicina, al-Razi assimila o processo da destilação ao da digestão: a cucúrbita (o recipiente onde é colocado o material a destilar) é equiparada ao estômago; o capitel, à cabeça; e o colo do capitel, que o liga à serpentina, ao nariz.

Uma das mais antigas técnicas utilizadas pelos artífices do metal, igualmente adaptada dos alquimistas, é a copelação. Trata-se de um processo químico que explora as propriedades do chumbo para se ligar com o oxigénio. Este método,

utilizado não só para a purificação dos metais preciosos (ouro e prata) como também para a sua análise, é efetuado num cadinho de barro refratário, a copela, com elevado grau de porosidade. A copela com chumbo e o metal precioso a trabalhar é aquecida até a completa fusão dos metais. O chumbo, submetido à ação de um jato de ar constante, oxida-se formando o litargírio, que tem a propriedade de dissolver os óxidos de outros metais, incluindo o ouro. Depois de dissolvidos no litargírio, estes óxidos são em parte absorvidos pelos poros da copela e em parte expelidos na forma de sais pelo jato de ar que alimenta a reação. Este processo termina quando no fundo da copela só há o resíduo de ouro ou a liga ouro-prata. Para obter o ouro no máximo grau de pureza, é preciso separá-lo dos eventuais resíduos de prata. Antes da descoberta dos ácidos minerais, esta operação é efetuada juntando à liga ouro-prata que fica no fundo da copela sal e glumela de cevada, que provocam a formação de cloreto de prata que, como o litargírio, é por sua vez absorvido pela copela porosa, ficando no fundo apenas o ouro em estado puro.

Outra operação metalúrgica muito antiga, que os alquimistas herdam dos ourives, é a calcinação. Também neste caso temos um processo térmico, em que o metal é aquecido em fornos especiais munidos de foles para facilitar a oxidação até que o metal passa do estado metálico ao estado pulvéreo de óxido calcinado. A transformação dos metais em óxidos calcinados é uma fase importante do processo de transmutação, que pelo nível de conhecimentos da época representa uma prova empírica da possibilidade de decomposição das substâncias naturais, como por exemplo os metais, nos seus constituintes primários. A transformação do metal em «terra» (calcinação) é o primeiro passo para se chegar ao estado elementar da matéria, condição necessária para a realização artificial da mistura de elementos que terá originado a produção de ouro.

Outro processo laboratorial que os artesãos da Antiguidade usam normalmente para refinar as substâncias e que, como a calcinação, confirma a sua natureza elementar é a sublimação. Neste processo, a substância é submetida a um forte aquecimento que a faz passar do estado sólido ao estado gasoso e, inversamente, no caso da condensação de um gás por efeito de um rápido arrefecimento. Aos olhos dos alquimistas, esta reversibilidade das mudanças de estado confirma a sua crença na reprodutibilidade do processo de transmutação.

V. também: **Ciências e técnicas** *O começo da recuperação da herança grega*; *A alquimia na tradição greco-bizantina*.

A *MAPPÆ CLAVICULA* E A TRADIÇÃO DOS RECEITUÁRIOS

de Andrea Bernardoni

A principal fonte de que dispomos para conhecer a química empírica do período tardo-antigo e medieval é a tradição manuscrita dos receituários. O receituário mais importante dos primeiros séculos da Idade Média é Mappæ Clavicula, um manuscrito em que são recolhidas as receitas para a produção artificial de pedras coloridas para compor mosaicos ou de substâncias utilizadas em processos químicos como a gravação dos tecidos, o tingimento das peles, a crisografia e a metalurgia.

A chave dos segredos da natureza

Além das descobertas arqueológicas e dos raros ordenamentos legislativos que regulam a atividade mineira, a fonte mais importante da época medieval relativa às técnicas metalúrgicas e, em geral, a todas as artes que, usando um termo inadequado à época, podemos chamar químicas é a *Mappæ Clavicula,* um receituário de origem bizantina em que há numerosos trechos recolhidos em Vitrúvio (século I a.C.) e em Faventino (século IV). A palavra latina *mappa* significa guardanapo, pano, tecido e até, por vezes, papel; e *clavicula* significa chavinha. Estas duas palavras parecem completamente desligadas. Tal incongruência é explicada com a hipótese de um erro na tradução do grego, por metátese cruzada do *k* entre *kheiromakton,* correspondente a *mappa,* e *kheirokmektos,* que significa «trabalho manual», também usado no plural para indicar obras que contêm receitas. Por outro lado, o termo *clavicula* aparece na literatura alquímica numa obra intitulada *Chave das Artes,* atribuída a Zósimo de Panópolis (século IV) e numa carta de Miguel Pselo (1018-c. 1078) que menciona um texto atribuído a Hermes Trismegisto intitulado *A Chave*. O termo-chave que figura neste título é explicado no prólogo de uma versão do século XII de *Mappæ Clavicula,* em que o autor diz ter feito uma compilação para revelar os segredos de outros livros sagrados.

O tema principal de *Mappæ Clavicula* é a cor das pedrinhas artificiais utilizadas nos mosaicos; mas a obra é um receituário químico muito mais amplo, que contém numerosas receitas para a gravação e tingimento de peles e tecidos, para a escrita a ouro e a prata, para certas operações metalúrgicas e para a preparação de várias substâncias químicas. Os receituários antigos têm a importante particularidade de indicar as substâncias que descrevem ou utilizam

pelo nome do seu local de origem. Esta convenção é necessária, pois uma substância pode apresentar características completamente diferentes conforme os locais onde é produzida. *Mappæ Clavicula* faz parte de um grupo de manuscritos ligados por percursos comuns: *Compositiones ad Tingendas Musiva*, também conhecido como *Compositiones Lucenses,* e *Compositiones Matritenses*, do século XII mas derivado de um manuscrito de Cassino mais antigo. *Compositiones ad Tingendas Musiva* tem datação incerta, entre os séculos VII e IX, e é também conhecido pelo título de *Manuscrito de Luca.* A origem deste tipo de literatura alquímica parece datar do último período helenístico; os seus mais antigos testemunhos são os chamados *Papiro de Leida* e *Papiro de Estocolmo,* dois receituários gregos do século IV que parecem provenientes de um mesmo texto. Sobre as intenções e os locais de produção destas obras, a última diz tratar-se de um manual para a contrafação das substâncias naturais; mas a grafia elegante destes manuscritos leva a concluir que se destinavam mais às bibliotecas dos mosteiros do que aos laboratórios dos artesãos e que a sua redação original não deve ser procurada nas oficinas, mas no círculo dos alquimistas eruditos da tradição greco-bizantina. Na sua passagem para o Ocidente nos primeiros séculos da Idade Média, as receitas perdem pouco a pouco a sua componente teórica, mantendo apenas alguns vestígios dos intuitos esotéricos iniciais que continuam a conferir-lhes uma aura de sacralidade. Mas o êxito destes receituários não fica encerrado nas bibliotecas dos mosteiros, chega também ao mundo dos artesãos. É significativo notar que o mais antigo testemunho de *Mappæ Clavicula* tenha sido encontrado na biblioteca do mosteiro beneditino de Reichenau, que na época carolíngia é um dos centros mais importantes para o renascer das artes e para o estudo da cultura clássica. A tradição dos receituários será também objeto de notável atenção nos séculos seguintes, dando origem à tradição da literatura sobre os segredos das artes.

V. também: **Ciências e técnicas** *A medicina entre o Oriente e o Ocidente*;
O antigo e Galeno na tradição siríaca e em língua árabe; *A alquimia na tradição greco-bizantina*; *Atividade mineira e metalurgia*; *A alquimia árabe*; *Jabir ibn Hayyan*; *Abu Bakr al-Razi*, p.418; *Muhammad ibn Umail*

A ALQUIMIA ÁRABE

de Andrea Bernardoni

O estudo das ciências e das artes recebe um notável impulso nos principais centros da cultura islâmica nascente, como Damasco e Bagdad. Neste ambiente cultural, são introduzidas e desenvolvidas novas teorias sobre a composição e a transformação das substâncias que condicionarão a alquimia e, em geral, o estudo das transformações da matéria que surgirão na Europa a partir do século XIII.

As origens da alquimia no islão

Segundo o biógrafo árabe Ibn al-Nadim (século X), autor de *Kitab al-Fihrist* (*Livro do índice*), o primeiro impulso para a pesquisa alquímica é dado pelo príncipe da dinastia omíada Khalid ibn Yazid, que viveu em Damasco entre 660 e 704 e mandou traduzir para o árabe muitas obras filosófico-científicas da tradição alexandrina e bizantina. Khalid estudou alquimia sob a direção de Morienus, que foi discípulo do alquimista bizantino Stéphanos. As obras mais dignas de nota atribuídas ao príncipe Khalid são *O Livro dos Amuletos, o Grande e o Pequeno Livro do Rolo, O Livro do Testamento da Arte* e *O Jardim da Sapiência;* segundo o biógrafo muçulmano Katib Çelebi, este último continha 2315 versos.

No *Liber de Compositione Alchimiæ,* de Morienus, mais conhecido como *Testamentum,* é delineado um percurso da arte transmutativa que toca os principais centros do poder e da cultura da zona mediterrânica antes chegar à árabe. Morienus é oriundo de Roma, estuda em Bizâncio sob a direção de Stéphanos de Alexandria (550/555-622), exerce a profissão de alquimista em Jerusalém e muda-se para Bagdad, a fim de ali ensinar a arte transmutativa ao príncipe Khalid. A alquimia bizantina desempenha um papel fundamental nesta linha evolutiva. Al-Nadim apresenta uma lista de 45 livros de cerca de outros tantos autores que constituem o núcleo de filósofos e alquimistas responsáveis pela introdução e difusão da alquimia no mundo árabe. Muitos destes livros são ali atribuídos a famosos autores gregos como Apolónio de Tíanos (30-40?), Demócrito (c. 460 a.C.-c. 370 a.C.), Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.), Zósimo de Panópolis (séculos III-IV) e Pelagius (Sfidus). Também encontramos em *Fihrist* uma lista de 52 nomes de filósofos que se dedicam à arte alquímica em que figuram, além dos já mencionados autores gregos e do próprio Khalid, os de Hermes Trismegisto, Agathodaimon, Ostanes e Maria, *a Judia*. A atribuição de tratados de alquimia a autores gregos é característica dos escritores árabes e atinge o auge nos séculos IX e X, quando é redigida a *Turba Phylosophorum*, obra que também no Ocidente terá grande êxito. Este livro narra as origens da

alquimia e menciona uma reunião efetuada em período não especificado em que teriam participado os maiores sábios da Antiguidade (Hermes Trismegisto, Pitágoras, Sócrates, Aristóteles, Demócrito) com o objetivo de discutir os problemas da alquimia. A *Turba* aparece pela primeira vez em manuscritos latinos do século XIII, a sua primeira edição impressa data de 1572, em Basileia. As numerosas transliterações da obra latina mostram que foi traduzida do árabe, mas os conteúdos são atribuíveis à tradição greco-bizantina. O historiador alemão Julius Ruska (1867-1949) provou a origem árabe desta obra e adiantou a hipótese de a sua compilação ter sido destinada a refutar o caráter hermético da tradição alquímica grega para se poder inserir esta disciplina no contexto da filosofia natural. Martin Plessner (1900-1973) demonstrou depois a unidade da composição da obra e estabeleceu a sua datação não muito posterior a 900 baseando-se no facto de ela ser citada numa obra de Umail conhecida no Ocidente sob o título *A Água Argêntea e a terra Estrelada.*

A reunião de filósofos de que se fala na *Turba* teria sido convocada por Pitágoras (século VI a.C.) com o objetivo de determinar o fundamento filosófico das teorias alquímicas, codificar e ilustrar as fases e as operações do processo de transmutação e fornecer uma cosmogonia alquímica coerente com os processos químicos indicados pelos alquimistas. Os temas, os conceitos e as alegorias são os elaborados pela tradição helenístico-bizantina, como o processo de destilação, a magnésia, o mercúrio, a goma dos filósofos, a crisocola, o veneno e a água sulfúrea, ali denominada pela primeira vez *acqua vitæ.* Está também presente na *Turba* o tema do ensino e da transmissão do saber, em que já se faz a distinção da dimensão filosófica e fraudulenta da alquimia: os invejosos introduzem palavras obscuras e confundem as operações do processo de transmutação para ocultar a sua ignorância.

Segundo os filósofos da *Turba,* os segredos da criação residem nos quatro elementos (terra, água, ar e fogo), dos quais um processo de destilação macrocósmica desencadeado pelo calor solar extrai um espírito finíssimo que regula a vida de todas as criaturas. A unidade deste processo de geração macrocósmica condensa-se na metáfora do ovo que, segundo os filósofos da *Turba,* representa a matriz unitária dos quatro elementos componentes dos corpos. Esta matriz, que se pode obter mediante a destilação, está no embrião, o *punctus saliens,* o princípio vital de toda a natureza que só pode ser obtido separando o corpo da alma.

Mais verosimilmente, as origens da alquimia árabe podem ser atribuídas ao progresso social e cultural ligado à expansão territorial do islão, que depois de

conquistar o Egito, a Síria e Pérsia faz nascer novos centros de cultura, como Damasco e Bagdad, que pouco depois se apresentam como as novas capitais do saber, encruzilhadas e centros de contaminação cultural. Em Bagdad, por exemplo, o califa da dinastia omíada al-Ma'mun (786-833), cujo reinado se estende de 813 a 833, funda a Casa da Sapiência. Esta instituição torna-se rapidamente um centro de investigação e de ensino onde encontram hospitalidade filósofos e médicos de origem grega e siríaca que introduzem na cultura islâmica obras da tradição bizantina e alexandrina. É mais difícil identificar a herança oriental, mas fontes islâmicas indicam que a cidade de Harran terá desempenhado um papel fundamental neste aspeto. No momento da conquista árabe, há em Harran uma religião que se refere a um profeta chamado Hermes, mas, ao contrário da tradicional interpretação gnóstica do hermetismo, segundo a qual a realidade se baseia num princípio dualista, esta religião tem uma visão monista da realidade, fortemente influenciada pelo naturalismo astrológico oriental, pelo neoplatonismo e pelo neopitagorismo.

A obra de Balinus

Durante o califado de al-Ma'mun é escrito em árabe *Kitab Sirr al-Haliqa* (o *Livro dos Segredos da Criação*, depois traduzido para latim com o título de *Liber Secretis Naturæ*), atribuído a Apolónio de Tíanos, que por vezes é identificado com o alquimista árabe conhecido pelo nome de Balinus (séculos VII-VIII), e no qual são explicadas as causas da produção de todas as realidades da natureza. Esta obra é muito importante para se compreender a evolução da filosofia e da alquimia árabes; continuam, porém, em discussão tanto a sua atribuição como a sua colocação histórica. De facto, não está esclarecido se Balinus pode ser identificado com Apolónio de Tíanos. Segundo al-Razi (865-925/934), um dos principais autores da tradição médico-alquímica árabe, o *Livro dos Segredos da Criação* foi escrito no tempo do califa al-Ma'mun, embora estudos recentes tendam a colocá-lo numa época mais antiga.

No *Livro da Criação* encontramos pela primeira vez enunciada a teoria da geração dos metais com base nos princípios do enxofre e do mercúrio. Esta teoria, desenvolvida e ampliada seguidamente no *corpus* jabiriano, é um dos principais contributos da alquimia árabe para a evolução posterior da química dos metais. Tem depois ampla repercussão no Ocidente, apresentando-se como alternativa para as teorias de matriz aristotélica ou atomista, e influencia as discussões sobre a composição dos metais até aos trabalhos de Lavoisier (1743-1794), no final do século XVIII.

No interior de um sistema cosmológico em que todas as transformações são reguladas por transições de caráter «químico», o *Livro da Criação* apresenta teorias e práticas em que são mencionadas substâncias como o bórax e o sal amoniacal, usadas na tentativa de justificar no plano empírico a demanda da transmutação da espécie metálica.

A cosmologia de Balinus baseia-se no princípio do calor criador que, emanado diretamente de Deus, produz todas as coisas da natureza: no seu movimento, o calor polariza-se nos dois extremos do quente e do frio, organizando-se no plano material numa substância primordial cuja densidade varia em relação com o calor nela contido.

Balinus exprime-se numa linguagem metafórica e, referindo-se à união sexual dos dois princípios contrapostos do quente e do frio, explica ainda a geração das duas outras qualidades primárias do seco e do húmido, que se caracterizam não como produto de uma relação por graus das duas primeiras, mas como uma emanação do seu nível oculto. É por esta contínua cisão de qualidades ocultas e qualidades manifestas (por exemplo, o seco gerado pela união do quente com o frio une-se, por sua vez, com o frio para gerar a terra primordial) que serão obtidas todas as realidades materiais mais complicadas. A raiz material comum e indefinida de todas as substâncias é o produto intermédio resultante da interpenetração das duas polaridades qualitativas (quente e frio, por exemplo) que, segundo Balinus, se materializa numa substância aquosa, um *elixir,* de que dependem todos os processos de geração. Com a identificação deste *elixir* primordial, Balinus mostra claramente quanto deve à teoria cosmogónica de Zósimo, às técnicas de destilação provenientes de Maria, *a Judia*, e ao conceito de fluido cósmico (*pneuma*) elaborado pelos estoicos. Mas a sua cosmologia supera a tradição greco-bizantina ao atribuir aos principais processos químicos, essencialmente a destilação e a sublimação, uma dimensão macrocósmica com que explica a geração de toda a realidade.

Uma outra razão que torna ainda mais importante a obra de Balinus está no facto de propor num apêndice a versão mais antiga que possuímos da *Tabula Smaragdina,* atribuída ao mítico Hermes Trismegisto. Segundo a tradição alquímica, a *Tabula Smaragdina*, assim denominada por ter sido originariamente gravada numa placa de esmeralda, teria sido encontrada por Sara, mulher de Abraão, na sepultura de Hermes Trismegisto. Embora não haja provas seguras de se poder atribuir este documento ao século I, outras versões da lenda de Hermes atribuem o descobrimento da *Tabula Smaragdina* a Apolónio de Tíanos ou a Alexandre Magno (356 a.C.-323 a.C.). Os estudos efetuados no século passado

por Eric John Holmyard, Julius Ruska e Paul Kraus esclareceram que os testemunhos mais antigos deste documento são de origem árabe e que, portanto, também o *Livro dos Segredos da Criação* não pode ser atribuído a Apolónio de Tíanos, mas, mais provavelmente, ao período do califado de al-Ma'mun, de 813 a 833, quando poderia ter sido traduzido para o árabe de uma versão siríaca precedente, por sua vez derivada de um original grego cuja pista se perdeu.

O breve texto atribuído a Hermes põe em paralelo a formação do cosmo e a realização do *opus* e exprime as principais ideias da cosmologia hermética em conexão com a prática alquímica, estabelecendo a ligação entre as coisas celestes e terrestres, que, segundo o autor, terão origem comum. Na visão de Hermes, a transmutação de espécie é possível porque tanto o macrocosmo como o microcosmo estão impregnados do mesmo espírito universal. As potências da alma cósmica concentram-se num sólido, a pedra filosofal, ou *elixir*, que tem o poder de provocar a transmutação de espécie. O instrumento operativo do alquimista é o fogo, e é mediante uma técnica que permite dominá-lo que se torna possível reproduzir os processos cósmicos de geração produzidos pelo calor solar. A técnica que torna possível reproduzir e observar o processo de criação das substâncias, isto é, a passagem da multiplicidade dos elementos a uma substância específica, é a destilação. A ligação da pesquisa alquímica à tecnologia é uma característica da evolução posterior da alquimia. No Ocidente, esta disciplina firma-se a partir do século XIII em obras como *De Mineralibus,* de Alberto Magno (c. 1200-1280) e *Summa Perfectionis,* de Geber (nome latinizado de Jabir ibn Hayyan) e, no período do renascimento, em autores como Leonardo da Vinci (1452-1519), Vannoccio Biringuccio (1480?-1539) e Benedetto Varchi (1502-1565).

V. também: **Ciências e técnicas** *A herança grega e o mundo islâmico*; *O antigo e Galeno na tradição siríaca e em língua árabe*; *Do texto à prática: a farmacologia, a clínica e a cirurgia no mundo islâmico*; *Da prática ao texto: os mestres da medicina árabe*; *A alquimia na tradição greco-bizantina*; *Jabir ibn Hayyan*; *A cultura tecnológica islâmica: novas técnicas, traduções e artefactos prodigiosos*
Literatura e teatro *O conhecimento do islão na Europa*

JABIR IBN HAYYAN

de Andrea Bernardoni

Jabir é seguramente o mais importante e influente alquimista árabe, a quem, embora em grande parte apócrifos, são atribuídos mais de dois mil escritos, alguns dos quais, como Summa Perfectionis*, são publicados na Europa nos séculos seguintes.*
A sua teoria dos metais, que se baseia nos dois elementos do enxofre e do mercúrio, constitui uma alternativa à teoria aristotélica da matéria destinada a animar a discussão sobre a estrutura da matéria até à época da revolução química de Lavoisier, no século XVIII.

O *corpus* jabiriano entre o mito e a realidade

Jabir (Geber) ibn Hayyan (c. 721-c. 815) é, sem dúvida, o cientista que melhor representa a tradição alquímica árabe. Nascido na cidade de Tus (a atual Tous, na província iraniana de Razavi Khorasan), passa a maior parte da sua vida em Kufa, cidade situada no curso inferior do Eufrates. Até aos anos quarenta do século passado, o *corpus jabiriano* compreendia mais de dois mil livros, mas os estudos do historiador alemão Paul Kraus vieram fazer luz sobre a produção deste importante erudito árabe, atribuindo a quase totalidade destas obras aos seus seguidores, especialmente às seitas dos ismaelitas e dos assassinos, que refizeram e desenvolveram as doutrinas do mestre até ao século X. É tão grande a fama de Jabir que no Ocidente latino lhe são atribuídos textos muito importantes para a evolução e difusão da alquimia na Europa, como *Liber de Investigatione Perfectionis, Liber de Inventione Veritatis, Liber Fornacum, Testamentum Geberi* e, por fim, uma das obras mais conhecidas e influentes da tradição alquímica latina, *Summa Perfectionis,* que graças aos estudos de William Newman foi depois atribuída ao frade franciscano Paulo de Taranto, ativo no século XIII.

Não temos possibilidade de distinguir que parte do *corpus jabiriano* foi escrita no século VIII ou no século X. Os grupos mais importantes destes escritos são: *Cento e Doze Livros,* obra baseada na *Tabula Smaragdina* e dedicada à poderosa família de origem persa dos barmecidas; *Setenta Livros,* de onde serão traduzidos para latim muitos tratados; *Dez Livros,* em que são descritas as fontes da alquimia jabiriana; e *Livros da Balança,* em que a doutrina alquímica é exposta na sua totalidade. A linguagem utilizada por Jabir é, por vezes, obscura e alusiva, mas nunca se serve de codificações crípticas ou alegóricas. O sistema que utiliza para ocultar dos leitores não iniciados o significado dos mistérios

alquímicos é a dispersão dos raciocínios por diversos escritos ou o uso de artifícios de composição como o emprego frequente de reticências, repetições e remissões.

Uma visão quantitativa da alquimia

A originalidade da doutrina químico-alquímica de Jabir consiste na tentativa de compreender e interpretar as substâncias e a dinâmica das suas transformações através de uma teoria que procura uma síntese entre as dimensões linguística e ontológica. Segundo esta teoria, que considera a linguagem uma intenção natural da alma e não uma convenção, os nomes produzem as representações mentais dos objetos, que são por sua vez a essência das múltiplas realidades do ser. Portanto, a possibilidade de reduzir a linguagem e as substâncias às suas componentes elementares baseia-se na crença de existir uma equivalência ontológica da linguagem ao ser. Segundo Jabir, os nomes estão ligados às substâncias a que se referem por uma correspondência íntima que confere à análise linguística um valor heurístico no âmbito dos estudos sobre a composição química das substâncias e, portanto, também para a busca alquímica da transmutação: por meio das operações alquímicas e da análise, o artesão pode tornar a matéria novamente permeável à dinâmica dos movimentos espirituais que presidem aos processos de geração e modificar, portanto, a essência das substâncias.

No *Kitab al-Rahma*, depois traduzido para latim com o título *Liber Misericordiæ*, Jabir propõe explicitamente uma correspondência entre o homem e o mundo nos termos estabelecidos na tradição hermética do microcosmo como espelho do macrocosmo. E prossegue, declarando que a alquimia é *creatura tertia* porque se coloca num nível intermédio entre o macrocosmo e o microcosmo. A esta conceção esotérica da especulação alquímica contrapõe-se uma alquimia de tipo experimental caracterizada por uma atitude sistemática e positiva.

A teoria da balança

Jabir faz-se promotor de um tipo de especulação aritmológica sobre as proporções dos constituintes que participam na composição das substâncias, que confere à alquimia uma dimensão de natureza quantitativa e a partir dela constrói a sua *teoria da balança*. Segundo esta teoria, as substâncias compõem-se mediante um equilíbrio dos seus constituintes primários, não com base numa efetiva proporcionalidade das massas envolvidas na transformação química mas

por meio de um equilíbrio das respetivas naturezas que é determinado pela análise das correspondências numéricas das substâncias e dos seus componentes. Diz Jabir que a sucessão dos números 1, 3, 5, 8, 28 tem uma grande importância e, em particular, o número 17, que é a expressão da soma dos primeiros quatro números da sucessão. Na interpretação de Kraus e Stapleton, estes números constituem uma parte significativa do *quadrado mágico* cuja soma total é 45. Analisando gnomicamente o quadrado, reconhecem-se nele dois agrupamentos de números: um com os números 1, 3, 5, 8, que somam 17, e o outro, com os números 4, 9, 2, 7, 6, cuja soma é 28. Este quadrado mágico, também conhecido na tradição neoplatónica do século III e provavelmente mais antigo, é a fonte dos «números significativos» que Jabir aplica na sua explicação, baseada na especulação numerológico-alfabética, da constituição dos metais.

Com base nesta doutrina, na qual é ratificado o caráter numérico das substâncias, Jabir elabora uma teoria da matéria original que decorre da conceção aristotélica tradicional dos quatro elementos. Em primeiro lugar, é postulada a existência dos quatro atributos fundamentais (calor, frieza, secura e humidade), que unidos à substância formam os compostos de primeiro grau ou naturezas (quente, frio, seco, húmido). Da união destas originam-se depois os quatro elementos (terra, água, ar e fogo).

A teoria enxofre-mercúrio

Quanto à composição dos metais, duas das naturezas são externas e as outras duas são internas. Por exemplo: o chumbo é frio e seco exteriormente e quente e húmido interiormente, mas o ouro é quente e húmido por fora e frio e seco por dentro. Segundo este esquema, a mineralogia de Jabir prevê que os metais se geram nas vísceras da terra pela união do enxofre, que conferiria as qualidades ou naturezas de aridez e calor, com o mercúrio, que, por seu lado, produziria as naturezas de frio e húmido. Esta conceção dos metais é um dos principais contributos de Jabir para a história da alquimia e da química. Embora pareça oriunda da obra de Apolónio de Tíanos (30/40-?), é por intermédio do *corpus jabiriano* que ela se difunde, primeiro no islão e depois no Ocidente.

O enxofre e o mercúrio a que Jabir se refere são «princípios materiais» que não correspondem às substâncias reais indicadas por estes nomes; são «entidades hipotéticas» que têm no mercúrio e no enxofre a sua melhor aproximação existente na natureza. As várias espécies metálicas são determinadas pela diferença de proporções e pelo grau de pureza com que o enxofre e o mercúrio participam na sua composição. Se o enxofre e o mercúrio se encontrarem no

máximo grau de pureza e se combinarem de uma maneira equilibrada, o resultado obtido será o ouro, o metal que tem o grau máximo de perfeição, situado no vértice da hierarquia dos minerais. A corruptibilidade que caracteriza os outros metais depende do desequilíbrio e das impurezas presentes na sua composição, uma dimensão que tanto no plano teórico como no plano empírico torna plausível a pretensão humana de intervir e modificar os processos de geração e transformação naturais das substâncias. Todavia, antes desta intervenção é conveniente determinar, de acordo com a teoria da balança, as condições de equilíbrio do metal. Só depois de «quantificada» a proporção em que as quatro naturezas participam na constituição do metal se poderá proceder à transmutação: primeiro decompõe-se os metais nos seus constituintes elementares; em seguida, mediante a aplicação de um elixir adequado, proveniente de substâncias orgânicas e inorgânicas, procede-se à sua reorganização em conformidade com a proporção característica do metal que se deseja gerar.

Classificação e transformação das substâncias

Jabir apresenta também uma classificação das substâncias inorgânicas, dividindo-as em três grupos: Primeiro, os espíritos, isto é, as substâncias que se volatilizam completamente quando submetidas ao aquecimento. Segundo, os metais, isto é, as substâncias fusíveis que também são maleáveis, sonoras e brilhantes. Terceiro, as substâncias, fusíveis ou infusíveis, que não são maleáveis mas podem ser reduzidas a pó.

Nos seus escritos, Jabir não se ocupa apenas da transmutação dos metais, recolhe receitas e procedimentos técnicos de caráter químico geral, relativos à tinturaria, à siderurgia, à destilação dos ácidos, à impermeabilização dos tecidos e à fabricação do vidro. Conhece também os óxidos de cobre, de ferro e de mercúrio e os óxidos amarelos e vermelhos do chumbo. É-lhe atribuído o descobrimento do óxido de arsénio (arsénio branco) e do seu uso no branqueamento do cobre. Descreve três variedades de alúmen, o vitríolo verde, o sal amoniacal, o bórax, o salitre e um método para a extração do sal comum. O seu nome está também associado à introdução do sublimado corrosivo, do nitrato de prata, do óxido vermelho de mercúrio e do tetracloreto de ouro em solução. Jabir também menciona os ácidos sulfúrico e nítrico, a destilação do ácido acético e o uso dos carbonatos alcalinos, o de sódio e o de potássio. As principais operações químicas por ele descritas e utilizadas são a calcinação, a sublimação, a dissolução, a filtração e a cristalização, bem como o processo da

copelação para ensaio ou purificação do ouro.

Além disso, ao tratar da arquitetura e funcionamento de fornos e fornalhas, Jabir estabelece uma analogia com o processo da digestão no corpo humano, em que vê um processo de transformação dependente da variabilidade da quantidade de calor fornecida. A teoria da transformação de uma substância por graus tem seguimento imediato na obra de al-Razi e é depois recebida no Ocidente latino, onde Roger Bacon (1214/1220-1292) a desenvolve.

V. também: **Ciências e técnicas** *O antigo e Galeno na tradição siríaca e em língua árabe*; *A alquimia na tradição greco-bizantina*; *A* Mappæ Clavicula *e a tradição dos receituários*; *Abu-Bakr al-Razi*; *Muhammad ibn Umail*; *A cultura tecnológica islâmica: novas técnicas, traduções e artefactos prodigiosos*
Literatura e teatro *O conhecimento do islão na Europa*

ABU BAKR AL-RAZI

de Andrea Bernardoni

A obra de al-Razi marca uma passagem importante na história da alquimia e, mais em geral, das ciências naturais. A sua atitude perante o saber, de tipo laico e livre de inflexões místicas e esotéricas, torna-lhe possível ver no fenómeno da transmutação dos metais um processo meramente tecnológico e concentrar os seus esforços na criação de técnicas de laboratório e na classificação das substâncias naturais.

Transmutação e estrutura da matéria

Abu Bakr al-Razi Bekr Muhammad ibn Zakariya é conhecido como al-Razi, latinizado como Rhazes (865-925/934), ou seja, o homem de Rayy (a antiga Rhagae), o local do nascimento, próximo de Teerão. Médico e cientista plurifacetado, nas suas obras, promove uma conceção laica do saber apresentando uma visão da alquimia em que a dimensão mística é abandonada em favor dos aspetos classificativos e experimentais. Também no Ocidente a obra médica de al-Razi, juntamente com o *Cânone* de Avicena (980-1037), é uma referência constante para o ensino da medicina durante toda a Idade Média. É-lhe também atribuído o *Liber de Aluminibus et Salibus*, um dos textos alquímicos mais conhecidos no mundo latino. A sua principal obra alquímica é o

Kitab al-Asrar (*Livro dos Segredos*, ou *Liber Secretorum de Voce Bubacaris*).

Al-Razi não aceita a teoria da balança e retoma uma conceção da matéria de matriz aristotélica que vê nos quatro elementos (terra, água, ar e fogo) os constituintes primários de todos os tipos de substância: pressuposto necessário para que se possa realizar a transmutação de espécie.

Segundo al-Razi, o objeto da alquimia estende-se para lá da transmutação dos metais e compreende também a produção das gemas e das pedras preciosas a partir das pedras comuns e do vidro. Todas estas operações de transmutação são efetuadas por aplicação de um adequado elixir que não é, na opinião de al-Razi, a pedra filosofal. Al-Razi aceita a teoria enxofre-mercúrio de Jabir (c. 721-c. 815), mas acrescenta-lhe um outro princípio de origem salina que o leva a conceber, pela primeira vez, uma matriz triádica dos metais. No Renascimento, esta conceção será retomada e desenvolvida nas obras de Paracelso (1493-1541).

Al-Razi prefere a atividade empírica à teórica, e fornece no *Secretum Secretorum* a classificação de algumas substâncias químicas juntamente com a descrição da instrumentação laboratorial necessária para a sua manipulação. O seu repertório inclui, além de amostras de todos os metais, vários minerais como a pirite, a malaquite, o lápis-lazúli, o gesso, a hematite turquesa, a galena, a estibina, o alúmen, o vitríolo verde (sulfato ferroso), o carbonato de soda, o bórax (borato de sódio), o sal (cloreto de sódio), o carbonato de potássio, o cinábrio, o carbonato de chumbo, o óxido de chumbo, o litargírio, o óxido férrico, o óxido cúprico, o verde da Grécia (acetato de cobre) e o vinagre. Segundo Henry Ernest Stapleton (1878-1962), há boas razões para se supor que al-Razi também conhece a soda cáustica e a glicerina, embora pareça nunca ter mencionado os ácidos sulfúrico e nítrico.

A classificação das substâncias naturais

As substâncias utilizadas na alquimia são provenientes dos três reinos da natureza, e al-Razi propõe um esquema para a sua classificação subdividindo-os em:

A – Substâncias terrosas e minerais: 1. Espíritos: mercúrio, sal amoniacal, auripigmento, rosalgar e enxofre. 2. Corpos: ouro, prata, cobre, ferro, chumbo, estanho, *kharsind* (zinco). 3. Pedras: pirite, óxidos de ferro, óxidos de zinco, azurite, malaquite, turquesa, hematite, óxido de arsénio, sulfato de chumbo, mica, amianto, gesso, vidro. 4. Vitríolos: negro, branco, verde, amarelo, vermelho. 5. Bóraces: panbórax, natrão bórax dos ourives. 6. Sais: doce, amargo, sal-gema, soda, sal de urina, cal apagada, sal de roble, cinzas de potassa, etc.

B – Substâncias vegetais (raramente usadas e quase exclusivamente pelos médicos).

C – Substâncias animais: cabelo, couro cabeludo, crânio, cérebro, bílis, sangue, leite, urina, ovos, corno, conchas.

D – Substâncias derivadas: litargírio, chumbo vermelho, óxido de estanho, verde da Grécia, cobre ustulado, tutia, amarelo de ferro, cinábrio, arsénio branco, espuma de vidro, soda cáustica, fígado de enxofre, ligas metálicas, etc.

Aparelhos químicos e processos metalúrgicos

Al-Razi enumera diversos aparelhos químicos e utensílios que também no Ocidente latino constituem a base do apetrechamento do laboratório alquímico-metalúrgico. Encontramos entre eles: 1. Instrumentos para a fundição – barros refratários, foles, cadinhos, cucúrbitas (*botus barbatus*), colheres, pás, tesouras, martelos, limas, fornalhas (*atanor*). 2. Aparelhos para a destilação: matrazes, vasos para sublimação (*aludel*), alambiques, cálices, frascos, caldeiras, panelas e vasilhame de barro vidrado. 3. Aparelhos de laboratório, como sistemas de aquecimento com manta de areia ou banho-maria, funis, crivos e filtros.

Al-Razi oferece ainda uma descrição das várias fases do processo de transmutação. Em primeiro lugar, as substâncias são retificadas em repetidas operações de destilação, calcinação e amalgamação e submetidas em seguida a um tratamento de cerificação para depois serem dissolvidas em soluções de *acque acute*, nos receituários de al-Razi referidas pela expressão *acqua acuta*, posteriormente usada para designar os ácidos, os líquidos corrosivos de natureza alcalina e amoniacal. As soluções obtidas eram misturadas com a concentração mais adequada para finalmente se proceder à coagulação que produziria o elixir a aplicar aos metais ou pedras a transmudar. As atividades laboratoriais de al-Razi darão depois origem a um desenvolvimento notável das técnicas farmacológicas.

V. também: **Ciências e técnicas** *A herança grega e o mundo islâmico*;
A medicina, entre o Oriente e o Ocidente; *A alquimia na tradição greco-bizantina*; *A alquimia árabe*; *Jabir ibn Hayyan*; *Muhammad ibn Umail*
Literatura e teatro *O conhecimento do islão na Europa*

MUHAMMAD IBN UMAIL

de Andrea Bernardoni

Com Umail, é de novo proposta uma visão da alquimia num âmbito alegórico e místico em que o motivo condutor de que dependem a geração e a corrupção de todas as substâncias da natureza é o das núpcias do Sol e da Lua, um tema que fará um notável sucesso na alquimia europeia dos séculos XIV e XV.

As núpcias do Sol e da Lua

Outra figura importante da tradição alquímica árabe é Muhammad ibn Umail (c. 900-c. 960), conhecido pela sua obra *Risalat al-Shams wa-l-Holal* (*Carta do Sol à Lua Crescente*) e por um comentário intitulado *Kitab al-ma al-Waraqi wa l-Ardh al-Najmiya* (*Livro da Água de Prata e da Terra Estrelada*), traduzidos para o latim com os títulos *Epistola Solis ad Lunam Crescentem* e *Tabula Chimica.* As obras de Umail enquadram a alquimia numa moldura alegórica e adquirem uma importância relevante no plano histórico. Contêm, com efeito, numerosas citações de autores mais antigos, das quais é possível obter indícios significativos do grau de penetração dos temas herméticos de origem greco-bizantina na alquimia árabe. A obra de Umail gira em redor do motivo alegórico-místico das núpcias do Sol com a Lua, argumento que terá uma notável correspondência na alquimia latina dos séculos XIV e XV, concretizando-se como doutrina da *coniunctio oppositorum* (conjunção dos opostos). Nesta conceção, a geração das substâncias provém da união modular de dois princípios opostos como, por exemplo, homem-mulher, quente-frio, etc.

A introdução de *Risalat* apresenta o processo da transmutação dos metais como uma alegoria em que as operações da produção da pedra filosofal são ilustradas de uma maneira simbólica e hermética. Umail conta ter-se deslocado duas vezes ao Egito para visitar um templo antigo onde vira, gravado na abóbada de uma galeria, um desenho que representava nove águias em voo, cada uma delas a segurar nas garras um arco tenso e armado com a respetiva seta. Havia em baixo uns homens de rara beleza, vestidos com cores berrantes e o mais velho estava sentado e tinha no colo uma placa de pedra, aberta como um livro, na qual fora gravada uma complicada cena alegórica que representava de maneira simbólica uma visão, que ele tivera em sonhos, de todas as operações da obtenção da pedra filosofal (fixação, sublimação, coagulação, etc.). A gravura mostrava os elementos químicos com que começa o processo de produção da pedra filosofal (cobre, prata, enxofre, magnésia, etc.); na parte central, dois pássaros, um em cima e o outro em baixo (este com as asas aparadas), unidos

pelo peito e a agarrar-se pelas caudas, sugeriam a ideia de um círculo. Esta imagem representa o símbolo hermético do «dois em um», a partir do qual é elaborada a doutrina da conjunção dos opostos, repetida na mesma gravura, com outras simbologias. Baseando-se no esquema simbólico descrito na introdução, Umail compõe um poema de 448 hemistíquios e um comentário em prosa para explicar a imagem observada na gruta.

V. também: **Ciências e técnicas** *A herança grega e o mundo islâmico*;
A alquimia na tradição greco-bizantina; *A alquimia árabe*; *Jabir ibn Hayyan*; *Abu Bakr al-Razi*
Literatura e teatro *O conhecimento do islão na Europa*

TECNOLOGIA: INOVAÇÕES, REDESCOBERTAS, INVENÇÕES

A REFLEXÃO SOBRE AS ARTES MECÂNICAS

de Giovanni Di Pasquale

As opiniões sobre as artes mecânicas variam muito ao longo da história: enquanto na Antiguidade clássica são amplamente envilecidas, chegando a dar-se por certa e provável a separação da ciência e da técnica, na época helenística é introduzida uma distinção entre artes honrosas e desonrosas; no século I a.C., Cícero chega a achar degradante o trabalho dos trabalhadores; mas, passados cinco séculos, Cassiodoro defende as artes mecânicas, salientando a sua utilidade na ótica do cada vez maior conhecimento da natureza.

A profunda crise económica e política do império e a tenaz resistência dos mosteiros

No ano de 476, o Império Romano do Ocidente, cada vez mais doente, chega ao termo da sua existência deixando o campo livre para os conflitos entre as populações bárbaras situadas no interior e no exterior das fronteiras. Mas o declínio vem de longa data: as tentativas de salvação do Império Romano, primeiramente pelo imperador Diocleciano (243-313, imperador de 284 a 305) com a divisão em Oriente e Ocidente e, depois, por Constantino, *o Grande* (c. 285-337, imperador desde 306) e de Teodósio (c.347-395, imperador desde 379), que tinham recebido oficialmente o cristianismo no seio do Estado, não tinham sido suficientes para restituir vigor àquela enorme estrutura. As invasões apenas aceleram um declínio há muito manifestado: os campos degradam-se, a população mingua, o exército e a administração pública perdem o domínio da situação e os monumentos, derruídos, são pedreiras onde se vão buscar colunas e ornatos. Paulo Diácono (c. 720-799) descreve em páginas memoráveis os efeitos desastrosos da peste negra que em meados de 500 entra na Europa, vinda do Oriente. O retrocesso económico traz consigo o declínio da cultura científica que florescera na Antiguidade. Em 529, a Academia e o Liceu de Atenas são

encerrados por Justiniano (481?-565, imperador desde 527); o Museu e a Biblioteca de Alexandria serão definitivamente destruídos em 641 pelos árabes. Apesar de tudo, há neste panorama algumas zonas do Ocidente em que os conhecimentos técnicos resistem com tenacidade. A prática do fazer encontra o seu espaço principalmente nos mosteiros e nos claustros, contribuindo para a revalorização do trabalho e das técnicas artesanais. As obrigações da liturgia mostram a importância de saber ler e escrever, e a necessidade de autossuficiência confere um valor positivo à prática, em redor da qual se cria uma atmosfera favorável. No interior dos mosteiros cresce uma nova comunidade de estudiosos, dedicada à análise dos textos sagrados e também à aprendizagem das artes segundo exigências de instrução que não se relacionam exclusivamente com o culto. A partir de 529, difunde-se da abadia de Monte Cassino a mensagem de São Bento, segundo a qual o tempo do monge deve dividir-se equilibradamente entre o trabalho intelectual e manual e a oração: os três pilares do movimento beneditino.

Entre o século V e o século X, a produção de obras originais é escassa, mas prevalece a vontade de não deixar que o saber acumulado ao longo de séculos se perca. O trabalho dos enciclopedistas dá às classes cultas do Ocidente a possibilidade de manter o contacto com a cultura antiga: o pensamento de Plínio, *o Antigo*, Galeno, Vitrúvio e Cláudio Ptolomeu sobrevive nestes textos a que não faltam informações de caráter naturalista, científico e técnico. O esquema pliniano de *Naturalis Historia* é readaptado à cultura da época, que busca na variedade da natureza um modo de interpretar as Sagradas Escrituras e louvar a grandeza do Senhor. A atividade científica dos conventos da alta Idade Média concretiza-se na produção de obras enciclopédicas que sintetizam a ciência recebida da Antiguidade e mediada pelos padres da Igreja juntamente com conhecimentos relativos ao mundo contemporâneo. Estas obras não estão desprovidas de temas técnicos, que, por outro lado, encontram concretização precisamente nos mosteiros. O repensamento das artes mecânicas, notavelmente envilecidas na Antiguidade clássica, obriga a encontrar um ponto de encontro entre a tradição aristotélica, que dominara nos ambientes aristocráticos e filosóficos, e a situação atual. Na Antiguidade, a cultura oficial sancionara a separação de ciência e técnica como diferença entre o certo e o provável, entre a teoria e a prática, entre a vida contemplativa e a vida ativa. A palavra *artes* era utilizada para indicar todas as atividades laborais destinadas à produção das coisas e na época helenística fora introduzida uma nova divisão entre artes honrosas e artes desonrosas. No século I, Cícero (106 a.C.-43 a.C.) afirmara num

famoso trecho de *De Officiis* (1, 150-151) que «[…] todos os trabalhadores exercem uma profissão degradante, o trabalho manual não pode ter nenhum sinal de dignidade. Mas devem receber aprovação as profissões que se destinam a satisfazer os prazeres materiais…» Cícero ressalvava, além das artes liberais, o direito e os conhecimentos de agricultura e arquitetura. Por outro lado, *Disciplinarum Libri IX*, do final do século I a.C., daquele Varrão (116 a.C.-27 a.C.) que já os antigos reconheciam como um homem de grandíssima sapiência, insere a medicina e a arquitetura a par das sete artes liberais.

De resto, a Antiguidade também conhecera uma tradição que avaliava a atividade prática de um modo não negativo, sendo o seu principal porta-voz o filósofo Possidónio de Rodes (c. 135 a.C.-c. 50 a.C.), segundo o qual devia-se aos sapientes a invenção de muitas técnicas que tinham facilitado ao homem a transição de um estado primitivo para outro mais evoluído.

A divisão das artes na alta Idade Média

A divisão das disciplinas nas sete artes liberais está, portanto, presente no mundo antigo, mas terá uma caracterização mais rígida na alta Idade Média. Marciano Capela, gramático africano do século V, apresenta sob o desorientador título de *Bodas de Mercúrio e Filologia* as sete personificações da cultura como o cortejo de Filologia no dia do seu casamento com Mercúrio. As descrições de Marciano, que dão fisionomias e atributos típicos das setes disciplinas às personificações do saber, têm um sucesso notável durante toda a Idade Média e constituem, além disso, o material de base para os escultores e outros artistas que nos séculos XII e XIII trabalharão no repertório decorativo das grandes catedrais. Enquanto Marciano Capela (*floruit* 410-439) exclui a medicina e a arquitetura do número das artes liberais, Agostinho (354-430) vê nos conhecimentos de agricultura, de navegação e da própria medicina outros tantos assuntos dignos de estudo, pois podem conferir maior valor às obras do Senhor. Agostinho declara num trecho de *A Cidade de Deus* (22, 24) que todas as artes pertencem ao intelecto humano e que entre elas só há uma distinção, aquela que separa as necessárias das que se destinam ao prazer e que por isso são perigosas.

Cassiodoro (c. 490-c. 583), profundo conhecedor dos clássicos que os monges transcrevem no mosteiro do Vivarium, na Calábria, está convencido de que as artes mecânicas também contribuem para o conhecimento da natureza. Cassiodoro nutre grande interesse pela técnica e em especial pelos relógios de sol e de água e por um tipo de lanterna capaz de manter-se acesa durante muito tempo, temas já presentes na literatura científica da época helenística. É célebre

a carta que ele escreve por Teodorico a Boécio, pedindo-lhe que prepare um relógio solar e outro de água para o rei dos burgúndios: ao elogiar a notabilíssima obra de Boécio no estudo e tradução dos clássicos, Cassiodoro lança luz sobre a habilidade do mecânico, capaz de desvendar os segredos da natureza e de os imitar através da técnica.

Não é diferente o quadro conceptual em que se coloca Isidoro de Sevilha (c. 560-636), que vê na mecânica uma parte da física, juntamente com a astrologia e a medicina, em conexão com o quadrívio. Isidoro sustenta em *Etymologiæ*, a sua grande obra enciclopédica, que os nomes das palavras, aos quais presta uma particular atenção, são a chave para a compreensão da natureza das coisas. Confere uma particular importância à medicina, a que chama uma segunda filosofia porque pode abarcar todas as artes liberais. Uma parte da obra de Isidoro é dedicada ao exame da natureza, e há nela elementos para um verdadeiro inventário de tudo o que respeita ao homem, aos animais, à Terra e às suas partes. *Etymologiæ*, de Isidoro, obra destinada a uma enorme difusão na Idade Média, apresenta para cada tema uma seleção de trechos sintetizados das obras conhecidas e em circulação; a sua atenta investigação da origem das palavras dá ao leitor a possibilidade de recuar até ao princípio do conhecimento. A nova dignidade da mecânica tem mais uma confirmação na obra de Rábano Mauro (c. 780-856). O erudito alemão, mestre na escola do mosteiro beneditino de Fulda, centro de difusão da cultura clássica e do cristianismo na Alemanha, escreve numerosos textos, e entre eles os 22 livros *De Rerum Naturis*, enciclopédia universal do género da de Isidoro de Sevilha.

Movido pela intenção de aproximar do cristianismo o conteúdo de *Etymologiæ*, Rábano Mauro cria a primeira enciclopédia alegórica da Idade Média. Em relação a Isidoro, considera que a disciplina mecânica deve contemplar principalmente a capacidade de trabalhar a pedra, o metal e a madeira, isto é, as artes produtivas tradicionais.

A João Escoto Eriúgena (810-880) se deve a expressão «artes mecânicas», documentada no comentário à obra de Marciano Capela num trecho em que descreve as sete artes mecânicas que Filologia leva a Mercúrio como dote: elas podem existir no indivíduo paralelamente às artes liberais. Mas, enquanto as primeiras são produto do homem, as segundas são inerentes à alma.

V. também: **Ciências e técnicas** *Tratados técnicos da alta Idade Média: agricultura e arquitetura*; *A cultura tecnológica islâmica: novas técnicas, traduções e artefactos prodigiosos*: *Bizâncio e a técnica*

TRATADOS TÉCNICOS DA ALTA IDADE MÉDIA: AGRICULTURA E ARQUITETURA

de Giovanni Di Pasquale

A alta Idade Média caracteriza-se por um considerável número de tratados técnicos; em particular, entre os textos correspondentes à agricultura, campo que no século I a.C. Columela procura elevar ao nível de ciência, distingue-se a obra de Rutílio Paládio. No que respeita à arquitetura, a redescoberta da obra de Vitrúvio serve de base para a construção de novos edifícios religiosos. E Cassiodoro retira dos escritos de Frontino as informações sobre a manutenção dos aquedutos monumentais.

Agricultura

Antes do ano 1000, as invasões dos povos bárbaros no Ocidente europeu aniquilaram pouco a pouco a civilização romana: despovoadas e em ruína as cidades, abandonadas as grandes vias de comunicação, uma das glórias da organização imperial, esquecidas a extração da pedra, que deixa de ser utilizada na construção, e as técnicas do trabalho dos metais, abandonados os cultivos, amplos espaços agrícolas reflorestam. Não é por acaso que as matas e os campos servem de palco a histórias fantásticas em que se fala de feras e santos que aparecem de súbito para recuperar uma foice escapada da mão a um camponês e caída a um poço, testemunho da importância do ferro naquela época. A má nutrição e as epidemias fazem estragos numa população em quebra apreciável. A superfície agrícola cultivada é pouca. Mas na alta Idade Média há uma paciente recuperação das obras dos antigos em matéria de agricultura, para que se não perca este ensino, e ao mesmo tempo são escritos alguns tratados originais.

No mundo antigo, a agricultura é uma soma de tópicos relacionados com a boa gestão do campo e de tudo o que nele se encontra, incluindo animais, apetrechos e trabalhadores. As vinhas, os hortos, os campos, as criações e as pastagens constituem o cenário em que se move o proprietário para o qual eram compostos, a partir do final do século I a.C., manuais repletos de informações técnicas, teóricas e práticas. No século I, Columela procura elevar a agricultura à dignidade de ciência descrevendo zelosamente tudo o que devia ser do conhecimento do proprietário de uma grande fazenda. Mas a obra que na alta Idade Média consegue maior êxito é *Opus Agriculturæ,* de Rutílio Tauro Emiliano Paládio, personagem de elevado nível social cuja existência é

colocada, não sem discordâncias, no século IV.

Paládio recupera todo o conhecimento existente em matéria de agricultura, dividindo o seu conteúdo com base nas atividades laborais a exercer nos doze meses do ano e acrescentando uma parte dedicada aos cuidados com os animais, em *De Veterinaria Medicina* e num poemeto sobre enxertias, *Carmen de Insitione*. Os 127 exemplares manuscritos produzidos antes do século XV atestam o extraordinário êxito da obra de Paládio na Idade Média.

A este tipo de literatura pertence também *De Villis vel de Curtis Imperialibus*, redigido no final do século VIII com as descrições de campos, florestas, vinhas e criações de animais de propriedade imperial na zona de Aix-la-Chapelle, capital do reino de Carlos Magno, com sugestões sobre como lidar com tudo para ficar autossuficiente. Ainda na mesma ótica se coloca o projeto de um abade de Reichenau para um mosteiro ideal que deveria ter uma horta, um pomar e um jardim de plantas medicinais. Outro abade deste mesmo mosteiro, Walafridus Strabo (808/809-849) mostra o mesmo interesse em *De Cultura Hortorum* (838), no qual recomenda especialmente o cultivo de plantas para uso alimentar e farmacêutico. Data de 848 a redação de *De Mensium Duodecim Nominibus Signis Culturis Aerisque Qualitatibus*, um poema em hexâmetros composto por Wandalbert de Prüm e dedicado a Lotário, com a lista das operações agrícolas a realizar em cada mês do ano na região da Renânia. Um interessante manuscrito encontrado em Avranches, intitulado *De Profunditate Maris vel Fluminis Probanda*, relaciona-se com o património de conhecimentos dos agrimensores latinos. O seu objetivo é a descrição de um sistema destinado à medição da profundidade das massas aquáticas. A solução apresentada baseia-se no uso de um peso que, suspenso de uma corda, se mergulha na água até tocar no fundo; registando depois o tempo necessário para o trazer à superfície e repetindo esta operação em vários locais, obtém-se o valor médio da profundidade. Os sistemas deste género não são estranhos à cultura da época, mas as dificuldades parecem invencíveis quando se pretende medir intervalos de tempo com precisão. Para concluir esta visão panorâmica dos textos dedicados à agricultura da alta Idade Média, falta apenas mencionar a coletânea *Geoponica*, uma obra em vinte volumes, provavelmente redigida durante o século X, onde estão reunidos e sintetizados trabalhos precedentes, entre os quais os de Vindonius Anatolius (c. 350), Didymus de Alexandria (c. 500) e Cassianus Bassus (c. 600). O seu conteúdo, muito variado, vai da astronomia ao cultivo de diversos tipos de cereais, da enumeração dos trabalhos de cada estação à produção de azeite e de vinho, dos cuidados a ter com as hortas à proteção das plantas contra os insetos

nocivos e aos problemas da criação de cavalos, vacas, ovelhas, camelos, pombos, abelhas e peixes. Estes poucos textos são suficientes para fazer luz sobre o desejo das classes cultas da alta Idade Média de ligar a posse da terra à aquisição de textos com extratos da literatura agronómica da Antiguidade selecionados para a identificação de informações com utilidade prática imediata relacionada com as diversas realidades regionais. Mas os amplos espaços incultos, a resistência de muitos solos ao arado antigo e a expansão das zonas florestais mostram como são inadequadas as técnicas herdadas do passado e, a começar pelas regiões do Norte da Europa, aparecem pouco a pouco dispositivos, instrumentos e técnicas agrícolas que prenunciam, entre feudos e mosteiros, as profundas transformações que marcarão a cena agrícola europeia na aurora do ano 1000.

Arquitetura

O outro setor em que os esforços dos homens da cultura se concentram nos séculos da alta Idade Média é o da arquitetura, e o estudo do texto de Vitrúvio está na base da construção de novos edifícios religiosos. Na passagem do século I a.C. para o século I d.C., o ambicioso projeto de Vitrúvio de sistematizar racionalmente a disciplina arquitetónica na sua totalidade estabelecendo-lhe normas e critérios concretiza-se em *De Architectura*. Este tratado, destinado a grande sucesso nos séculos seguintes, não parece, contudo, ter tido grande difusão na sua época. Na época tardo-imperial, o compêndio de Faventino (século IV?) *Artis Architectonicæ Privatis Usibus Adbreviatus Liber* dá amplo espaço aos capítulos dedicados por Vitrúvio à construção civil privada.

Algumas partes da obra de Vitrúvio são reproduzidas por Rutílio Paládio, Sidónio Apolinário (c. 430-c. 479) e Cassiodoro, mas é principalmente no capítulo XIX de *Etymologiæ* de Isidoro de Sevilha (c. 560-636) que encontramos uma interessante reflexão sobre a arquitetura. Segundo Isidoro, a arquitetura compõe-se de três partes: *dispositio, constructio* e *venustas:* embora esta divisão possa fazer-nos pensar na reprodução da obra de Vitrúvio, basta atentar na definição de *dispositio,* «[…] a descrição da zona ou do solo das fundações» (XIX, 9), ou de *venustas* «[…] qualquer coisa que se acrescente aos edifícios para ornamento e dignificação» (XIX, 11), para notar que o significado atribuído por Isidoro a estes conceitos se afasta do que Vitrúvio lhes dá. Parece, pois, que, contrariamente ao sustentado pela maioria, Rábano Mauro (c. 780-856), a testemunha mais eficaz da aceitação de Vitrúvio na Idade Média, se terá baseado em Isidoro ao declarar em *De Universo* que «As partes dos edifícios são três:

dispositio, constructio e *venustas*» (21, 2).

De qualquer modo, o tratado de Vitrúvio tem uma boa difusão na alta Idade Média, confirmada pelos manuscritos encontrados em diversas bibliotecas como as de Reichenau, Murbach, Bamberga, Ratisbona, Fulda, São Galo e Melk. *De Architectura* é, certamente do conhecimento de Eginardo (c. 770-840), educado nas letras clássicas no mosteiro de Fulda e depois responsável pelas construções imperiais, que numa carta a um estudante manifesta ter grandes dificuldades com a complicada terminologia técnica introduzida por Vitrúvio. Não é de excluir que ele próprio se haja escorado no texto de Vitrúvio para a construção das basílicas de Steinbach e Seligenstadt, no Hesse. Por outro lado, a obra de Vitrúvio aborda temas práticos, de indiscutível utilidade: a notável quantidade de informações sobre a hidráulica, a meteorologia, a astronomia, a gnomónica e a mecânica, além das notas sobre a arte de construir, faz dela um texto precioso.

É interessante observar que antes do século X circulam integradas no tratado de Vitrúvio algumas partes que depois serão separadas e reunidas sob o título de *Appendix Vitruviana.*

O manuscrito de Sélestat, de meados do século X, contém, juntamente com o tratado de Vitrúvio, o compêndio de Faventino, extratos de Rutílio Paládio sobre as *villæ* rústicas, uma parte acerca da medida correta dos tubos dos órgãos e uma secção dedicada às sete maravilhas do mundo; e há também desenhos de colunas, cujas dimensões e correto posicionamento no esquema da construção constituem o núcleo central da teoria da arquitetura, tema cujo interesse é confirmado pela existência de um apêndice posterior dedicado à *Symmetria Columnarum.* E, finalmente, *Mappæ Clavicula*, tradução de um texto alquímico grego sobre procedimentos técnico-artísticos no trabalho oficinal, e *Compositiones,* com partes dedicadas à construção sobre a água e à argamassa hidráulica.

Em *Appendix Vitruviana* tem notável interesse a secção dedicada aos pesos específicos de diversos metais, assunto muito marginalmente tratado por Vitrúvio a propósito do célebre episódio da coroa de Arquimedes (*De Architectura,* IX, præf.). É plausível que esta parte derive da obra, hoje perdida, que o matemático Menelau de Alexandria, ativo em Roma no final do século I, dedica ao correto procedimento de determinação do peso específico dos fluidos. A este mesmo problema se referem também os versos 103-110 de *Carmen de Ponderibus et Mensuris,* em que é descrito um aparelho destinado a quantificar o peso específico dos fluidos. E também o autor deste poemeto, um certo Piscianus ou, como hoje se considera mais provável, Remmius Favinus, que vive em época

compreendida entre os séculos IV e VI, deve ter tido presente o trabalho de Menelau.

Não se trata de uma novidade. Um aparelho semelhante é já descrito em carta enviada cerca do ano 400 por Sinésio de Cirene (c. 370-413) a Hipácia de Alexandria (c. 355-415): encontrando-se de cama por doença, Sinésio pede à mestra um aparelho com o qual ela teria avaliado os diversos pesos das águas para evitar as mais pesadas. O instrumento em questão é o *udroskopeion*, e a descrição precisa de Sinésio é suficiente para nele se ver um antepassado do nosso areómetro, hoje conhecido não só no meio médico mas também no dos especialistas da mecânica.

A Idade Média também conhece um outro importante tratado técnico da época imperial romana, *De Aquaeductibus Urbis Romæ*, de Sexto Júlio Frontino (c. 30/40-103/104). Composto no início do século II, contém as informações necessárias para a manutenção dos aquedutos monumentais. O interesse por esta obra reside também na popularidade que ainda na alta Idade Média têm as zonas termais que os aquedutos alimentam. As *termæ*, frequentíssimas no mundo romano e símbolos de uma civilização urbana destinada a grande sucesso, tendem a desaparecer na Idade Média por causa, especialmente, da decadência das suas infraestruturas, artificialmente alimentadas. Cassiodoro deixa-nos um bom testemunho da modificação cultural dos banhos termais na Antiguidade tardia. Em carta que escreve em 527 por conta de Atalarico (c. 516-534), rei dos ostrogodos, Cassiodoro descreve a zona de Baias exaltando a natureza do local; mas as virtudes destas águas são já um pretexto para afirmar que, embora grandiosos, os edifícios termais, erguidos por mãos humanas, não podem competir com a beleza e a variedade da natureza. A visita às termas deve ser mais benéfica para o espírito do que para o corpo. Acolhendo valores e imagens da cristandade em substituição dos mitos pagãos, as águas termais que restituem a saúde são agora um dom de Deus.

V. também: **Filosofia** *Boécio: o saber como veículo transmissor de uma civilização*; *Cultura cristã,* artes *liberais e saberes pagãos*
Ciências e técnicas *A reflexão sobre as artes mecânicas*;
A cultura tecnológica islâmica: novas técnicas, traduções e artefactos prodigiosos; *Bizâncio e a técnica*

A CULTURA TECNOLÓGICA ISLÂMICA: NOVAS TÉCNICAS,

TRADUÇÕES E ARTEFACTOS PRODIGIOSOS

de Giovanni Di Pasquale

A difusão da civilização islâmica no Ocidente constitui um dos acontecimentos mais importantes para o crescimento das formas de saber científico e tecnológico entre a Antiguidade e o Renascimento. Ao entrar em contacto com os povos do Mediterrâneo, a comunidade cultural árabe contribui para a evolução das técnicas de manufatura europeias e, através da introdução dos textos gregos, para a recuperação dos conhecimentos da época clássica. Como produtos da evoluída tecnologia mecânica dessa civilização, os prodigiosos artefactos árabes causam estupefação nas mais importantes cortes medievais do Ocidente.

Islâmicos no Ocidente e ocidentais no Oriente

Por meio de um intenso processo de aquisição do saber dos povos com os quais entrara em contacto, a cultura árabe acaba por constituir uma preciosa coleção de noções bizantinas, siríacas e judaicas, fundadas, em boa parte, em conhecimentos registados nos textos da época grega e helenística. O seu papel histórico consiste, portanto, em conduzir a uma definição mais minuciosa o conjunto das informações provenientes da época helenística, ao qual se reúnem contributos originais, principalmente nas áreas da alquimia, da matemática e da astrologia.

Deste modo, difundem-se na Europa, provenientes do Oriente, novas práticas e novos produtos, especialmente no campo médico e farmacêutico, na arte da tinturaria, no fabrico de instrumentos de precisão para medição e observação: basta pensar na difusão do astrolábio nas suas diversas tipologias, da esfera armilar, do globo celeste e dos aparelhos alquímicos.

Os conhecimentos preservados nos textos árabes chegam ao Ocidente pelos centros culturais islâmicos, por Toledo e por Córdova, principalmente, e aqui se difundem mediante novas traduções para o latim. Mestranças e artesãos árabes deslocam-se de um lugar para outro, especialmente em Espanha e na Sicília, levando consigo novos objetos e materiais trabalhados com técnicas inovadoras. As artes decorativas, o trabalho dos metais e do vidro, a arte da cerâmica e da tecelagem adquirem métodos de produção até então desconhecidos no Ocidente. O vasilhame revestido com esmaltes brilhantes e coloridos é particularmente procurado; estes vasos à prova de fogo são úteis para os trabalhos experimentais.

É exatamente a melhor qualidade do vasilhame disponível e dos fornos usados com os alambiques que contribui para o êxito das pesquisas dos alquimistas árabes.

A manufatura de tapetes de lã para paredes e pavimentos é uma arte típica da civilização islâmica, da qual adotámos muitos nomes de tecidos: o damasco provém da cidade do mesmo nome; o tafetá do persa *taftah* e o fustão de Fustat, um subúrbio do Cairo. O Egito era excelente na produção de linho e a mesopotâmia era famosa pela sua lã como a Pérsia era pelo seu algodão.

As trocas culturais também são facilitadas pelas peregrinações das populações ocidentais às cidades santas orientais: os peregrinos voltam para a Europa com relíquias e prendas, textos elegantemente ilustrados e tecidos preciosos. Nos séculos VI e VII os tecelões de Constantinopla trabalham grandes quantidades de sedas preciosas provenientes da China, mas em seguida, sob o domínio muçulmano, os tecelões egípcios e sírios também já produzem brocados que começam a ser exportados em concorrência com os de Bizâncio.

São estes os tecidos valiosos que vestem as personagens importantes do Ocidente e cobrem as relíquias dos santos; além disso, os motivos ornamentais populares que ocupam tanto espaço na escultura da Idade Média, como a águia, o dragão alado e o grifo, inspiram-se no repertório decorativo dos tecidos orientais.

O islão e o intercâmbio cultural entre o Oriente e o Ocidente

Aquilo a que damos comummente o nome de cultura árabe é fruto de uma ampla comunidade de estudiosos, espalhada por um vasto território compreendido entre o atual Paquistão e a Espanha, unificada sob o poderio político da dominação islâmica e do uso da língua árabe, embora se estenda também aos iranianos, que falam a língua persa.

A este respeito, vale a pena citar a definição do historiador de ciência Aldo Mieli (1879-1950), segundo o qual «com a palavra "árabe" *tout court*, entendemos tudo o que está submetido à influência direta ou indireta do ambiente criado pela conquista muçulmana e que se realizou no império árabe dos califas e nos Estados que continuaram muçulmanos depois de separar-se dele» (*La Cience Arabe et Son Rôle dans l'Évolution Scientifique Mondiale*, 1966).

O islão, entendido como fator cultural, favorece historicamente um contínuo intercâmbio entre o Médio Oriente e o Ocidente. De facto, o Império Bizantino teve contactos com a cultura árabe desde a sua fundação, e acolheu muitas

personagens de língua siríaca, que substituíra o grego na Ásia ocidental a partir do século III. Reciprocamente, os nestorianos de Constantinopla transferem-se a partir do século IV para o Sueste da Pérsia, deslocando a sua intensa atividade cultural para a cidade de Gundishapur e dando origem a uma considerável produção literária em língua siríaca que inclui a tradução de obras de Platão e Aristóteles, de Euclides, Arquimedes, Héron de Alexandria, Ptolomeu, Galeno e Hipócrates.

Quando no século VII irrompem na cena mediterrânica, os árabes entram em contacto com o antigo património cultural das civilizações bizantina e persa, fruto também do trabalho de aquisições dos nestorianos. É por isso que a academia real de Gundishapur, onde se haviam refugiado os filósofos neoplatónicos depois do encerramento da Academia de Atenas, em 529, se torna o primeiro centro científico do Império Islâmico, de onde muitos eruditos se transferem depois para Damasco, a capital.

O período do máximo florescimento da cultura islâmica coincide com o reinado da dinastia dos abássidas, família de tradição persa que em 750 se apodera do califado e muda a capital para Bagdad. Entre 750 e 850 abundam as traduções para siríaco, iniciando-se nos cem anos seguintes o processo de aquisição da cultura filosófica e científica dos antigos em árabe. Em 828, é criado em Bagdad um observatório astronómico que será um local de encontro dos homens da cultura, e em 832 é fundada pelo califa al-Ma’mun (786-833) uma escola de tradutores dotada de uma grande biblioteca que depois se tornará uma universidade à qual pertencerão personalidades de grande relevo como Thabit ibn-Qurra e Hunayn ibn Ishaq, autores de traduções para árabe de livros e tratados técnicos gregos.

São traduzidos neste período para árabe os textos gregos de Aristóteles (384 a.C.-320 a.C.), os tratados médicos de Galeno (c. 129-c. 201), as obras de astronomia de Cláudio Ptolomeu (século II), as páginas da *Mecânica* de Héron de Alexandria (século I?) e da *Pneumática* de Fílon de Bizâncio (c. 280 a.C.-220 a.C.), os escritos de Hipócrates (460/459 a.C.-375/351 a.C.) e outros textos de matemática e astronomia. É graças a estas traduções que muitas destas obras acabam por voltar ao Ocidente traduzidas para latim.

É aos tradutores e aos eruditos capazes de assimilar as noções contidas nos antigos tratados de ciências e técnicas que devemos também o nascimento da linguagem filosófica e científica árabe, cuja terminologia exercerá a sua influência nas línguas modernas. É igualmente notável o contributo no setor da alquimia, que do contacto com a cultura árabe receberá estímulos

particularmente intensos, e no da matemática, em consequência de um profícuo intercâmbio com as culturas indiana e chinesa.

Mas para compreendermos plenamente o fenómeno das traduções não devemos esquecer-nos de sublinhar os resultados decisivos da difusão do papel, ótimo (e mais económico) suporte material para o trabalho dos copistas, que puderam contar com uma manufatura instalada pelos chineses em Samarcanda no início do século VII e rapidamente seguida de outra, instalada em Bagdad em 795. Do mesmo modo não deve ser esquecido o papel dos califas, verdadeiros protagonistas desta operação que também só é possível graças aos fundos que eles proporcionam para a compra de manuscritos gregos a traduzir em Bagdad.

Os prodígios da tecnologia mecânica árabe

Merecem um discurso à parte e mais pormenorizado os contributos dos árabes no setor da tecnologia mecânica, antes do século X. O *corpus* dos conhecimentos dos mecânicos gregos, Ctesíbio (século III), Fílon de Bizâncio, Héron de Alexandria, tinha passado para Bizâncio e depois para a Pérsia dos sassânidas. Nesta zona, a combinação de elementos antigos com contributos culturais originais bizantinos, iranianos, siríacos, indianos e chineses consolidou-se a ponto de hoje ser complicado identificar com exatidão as origens dos diversos contributos. Reelaborada deste modo, a disciplina mecânica islâmica tem a sua expressão mais significativa na obra dos três irmãos Banu Musa, o *Livro dos Mecanismos Engenhosos.*

Estes três irmãos, ativos durante o século IX, estudam em Bagdad, onde têm condições para aprender geometria, matemática, mecânica, astronomia e música. Dotados de espírito de iniciativa e convenientemente subsidiados, deslocam-se com frequência a Constantinopla, onde procuram adquirir textos técnico-científicos.

O tema fundamental dos seus trabalhos é a mecânica dos fluidos e as máquinas que eles descrevem baseiam-se nas novas combinações de dez aparelhos hidráulicos fundamentais. O fluxo da água é governado por combinações diversas de contentores munidos de válvulas e recipientes de despejo. As numerosas fontes de repuxo descritas confirmam que devemos procurar a teoria básica na tradição da pneumática helenística levada ao extremo: aquilo que se pode obter com uma tecnologia baseada na simples transferência de líquidos de um recipiente para outro tem aqui a sua máxima expressão. O trabalho dos Banu Musa, destinado a um grande êxito, apresenta também duas importantes intuições técnicas: a válvula cónica, quase sempre omnipresente nos dispositivos

descritos, que circulará na Europa com base num desenho de Leonardo e que será definitivamente generalizada no século XVI por obra de Agostino Ramelli (1531-c. 1600), e a manivela de cotovelo, descrita em dois aparelhos e antecessora em cerca de 200 anos da junta articulada. O que envaidece as cortes orientais são estas máquinas, qual delas a mais complicada, acionadas por correntes de água ou pela queda regulada de contrapesos. Na obra enciclopédica escrita em finais do século X por Muhammad ibn Ahmad (*floruit* 976), *As Chaves das Ciências*, são descritos os diversos elementos usados pelos construtores de aparelhos mecânicos; não figuram ali os relógios, mas já lá estão presentes todas as partes elementares que determinam o seu funcionamento. Na obra dos irmãos Musa também não há relógios de água, mas muitos dos seus aparelhos mecânicos funcionam segundo o mesmo princípio; além disso, eles deixam descrita uma lanterna que, com ligeiras modificações, poderia ser utilizada como relógio.

Por outro lado, há já muito tempo que se sabe seguramente que esta tecnologia pode determinar o funcionamento não só de autómatos mas de verdadeiros aparelhos pneumáticos. As pesquisas efetuadas no meio alexandrino por Ctesíbio, Fílon e Héron tinham mostrado que um fluxo regular de água podia alimentar o movimento regulável de um mecanismo durante um certo tempo; os mecânicos de Alexandria têm, pois, na civilização islâmica os seus herdeiros, capazes de realizações que muito impressionarão os ocidentais. A este respeito, a embaixada de Harun al-Rashid, recebida em 807 na corte de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) leva-lhe como prenda, entre outras coisas, um belíssimo relógio mecânico acionado a água. Eginardo (c. 770-840), historiador oficial da corte carolíngia, descreve com evidente admiração este complicado dispositivo que para indicar o escoamento do tempo deixa cair uma bolinha num recipiente ao soar de cada hora e que ao bater do meio-dia abre doze portas por onde saem triunfalmente outros tantos cavaleiros.

A estupefação da corte de Carlos Magno perante esta maravilha da técnica põe em evidência a novidade que semelhante dispositivo representa até na parte do Ocidente europeu que está a evoluir para formas de civilização mais acentuadas. Passado mais de um século, Liutprando de Cremona (c. 900-972), embaixador de Berengário II (c. 920-966), fica deslumbrado com os extraordinários feitos do autómato mecânico observado na corte do imperador de Bizâncio. Uma árvore de bronze em cujos ramos estavam poisados vários passarinhos, todos diferentes e também de bronze, cada um dos quais a chilrear à sua maneira; e atrás da árvore dois leões mecânicos guardavam um trono abanando a cauda e rugindo.

Segundo a crónica do atónito Liutprando, o trono imperial erguia-se do solo no meio da algazarra dos animais, impelido, provavelmente, por um parafuso sem fim (*Antapodosis*, VI, 5). O atrativo dos passarinhos mecânicos que cantam vence as fronteiras do Médio Oriente: na saga nórdica de *Tristão e Isolda* (século XIII) há uma alusão a um dispositivo análogo e a um cão automático que caminha sozinho.

A precisão da montagem das peças, com as respetivas dimensões, de modo que o efeito desejado se manifeste depois do tempo necessário, constituirá uma fase fundamental da história da tecnologia, dados os progressos que daí resultarão, principalmente na construção de sistemas automáticos como os planetários e os relógios mecânicos.

V. também: **Ciências e técnicas** *Do texto à prática: a farmacologia, a clínica e a cirurgia no mundo islâmico*; *Da prática ao texto: os mestres da medicina árabe*; *A alquimia árabe*; *A reflexão sobre as artes mecânicas*; *Tratados técnicos da alta Idade Média: agricultura e arquitetura*

BIZÂNCIO E A TÉCNICA

de Giovanni Di Pasquale

No período correspondente à nossa Idade Média, os povos do Extremo Oriente estão no auge do desenvolvimento técnico, e desta zona chegam à Europa muitos conhecimentos novos; a encruzilhada desta transferência de saber é a cidade de Bizâncio, por causa da sua posição geográfica. Como centro político e económico de fundamental importância, Bizâncio combina a tradição helenística com o espírito oriental. E não falta também a produção de obras originais, principalmente nos setores da arquitetura e da guerra.

Bizâncio, encruzilhada de várias civilizações

As peripécias da tecnologia não têm andamento linear. É difícil atribuir uma cronologia exata a técnicas, práticas e saberes que aparecem numa região em determinado momento mas que, em muitos casos, já haviam sido adquiridos por outras civilizações. Durante a maior parte do período que corresponde à nossa Idade Média, os povos do Extremo Oriente estavam no auge da sua cultura, e de lá chegavam à Europa muitos conhecimentos importantes de caráter tecnológico.

Bizâncio e a civilização islâmica desempenham um papel importante no processo de transferência dos saberes técnicos do Extremo Oriente para a Europa ocidental.

O império cristão de Constantino quer uma nova capital, e a escolha recai em Bizâncio, situada em posição estratégica no ponto de passagem entre a Europa e a Ásia. Deste modo surge em 330, em redor da antiga cidade, Constantinopla, que nos planos do imperador deverá ser uma segunda Roma. Enquanto no Ocidente o cristianismo difunde os textos e as tradições da latinidade, Bizâncio, continuadora dos Césares e da sua grandeza, reclama no Oriente, perante os bárbaros e a Igreja Católica, a sucessão do Império Romano. Como centro político, militar e económico de fundamental importância, Bizâncio combina as tradições do helenismo com o espírito oriental. As bibliotecas conservam e transmitem o conhecimento das obras do grande período da técnica alexandrina e, ao mesmo tempo, uma arte e arquitetura originais começam a embelezar a capital.

Na época de Justiniano (481?-565, imperador desde 527) floresce um género particular de literatura arquitetónico-artística, a *ekphrasis* (literalmente, «descrição») de edifícios, surgida para narrar os ambiciosos projetos arquitetónicos da nova capital. Procópio de Cesareia (c. 500-*post* 55), ativo no decurso do século VI, compõe já perto do final do reinado de Justiniano uma obra dedicada aos absorventes projetos do imperador, *De ædificibus*, em que procura assegurar fama eterna a Justiniano. Ao descrever a Basílica de Santa Sofia, Procópio não põe em evidência apenas a proporção das formas e a geometria que estão na base do projeto, mas também o papel fundamental da luz que, atravessando os amplos vitrais, cria um efeito decididamente novo para a arquitetura da época. Esta mesma luz exercerá um notável fascínio em Paulo Silenciário (?-580), autor de *Descrição da Basílica de Santa Sofia*, lida em público em 563, poucos dias depois da consagração do templo. Estas descrições podem parecer ligadas à tradição da literatura arquitetónica antiga, mas há nelas uma nova sensibilidade às formas, às estruturas e às decorações que assinala o início da arquitetura da Idade Média.

A arte da guerra

Um tema particularmente rico de sugestões, até no aspeto literário, é o da arte da guerra. Na Antiguidade tardia, tinham tido boa difusão no Ocidente desde a época da sua redação os textos de Vegécio (séculos IV-V) e do anónimo *De Rebus Bellicis*, que incitavam a enfrentar a debilidade das fronteiras e o perigo das

invasões mediante uma forte mecanização do exército. *Epitoma Rei Militaris,* de Vegécio, composta no século IV e no seguinte, trata todos os aspetos da arte militar que tinham dado aos romanos a possibilidade de construir o seu imenso império. A meticulosa e completa exposição dos temas, do alistamento à disciplina interna, das táticas da guerra ao treino para bom uso das armas e à fortificação dos acampamentos, fez dele o mais importante texto de referência no mundo ocidental até ao Renascimento.

As extraordinárias máquinas de guerra descritas pelo autor anónimo de *De Rebus Bellicis*, composto na segunda metade do século IV, não se limitam a aproveitar os conhecimentos do passado, mas também apresentam particularidades técnicas que parecem anunciar grandes transformações na mecanização do exército: da *liburna* (uma embarcação movida pelas pás de uma roda acionada por quatro bois atrelados a um cabrestante) ao *ascogefyrus* (uma ponte de odres transportável), as variantes do testudo e, principalmente, à *ballista fulminalis* (uma eficacíssima arma de arremesso que podia ser acionada por poucos homens). Sendo lícito imaginar que estes tratados não têm qualquer influência nas populações bárbaras do Norte, já o discurso é diferente no tocante à parte oriental do império.

Na época de Justiniano aparecem dois tratados anónimos, um de estratégia e outro de poliorcética, e, no século X, Leão VI, *o Sábio* (886-912, imperador desde 886) e Constantino VII Porfirogénito (905-959, imperador desde 912) são autores de compilações que mostram a sua descendência direta da tradição alexandrina com o acrescento de algumas novidades relativas à guerra naval. A continuidade com o antigo aparece principalmente na obra de Héron de Bizâncio (século X). O nome atribuído a este ignoto autor de *Geodesia* e do *Tratado sobre a Arte da Guerra*, que datam de meados do século X, indica o intuito de ligação a um dos maiores protagonistas do período da técnica antiga, Héron de Alexandria (século I), autor de numerosos tratados e docente nos meios do museu daquela cidade egípcia na segunda metade do século I. Depois de declarar no *Tratado sobre a Arte da Guerra* quanto deve ao ilustre Apolodoro de Damasco (c. século II), Héron de Bizâncio resume, numa linguagem simples, as complexas normas dos tratados helenísticos sobre a construção de máquinas. Além disso, recorre com frequência ao desenho técnico: consciente da importância comunicativa das imagens, procura transmitir com maior eficácia os complicados pormenores das máquinas que descreve. Em comparação com *Poliorcética,* de Apolodoro de Damasco, em que os desenhos são bidimensionais, Héron de Bizâncio apresenta imagens tridimensionais e insere junto de cada máquina uma figura humana que

serve de escala. O seu leitor ideal é o chefe militar que, seguindo meticulosamente as suas instruções, ficará habilitado a tomar com facilidade as cidades inimigas. É dado particular relevo ao testudo, que Héron planeia com várias formas e dimensões, munidas de rodas e protegidas de modo a poder levar os soldados até às muralhas do inimigo. Segundo Héron de Bizâncio, uma vez alcançadas as muralhas sob a proteção do testudo, os sitiantes devem escavar uma galeria para penetrar na cidade, o que demonstra uma certa falta de confiança na velha artilharia. O sucesso deste texto na Idade Média é confirmado pela existência de um manuscrito relativo aos *Tratados sobre a Arte da Guerra* e a *Geodesia*, que faz parte da biblioteca dos reis normandos da Sicília e que mais tarde Carlos de Anju (1226-1285) oferece de presente ao papa Clemente IV (c. 1200-1268, papa desde 1265). Este códice, muito apreciado e procurado, é subtraído da Biblioteca Vaticana, à qual só regressa no início do século XVII.

Datado de 950, *De Obsidione Toleranda é* um tratado anónimo sobre a guerra vista pelo sitiado, onde se misturam tópicos recentes com recomendações tomadas de autores antigos como Arriano (c. 95-180), Políbio (200 a.C.-118 a.C.) e Flávio Josefo (37/38-*post* 100). As sugestões dadas aos sitiados vão desde reunir os mantimentos em lugar seguro e em quantidade suficiente para um longo cerco à retirada dos doentes, dos velhos e das crianças para reduzir o número das bocas a alimentar; da devastação das áreas em redor da cidade, para que o inimigo não retire delas nenhum benefício, ao armazenamento de materiais para o trabalho dos ferreiros e dos pedreiros e ao recenseamento dos arquitetos e outros técnicos que possam ser incumbidos de reforçar a espessura das muralhas e efetuar rápidas reparações se houver desabamentos ou outros danos. A maior preocupação é, em sintonia com Héron de Bizâncio, impedir que o inimigo chegue à base da muralha e, protegido por abrigos adequados, comece a danificá-la escavando galerias. A lista dos tratados de poliorcética, compostos antes do ano 1000, deve incluir também a obra de Nicéforo Úrano, *Taktika*, escrita presumivelmente quando ele exerce o cargo de governador de Antioquia (999). Nicéforo, que comandara campanhas militares na Síria, colige os preceitos a seguir no cerco e descreve pormenorizadamente as máquinas de guerra, recomendando o uso de materiais leves e facilmente transportáveis. Aderindo à tradição que indica que os sitiantes cheguem junto da muralha devidamente protegidos e escavem uma galeria, introduz, porém, uma importante novidade, recomendando que a galeria seja escorada com traves robustas às quais depois se pega fogo, criando deste modo uma verdadeira «bomba incendiária» capaz de causar estragos significativos nas estruturas

defensivas do inimigo.

O conhecimento dos textos do passado e a redação de novos tratados recapitulativos enriquecidos com um importante repertório iconográfico são as linhas gerais da teorização da arte bélica bizantina, em que a astúcia humana parece, todavia, prevalecer ainda sobre a tecnologia mecânica.

O achado que em matéria bélica deve ter impressionado mais os inimigos de Bizâncio é o fogo grego, que durante longo tempo constitui exceção num armamentário substancialmente herdado das batalhas navais do passado. Já era conhecida a possibilidade de lançar projéteis incendiários: ao tratar do cerco posto a Atenas pelos persas em 480 a.C., Heródoto (484 a.C.-424 a.C.) descreve a utilização de setas com a ponta coberta de tecido para ser incendiada no momento do disparo; e, acerca das batalhas de Plateias (479 a.C.) e de Delos (424 a.C.), Tucídides mencionara o uso de foles para espevitar este fogo, a que o betume fornecia a necessária mistura incendiária. O uso do betume e de outras substâncias capazes de dar uma chama que se mantivesse acesa depois de lançados os projéteis é, pois, tão conhecido no mundo persa como no grego, mas a sua aplicação deve ter sido esporádica. A primeira menção literária ao fogo grego é de 673, atribuída ao arquiteto Calinico (século VII). Não são conhecidos os seus ingredientes, mas é certo que nesta época se desenvolve a procura de misturas combustíveis baseadas em líquidos ou pós inflamáveis. É possível que entre estes ingredientes estivesse o petróleo, amplamente disponível nas regiões do Médio Oriente, enriquecido com salitre, enxofre e carvão para formar uma bola de alcatrão que era comprimida e incendiada imediatamente antes de ser arremessada contra o inimigo e que podia continuar a arder mesmo a boiar na água. O lançamento era executado com tubos de cobre, por vezes mimetizados com elementos escultóricos com as formas de seres mitológicos ligados ao fogo, como as quimeras e os dragões. Uma ilustração de um manuscrito da Biblioteca Vaticana mostra uma embarcação que parece corresponder ao que Leão VI, *o Sábio*, chama *navis siphonarius:* tem montado na proa um tubo móvel, inclinado de maneira a aspirar o líquido inflamável, colocado mais abaixo, com o auxílio de uma bomba aspirante-premente.

V. também: **História** *As províncias bizantinas I*; *As províncias bizantinas II*;
Filosofia *A filosofia em Bizâncio*
Ciências e técnicas *O começo da recuperação da herança grega*;
A medicina entre o Oriente e o Ocidente; *A alquimia na tradição greco-bizantina*; *A reflexão sobre as artes mecânicas*; *Tratados técnicos da alta Idade*

Média: agricultura e arquitetura;
Literatura e Teatro *A cultura bizantina e as relações entre o Ocidente e o Oriente*
Artes visuais *A arte bizantina na época macedónica*

CIÊNCIA E TÉCNICA NA CHINA

de Isaia Iannaccone

A Idade Média chinesa antecede a europeia uns bons 250 anos. A uma grande instabilidade política e bélica segue-se, alguns séculos depois, um período de grande desenvolvimento sob a dinastia Liang. Difunde-se uma forma de economia monetária e as ciências e as técnicas registam grande progresso. No período que medeia entre os séculos V e X notamos o mesmo progresso técnico e médico: basta pensar na difusão da imprensa com carateres móveis, na criação dos primeiros relógios mecânicos e nos progressos da medicina, que terão os seus reflexos na Europa muito mais tarde.

Uma breve cronologia

China, ano 476. Enquanto em Ravena o «bárbaro» Odoacro (c. 434-493), rei dos hérulos, depõe Rómulo Augústulo (459-476, imperador desde 475) dando início, sem o saber, à Idade Média europeia, a Idade Média chinesa, iniciada em 220 com o colapso e a fragmentação do Império Han, ainda decorre na China e assim continuará até à reunificação territorial de 581. Este período fica assinalado pelo desmembramento do território em diversos estados autónomos mutuamente beligerantes, com acentuada tendência para a fagocitose recíproca e com fronteiras instáveis, motivos que tornam precária a sua existência e variável o seu número. No Norte, os «bárbaros» fundam numerosos Estados independentes (período dos dezasseis reinos); segue-se a ação reunificadora da poderosa tribo tuoba, depois da qual se alternam cinco dinastias estrangeiras cujas instituições foram completamente sinizadas. Também o Sul vive uma longa temporada de mudanças dinásticas: na vasta região em que o Yang-Tze domina a paisagem com a sua foz, alternam-se em rápida sucessão seis casas reinantes, todas com capital em Nanquim (período das seis dinastias: Wu, Jin ocidental, Song oriental, Qi, Liang, Chen). A reconstituição do império deve-se a duas dinastias chinesas, a Sui (581-618) e a que lhe segue, Tang (618-907), ambas

fundadas por funcionários militares revoltados. Desastres no exterior (a derrota de Talas, contra os árabes, em 751) e revoltas no interior (rebelião de An Lushan) catalisam o declínio dos Tang e o regresso à fragmentação territorial em estados independentes até ao advento da dinastia Song (960), que unifica o império.

Economia monetária e progresso científico no século VI (dinastia Liang)

Já foi formulada uma hipótese segundo a qual, de cada vez que a economia monetária passa por uma fase de desenvolvimento, também as elaborações conceptuais e técnicas que envolvem a ciência registam avanços e progressos. Utilizando o crescimento da economia monetária como indicador de ciência, pode reconhecer-se que, entre os séculos V e X, o período mais significativo na China é o da dinastia Liang (502-557), uma das seis dinastias que se alternam no Sul. O período Liang caracteriza-se, efetivamente, por uma maciça circulação de dinheiro cunhado; à multiplicação das cunhagens, quer no aspeto qualitativo quer no aspeto quantitativo, vem associado um caos monetário (coexistência de moedas oficiais com moedas fora do curso ou totalmente falsas), e o resultado é uma grande atenção do Estado à política monetária na tentativa de racionalizar o setor.

Quanto à história da ciência na dinastia Liang, o dado mais importante é o clima de discussão que se instaura entre os adeptos das três teorias cosmológicas (*Gai Tian,* que representa o céu como uma calota hemisférica que cobre a Terra, quadrada; *Hun Tian*, que imagina a Terra esférica a flutuar no interior da esfera celeste; e *Xuan Ye*, que supõe os corpos celestes imersos no espaço vazio e infinito) que convivem em paridade de dignidade cultural e que dão, todas, o seu contributo para a formação do *corpus* da astronomia tradicional chinesa. As fases mais significativas desta discussão datam do ano 520, quando o matemático e topógrafo Fang Xindu apoia a teoria *Hun Tian,* e no ano 525, com uma conferência-debate em que é oficialmente aceite a teoria *Gai Tian* (inspiradora de todos os métodos para «medir o céu»). Vale a pena sublinhar que na China nunca alguma teoria científica é proibida nem há julgamentos ou fogueiras para os seus adeptos.

Há progressos notáveis na relojoaria hidráulica; são compilados manuais racionais que explicam o uso dos complicados relógios de água, e estes instrumentos recebem melhoramentos que os tornam mais precisos e dignos de confiança. Em 506, o matemático e astrónomo Zu Genzhi, autor de *Tianwen Lu* (*Registos Astronómicos*), é incumbido de reparar uma clepsidra, manifestamente

pouco exata, utilizada pelos funcionários imperiais como padrão para construir outras; como a precisão do relógio hidráulico depende da regularidade da quantidade de água que goteja e que isso só pode obter-se mantendo constante a pressão no ponto de saída, Zu Genzhi concebe soluções técnicas brilhantes: três recipientes cilíndricos de bronze (em vez dos dois tradicionais) com tampas que impedem a entrada de impurezas, torneiras conta-gotas com formas definidas (é escolhida a boca de dragão) e dois vasos horários, um para o dia e o outro para a noite; note-se que nestas modificações de Zu Genzhi o vaso intermédio é dotado de uma divisória que obriga a água a seguir um percurso que torna constante o seu fluxo para o recipiente inferior.

O interesse pelos aparelhos de medição do tempo não está separado do interesse pelas unidades de medida mais adequadas para esse efeito. Na China, a unidade clássica de tempo é o *ke,* o quarto de hora (14 minutos e 24 segundos); o dia divide-se em 100 *ke,* mas também em 12 horas duplas, *shi;* estas duas divisões são independentes e datam do final da dinastia Zhou (séculos V-IV a.C.). Só na dinastia Liang (em 507) é que, pela primeira vez na história da China, o imperador Wu procura criar uma relação entre os dois sistemas de divisão do dia: como 100 não é divisível por 12, propôs que se reduza a 96 o número de *ke* que somam um dia; deste modo, um dia pode ser indiferentemente medido em 12 *shi* ou 96 *ke.* Em 544, o número 96 é substituído por 108, mais coerente com a complicada especulação numerológica chinesa, e também divisível por 12. As soluções de Liang para tornar matematicamente conciliáveis as unidades de medição do tempo mantêm-se sem alteração durante vários séculos: só são introduzidas novas modificações na primeira metade do século X (no período das cinco dinastias).

No campo astronómico propriamente dito, proliferam sob os Liang diversos modelos uranográficos. Os pormenores construtivos destes modelos são-nos fornecidos pelo *Sui Shu* (*Anais da Dinastia Sui*). Está documentada, por volta de 550, a existência de um enorme globo de madeira esférico e com os polos, a eclíptica, o equador celeste, os 28 *xiu* (constelações) e as estrelas; esta figuração da esfera celeste é circundada por um anel que representa a Terra. O chamado globo dos Liang servirá de modelo aos construtores de épocas seguintes.

Os Liang também prestam atenção ao calendário. O calendário adotado nos primeiros anos da dinastia é o *Yuanjia,* de He Chengtian, promulgado em 443 pela dinastia precedente dos Liu Song; em 509, o imperador Wu decreta a utilização do calendário *Daming,* compilado em 462 por Zu Chongzhi, mais preciso do que o anterior para o cálculo do ano trópico. Também é importante a

obra de Liu Zhuo (544-610), datada do período seguinte aos Liang, mas com inspiração e raízes na ciência desenvolvida durante esta dinastia. Liu Zhuo aplica o chamado método das diferenças finitas, de que já tratara Zu Chongzhi (conhecido pelas suas especulações no cálculo do π, autor de um clássico da matemática que se perdeu, mas que figurava entre os textos a estudar para os exames imperiais, e pai do já mencionado astrónomo Zu Genzhi). Por volta de 600, Liu Zhuo empenha-se também no aperfeiçoamento da medição da sombra do gnómon a fim de aumentar a precisão das determinações dos solstícios.

A geografia, entendida como recolha científica consciente necessária para o estudo e o conhecimento de terras e povos, realiza progressos notáveis na época Liang. Com efeito, surge neste período na China, pela primeira vez, um género literário chamado *zhigong tu* (ilustrações dos povos tributários), que tem por base uma pesquisa a que poderíamos chamar geografia antropológica. O primeiro texto deste tipo é de 550, atribuído ao imperador Yuan, sucessor de Wu. Ainda no campo da pesquisa geográfica, há na época Liang uma tendência para a racionalização dos dados existentes; já perto do final da dinastia, é ampliado o *Dili Shu* (*Livro de Geografia*), uma obra enciclopédica composta na dinastia anterior Qi, reunindo 160 monografias geográficas já existentes. O interesse dos estudiosos da dinastia Liang pela atualização dos dados e o seu contributo para o melhoramento de *Dili Shu* não é irrelevante se atendermos a que este texto pode ser considerado como o primeiro compêndio de informação geográfica. Os levantamentos cartográficos gravados na pedra e a compilação de um texto como *Dingjing Tu* (*Espelho Ilustrado da Terra*), com as suas informações mineralógicas e geobotânicas, confirmam a função de estímulo que a dinastia Liang desempenha para as que se seguem. Os levantamentos servem de modelo aos testemunhos geográficos esplêndidos da dinastia Song, e o *Dingjing Tu* é uma das mais importantes fontes de Li Shizhen para a compilação do já celebérrimo *Bencao Gangmu* (final do século XVI).

No período Liang, mencionamos ainda o uso de batéis com roda acionada por pedais (a sua invenção é atribuída ao almirante e engenheiro Huang Faqiu, que os utiliza em 573 durante o cerco de Li Yang). O uso de carros à vela, isto é, impelidos pelo vento em terra firme, é descrito pela primeira vez pelo imperador Luan (552-554), dos Liang.

Invenções técnicas e descobrimentos médicos entre os séculos V e X

A pólvora de tiro, pólvora negra ou pólvora pírica é uma mistura de salitre ou nitrato de potássio, KNO3 – pouco higroscópico em comparação com os outros

nitratos, e substância fortemente oxigenada que reage vivamente com moléculas oxidáveis –, enxofre – obtido geralmente por aquecimento da pirite (sulfeto de ferro, FeS) – e carbono. Esta mistura, mencionada pela primeira vez no Ocidente em 1240, numa obra de Abu Muhammad al-Malaqi ibn al-Baitar (c. 1197-1248), que lhe chama «neve chinesa», é descrita na China em 808 (dinastia Tang) pelo alquimista taoista Zhao Naian no seu *Qian Hong Jia Geng Zhi Bao Ji Cheng* (*Compêndio Exaustivo do Tesouro de Chumbo, Mercúrio, Madeira e Metal*). A fórmula de Zhao indica duas onças de enxofre e duas de salitre misturadas com um terço de onça de aristolóquia exsicada. A aristolóquia é uma planta rica em carbono. Experiências posteriores com a mistura de Zhao mostram que ela se inflama e arde com vivacidade mas não é explosiva.

Em 850, são publicadas em *Zhen Yuan Miao Dao Yao Lüe* (*Compêndio do Dao da Verdadeira Origem*), atribuído a Zheng Yin mas provavelmente de autores diversos, 35 receitas consideradas de tal modo «perigosas» a ponto de provocar o descrédito dos taoistas que as preparassem; figura entre elas a mistura de Zhao, mas com a aristolóquia substituída por mel seco. Esta mistela, que pode causar «fogo e chamas» capazes de incendiar pessoas e casas, é cautelosamente desaconselhada. A data de 850 é, portanto, dada como a da invenção consciente da pólvora na China.

Documentos de 904 e 975 atestam as primeiras utilizações da pólvora com finalidades bélicas, num protótipo de lança-chamas. Esta arma é constituída essencialmente por um tubo de bambu por onde são projetados jatos de petróleo aos quais se ateia fogo com um mecha impregnada de pólvora negra. À medida que em experiências posteriores a mistura vai sendo enriquecida com salitre, o seu poder deflagrante torna-se cada vez mais explosivo e, a partir do século XI, foram inventadas e utilizadas verdadeiras bombas e também as armas capazes de as disparar.

Do mesmo modo, a invenção da imprensa com carateres móveis é precedida, em certo sentido preparada na China, por técnicas muito em voga naquelas terras desde a Antiguidade: antes de tudo, a do sinete (que servia para imprimir os nomes), provavelmente de origem babilónica ou suméria; depois, a tradição de inscrever carateres de bronze em relevo nos vasos e nos objetos rituais, por vazamento do metal líquido em moldes apropriados; e também a litografia, que utilizava como suporte a pedra gravada, fornece um substrato técnico não indiferente; em seguida, a introdução do budismo, com o entusiasmo da sua divulgação, favorece o engenho e catalisa novas invenções. É, com efeito, por volta do século VI que começa a ser utilizado um processo de impressão de

imagens sagradas por meio de um cartãozinho em que são praticados furinhos minúsculos que formam a imagem a reproduzir; aplicado sobre o papel, é molhado com a tinta e pressionado contra ele. Este sistema, económico e rápido, torna possível a produção de inúmeras cópias de um mesmo assunto.

O primeiro texto chinês impresso que se conhece é obtido entre 704 e 751 por meio de uma única matriz de madeira gravada: é um documento budista encontrado na Coreia, no templo de Pulguk-sa de Kyongju. O primeiro livro reproduzido mediante uma técnica deste género é *Sutra do Diamante*. Este texto, agora conservado no British Museum, foi descoberto em 1907 por Aurel Stein em Dunhuang juntamente com muitos outros documentos; é um rolo com 5,30 metros de comprimento e 27 centímetros de largura, com um rico frontispício que representa Buda a conversar com um discípulo no meio de uma miríade de seres celestiais, outros discípulos e servos. À produção de textos sagrados segue-se rapidamente a de textos correntes. Os primeiros são os calendários; depois, em 847 e 851, aparece a biografia do alquimista Liu Hong; na primeira metade do século X, uma coleção das composições poéticas do letrado He Ning; e, em 913, um comentário a Laozi pelo monge taoista Xuan Zong. A publicação mais importante, que encerra este período, é a impressão em 953 de onze textos clássicos sob a orientação de Feng Dao (um ministro prudente e longevo que vive em diversas dinastias).

Para gravar os textos, é utilizada principalmente a madeira de pereira, com textura fina, lisa e duradoura; a açofeifa (ou jujuba, *Zizyphus vulgaris*), pelo contrário, é considerada de segunda escolha. Depois da gravação (frequentemente nas duas faces, *recto-verso*), os blocos de madeira são deixados em água durante um mês e depois postos a secar à sombra; finalmente, são untados com um óleo vegetal e esfregados com uma poácea do género *Achnatherum.* A invenção dos carateres móveis, atribuída a Bi Sheng (c. 990-1051), é situada no início do século XI.

É também notável a evolução registada na produção técnica dos relógios mecânicos. O primeiro destes engenhos é construído em 725 por Yi Xing (683-727), matemático e monge budista. Uma roda movida pela força hidráulica (água) faz dar uma volta completa em 24 horas a uma esfera (a esfera celeste, em cujo centro se supõe estar a Terra); em redor desta esfera, dois globos que representam a Lua e o Sol movem-se num círculo, cada um deles encastoado num aro próprio; a cada volta da esfera celeste para oeste (correspondente a uma revolução completa da Terra), a Lua avança 13 graus para leste e o Sol um grau no mesmo sentido; ao cabo de 29 voltas mais uma fração de volta da esfera

celeste, o Sol e a Lua encontram-se. O Sol, encastoado no seu aro girante, completa uma volta por cada 365 voltas da esfera celeste. O funcionamento regular deste relógio é assegurado por taças que contêm o líquido, engrenagens, indicadores do tempo, rodas, veios, dispositivos de paragem e vários outros mecanismos. Além disto, o instrumento tem um sino e um tambor que tocam as horas e os quartos de hora. Os suportes são de aço, e o dispositivo de transmissão do movimento é o primeiro exemplo de escape que se conhece. Em 730, o relógio de Yi Xing é um dos assuntos a estudar pelos candidatos ao exame para funcionário. Apesar disto, o engenho perdeu-se antes do advento dos Tang e, em 976, Zhang Sixun constrói outro, maior e mais complicado, que usa o mercúrio como origem da força hidráulica (no inverno, de facto, a água tendia a congelar) e está montado numa torre com três metros de altura. A máquina efetua uma rotação em 24 horas e os planetas executam os seus percursos ao longo da eclíptica, e as horas são mostradas por 12 painéis que aparecem e desaparecem. Recordemos que, no Ocidente, Robertus Anglicus informa em 1271, nos seus comentários ao *Tratado da Esfera* de Sacrobosco, que alguns artífices tentam em vão construir uma roda mecânica que efetue uma rotação completa num dia: só em 1310 haverá, enfim, na Europa, um relógio mecânico. Mas, em 976, Zhang Sixun propõe um aperfeiçoamento do relógio mecânico em que lhe adapta uma corrente para transmitir a energia a rodas dentadas (transmissão por correntes).

O estudo da astronomia é aprofundado nos *Anais da Dinastia Jin,* de 635, em que é apresentado pela primeira vez o princípio de que a cauda de qualquer cometa se orienta sempre no sentido oposto ao do Sol. Na conceção chinesa, é o poderoso *qi* do Sol, o seu «sopro vital», que comanda a orientação da cauda do cometa.

Na China antiga são também utilizadas técnicas requintadas para a fusão do ferro a fim de se obter uma liga com menos carbono (processo conhecido por Siemens-Martin, de 1863). Ora esta técnica já aparece na China no século V, tendo sido descrito no século seguinte como processo útil para fabricar espadas e outras armas mais resistentes.

Também nas técnicas de construção, a primeira ponte de arco abatido é construída em 610 por Li Chun; ainda hoje podemos admirá-la em Zhaoxian (Shanxi), sobre o rio Jiao: é de pedra, com um único vão de 37,5 metros suportado por um arco abatido; de cada lado, dois arcos pequenos, entre os encontros e o vão, ainda sobre o rio, reduzem o peso da estrutura, tornando-a elástica, e dão passagem à água em caso de cheia, reduzindo o alagamento dos

acessos. A técnica das pontes rebaixadas só é importada pelo Ocidente no século XIII, como mostram as pontes Saint-Esprit (sobre o Ródano, em França) e Abbot em Bury St. Edmunds (na Inglaterra).

A ciência médica também demonstra toda a sua precocidade na cultura chinesa. É por volta do ano 650 que o médico Cui Zhiti faz a primeira distinção entre o bócio propriamente dito (hipertrofia da glândula tireoide) e o entumecimento incurável, de natureza tumoral; entretanto, o seu contemporâneo Zhen Quan publica uma receita para o tratamento destas doenças que utiliza glândulas tireoides de carneiros castrados, a ingerir pelos pacientes depois de libertadas das gorduras, exsicadas, pulverizadas e reduzidas a pílulas juntamente com bagas de açofeifa. Outra prescrição indica o uso de uma única glândula, sempre de carneiro, que o paciente deve chupar depois de desengordurada.

Outro episódio digno de nota é aquele em que é protagonista o primeiro-ministro Wang Dan (957-1027), que depois de a varíola lhe matar um filho ordena aos médicos e aos alquimistas que descubram um remédio que evite a morte de toda a família com a mesma doença. É deste modo que surge a ideia da inoculação de germes para imunizar as pessoas. A técnica, que depois será melhorada, consiste em recolher pústulas variólicas a um doente, exsicá-las, reduzi-las a pó, embeber tampões de algodão com esse pó e introduzi-los no nariz da pessoa a vacinar. A absorção de germes pela mucosa nasal é o primeiro exemplo de vacinação. Em 980, o monge e naturalista Lu Zanning (919-1001) publica *Wu Lei Xiang Gan Zhi* (*Inquérito sobre as Coisas do Mundo*), onde se lê: «Em caso de doença provocada por epidemia e com febre, será reunida a maior quantidade possível de roupas das pessoas contaminadas e ser-lhes-á feita uma cuidadosa aplicação de vapor. Deste modo, o resto da família escapará à infeção.»

Acrescentemos a tudo isto que, por volta do ano 625 (dinastia Tang), o matemático Wang Xiaotong propõe um método para resolver equações do tipo $x3 + ax2 – b = 0$ (do terceiro grau); este método, ligado à prática, procura apenas as soluções positivas.

V. também: **Ciências e técnicas** *A medicina entre o Oriente e o Ocidente*; *A alquimia na tradição greco-bizantina*; *A alquimia árabe*; *A imagem da Terra*.

O ESTUDO DA TERRA: FÍSICA E GEOGRAFIA

O CÉU E TERRA SEGUNDO OS PADRES DA IGREJA

de Giorgio Strano

Com a difusão da religião cristã e o declínio do Império Romano, a ciência grega adquire uma aura de impiedade. O pensamento científico grego parece ligado ao culto dos deuses pagãos, devoto de um deus criador desprovido de qualquer efeito no género humano ou impregnado de puro materialismo. As objeções cristãs à ciência dominante tinham, contudo, começado antes que um século de reiteradas invasões de bárbaros conduzisse o império do Ocidente à dissolução. De facto, já os próprios primeiros padres da Igreja tinham alimentado fortes suspeitas e formulado críticas radicais contra os conteúdos do saber grego.

A negação da cosmogonia grega

Com a difusão do cristianismo, o desejo de ligar todos os conhecimentos aos ditames das Sagradas Escrituras, únicas depositárias do saber revelado, conduz, de um modo particular, a que se negue a substância empírica e teórica das doutrinas que não mostrem estreitas relações com o mito hebraico da criação. Devem ser completamente revistas, em particular, as afirmações respeitantes à forma do Céu e da Terra. Não há grande diferença entre o mundo sensível ser o resultado da agregação casual dos átomos, como pretendia Demócrito de Abdera (c. 460 a.C.-c. 370 a.C.), ou composto por sistemas de esferas cristalinas concêntricas, como dizia Aristóteles (384 a.C.-322 a. C) ou regulado, enfim, por combinações de circunferências, como pretendia Cláudio Ptolomeu (século II). Para que o crente possa aceitar sem reservas o conteúdo das Sagradas Escrituras, todas as cosmologias gregas terão de ser repelidas. Neste contexto, tornam-se objeto de discussão até os mais elementares resultados daquela tradição plurissecular que na Alexandria do Egito tivera o principal centro de elaboração e difusão do saber científico.

Os primeiros conceitos negados são os respeitantes às dimensões e à forma da Terra. No mundo grego, estes conceitos orgulhavam-se de uma tradição que chegara à maturidade com a avaliação do perímetro da Terra por Eratóstenes de Cirene (270 a.C.-196 a.C.). Apesar disto, o pensamento cristão nega, na esteira de Lactâncio (c. 240-c. 320), o conceito da rotundidade da Terra e também, por conseguinte, a conclusão de Aristóteles de que os graves caem para o seu centro. Na senda de Basílio (c. 330-379), desapareceu também a ideia da esfericidade do

céu, visto que contradiz o mito hebraico da criação. Com efeito, num universo esférico não seriam possíveis as «águas superiores» mencionadas no começo do Génesis. Estas águas superiores ganham um valor explicativo na conceção cosmológica dos padres da Igreja: mitigam o ardor do Sol, da Lua e das estrelas, que de outro modo abrasariam a Terra; o seu miraculoso refluxo para baixo produzira o Dilúvio universal; e, num próximo futuro, extinguirão no dia do Juízo o fogo de todos os astros.

As novas teorias cristãs

É cerca do final do século IV que a doutrina cristã começa a elaborar uma cosmologia antitética da teoria geocêntrica herdada da tradição astronómica alexandrina. Diodoro (330-394), bispo de Tarso, adianta a ideia, depois aceite por outros escritores, de que o cosmos tem a forma de um tabernáculo em cujo fundo se encontra a Terra. Os oito céus, cristalinos e esféricos, da tradição alexandrina, um para cada planeta conhecido na Antiguidade, não existem. Existem, sim, dois céus apenas, não esféricos, mas em forma de abóbada. O primeiro serve de cobertura para a Terra e para as águas inferiores, ou seja, as dos rios, dos lagos, dos mares e do oceano que circunda os três continentes conhecidos: Europa, Ásia e África. Este primeiro céu, ou firmamento, sustenta as águas superiores e constitui, por sua vez, o pavimento do segundo céu, sob o qual residem Deus e os anjos. A ideia de um universo em forma de tabernáculo é apoiada por Teodoro (c. 350-c. 428), bispo de Mopsuéstia, que garante que os movimentos dos astros não dependem de quaisquer dispositivos de natureza geométrica, pois são diretamente regulados pelos anjos em conformidade com a vontade divina.

Este sistema cosmológico atinge a sua máxima expressão no século VI por obra de Cosmas, dito Indicopleustes (ou seja, Navegador das Índias), que na *Topographia Christiana*, além de narrar a sua vida e as suas longas viagens marítimas, procura demolir as conceções astronómicas de Aristóteles e de Ptolomeu. A Terra, extremamente pesada, não pode manter-se imóvel no centro do universo, mas tem de jazer no lugar mais baixo. Por este motivo, nem a Terra nem o Céu podem ter forma esférica. Se assim fosse, a Terra não teria emergido das águas no dia da Criação nem ficado coberta por elas no dia do Dilúvio.

A verdadeira forma do universo só pode ser compreendida examinando o tabernáculo que Moisés construíra no deserto, à imagem do mundo visível. Por isso a Terra é plana, de forma retangular, com uma extensão de leste a oeste dupla da extensão de norte a sul. O oceano que circunda os três continentes é,

por sua vez, delimitado por outra terra. Esta foi a sede do paraíso terrestre e da civilização antes de o Dilúvio universal ter obrigado Noé a embarcar na Arca, atravessar o oceano e instalar-se com os seus descendentes nos três continentes centrais. A terra que sustém o oceano sustém também as quatro paredes laterais do universo, dominadas por uma primeira cobertura plana, suporte das águas superiores e do firmamento, e por uma segunda cobertura com a forma de meio cilindro, apoiada nas paredes do norte e do sul. O vão inferior do cosmos é a morada dos homens e dos anjos até ao dia do Juízo. Depois deste dia, as hostes angelicais e as almas dos bem-aventurados passarão para o vão superior, onde residirão com Deus por toda a eternidade.

Cosmas dá também explicações particulares de todos os fenómenos para os quais a ciência grega elaborara modelos físicos e matemáticos. O Sol, a Lua, os planetas e todas as estrelas fixas são transportados pelos anjos acima da Terra e abaixo do firmamento. Por sua vez, as terras emersas formam uma espécie de montanha enorme cujas vertentes habitadas descem para sueste. Esta inclinação é demonstrada pela maior impetuosidade de alguns rios como o Tigre e o Eufrates, pelo mais rápido avanço dos navios que seguem para o Levante e pela obliquidade do trajeto do Sol entre o alvorecer e o ocaso. O anjo incumbido de guiar o Sol desloca-se sempre na horizontal em relação à base do universo, mas o seu voo é percebido como oblíquo porque a humanidade habita uma superfície inclinada. A enorme montanha também serve para explicar a sucessão dos dias e das noites. A noite cai quando o anjo condutor do Sol se dirige para as regiões mais setentrionais e desaparece por detrás da enorme montanha. A sucessão das estações e a correspondente variabilidade da duração dos dias (mais longos no estio e mais breves no inverno) são explicadas de maneira análoga: este anjo mantém-se a uma altura inferior na estação fria e superior na estação quente. Deste modo, está oculto durante mais tempo atrás da base da enorme montanha nas noites de inverno do que atrás dos cimos nas noites estivais.

Esta conceção do mundo é revigorada pela grande experiência material adquirida por Cosmas nas suas viagens. Satisfaz as exigências dos padres da Igreja, de fidelidade à letra das Sagradas Escrituras e é por isso aceite sem reservas especiais por numerosos autores do século VII com interesses no campo cosmológico ou geográfico.

A ideia do cosmos como um tabernáculo pode gabar-se de ter adeptos até ao século IX, principalmente, na região central do Império Romano, a Itália.

V. também: **Ciências e técnicas** *O começo da recuperação da herança grega*; *A*

A IMAGEM DA TERRA

de Giovanni Di Pasquale

A exploração de espaços desconhecidos é desde sempre um estímulo para o conhecimento. E o homem medieval também não se furta a essa atitude, aventurando-se aos mares para descobrir novas terras além-Atlântico.
O descobrimento de novos territórios traz consigo a exigência de codificação da imagem da Terra, em contínua evolução mediante cartas «de estrada» e mapas simbólicos.

Os primeiros achados geográficos dos povos do Norte e a sua divulgação

A cisão alto-medieval da unidade política e cultural do Império Romano traz entre as suas consequências a dificuldade da comunicação e do intercâmbio de informações, até no tocante aos descobrimentos geográficos. O conhecimento das terras emersas não exploradas aumenta durante a Idade Média, por via das ousadas iniciativas de alguns grupos de viajantes (como os exploradores bizantinos da Ásia e os audazes navegadores irlandeses e *vikings* no Atlântico) que, no entanto, ficam como apanágio exclusivo dos implicados, sem produzir qualquer aumento tangível de conhecimentos.

Um exemplo que atesta esta falta de circulação das informações pode ser encontrado no facto de as expedições navais dos povos do Norte, que antes do ano 1000 chegam à Islândia, à Gronelândia e à América, só serem registadas e transmitidas por uma literatura posterior.

Os povos do Norte percorrem imensas extensões de alto mar sem usar astrolábios, quadrantes ou bússolas, desafiando o oceano Atlântico, fronteira ocidental do mundo conhecido. Ninguém neste tempo sabe o que poderá existir para lá dessa imensa e aparentemente infinda massa de água. As primeiras explorações de que temos notícia partem da Irlanda, a bordo do *Curach,* um barquito revestido de peles, com três ou quatro remos, uma das mais leves e manobráveis embarcações alguma vez construídas pelo homem, praticamente insubmersível. Quando é descrito pela primeira vez, cerca do ano 500, pelo poeta latino Avieno, o *Curach* já sulca os mares há alguns séculos, desempenhando um papel de primeiro plano no desenvolvimento social e

económico daquelas regiões. Estreitamente ligado à história dos povos célticos, o *Curach* é a embarcação em que São Patrício regressa, no século V, da costa ocidental da Britânia à Irlanda; e é em barcos destes que, segundo nos conta Sidónio Apolinário (c. 430-c. 479), os piratas do Norte costumam atravessar o mar.

Está também historicamente documentada uma versão maior desta embarcação, munida de uma vela quadrada, armada num mastro central e com leme e âncora de ferro.

Os eremitas irlandeses, espicaçados pelo desejo de descobrir locais isolados onde pudessem entregar-se à meditação, chegam com esses meios às Hébridas, às Órcades, às Shetland e às Féroe. O monge Dicuil (século IX), que é um dos homens de cultura da corte de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), fornece informações sobre uma expedição dos seus confrades às ilhas Féroe em 825. Entre estes navegadores cristãos, já se havia distinguido São Brandão, que chega às Hébridas na primeira metade do século VI e a quem a tradição atribui muitas viagens por mar. A figura deste santo marinheiro é também recordada por causa de uma fabulosa ilha de São Brandão que aparece com frequência nas cartas náuticas britânicas da época e só delas desaparece a partir do século XIX.

A era do *Curach* acaba, porém, em finais do século VIII, com as invasões dos *vikings*, em consequência das quais cessam as condições pacíficas que tornaram possíveis as deslocações dos monges irlandeses além-mar, pelo menos seguramente até à Islândia, onde – segundo a crónica do próprio Dicuil – eles chegam em 795. Não é possível apurar se, partindo desta última base, os monges irlandeses terão alcançado também a Gronelândia, onde chegam os noruegueses. A Gronelândia é também usada como base pelos *vikings* para avanços posteriores que os levam, provavelmente, a tocar as costas da América, como conta a *Groenlandinga Saga*, que é a mais antiga e mais fidedigna fonte de notícias sobre as viagens dos noruegueses. A redação deste texto é atribuída ao século XII, mas as peripécias que narra são anteriores. O seu protagonista é Bjarni Herjolfsson, filho de um colono norueguês na Islândia. Este hábil marinheiro, capaz de conhecer as posições no mar observando o Sol e de manter a rota seguindo convenientemente os ventos, ter-se-ia mudado para a Gronelândia; partindo dali para o alto-mar e avistando ao longe a costa setentrional da América, tê-la-ia tocado.

A literatura: entre a geografia, a matemática e os diários de viagens

No que respeita à literatura, é preciso recorrer às grandes obras enciclopédicas da alta Idade Média para encontrar informações sobre geografia. Baseando-se em Isidoro de Sevilha (c. 560-636), Beda, *o Venerável* (673-735), compõe uma ambiciosa obra em que trata temas que vão da criação do mundo às considerações sobre os elementos que o compõem, com observações minuciosas sobre o firmamento, os planetas, os eclipses, os círculos polares e os trópicos, incluindo um tratado dos ventos, das marés e das zonas climáticas. Em *De Rerum Naturis*, escrito entre 842 e 846, Rábano Mauro (c. 780-856) trata o tema dos fenómenos atmosféricos e descreve algumas regiões da Terra com as respetivas características: os mares, as costas, os portos e os desertos são por ele apresentados recorrendo frequentemente aos conhecimentos populares, que transmite por meio de numerosas referências à Bíblia. Data de 867 o *De Divisione Naturæ*, de João Escoto Eriúgena (810-880), que, adotando a forma do diálogo entre o mestre e o aluno, aborda também o tema da geografia matemática, de origem helenística, com observações precisas sobre a medição da circunferência terrestre e sobre o método que Eratóstenes usara no século II na Alexandria do Egito para a calcular.

Existem ainda importantes testemunhos de literatura de viagens, como *De Locis Sanctis*. O texto narra a viagem do bispo franco Arculf a Jerusalém por volta de 670, mas é redigido em segunda mão pelo abade Adomnán, do mosteiro de Iona (século VII). É também de registar *Cosmographia id Est Mundi Scriptura*, de meados do século VIII, que narra uma viagem imaginária de Aethicus da Ístria à volta do mundo, em que são, ao mesmo tempo, fornecidas informações sobre a estrutura da Terra e do cosmos misturadas com descrições de caráter regional. Encerra esta panorâmica *Liber de Mensura Orbis Terræ*, do já mencionado Dicuil e que data do primeiro quartel do século IX. Inspirando-se em *De Mensuratio Provinciarum*, um tratado escrito no século IV por Júlio Honório, Dicuil procura fornecer ao leitor uma série de informações relativas às distâncias entre os lugares com notícias sobre rios, lagos e montes.

A representação da Terra: mapas simbólicos e cartas de viagem

Uma das problemáticas geográficas herdadas da Antiguidade é a da representação da Terra. Já com os antigos pitagóricos a Terra começava a ser pensada como um globo no interior de uma esfera mais ampla, a dos céus; esta maneira de ver é depois aceite por filósofos, astrónomos e geógrafos da época helenística e romana e em seguida pelos estudiosos da alta Idade Média, que a descrevem segundo dois modelos.

Por um lado, temos o *orbis quadratus*, fruto das hipóteses propostas pelo geógrafo Crates de Malo (século II a.C.), segundo o qual a Terra divide-se em quatro regiões por efeito da extensão dos oceanos; duas regiões estão no hemisfério setentrional e duas outras no meridional, este último oposto ao Mediterrâneo e habitado pelos *antipodes*, os homens que vivem de cabeça para baixo.

O outro esquema de representação, muito difundido, é o chamado mapa em T, o *Orbis Terræ*, que apresenta um círculo dividido pela bacia do Mediterrâneo e pelo rio Nilo em três partes correspondentes aos continentes da época (Ásia, África, frequentemente chamada *Lybia*, e Europa), circundados por um único oceano visto como um grande rio circular que cerca as terras conhecidas. A primeira figuração deste género aparece em *De Natura Rerum*, de Isidoro de Sevilha, texto muito difundido na Europa medieval e que leva muitos estudiosos a julgar erroneamente ter-se voltado a crer numa Terra plana.

Este equívoco é posteriormente alimentado pela intervenção literária de dois autores cristãos: inspirando-se na descrição bíblica da ecúmena, Lactâncio (c. 240-c. 320) fala em *Institutiones Divinæ* de um universo em forma de tabernáculo (isto é: quadrangular); e, tempos depois, também o bizantino Cosmas Indicopleustes (século VI) representa a Terra na sua *Topographia Christiana* como um tabernáculo em forma de paralelepípedo com o fundo plano, uma alta montanha a dominar-lhe o perfil e um arco sobranceiro à base retangular para figurar a ecúmena. Por outro lado, como Isidoro de Sevilha refere no século VII a medida da circunferência terrestre, segundo o cômputo do geógrafo sírio Posidónio de Apameia (c. 135 a.C.-c. 50 a.C.), de 180 mil estádios, mencionando a circunferência da «roda terrestre» ou até, segundo outros, da «esfera», torna-se evidente que aqueles dois autores cristãos não merecem muito crédito por parte dos intelectuais da época.

Junte-se a isto o facto de o mapa em T ser considerado neste tempo nem mais nem menos que um esquema de representação da Terra no seu todo, um mapa simbólico sem finalidades geográficas. Do mesmo modo são interpretadas as cartas regionais que procuram principalmente fornecer, de um modo esquemático, informações essenciais para os viajantes. É disto um exemplo a chamada *Tabula Peutingeriana*, cópia medieval do mais antigo mapa de estradas que hoje possuímos. O seu nome provém do de um dignitário de Augusta, Konrad Peutinger, que em 1507 recebe como presente este rolo de pergaminho com pouco menos de sete metros de comprimento e 34 centímetros de largura, cortado em 11 fólios dos quais falta o primeiro, com a representação das regiões

mais ocidentais da bacia do Mediterrâneo. A *Tabula Peutingeriana,* datada presumivelmente da Antiguidade tardia, só à primeira vista é apenas um mapa que se limita a mostrar toda a rede viária romana; na realidade, até o leitor mais distraído pode ali encontrar uma quantidade de informações sobre cidades, lagos, rios, montes e limites territoriais em plena sintonia com os preceitos dados por Estrabão (c. 63 a.C.-*post* 21 d.C.), que chama à geografia uma forma de conhecimento não teórico mas, pelo contrário, útil e prático, ao serviço do homem de governo (*Geographia*, I, 16).

Apesar das limitações de clareza, devemos ver nestes documentos os progressos de uma disciplina em contínua evolução. Enquanto o mapa, desenhado, e o texto, escrito, são dois instrumentos da geografia da Grécia clássica visando representar a ecúmena, ou parte dela, num espaço geometrizado e narrado, os mapas da alta Idade Média reúnem num só estes dois instrumentos, perseguindo uma finalidade prática, por um lado, e simbólica, por outro. O objetivo destes mapas não é, pois, figurar a realidade física ou a forma da ecúmena, mas representar tudo o que fosse funcional para quem tivesse de se deslocar de um local para outro, assinalando em cada zona as cidades, os povos, os rios e salientando ao mesmo tempo, em muitos casos, a posição de Jerusalém no centro da Terra. Por isto ainda hoje os mapas medievais são documentos preciosos para se repensar a história do homem e de alguns lugares, que também pode ser percebida observando estradas e símbolos que falam da transformação dos territórios e da diversidade da evolução económica de determinadas cidades.

V. também: **Ciências e técnicas** *Ciência e técnica na China*; *O tempo, a criação, o espaço e o movimento no século VI: Simplício e Filópono*

O TEMPO, A CRIAÇÃO, O ESPAÇO E O MOVIMENTO NO SÉCULO VI: SIMPLÍCIO E FILÓPONO

de Antonio Clericuzio

Na alta Idade Média, as principais teorias físicas são discutidas, principalmente, nos comentários aos textos de Aristóteles. Entre estes comentários, salientam-se os trabalhos do neoplatónico Simplício e de João Filópono, que baseando-se na sua conceção cristã da natureza, sustenta, por um lado, uma posição criacionista acerca da origem do universo e, por outro,

critica a teoria do movimento do Estagirita.

Os comentários a Aristóteles

Na alta Idade Média, a discussão filosófica e científica em redor dos conceitos de espaço, tempo e movimento começa a receber uma influência significativa das ideias cristãs sobre Deus e as suas relações com o mundo natural. As filosofias neoplatónica e aristotélica continuam a fornecer os elementos essenciais da reflexão filosófico-científica, mas são reinterpretadas e frequentemente criticadas à luz das conceções monoteístas e criacionistas. As principais teorias físicas são discutidas, as mais das vezes, nos comentários aos textos de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), que ainda têm um papel central na discussão filosófica e continuarão a tê-lo ao longo de mais de mil anos. O principal objetivo dos comentários é explicar um texto (literário, teológico, filosófico ou científico) que para comodidade da exposição está dividido em lemas. Cita-se o lema do texto a comentar e segue-se a análise do pensamento do autor. Os comentários a Aristóteles (que têm um objetivo didático e filosófico) contêm interpretações divergentes do pensamento do Estagirita. Um dos principais comentadores antigos é Alexandre de Afrodísias, nascido no final do século II e escolarca do Liceu, que defende o pensamento de Aristóteles contrapondo-o a outras doutrinas filosóficas. Depois dele, o mais conhecido comentador é Simplício (século VI), filósofo de orientação neoplatónica que na exegese dos textos de Aristóteles procura demonstrar que há acordo substancial entre Aristóteles e Platão (c. 428/427 a.C.-348/347 a.C.).

No século VI, em Alexandria, João Filópono, comentador cristão de Aristóteles e autor de numerosos tratados filosóficos e teológicos, põe em discussão alguns conceitos basilares da filosofia aristotélica. As críticas de Filópono a Aristóteles têm origem numa teoria do espaço, do tempo e do movimento que se baseia na sua conceção cristã de Deus e da natureza.

Deus, o tempo e o cosmos

Em 529, o ano em que o imperador Justiniano (481?-565, imperador desde 527) decreta o fim do ensino da filosofia neoplatónica em Atenas (onde Simplício ensina), Filópono escreve um tratado polémico contra Proclo (412-485), dedicado ao tema da eternidade do mundo. Filópono sustenta a ideia da criação a partir do nada (*creatio ex nihilo*), obra de um artífice divino cujo poder é superior ao de qualquer agente natural. Esta conceção é tão estranha à filosofia de Platão como à de Aristóteles. Segundo Platão, o Deus-artífice modela uma

matéria amorfa, mas não a cria; segundo o Estagirita, do não-ser nada pode ser gerado e o céu é um corpo divino e deve, portanto, ser eterno. Mas Filópono diz que só Deus é omnipotente e possui um poder inesgotável, enquanto todos os corpos do universo têm poderes e durações limitadas. A conceção criacionista de Filópono, a criação a partir do nada, suscita as objeções de Simplício, para quem a ideia de um Deus que começa por não fazer nada mas que, a certa altura, cria os elementos para depois voltar a não fazer nada – estando o cosmos em condições de prosseguir sem que ele intervenha – é uma conceção filosoficamente insustentável. É preciso notar que as objeções de um filósofo pagão como Simplício têm um peso considerável, até entre os filósofos cristãos. Nem todos os cristãos dos primeiros séculos acham que o universo teve um princípio. Sinésio de Cirene (c. 370-413), por exemplo, bispo e filósofo cristão influenciado pela filosofia platónica, nega que o universo tivesse um princípio e devesse ter um fim. Filópono apresenta a sua conceção da criação do universo como perfeitamente compatível com a visão do tempo exposta por Platão em *Timeu:* o tempo começa com o cosmos e nada existe antes disso.

Filópono refuta também a doutrina aristotélica da eternidade do mundo. Os argumentos que usa baseiam-se, em grande parte, no pensamento do Estagirita e têm como objetivo provar que a eternidade do mundo é incompatível com a conceção aristotélica do infinito. Se admitirmos que o cosmos é eterno, diz Filópono, temos de admitir a existência de um infinito ativo, ou seja, uma infinidade de anos, assim como uma infinidade de indivíduos gerados durante todo esse tempo. Mas o próprio Aristóteles nega a existência do infinito ativo. Portanto, declara Filópono, o universo deve ter um princípio e deve ter um fim. Filópono sustenta a existência de um Deus pessoal e vê na criação o fruto da livre decisão de Deus, que é independente do mundo. Nenhum movimento, nenhum corpo, pode ser eterno. E o universo, sendo um corpo finito, não tem em si o poder de existir eternamente.

Filópono nega em seguida a existência do quinto elemento, o éter, do qual são formados, segundo Aristóteles, os corpos celestes. As estrelas têm grandezas e luminosidades diferentes que dependem, segundo Filópono, da matéria que as constitui. Ao contrário do que Aristóteles afirma, os corpos celestes são corpos compostos de fogo, principalmente, alimentado por combustíveis como os fogos terrestres. E, como corpos compostos, os astros também estão sujeitos à geração e à corrupção. Negada a eternidade do mundo e negado o caráter não gerado e não corruptível dos corpos celestes, Filópono chega a unificar, no comentário a *Meteoros* de Aristóteles, as causas dos fenómenos celestes e dos fenómenos

terrestres. As propriedades dos corpos celestes são também as dos corpos terrestres. A estas conceções de Filópono responde Simplício reafirmando a incorruptibilidade dos céus, comprovada pelas mais antigas observações astronómicas, que confirmam a constância dos movimentos celestes e a imobilidade das estrelas e dos planetas. Além disso, objeta Simplício, se a matéria dos corpos celestes e a matéria dos corpos terrestres fosse a mesma, como diz Filópono, eles atuariam uns sobre os outros produzindo confusão e destruição, mas no mundo celeste reina uma ordem imutável. A resposta de Filópono às objeções de Simplício é que as modificações dos corpos celestes decorrem em períodos de tempo longuíssimos e que, por isso, nós não damos por elas e muito menos as experimentamos.

Teorias do movimento

Filópono também contesta a teoria do movimento, tema central da física aristotélica. Segundo Aristóteles, o movimento exige não só a existência de um motor e um móvel em permanente contacto recíproco como, além disso, a de uma resistência. Na sua opinião, a velocidade é diretamente proporcional ao peso, por sua vez determinado pela composição elementar do corpo. Portanto, no mundo natural, sendo o peso o mesmo, a velocidade é inversamente proporcional à resistência. Deste modo, podemos resumir a conceção de Aristóteles nos seguintes termos: se a força é suficiente para vencer a resistência do meio e produzir movimento, a velocidade é proporcional à razão entre a força motriz e a resistência. Suponhamos um movimento no vazio: a densidade do meio será igual a zero e o movimento ocorrerá de imediato. Mas isto é impossível, porque, segundo Aristóteles, no vazio não pode haver movimento. Filópono refuta a conceção de Aristóteles segundo a qual a velocidade da queda dos corpos é proporcional aos seus peso, e rejeita a ideia, também de Aristóteles, de que os corpos mais pesados caem mais depressa do que os leves, propondo uma experiência que será depois realizada por Galileu Galilei (1564-1642): deixando cair simultaneamente corpos com pesos diferentes, eles chegarão ao solo ao mesmo tempo. Segundo Filópono, a entidade fundamental e original, determinante do movimento, é a força motriz, e o tempo necessário para o móvel percorrer um certo espaço é proporcional a essa força motriz. A este tempo deve ser acrescentado um tempo adicional, dependente da resistência do meio. O atraso causado pela resistência do meio deve ser subtraído ao movimento natural que o corpo executaria no vazio; Filópono afirma, contra Aristóteles, que, se houvesse um espaço vazio, o movimento também seria nele possível e com

velocidade finita. Embora não sustentando a existência do vazio ativo, Filópono critica a doutrina aristotélica do espaço e define-o como pura dimensionalidade privada de qualquer corporeidade e de qualquer diferenciação qualitativa. O alto e o baixo para que tendem os corpos sublunares não são qualidades intrínsecas do espaço. Os corpos não se movem para cima ou para baixo por efeito de alguma força exercida pelo lugar natural, mas pela sua tendência inata para ir ocupar o lugar que lhes foi designado pelo Criador.

Filópono rejeita também a teoria aristotélica do movimento dos projéteis, propondo uma solução que exerce influência considerável nas discussões medievais e renascentistas sobre o assunto. Segundo Aristóteles, todos os corpos do mundo sublunar (da região que se encontra sob a órbita da Lua, ou seja, na Terra ou perto dela) tendem a restabelecer a condição de ordem que a sua permanência nos respetivos lugares naturais assegura. Por isso, um corpo que se encontre fora do seu lugar natural tenderá «naturalmente» a regressar a ele. Deste modo, um grave projetado para cima sobe num movimento não natural mas, como diz Aristóteles, «violento» e que, portanto, se esgotará necessariamente cedendo a vez ao movimento natural, para baixo. Enquanto no movimento natural a fonte do movimento (ou motor) é uma força interior ao móvel, no movimento violento ela é uma força exterior que terá de estar constantemente em contacto com o móvel. O movimento do projétil (um caso de movimento violento) depois de separado do projetor, isto é, do agente que desencadeia o movimento, como, por exemplo, a pessoa que retesa a corda do arco ou gira a funda, exige sempre, apesar disso, a existência de um motor que mantenha o contacto com ele. Na opinião de Aristóteles, é o ar que transmite o movimento, acompanhando e transportando o corpo projetado. A argumentação de Filópono parte da verificação de que, segundo o que o próprio Aristóteles afirma, o ar resiste ao movimento e não pode, portanto, ser considerado causa da sua continuação como, pelo contrário, se lê noutros trechos de obras suas. Em segundo lugar, Filópono interroga-se: quem lança um objeto exerce uma ação no objeto ou no ar que o rodeia? A resposta é, evidentemente, que a ação é exercida no objeto e não no ar, até porque se pode imaginar que uma pedra arremessada por uma mão se move mesmo que não haja ar entre ambas. A explicação adotada por Filópono é que uma força cinética incorpórea (depois chamada *impetus*) é imprimida ao móvel (e não ao meio) e que esta força o mantém em movimento até ser totalmente consumida pelo peso e pela resistência do ar.

Matéria e espaço

Baseando-se num controverso trecho da *Metafísica*, de Aristóteles (7, 3), Filópono define a matéria-prima, no seu tratado contra Proclo, como extensão nas três dimensões. Se abstrairmos todas as formas possíveis dos corpos, o que fica é um substrato dotado de uma extensão nas três dimensões. Contra esta conceção são apresentadas duas objeções, ambas baseadas na filosofia de Aristóteles: a primeira recorda que a matéria-prima não existe separadamente das formas e não é cognoscível em si; a segunda declara que a extensão não pode definir a matéria-prima por ser, sempre segundo Aristóteles, um acidente. Por outras palavras, e ainda segundo Aristóteles, a extensão necessita dos corpos para existir e não reciprocamente. Filópono entende a matéria-prima como substrato primário de todos os corpos, uma extensão tridimensional indefinida e privada de qualidades. A extensão tridimensional não é um acidente, é essencial, constitutiva da matéria-prima como o calor o é do fogo. E afirma que a extensão tridimensional é o que define um corpo.

O conceito aristotélico de lugar também é refutado por Filópono. Segundo Aristóteles, o lugar é o limite imóvel de um corpo continente, ou seja, a fronteira interna do primeiro corpo não movido que a contém. Disto resulta não haver espaço distinto dos corpos. Segundo Filópono, o lugar é a extensão tridimensional dos corpos e pode haver um espaço separado dos corpos.

Filosofia, teologia e influência do pensamento de Filópono

Depois de 553, Filópono intervém durante cerca de vinte anos nas disputas teológicas, quer sobre a natureza de Cristo quer sobre a Trindade. Sustenta a doutrina chamada monofisita, que atribui a Cristo uma única natureza, a divina, doutrina já condenada no Concílio de Calcedónia (451) e depois no de Constantinopla (553). Em seguida, sustenta que cada uma das pessoas da Trindade é uma substância distinta e que, portanto, as divindades são três (triteísmo). A argumentação de Filópono é de caráter lógico, baseada na conceção dos universais como existentes apenas no pensamento. A Trindade, diz Filópono, é um universal e, portanto, só existe na nossa mente. As três pessoas são distintas e têm em comum a natureza divina da mesma maneira que os indivíduos da mesma espécie fazem parte dela.

As obras de Filópono, condenadas pela Igreja em 681, têm influência tardia no Ocidente cristão. O pensamento de Filópono inspira o filósofo e cientista islâmico al-Kindi (?-c. 873) nas suas críticas da doutrina da eternidade do mundo. A explicação do movimento «violento» dada por Filópono é adotada por Jean Buridan (c. 1290-c. 1358) e por Nicolau de Oresme (1323-1382), que

seguem as conceções de Filópono para elaborar a teoria do *impetus*. No Renascimento, a sua conceção da matéria e do espaço é retomada por Francesco Patrizi (1529-1597) e, no século XVII, Galileu Galilei desenvolve as críticas de Filópono à doutrina aristotélica do movimento.

V. também: **Ciências e técnicas** *Ciência e técnica na China*; *A imagem da Terra*
Literatura e teatro *A herança clássica e a cultura cristã: Boécio e Cassiodoro*; *Transmissão e receção dos clássicos*; *Alcuíno de York e o renascimento carolíngio*

LITERATURA E TEATRO

INTRODUÇÃO

de Ezio Raimondi e Giuseppe Ledda

O encontro de Dante (1265-1321) no Limbo com os poetas antigos da *bella scola*, no canto IV do *Inferno*, pareceu a Ernst Robert Curtius (1886-1956), um dos maiores críticos literários do século XX, um episódio extraordinariamente revelador. Nele se completa o longo e laborioso processo de confrontação da nova cultura cristã com o legado da literatura clássica: o processo que funda a tradição europeia pela fusão da espiritualidade cristã com o património literário da Antiguidade.

Mas este processo é complexo e contrastado, alternando momentos de recetividade com momentos de resistência e oposição. O difícil equilíbrio, a busca de fórmulas que possibilitem a conservação do legado cultural, literário e retórico clássico submetendo-o às exigências da nova cultura cristã, envolve os esforços dos padres da Igreja e dos maiores intelectuais do século IV até ao século VI. Com Jerónimo (c. 347-c. 420), tradutor da Bíblia para o latim, a cultura clássica, da qual ele próprio se alimenta profundamente, é repelida, privada de autonomia e só legitimada enquanto útil para a construção de um discurso estritamente cristão. O seu contemporâneo Agostinho (354-430) mostra-se mais aberto a reconhecer a validade das doutrinas e, especialmente, o património retórico e literário antigo, cujo conhecimento é indispensável ao clérigo e ao intelectual cristão. E a imagem bíblica que ele invoca é a dos objetos preciosos roubados pelos hebreus ao fugir do Egito: do mesmo modo os cristãos devem apoderar-se da cultura retórica clássica e usá-la para interpretar a Bíblia e construir a nova literatura cristã.

A procura de uma síntese que acolha o saber dos antigos e o reelabore eficazmente para a nova espiritualidade cristã e também para as necessidades da vida pública é encetada no século VI, principalmente por Boécio (c. 480-525?), com particular atenção ao saber filosófico, lógico e matemático, e por Cassiodoro (c. 490-c. 583), que se interessa especialmente pelos aspetos gramaticais e retóricos, por causa, também, das necessidades documentais da administração estatal.

Na alternância das fases de resistência com as de disponibilidade, outro momento positivo, de abertura e reatamento das relações com o legado clássico é o da reforma carolíngia, com a reorganização e o relançamento da instrução por obra de Alcuíno (735-804) e dos seus colaboradores. Embora os méritos da reforma carolíngia sejam extraordinários, tende-se hoje a redimensionar a importância que nela assume a relação, apesar de significativa, com a herança clássica, já mediada e integrada pela tradição cristã. No entanto, apesar destas limitações, são dignas de nota a presença dos textos clássicos nas bibliotecas carolíngias e a atividade de produção manuscrita, que envolve, além dos textos cristãos, numerosos e importantes textos clássicos.

Pela sua excelência linguística e retórica, a literatura clássica impõe-se, embora com as já mencionadas cautelas, à atenção e à imitação. Não é por acaso que o ensino das artes da linguagem está sempre ligado ao culto das letras clássicas. E, por intermédio dos tratados e manuais sobre temas gramaticais e retóricos, continuam a ser propostos exemplos provenientes dos escritores clássicos, até à tentativa, na época carolíngia, de substituir os exemplos pagãos por outros, alternativos ou integrativos, recolhidos na Bíblia e nos autores cristãos.

Mas a par das tentativas cada vez mais insistentes de operar uma profunda cristianização da gramática e da retórica, cujo valor civil se redescobre, e da dialética, que penetra pouco a pouco na discussão teológica, as artes da linguagem também são estudadas e praticadas por causa da sua força inventiva e da oportunidade que oferecem de efetuar experiências subtis e reflexões metagramaticais como as de Virgilius Grammaticus, no século VI.

Na multiforme atividade poética que perpassa na cultura literária dos séculos da alta Idade Média, já nos séculos V e VI se esboça, ao lado das últimas grandes obras da poesia pagã (que, porém, não passam do século VI), a poesia cristã, em África com Dracontius (final do século V), na Gália com Avito de Viena (séculos V/VI) e Venâncio Fortunato (c. 530-c. 600) e em Itália com Enódio (474-521). Mas nos ambientes monásticos de Inglaterra, de Gales e da Irlanda também surge uma poesia inspirada no gosto dos enigmas e na experimentação linguística lexical e sintática, documentada, além de outras obras, numa famosa coletânea irlandesa do século VII, *Hisperica Famina.* E até a poderosa vitalidade que tocou todos os géneros poéticos no decurso do «renascimento carolíngio» nos aparece profundamente alimentada pela poesia clássica.

Mas, além do elemento clássico, a polifonia da literatura da alta Idade Média é também enriquecida pelo contributo do património lendário, mítico e histórico

dos povos germânicos, particularmente significativo na literatura historiográfica e na poesia épica, que culmina com uma memorável obra-prima «bárbara» e ao mesmo tempo cristã como *Waltharius* (séculos IX e X) e que chegará, mais tarde, a *Niebelungenlied.*

A centralidade da Bíblia

O outro polo da cultura da alta Idade Média, o mais ativo e vital, consiste na multíplice atividade literária exercida em redor do texto sagrado. A Bíblia é objeto de pesquisas filológicas, orientadas para a definição do cânone e para a procura do texto mais correto, e de grandes iniciativas de tradução, entre as quais se revela decisiva a de Jerónimo, entre o século IV e o seguinte, que depois de algumas resistências iniciais se impõe no uso da Igreja de tal maneira que recebe o nome de *Vulgata.* E em redor da Bíblia crescem todas as demais formas de expressão literária. O trabalho incessante de leitura e interpretação do texto sagrado, pelo qual é medido qualquer intelectual digno de relevo, é atestado pela imponente literatura exegética, mas a pregação também se centra no comentário da página sagrada. Na Bíblia encontram fundamento a escrita teológica e a escrita mística, que no entanto também se alimentam de sugestões diferentes e exteriores, particularmente do neoplatonismo. E o desejo de instituir um *epos* cristão que substitua o antigo e pagão encontra no texto bíblico um inexaurível repertório temático e a possibilidade de criar poemas capazes de reescrever numa linguagem épica as peripécias históricas e religiosas narradas na Bíblia. E também a hinologia, ligada ao canto e à liturgia, recebe da Bíblia alimento contínuo, quer no mundo latino quer no mundo bizantino.

Mas a experiência de leitura e interpretação da Bíblia também proporciona uma chave de leitura e interpretação da realidade. Com efeito, o texto sagrado é percebido como portador de múltiplos significados: não só de um sentido literal e histórico, mas de uma pluralidade de sentidos alegóricos, sucessivamente figurais, morais, anagógicos. E, analogamente, também o outro livro escrito por Deus, a Natureza, é entendido como constituído por um conjunto de sinais que têm de ser interpretados como veículos de significados respeitantes às verdades de fé, aos mistérios divinos, às realidades espirituais, que os transcendem. Estes sinais também podem ter um sentido moral e oferecer uma representação simbólica dos comportamentos humanos justos e santos, a propor à imitação como modelos positivos, e dos comportamentos culposos e pecaminosos, a apontar como exemplos a repelir. Esta visão alegórica da realidade natural marca a literatura naturalista, desde o *Fisiólogo* grego (século III) até às enciclopédias,

bestiários, herbários e lapidários que gradualmente se difundem na Idade Média. Embora se distinga, portanto, do alegorismo escritural, o alegorismo naturalista e enciclopédico encontra na Bíblia uma dupla inspiração e legitimação: no modo da leitura alegórica, que do texto sagrado se estende à realidade, e na própria palavra sagrada, que oferece sempre o ponto de partida para a reflexão naturalista. A vontade de conhecer a realidade natural não tem, com efeito, qualquer legitimidade autónoma a não ser pelo facto de este conhecimento se apresentar como a melhor interpretação e compreensão do texto sagrado. Os animais, as plantas, os lugares, as realidades naturais e geográficas citadas na Bíblia, devem, com efeito, ser interpretadas alegoricamente para que possam ser compreendidas, e daí nasce a necessidade e a legitimidade da literatura naturalista.

Também a vocação para o maravilhoso literário e iconográfico, tão intensa naquele período, tem na Bíblia se não o ponto de partida, pelo menos um termo de comparação e de constante legitimação. Não é por acaso que até a literatura visionária, que pretende elaborar uma representação da condição ultramundana das almas, procura constituir a sua estrutura com base nos modelos bíblicos do *raptus* paulino e do Apocalipse joanino.

Os modelos bíblicos e sobretudo a imitação de Cristo também estão, naturalmente, na base da produção hagiográfica, mas a escrita das vidas dos santos deve ser uma oferta de modelos vivos e correspondente às exigências pastorais e educativas, adaptando-se com prontidão às diversas condições históricas e culturais.

Por fim, o teatro, inicialmente hostilizado pelos escritores cristãos como expressão da tradição pagã e da licenciosidade popular, torna-se, com o tempo, um instrumento em que o texto bíblico, convenientemente transposto, pode ser colocado em cena e encontrar um novo meio de difusão e penetração, ao mesmo tempo que a liturgia se configura cada vez mais na dimensão do teatro sagrado.

A HERANÇA DO MUNDO ANTIGO E A NOVA CULTURA CRISTÃ

A HERANÇA CLÁSSICA E A CULTURA CRISTÃ: BOÉCIO E CASSIODORO

de Patrizia Stoppacci

Os cristãos adotam desde as origens uma atitude crítica perante o saber herdado da Antiguidade greco-romana. Depois, graças a Agostinho, que lhe reconhece o indiscutível valor formativo, e mercê da mediação cultural de Boécio e de Cassiodoro, o ensino é cristianizado e as artes liberales *acabam por dar um contributo essencial à formação dos autores médio-latinos.*

O saber antigo

No século I a.C., por influência da escola tardo-helenística, o sistema escolar latino adota um esquema de sete disciplinas, as *artes liberales* (liberais, porque dignas de um homem livre), destinadas a constituir a base cultural propedêutica para todas as disciplinas de ordem superior e, em particular, para a filosofia; a sua primeira e sumária teorização está documentada no desaparecido *Disciplinarum Libri*, de Marco Terêncio Varrão (116 a.C.-27 a.C.).

Nos séculos seguintes, os cristãos mostram uma atitude cada vez mais crítica perante a escola antiga em geral e as artes liberais em particular, mas o pensamento de Agostinho (354-430), exposto em *Da Doutrina Cristã,* produz uma viragem na transmissão do saber antigo, pois reconhece o valor formativo que as artes liberais conferem a quem aspira à sapiência cristã; nesta perspetiva, o ensino é cristianizado e as *artes liberales* acabam por adquirir um novo significado porque tornam possível aplicar aos textos sagrados (*Vetus et Novum Testamentum*) os mesmos métodos de análise que são usados para o estudo dos autores pagãos.

Estas sete matérias, repropostas em chave alegórica no manual didático *De Nuptiis Philologiæ et Mercurii,* de Marciano Capela (autor pagão do século V), acabam por confluir, nos séculos VI e VII, num currículo disciplinar comum que, graças ao trabalho efetuado pelo pensamento de Boécio (c. 480-c. 525) e de

Cassiodoro (c. 490-c. 583), recebe a tradicional bipartição em *trivium* (gramática, retórica e dialética) e *quadrivium* (aritmética, música, geometria e astronomia). Neste novo clima cultural, os escritores cristãos veem-se obrigados, contra os seus desejos, a revisitar e tomar como termo de comparação o saber transmitido pelos antigos à alta Idade Média.

Boécio

Boécio, de família senatorial (*gens Anicia*), casa com a filha de Símaco (? - 526) e completa o *cursus honorum*, obtendo os títulos de *consul* (510) e *magister officiorum* (522). Dá início, como Cassiodoro, a uma política de conciliação e diálogo com os dominadores ostrogodos, mas a tentativa malogra-se. Por causa dos seus contactos com o senador Albino e com Justino, imperador de Bizâncio (450-527, imperador desde 518), Boécio é acusado de alta traição por Teodorico (c. 451-526), encarcerado em Pavia e executado em 525. O seu trágico desaparecimento assinala o fim da política de aproximação e convivência pacífica do elemento romano com o elemento gótico, tentada por Teodorico e mediada pelo empenhamento político e pessoal de Boécio e de Cassiodoro.

Boécio possui uma ótima formação cultural, quer nas letras latinas quer nas gregas, mas é, acima de tudo, cristão. Na base do seu pensamento está Agostinho, mas o objetivo que se propõe é ser intérprete da tradição teológica cristã através da aplicação da metodologia aristotélica. Nesta perspetiva, concebe um programa cultural vasto e ambicioso: a transmissão da sapiência antiga à posteridade, efetuada em três momentos distintos; a redação de escritos sobre as artes liberais, a tradução do grego para o latim das obras filosóficas de Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.) e de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) e, por fim, a conciliação do pensamento dos dois filósofos com o pensamento cristão (segundo uma formulação própria dos neoplatónicos).

O projeto é iniciado entre 500 e 510, com o comentário a *Isagoge*, de Porfírio (233-c. 305), já traduzida por Marius Victorinus (século IV); Boécio dedica-se depois às artes do *quadrivium* (é a ele que se deve a adoção desta palavra para designar as artes científicas), escrevendo *De Institutione Arithmetica* e *De Institutione Musica* (baseados em Nicómaco de Gérasa, autor do século I); perderam-se *De Institutione Geometrica* (de Euclides, século III a.C.) e *De Institutione Astronomica* (de Cláudio Ptolomeu, século II). Entre 512 e 523, Boécio dedica-se à segunda fase do programa: traduzir para latim o *corpus* das obras de Platão e Aristóteles, começando pela *Logica Vetus* aristotélica (*Categoriæ*, *Peri Hermeneias*, *Analytica Priora*, *Analytica Posteriora*, *Topica*,

Sophistici Elenchi); e também compõe tratados de lógica: *De Syllogismis Categoricis, De Hypotheticis Syllogismis*, *De Divisione* e *De Differentiis Topicis.*

Este *corpus* de escritos tem o mérito de oferecer à escola medieval a componente racional que do século XI em diante estará na base de um novo modo de conceber a pesquisa filosófico-teológica. No Ocidente, as traduções de Boécio são a única via de acesso à filosofia aristotélica até ao século XII (quando se dá início a uma nova campanha de traduções do grego e do árabe) e também a linguagem técnica por ele elaborada (como o seu léxico, rico de neologismos e tecnicismos, e as construções sintáticas típicas da especulação filosófica) está destinada a perdurar longamente.

Mas a obra de Boécio mais conhecida é *De Consolatione Philosophiæ*, escrita no cárcere, em Pavia, enquanto aguarda a execução. A obra, em cinco livros, é um diálogo platónico em forma de *prosimetrum*, na esteira formal de Marciano Capela. Boécio lamenta-se da imerecida perda dos bens terrenos e do fim, já iminente, quando lhe aparece uma belíssima matrona, a personificação da Filosofia, que lhe demonstra não necessitar, na realidade, de consolação pelas injustiças infligidas, pois entram na ordem natural das coisas, governadas pela providência divina. A obra é considerada como o testamento espiritual de um intelectual romano que lega à Idade Média a sua chave de leitura da vida terrena. Não há qualquer referência a Cristo nem às Sagradas Escrituras, mas o problema não é se Boécio é ou não cristão (e certamente é), mas qual é a sua capacidade de temperar a fé com as exigências da filosofia e do racionalismo. Também é tratada a relação das formas do poder com a cultura: mesmo sob Teodorico, a cultura dominante não pode ser senão a romana.

Cassiodoro

Análoga, mas diferente nas consequências, é a vida de Cassiodoro (c. 490-c. 583), nascido numa família nobre calabresa (de origem siríaca). Entra na carreira político-administrativa sob Teodorico e salta as fases do *cursus honorum* ao tornar-se *consul ordinarius* em 514. Em 525, por morte de Boécio, é chamado a suceder-lhe no cargo de *magister officiorum*, que exerce com lealdade até 539 (sob Vitiges). Em 535, planeia em colaboração com o papa Agapito (?-536, papa desde 535) a abertura em Roma de uma escola superior de estudos romano-cristãos, mas é obrigado a desistir por estalar a guerra greco-gótica (535-553), que lhe anula os projetos e o força ao exílio em Constantinopla, onde permanece durante mais de dez anos na companhia do papa Vigílio (?-555, papa desde 537). Regressando a Itália depois de 554, retira-se para a vida privada nas terras da

família em Vivarium (Squillace, Catanzaro), onde funda uma comunidade monástica e vive o resto da sua vida (morre com mais de 93 anos).

Cassiodoro tenta realizar no Vivarium uma fusão do monaquismo com a cultura romano-cristã, em que a experiência cenobítica toma a forma de uma espécie de monaquismo erudito que alterna a atividade regular de cópia de manuscritos com a tradução de obras em grego e com a redação de tratados novos; mas o Vivarium é também uma espécie de ilha cultural onde o intelectual se refugia para escapar às mutações do mundo e poupar o património do passado às devastações do presente.

A vastíssima produção de Cassiodoro abarca os mais variados géneros literários (exegese, teologia, historiografia, gramática…). Cerca do ano 530, escreve *Historia Gothorum* em doze livros, em que anseia por um ideal político de fusão do elemento étnico romano com o gótico; desta obra, resta apenas uma súmula redigida pelo historiador bizantino Jordanes (século VI). Outras obras historiográficas de Cassiodoro são *Chronica* (519), baseada em Eusébio de Cesareia (c. 265-339) e em Jerónimo (c. 347-c. 420), e *Historia Ecclesiastica Tripartita,* mais tardia, que é um epítome das obras dos gregos Sócrates, Sozomenus e Teodoreto, traduzido para latim por Epifânio Escolástico (séculos V-VI), discípulo de Cassiodoro.

Por volta de 538, Cassiodoro reordena as 468 cartas escritas por conta dos soberanos ostrogodos na sua qualidade de dirigente da chancelaria régia, dando-lhes o título de *Variæ,* em doze livros (destinadas a tornar-se um modelo insuperável de estilo oficial). Nos primórdios do período passado no Vivarium, redige *Expositio Psalmorum,* comentário exegético ao Livro dos Salmos. Entre as suas obras eruditas figuram *Codex de Grammatica* (uma antologia de textos gramaticais, perdida, com *Artes,* de Élio Donato, e *De Schematibus,* de Plotius Sacerdos) e *De Orthographia,* mais conhecido. Neste tratado sobre a ortografia, que escreve aos 93 anos, Cassiodoro reúne doze trechos extraídos das obras de oito *prisci artigraphi:* Aneu Cornuto, Vélio Longo, Cúrcio Valeriano, Papiriano, Adamâncio Martírio, Cesélio Víndice, Eutiques e Prisciano.

Mas a obra a que está mais ligada a fama de Cassiodoro é *Institutiones,* repartida por dois livros dedicados, respetivamente, ao estudo das *divinæ litteræ* (em 33 capítulos) e às *sæculares litteræ* (em sete capítulos); a este último livro cabe o mérito de ter fixado definitivamente o cânone escolar ao formalizar a divisão em *trivium* e *quadrivium* já proposta por Marciano Capela e Boécio. A obra, que põe à disposição do leitor um inventário conciso de materiais bibliográficos indispensáveis para o seu progresso, é um compêndio erudito

destinado aos monges do Vivarium para que não esqueçam as noções fundamentais da Bíblia e das *humanæ litteræ*. No que respeita à transmissão dos textos, a história da redação do manual é complicada, pois sofre várias manipulações: a redação em dois livros, que hoje lemos na edição de R.A.B. Mynors (a chamada *recensio maior*) só está atestada em três dos mais de cem manuscritos sobreviventes e, regra geral, regista-se uma circulação autónoma dos dois livros, e em várias redações – do livro II, por exemplo, só há duas recensões, caracterizadas pela presença de numerosas interpolações. Entretanto, perdeu-se uma terceira redação, mencionada por Isidoro de Sevilha (c. 560-636) e por Paulo Diácono (c. 720-799).

V. também: **Filosofia** *Boécio: o saber como veículo transmissor de uma civilização*; *Cultura cristã*, artes *liberais e saberes pagãos*; *Escoto Eriúgena e o início da filosofia cristã*
Literatura e teatro *O enciclopedismo e Isidoro de Sevilha*;
Música *Boécio e a ciência da música*

A CULTURA DOS MOSTEIROS E A LITERATURA MONÁSTICA

de Pierluigi Licciardello

O monaquismo medieval insere-se sem solução de continuidade na tradição monástica oriental e ocidental, a que se mostra fiel, renovando-a. Da leitura da Bíblia à contemplação, o percurso espiritual do monge é uma forma de teologia mística, a que na Idade Média plena se contrapõe a procura racional de Deus, a teologia escolástica. No centro da teologia monástica está o amor a Deus e a demanda da união mística com Ele. Mas a cultura literária, apesar de desprezada no plano teórico, também é acompanhada e cultivada na prática.

A vida monacal na Idade Média entre a cultura e a espiritualidade

O monaquismo nasce de um contraste, da perceção do dualismo que opõe a alma ao corpo, o espírito à matéria, Deus ao mundo. O monge, que procura realizar em si a perfeição evangélica, resolve o conflito abandonando o mundo, escolhendo a demanda absoluta de Deus e entregando-se à penitência e à oração, retirado da vida mundana. O monaquismo é uma opção espiritual que percorre a história da Igreja a partir, pelo menos, do século IV (segundo alguns, é uma

constante das religiões de todos os tempos) até hoje.

O monaquismo medieval vive numa relação de estreita solidariedade com a tradição monástica da antiguidade tardia. Está sempre em continuidade, e nunca em rutura, com as experiências precedentes. Os grandes autores monásticos da época patrística, gregos e latinos, são as fontes do monaquismo medieval: os textos gregos mais lidos são *Apophthegmata Patrum* (coletânea de histórias atribuídas aos padres do deserto), *Vida de Santo Antão*, escrita por Atanásio de Alexandria (295-c. 373), *Escada do Paraíso*, de João Clímaco (*ante* c. 579-c. 649) e *Vidas dos Padres*, na tradução latina atribuída a São Jerónimo (c. 347-420); entre os latinos, Santo Agostinho de Hipona (354-430) e São Gregório Magno (c. 540-604), grande intérprete da mística monástica, a quem Jean Leclerq (1911-1993) chama *doctor desiderii* (doutor do desejo).

O monaquismo medieval mostra-se dividido entre duas tendências aparentemente opostas: a gramática e a escatologia, o amor da literatura e a busca de Deus (Jean Leclerq). O monge tem como objetivo a busca de Deus, para o que a cultura não serve: pelo contrário, o próprio Cristo escolhe para seus discípulos uns pescadores ignorantes. A posição a que o monge aspira é a *docta ignorantia:* ignorância da cultura mundana, mas sabedoria das coisas de Deus. Deste modo, *scientia* e *sapientia* opõem-se. Apesar disto, na prática, o monge medieval conhece e usa a cultura literária: estuda-a em noviço na escola do mosteiro e, em muitos casos, escreve livros, ensina ou é copista de manuscritos.

A teologia monástica

Até ao século XII, a alta Idade Média é dominada pela cultura monástica. Os mosteiros são os maiores centros culturais do Ocidente (lembremos Monte Cassino, Bobbio, Fulda, Cluny). A espiritualidade monástica, baseada no desprezo da carne, na penitência austera e na oração, é hegemónica. A teologia monástica parte do texto bíblico, da leitura (*lectio*), que dá tema à reflexão íntima ou meditação (*meditatio*). A reflexão também é oração (*oratio*), e esta posição conduz à contemplação de Deus (*contemplatio*). «Contemplação» é a palavra-chave da espiritualidade monástica: procura-se «ver» na sua sublime distância aquele Deus por quem tudo se deixa. Deus é amado e desejado. O Amor, que é uma forma de conhecimento espiritual e sentimental, é a única via para subir até Ele.

Do século XI para o século XII, a situação modifica-se e surge um método diferente de fazer teologia: a escolástica. A experiência sentimental de Deus é substituída pela procura intelectual. O ponto de partida continua a ser o texto

bíblico, mas usado para introduzir um problema lógico acerca de Deus, uma questão (*quæstio*) que será resolvida em termos intelectivos, dialéticos. A solução (*solutio*) da questão será um passo em frente no conhecimento racional de Deus.

Existe uma literatura monástica na Idade Média?

Não existe propriamente uma literatura monástica medieval, no sentido em que os monges escrevem, mais ou menos, os mesmos géneros que encontramos no resto da literatura da época. Mas há aquela atitude de fundo do monaquismo de que já falámos, isto é, a tendência para procurar Deus também pela literatura, e há os géneros preferidos.

Os monges gostam de indagar o mistério das Escrituras, da Bíblia, mas não é para obter uma explicação unívoca e definitiva, mas para penetrar de uma maneira sempre nova no grande mistério da história da humanidade. Por isso, a exegese é um género literário muito apreciado no mundo monástico. A exegese monástica procura descobrir o sentido espiritual das Escrituras para que com ele possa alimentar-se a interioridade. E é exercida com o máximo respeito pela palavra de Deus, «rezando mais do que discutindo», batendo respeitosamente à porta do mistério. O monge Rábano Mauro (c. 780-856) é, por exemplo, um dos grandes exegetas carolíngios.

São apreciados, principalmente, os géneros em que se pode exprimir as experiências pessoais: cartas, diálogos, diários, conferências (*conlationes*), recolhas de frases célebres (antologias, florilégios), hagiografia. Na hagiografia, o modelo monástico combina-se frequentemente com outras formas de vida religiosa, por exemplo, com a função episcopal. A historiografia também é do apreço dos monges: tanto a do mosteiro como a crónica regional ou universal, em que o projeto providencial de Deus para a história é descrito na sua evolução real.

A liturgia merece um lugar à parte e os monges escrevem muito para ela. A própria vida do mosteiro centra-se nas celebrações litúrgicas e é por elas ritmada. A recitação do ofício sagrado decorre em coro, a horas preestabelecidas do dia (das matinas às vésperas), e inclui a alternância das leituras (bíblicas ou edificantes) com a recitação dos Salmos e com outros cânticos (hinos e antífonas com responsórios e versículos). É natural que os monges escrevam textos litúrgicos para as suas celebrações, para festividades particularmente estimadas (a festa do santo padroeiro do mosteiro, as festividades de Cristo e da Virgem) e pelo puro prazer da escrita. A escrita dos monges é uma contínua variação sobre

o tema do louvor a Deus: não a reflexão teórica, mas a composição prática.

Os temas principais da linguagem monástica gravitam em redor do percurso ascético renúncia-desejo-ascensão para Deus. A mortificação cria o deserto interior, onde desce o Espírito de Deus para vivificar o homem, para dele fazer uma nova criatura. O choro místico exprime de um modo quente e concreto o inefável prazer que perturba o homem repleto de Deus. A união mística é descrita como luz, calor, júbilo indescritível, fogo de paixão, abraço carnal do homem com a mulher. A ascensão para Deus é como um voo executado nas asas da fé, como no Salmo 54, 7-8: «Quem me dera ter asas como a pomba, para poder voar e achar repouso! Fugiria para bem longe, refugiar-me-ia no deserto.» Apesar de todas as renúncias de uma vida de sacrifício, a vida monacal é cantada como um jardim do paraíso, como a estrada de ouro (*via aurea*) para entrar em Deus, ou como a Jerusalém celeste: antecipação terrena da eterna cidade dos santos. Estas imagens são frequentemente bíblicas ou inspiradas na Bíblia, texto fundamental, citado de memória. As imagens voltam espontaneamente à memória do autor e encaixam-se, pela reminiscência, num admirável jogo de remissões.

Regras, costumes e estatutos

A legislação produzida pelo monaquismo medieval é riquíssima. Também neste caso as regras antigas não são renegadas, mas atualizadas e revistas à luz da sensibilidade dos novos tempos. A Regra mais seguida no Ocidente é a de São Bento de Núrsia (c. 480-c. 560), que reelabora uma *Regra do Mestre*, precedente e anónima. No centro dessa Regra está a alternância sapiente de oração e trabalho (mais tarde sintetizada na fórmula *ora et labora*, «reza e trabalha»). O dia é ritmado por atividades diversas, que, além da dimensão contemplativa e individual da pessoa, valorizam também a dimensão prática – e até social, diremos. O mosteiro previsto por Bento é uma cidadelazinha autossuficiente nos aspetos económicos e espirituais. Um ou mais monges são também sacerdotes, para cuidar da comunidade pastoral. No mosteiro, o monge é um indivíduo, sozinho na sua relação privada com Deus, mas ao mesmo tempo membro de uma família cujo chefe é o abade, o «pai»: unem-se a dimensão vertical (individual) e a dimensão horizontal (comunitária) da vida quotidiana. O abade, responsável pela família monástica, pai discreto e sábio, capaz de alternar a compreensão com a dureza, é o verdadeiro eixo da comunidade. Quanto ao resto, a antropologia de Bento é antropologia da vida monacal, com a a desvalorização da(de tipo platónico) carne perante o espírito e a exigência da

oração e da mortificação interior. O equilíbrio da Regra e a conciliação das contradições numa visão unitária fazem dela um dos textos fundadores da cultura ocidental.

A Regra de São Bento não tarda a ser comentada, por exemplo, no século VIII, por Paulo Diácono (c. 720-799), e no século IX por Esmaragdo de Saint-Mihiel (?-*post* 826). Nos séculos XI e XII, os movimentos reformadores do monaquismo passam a escrito os costumes locais, que se apoiam na Regra e nela são incluídos. São reformas da própria Regra. Cluny, cuja fundação na Borgonha data de 910, transmite as suas *Consuetudines* a muitos mosteiros de Itália, de França e de Espanha que as aceitam e remodelam em formas locais. Em Camaldoli, a tradição eremítica dos padres do deserto revive por obra de São Romualdo de Ravena (c. 952-1027) e, no final do século XI, o prior Rodolfo I (prior de 1074 a 1088) passa a escrito as *Constitutiones*. O movimento eremítico também se desenvolve na Cartuxa (Chartreuse), fundada em 1084 por São Bruno de Colónia (c. 1030-1101). O primeiro texto normativo dos cartuxos é o das *Consuetudines* do prior Guigo (1083-1136). Também os valombrosanos se dotam, depois da morte do seu fundador, São João Gualberto, c. 995-1073, de regras escritas. Em Cister, mosteiro fundado em 1098 pelo fidalgo francês Roberto de Molesme (c. 1028-1111), o texto fundador é a *Charta Charitatis*, em que é também organizado um modelo novo de congregação monástica, de tipo federal, centrado no vínculo recíproco de amor entre as várias casas.

V. também: **História** *A instrução e os novos centros de cultura*; *O monaquismo*
Filosofia *O monaquismo insular e a sua influência na cultura medieval*; *Filosofia e monaquismo*
Literatura e teatro *Gregório Magno e a hagiografia*

TRANSMISSÃO E RECEÇÃO DOS CLÁSSICOS

de Elisabetta Bartoli

Na alta Idade Média, toda a receção e transmissão dos textos clássicos faz-se pelo filtro da cultura cristã: de uma atitude de suspeita e de crítica perante os autores clássicos, mas sempre lidos e apreciados, passa-se a uma recuperação do património clássico, efetuada no período carolíngio, até finalmente se chegar, já plenamente consolidada a identidade cultural cristã, a uma solução

menos tensa do seu relacionamento com a cultura pagã clássica.

A difícil sobrevivência dos clássicos entre os séculos V e VII

Durante todo o século IV e parte do V, a cultura continua a ser de cunho fortemente classicista: numerosos círculos aristocráticos, várias escolas e alguns *scriptoria* monásticos cuidam do arranjo e da transmissão das maiores obras latinas. Deste período, apenas nos chegam alguns códices, entre os quais diversos manuscritos de Virgílio (c. 70 a.C.-19 a.C.), um de Terêncio (195/185 a.C.-c. 159 a.C.), alguns palimpsestos com fragmentos de obras de Cícero (106 a.C.-43 a.C.), Plínio, *o Jovem* (60/61-c. 114), Lucano (39-65) e Ovídio (43 a.C.-17/18 d.C.); mas a sua exatidão é mais do que suficiente para demonstrar a vitalidade das obras clássicas transmitidas e o critério com que esta operação é conduzida, pois inclui a emenda dos textos. Os grandes autores deste período, como por exemplo Agostinho (c. 354-c. 430), têm vastas bibliotecas ao seu dispor e a literatura clássica ainda é considerada importante na formação cultural. Mas já a intolerância de Cassiodoro (c. 490-c. 583) perante as incorreções ortográficas e a sua sensibilidade a respeito da *mendositas codicum* nos indica que a situação está a mudar. Depois de se retirar da política, Cassiodoro (para não mencionar Boécio) prosseguirá no mosteiro o diálogo com os autores pagãos que são a base da sua formação mas que, por motivos políticos e culturais, correm o risco de desaparecer.

Dos séculos V e VI sobrevivem apenas cinco manuscritos de Virgílio (e só três completos), dois de Tito Lívio (59 a.C.-17 d.C.) e um de Terêncio; mas a sorte dos textos cristãos não é melhor, atendendo a que só chegam ao nosso tempo quinze códices de Agostinho e cinco de Ambrósio (c. 339-397): muitas das obras clássicas que hoje temos provêm de cópias carolíngias baseadas em códices da Antiguidade tardia, hoje perdidos.

O património de *auctores* sofre um sério redimensionamento por causa de se ter perdido a capacidade de ler grego: temos algumas traduções ligeiramente anteriores – por exemplo, Marius Victorinus (século IV) traduziu obras de Plotino (203/204-270) e de Porfírio (233-c. 305); Calcídio (século IV) de Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.) e Jerónimo (c. 347-420) dos padres gregos –, mas cessam praticamente por completo depois de meados do século VI e só as há novamente no século XII (excetuando em zonas como Nápoles no século X ou em regiões submetidas ao poder bizantino). A receção dos textos clássicos passa ao longo de toda a Idade Média pelo filtro da cultura cristã, que inicialmente implica uma nítida contraposição desta cultura à literatura pagã clássica; os autores deste

período podem rejeitar o estudo das letras e concentrar-se na oração, como fizeram Atanásio (295-c. 373) e Cassiano (360-430/435), ou então, como Cesário de Arles (c. 470-542), que recorre deliberadamente à *rusticitas* do discurso contrapondo-a ao cuidado formal da literatura pagã clássica.

De um modo geral, continua forte a inclinação para a literatura pagã, em que os próprios autores cristãos são formados, mas, enquanto Tertuliano (c. 160-c. 220) e Ambrósio (c. 339-397) acham natural «saquear» a literatura pagã, outros, como Jerónimo (*Epistola 22*), apesar de muito culto, consideram inconciliáveis os dois mundos culturais.

Reciprocamente, todos os géneros literários cristãos acabam por desenvolver-se sob os auspícios da literatura pagã: a prosa, a homilética e a disputa doutrinal contraem amplas dívidas com Plotino, com Porfírio e com Cícero, de quem provém a forte ligação que a literatura medieval reconhece entre a ética e a retórica; análoga é a sorte da epístola, e as mais tardias teorizações da *ars dictandi* definem indiscutivelmente o favor que concedem às obras cicerónicas de retórica clássica. E os bons resultados da historiografia medieval também seriam impensáveis sem os historiadores clássicos: a *Historia Wambæ Regis*, por exemplo, é uma monografia de tipo salustiano, e as obras de Paulo Diácono demonstram uma frequência mais assídua de Virgílio do que dos historiadores medievais; e Eginardo (c. 770-840), por sua vez, escolhe Suetónio (c. 69-c. 140) como modelo.

O uso de obras pagãs pelos autores de obras sobre gramática ou retórica é sempre mediado pelo contributo da exegese bíblica: em *De Arte Metrica* e *De Schematibus et Tropis*, Beda (673-735) serve-se exclusivamente de trechos inferidos na Bíblia e nos autores cristãos; e já Isidoro (c. 560-636) reclamara para as Sagradas Escrituras a prioridade genética e cronológica de algumas formas correntes nos textos clássicos, como o epitalâmio, o hino ou a trenodia.

Em Isidoro, a natureza anfibológica da retórica antiga é tão funcional para a hermenêutica do texto sagrado como para a poesia; ratificando o sentir cultural do seu tempo, segundo o qual Virgílio e Lucano são os «antigos» e os «veteranos», sugere que os pagãos sejam substituídos pelos novos poetas, cristãos: *desine gentilibus ergo inservire poetis* (deixa, portanto, de servir os poetas pagãos). Juntamente com a cultura, também a língua evolui, e o latim medieval já não é idêntico ao latim clássico: sobrevive a gramática de Donato (século IV), *Institutiones Grammaticæ* de Prisciano (final do século V) é redescoberta por Alcuíno (735-804) e são aprontados novos glossários como *De Verborum Significatu*, composto por Paulo Diácono para Carlos Magno.

A transmissão dos textos nem sempre é integral: os clássicos chegam ao leitor fragmentados e descontextualizados nos florilégios, nas sumas, nas coletâneas de exemplos e até no caso extremo dos centões, e é por isso que a citação não é um elemento probatório da frequência da fonte mas apenas de um texto intermédio, ainda que isto não prejudique a vitalidade original do material clássico usado na literatura de invenção, como acontece em Virgilius Grammaticus (século VI).

A exasperada atenção à palavra, proveniente da hermenêutica hebraica, penaliza a transmissão integral do texto, mas também renova com interpretações alegóricas inéditas o património de imagens recebido da literatura clássica: surgem os primeiros comentários em chave alegórica, como o de Fulgêncio (465-533) a Estácio (40-96) ou o *Somnium Scipionis* de Macróbio (séculos IV/V), e as interpretações da obra de Virgílio como poeta cristão, destinadas a grande sucesso.

O diálogo com os clássicos no período carolíngio

É opinião corrente que o estudo dos autores clássicos e o interesse pela literatura latina recebem um forte impulso no período carolíngio, pela função de modelo que a Roma augustana representa para Carlos Magno (742-814) e para os intelectuais que o rodeiam. A ideia não é incorreta, mas tem de ser parcialmente redimensionada, pois é imprudente interpretar a cultura carolíngia como fruto exclusivo da corte de Carlos Magno e como elaboração de cunho classicista. Aix-la-Chapelle é um centro de produção literária importante, mas não o único: a intensa atividade amanuense reparte-se pelo *scriptorium* da corte, pelo de Tours e pelo de Corbie, de onde parece ter chegado uma valiosa cópia do códice *Puteanus* de Tito Lívio e talvez uma de Salústio (86 a.C.-35? a.C.). Há que reconhecer que «o esforço classicista é importante na cultura carolíngia, mas não é a sua característica fundamental: a formação de escritores como Eginardo e Alcuíno baseia-se na herança cristã, que nos séculos VI e VII aumenta com obras como as de Aldelmo (639?-709) e de Venâncio Fortunato (c. 540-c. 600), destinadas a um público cuja língua materna não é o latim» (Godman, «Il periodo carolingio», em *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 1995).

O diálogo com os clássicos é constante nos autores carolíngios, como parece atestar o códice Diez B. Sant. 66, que conteria um catálogo dos livros pertencentes à Biblioteca Palatina: Virgílio, Lucano, *Tebaida* de Estácio, Terêncio, Juvenal (c. 55-c. 130), Tibulo (55/50 a.C.-19 a.C.), a *Arte Poética* de Horácio (65 a.C.-8 a.c.), Claudiano (séculos IV e V), *O Rapto de Prosérpina*, *Rufino, Contra Eutrópio, A Guerra Gótica, A Guerra Gildónica*, Marcial (39/40-

c. 104), Julius Victor, Sérvio Honorato (final do século IV), *In Catilinam, Pro Rege Deiotaro, In Verrem* de Cícero, Salústio.

A dedicação programática à aquisição de um património clássico é confirmada pelos dados numéricos elaborados sobre a difusão de manuscritos por Munk Olsen: se não pode subscrever-se inteiramente a divisão de Traube (1861-1907) – séculos VIII-IX = época virgiliana; séculos X-XI = época horaciana e séculos XII-XIII = época ovidiana –, deve admitir-se, em todo o século IX, o predomínio absoluto de Virgílio, que sobressai num panorama em que, excetuando Lucano, Juvenal e Terêncio, os clássicos estão pouco representados. Virgílio ainda resiste no decurso do século X, mas já começa a transcrever-se Horácio, ainda Terêncio e Juvenal, Estácio e Pérsio (34-62); Horácio só ultrapassa Virgílio no século XI, atingindo o máximo juntamente com Pérsio e Juvenal. No século XII, Lucano, Salústio, Estácio e as *Metamorfoses* de Ovídio estarão também entre os mais difundidos.

A produção manuscrita da época carolíngia impõe-se pela quantidade e qualidade: os filósofos carolíngios transmitem-nos exemplares mais fidedignos do que os dos seus antecessores, como no caso de um códice de Tito Lívio agora perdido ou no de *Geórgicas* aprontado em Tours no século IX. O programa de Alcuíno, que recupera o projeto cultural previsto por Cassiodoro, construído sobre a leitura dos clássicos antigos e tardo-antigos como base da educação escolar, inclui a formação de um cânone, além de uma atenção incipiente a glosas e comentários. Os autores canónicos mencionados em textos como *Ars Lectoria* de 1086 confirmam os dados da difusão dos manuscritos: Cícero, Lucano, Virgílio, Horácio, Homero em latim, Estácio, Juvenal, Pérsio, Ovídio, Terêncio e Boécio(!); reciprocamente, as obras da Antiguidade que não correspondem ao cânone escolar (como Marcial) estão mais representadas nos manuscritos do século IX do que nos seguintes.

Entre aberturas e demonizações: os clássicos nos séculos X e XI

A receção à literatura clássica evolui no decurso da alta Idade Média por um processo de autoafirmação da cultura cristã; embora rejeitando a mitologia, Escoto Eriúgena (810-880) admite que ela representa a aspiração dos «gentios» à necessidade do divino: a fé cristã deixara espaço para manifestações de pensamento e poesia da cultura pagã, apesar da relação não estar completamente pacificada.

Depois da reapropriação da literatura clássica, operada no período carolíngio, o século X é um intervalo de reflexão sobre este património cultural como meio

de autocompreensão (Leonardi). Mas no século XI, perante a gradual laicização do saber, que se desloca dos mosteiros para as escolas episcopais, há novas reações de fechamento da cultura monástica à literatura clássica, como nas *Crónicas* de Rodolfo Glabro (c. 985-c. 1050), em que os diabos tomam as feições de Virgílio, Horácio e Juvenal, ou nas crises de Othlon de Saint-Emmeram (c. 1010-c. 1070), que em *De Cursu Spirituali* repercorre a tormentosa relação com os clássicos e, em particular, com Lucano, ou ainda com Pedro Damião (1007-1072) que, apesar da sua intransigência perante os filósofos pagãos, lamenta os tempos da sua formação em que lê com fervor Cícero e os cantares dos poetas.

V. também: **Filosofia** *Boécio: o saber como veículo transmissor de uma civilização*
Literatura e teatro *Gramática, retórica e dialética*; *A historiografia*

ESCOLAS, LÍNGUAS E CULTURAS

ALCUÍNO DE YORK E O RENASCIMENTO CAROLÍNGIO

de Francesco Stella

A grandiosa reforma política e cultural, artística e jurídica conhecida como «renascimento carolíngio» está destinada a influenciar a história da Europa. O intelectual que com Carlos Magno inspira a dinâmica deste movimento e redige muitos dos documentos oficiais é Alcuíno de York, morto em Tours no ano 804.

A formação em York e o mito da escola

Alcuíno nasce em data mal definida, mas entre 730 e 740, na região de Deira, na Nortúmbria. Confiado pela família ao mosteiro de York, onde se torna professor, dedica à vida deste mosteiro o seu poema mais importante, *De Sanctis Euboricensis Ecclesiæ* (*Os Santos da Igreja de York*), narrando com participação pessoal a história da cidade e da sua comunidade eclesiástica e inaugurando um novo género literário: a épica de uma instituição como itinerário da definição da identidade pessoal no seio de uma identidade coletiva. Alcuíno adquire na escola o culto dos livros e da palavra escrita, que depois transmite a toda a reforma carolíngia repetindo incansavelmente que a escrita comunica o saber e une as pessoas num vínculo humano e espiritual. E a valorização da escrita cria uma rede que liga entre si os muitos mosteiros, episcopados, paróquias, escritórios, cortes e palácios que surgem ou ressurgem na época carolíngia, numa permanente troca de livros, ofertas, informações e comissões. Os nós desta rede podem ser contados pelas cerca de 200 inscrições em verso destinadas a igrejas e abadias de meia Europa (entre elas, o epitáfio para o papa Adriano I, que ainda hoje podemos ler no Vaticano) e as cerca de 300 cartas que Alcuíno escreve para mais de 270 destinatários, cartas que durante muito tempo são modelos de composição epistolar e que nos revelam o quadro vivo de uma época parcialmente inexplorada.

A corte carolíngia

Nos anos de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), a

corte carolíngia é, nas suas sedes móveis (como Aix-la-Chapelle ou Compiègne), uma espécie de academia internacional a que são chamados, em vagas sucessivas, intelectuais de Itália (Paulino d'Aquileia, Paulo Diácono, Pedro de Pisa), de Espanha (Teodulfo), de Inglaterra (Wigbold e Joseph de Exeter, além de Alcuíno), da Irlanda (Dungal, Dicuil, Clemente), que firmam as bases do chamado «renascimento carolíngio». O condutor da primeira geração é Alcuíno, que escreve para a escola – a chamada Academia Palatina – provavelmente os mais afortunados tratados (de gramática, retórica, dialética, problemas matemáticos, e talvez até sobre ortografia) e nela forma alguns dos seus mais notáveis discípulos, que irão depois dirigir abadias e episcopados (como Rábano Mauro, de Mainz, e Arno, de Salzburg).

A colaboração com Carlos Magno e a renovatio

A origem da amizade de Alcuíno e Carlos Magno é atribuída em *Vita Alcuini* a uma viagem que Alcuíno fizera a Itália em 781 durante a qual encontra Carlos, rei dos francos, e já também dos lombardos e patrício romano, que começa a empregar na sua corte mestres de renome como Paulo Diácono (c. 720-799) e Pedro de Pisa (?-*ante* 799). Alcuíno aceita colaborar pelo «desejo de servir o progresso dos outros».

Na corte de Carlos, é ele quem formula o conceito de império cristão, que dá uma base ideal unitária ao reino carolíngio e que em seguida se desenvolve, com ou sem razão, no ideal do Sacro Império Romano. Mas também é ele quem tem a coragem de criticar o rei por causa das conversões forçadas dos saxões. Alcuíno contribui de modo decisivo para a elaboração de uma política cultural que, valorizando as melhores experiências precedentes (os chamados «pré-renascimentos» irlandês, hispânico, lombardo e merovíngio), restabelece padrões de comunicação compartilhados por todo o reino e propõe programas escolares comuns. Deste modo chega à plena maturação a límpida escrita «carolina», que os humanistas tomam como *antiqua* e que ainda hoje usamos como carateres de imprensa (o antepassado do Times New Roman). Assim se renova, com base em muitos latins locais, línguas semivernáculas deixadas à deriva no período romano-bárbaro, um latim oficial em que podem expor-se leis, ordens ou textos escolares. Os atos orientadores que promulgam esta operação, e por trás dos quais se supõe ter estado a mão de Alcuíno, são o célebre *Admonitio Generalis* (789), documento reformador da Igreja franca e da sua liturgia, e a *Epistola de Litteris Colendis,* manifesto de regresso às letras (entre 794 e 796), associada a uma política de incentivo ao estudo também para as classes menos favorecidas e

as mulheres, acompanhada pela verificação dos resultados mediante inspeções frequentes. Esta atitude política, depois prosseguida por alguns dos sucessores de Carlos (Lotário, principalmente), reflete não só a inesgotável capacidade programática de Alcuíno mas também as convicções e curiosidades do soberano que, com frequência, apresenta aos intelectuais do reino questões gramaticais ou teológicas e discute questões filosóficas com eles, até durante os seus banhos nas termas de Aix-la-Chapelle.

A política da *renovatio* consegue relançar uma enorme atividade de leitura, intercâmbio e transcrição de textos, que eleva a produção livreira dos 1800 códices remanescentes dos primeiros oito séculos da era cristã para os 8000 (pelo menos) que nos ficaram, só do século IX. Alcuíno formula, juntamente com Paulino d'Aquileia (?-802), as bases do pensamento teológico para combater as heresias hispânicas (adocionismo) e, juntamente com Teodulfo (750/760-c. 821), as argumentações que conduzem à vitória sobre a iconoclastia, passo decisivo para que a arte religiosa tenha no Ocidente a explosiva liberdade que a distingue da iconografia bizantina. *De Trinitate* é até ao século XVI um dos manuais de teologia mais difundidos na Europa. O texto da Bíblia usado depois do século IX é atribuído a uma revisão filológica da *Vulgata* encomendada a Alcuíno e Teodulfo pelo próprio Carlos; mas esta questão ainda é discutida.

A produção intelectual

Este fervor de escritos, debates, trocas epistolares e atividade legislativa produz, entre 768 (subida de Carlos Magno ao trono) e 888 (morte do último imperador carolíngio), o fenómeno a que se dá o nome de «renascimento carolíngio», nome cunhado por Jean-Jacques Ampère (1800-1864) em *Histoire Littéraire de la France avant le XIIe siècle*, em 1839, e baseado, além de numa apreciação dos dados históricos, na autoconsciência manifestada pelo seus protagonistas, convictos de terem iniciado uma época de excecional expansão e vitalidade cultural e de terem operado uma *translatio studiorum* de Atenas e de Roma para o império de Carlos. Este impulso dá origem a uma multiplicidade de escolas e centros culturais (em que, de norte para sul, se salientam York, Cantuária, Corbie, Tours, Saint-Denis, Fleury, Auxerre, Lorsch, Echternach, Fulda, São Galo, Reichenau, Salzburg, Verona, Bobbio, Aquileia e Monte Cassino) e à correspondente produção de manuscritos (estimada em 50 mil: um aspeto em que «a dívida que a cultura europeia contrai com os carolíngios é imensa», segundo Pierre Riché); mas também terá importantes efeitos no plano artístico e arquitetónico.

A liturgia é reformada e orientada para a uniformização dos textos e dos ordenamentos em sentido romano, mas demonstra também um forte ímpeto criador que conduz à composição de hinos célebres, como *Veni Sancte Spiritus, Roma Nobilis, Gloria Laus et Honor, Ut Queant Laxis* e ao nascimento de géneros novos como o tropo e a sequência (insertos poético-musicais de *Alleluia*) e da notação musical.

A produção intelectual e literária atinge um nível e uma intensidade desconhecidos desde o século IV ou V e nunca mais conseguidos até ao século XII. A ausência de figuras monumentais além de Alcuíno e do filósofo neoplatónico João Escoto Eriúgena (810-880) é compensada pelo aparecimento de numerosos centros de cultura e por uma vivíssima produção cultural. No vértice deste panorama estão, na teologia, os tratados de Paulino d'Aquileia, Teodulfo, Gottschalk de Orbais e Eriúgena e os arranjos da exegese bíblica efetuados por Alcuíno, por Wigbold, seu coetâneo, e Rábano Mauro (c. 780-856), seu aluno; pouco depois, Angelomus de Luxeuil e as escolas de Auxerre e Laon (uma literatura ainda em vias de descobrimento); a analística monástica e a historiografia de Paulo Diácono (c. 720-799), que escreve uma *Historia Langobardorum* de grande fascínio e êxito, e de Eginardo (c. 770-840), elegante biógrafo de Carlos Magno (*Vita Karoli*) e cativante narrador de desvios de relíquias (*Translatio Sanctorum Marcellini et Petri*); a literatura das visões, em prosa e em verso; as coleções de sermões e a manualística escolar; a teoria musical (Ubaldo de St-Amand, Regino de Prüm, Aureliano de Réomé), a hagiografia (histórias de santos escritas e transpostas para poesia pelo próprio Alcuíno, Walafridus Strabo, Erico d'Auxerre, Johannes Hymonides e muitos anónimos), a filologia e a epistolografia de Servatus Lupus de Ferrières (805-862), considerado como uma espécie de proto-humanista por causa do seu interesse na deteção de códices dos clássicos e na restituição dos textos, e a excecional figura de Dhuoda (802-*post* 843), uma duquesa que escreve com profunda participação dos sentimentos um manual de boas maneiras para o seu filho Guillaume da Septimânia. Nesta época começa a literatura vernácula alemã (com Otfried von Weissenburg), francesa (com a *Cantilena de Santa Eulália*) e anglo-saxónica (com Génesis e outras poesias bíblicas e com a redação do *Beowulf*); e, na mesma linha, o Concílio de Tours de 813 autoriza pela primeira vez a pregação em alemão e em francês.

A poesia

Apesar de haver posições diferentes, o debate dos historiógrafos sobre o

«renascimento carolíngio» converge num ponto: a expressão «renascimento» pode ser usada com segurança pelo menos para a poesia latina, de que nos lega o equivalente a 3200 páginas de textos, nem todos inéditos, e que os protagonistas deste movimento percebem e qualificam como o vértice das manifestações culturais da sua época. Na primeira geração, encontramos a recuperação de formas épicas em redor da figura do imperador, inspiradas em Virgílio ou em Claudiano (*Karolus Magnus et Leo Papa* e *Hibernicus Exul*), ou o surgir da nova épica institucional, como o poema de Alcuíno sobre York ou o de Paulo Diácono sobre os bispos de Metz, bucólicas de corte segundo o modelo de Calpúrnio e Nemesiano (Modoin d'Autun, Angilbert), mas também poesia civil (como o poemeto de Teodulfo sobre os juízes ou o *Planctus* musicado sobre a morte de Carlos Magno), decalques bíblicos em formas parateatrais (Paulino d'Aquileia), confissões e hinos, e géneros ligados à vida da corte e às relações pessoais, como as adivinhas, as «poesias circulares», as poesias de amizade e as líricas descritivas ou nostálgicas. Tem grande relevo a reflexão sobre o papel da poesia, que confirma a centralidade do género no sistema cultural (Paulo Diácono, Teodulfo, Modoin, Alcuíno e muitos outros). Com a segunda geração (em redor do atribulado imperador Luís, *o Pio*), a produção do círculo desagrega-se, mas a composição épica encontra nova continuidade (Ermoldus Nigellus, *In Honorem Hludovici*, Walafridus Strabo, *De Imagine Tetrici*) e emergem as duas figuras mais importantes do século: Walafridus Strabo (808/809-849), autor da primeira visão poética do Além (*Liber de Visionibus Wettini*) e de um belíssimo poemeto sobre o cultivo dos hortos (*De Cultura Hortorum*), visto como símbolo do esforço civilizador do homem carolíngio; e Gottschalk de Orbais (c. 801-c. 867), génio da teologia perseguido por causa das suas teorias predestinacionistas e compositor de líricas delicadas, com os primeiros exemplos de rima sistemática, que não tardam a circular como canções, com acompanhamento musical. O teólogo João Escoto Eriúgena também escreve poesias com ousada experimentação linguística que agradará a Ezra Pound (1885-1972). A terceira geração, entre Carlos, *o Calvo* (823-877), e Lotário (795-855), vive o desmembramento do império, ora visto com nostalgia numa épica retrovertida (*Annales de Gestis Caroli Magni Imperatoris*, do poeta Saxo) ora com a inquietação suscitada pelas novas invasões (o poema de Abão de Saint-Germain sobre a incursão normanda em Paris), mas marca também a evolução para uma poesia mais irónica e parodística (Sedúlio Escoto, os epigramas irlandeses anónimos), o desenvolvimento de visões narrativas (Audradus de Sens), a recuperação da lírica «escolástica» (*Carmina Centulensia*), e o nascimento da

sequência (com o requintado *Liber Hymnorum* de Notker Balbulus); ao mesmo tempo, a recém-nascida poesia rítmica, ou seja, construída segundo critérios silábicos, como a poesia moderna, cultiva, ao lado do filão lírico já explorado pelos primeiros carolíngios (Paulino d'Aquileia), um filão teatral documentado pela *Cœna Cypriani*, de Johannes Hymonides (?-c. 882). Esta revolução vai muito além do chavão escolástico da «recuperação dos clássicos» e abarca mil novos aspetos que irão deixar aos séculos seguintes um importante repertório de modelos e a autoconsciência de ter operado uma refundação cultural.

V. também: **Literatura e teatro** *Alegoria e natureza*
Artes visuais *A época carolíngia em França, na Germânia e em Itália*

GRAMÁTICA, RETÓRICA E DIALÉTICA

de Francesco Stella

Na época carolíngia, as disciplinas liberais que compõem o trívio básico da formação escolar passam por uma fase de recuperação e sistematização, baseada na reutilização de manuais da Antiguidade tardia, mas também de reformulação, ligada às novas exigências de um público que já não tem o latim por língua materna, às necessidades de uniformização da comunicação por parte das instituições político-religiosas e às relações com a cultura cristã.

A missão linguística da época carolíngia

A reforma linguística e ortográfica promovida por Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) e pelo seu círculo de intelectuais e professores é tida como uma das mais influentes operações de política cultural da história do Ocidente, pois uniformiza um instrumento de comunicação indispensável para as ligações no interior do império e de toda a Europa ocidental, interrompendo, ao mesmo tempo, o processo de transformação unitária das línguas românicas e criando uma dupla via de evolução: por um lado, as línguas faladas, privadas durante alguns séculos de gramática própria e de estrutura escolar e, por outro, o latim escolar, que é o único meio de comunicação oficial internacional, mas já desprovido da capacidade de renovação do uso vivo e popular.

Das motivações políticas e administrativas, além de religiosas, desta reforma, temos testemunho na *Admonitio Generalis* de 789 e na *Epistola de Litteris*

Colendis, o manifesto da reforma carolíngia.

Os instrumentos didáticos

A escola carolíngia está, na realidade, a enfrentar também um problema da comunicação religiosa muito mais amplo: a aculturação latina de povos das culturas céltica e germânica e de línguas galesa, irlandesa, alemão antigo e franca. As gramáticas herdadas da Antiguidade não são adequadas para o efeito porque se destinam a um público de língua materna latina. A *Ars Minor,* de Donato (século IV), uma das mais difundidas, concentra-se mais nas propriedades das partes do discurso do que na sua forma. Ao invés, a *Ars Maior* concentra-se em unidades inferiores à palavra, como letras, sílabas ou pés métricos ou superiores, como as figuras do discurso. Os outros gramáticos da Antiguidade tardia seguem o mesmo modelo, embora Carísio, Diomedes, Consêncio e Probo ofereçam mais ensinamentos de morfologia do que Dositeu, Terêncio Escauro, Audaz, Emílio Áspero e Agostinho. Até as *Regulæ,* género gramatical mais elementar das *artes,* se dirigem a estudantes já instruídos nas formas básicas da língua (Focas, por exemplo, ou *Institutio de Nomine, Pronomine et Verbo,* de Prisciano de Cesareia, c. 500).

A solução técnica é oferecida por *Declinationes Nominum* e *Coniugationes Verborum* constantes dos códices carolíngios, ou pelas gramáticas ditas «insulares», isto é, provenientes da Irlanda e da Grã-Bretanha, como *Ars Asporii* (final do século VI), ou ainda pelas gramáticas protocarolíngias de Tatwine e de Bonifácio ou pela *Ars Ambianensis*, que completam Donato fornecendo paradigmas de declinação e de conjugação. A difusão destas obras cresce nos decénios do reinado de Carlos Magno, e especialmente a *Ars Breviata* de Agostinho (354-430) e as obras de Áspero, Donato e Escauro tornam-se extremamente populares, bem como as *Regulæ* de Eutiques ou de Focas, e no século IX será Prisciano de Cesareia a impor-se.

A ficção gramatical de Virgilius Maro

Antes da normalização carolíngia, nota-se o aparecimento totalmente anómalo de uma espécie de ficção gramatical na obra de um autor do século VII, provavelmente francês, que declara chamar-se Virgilius Maro, com referência não ao poeta, mas a um Virgilius discípulo de Donato (século IV), um Virgilius da Ásia, inventor de doze línguas latinas, e a um Maro descoberto por um autodesignado Eneias, seu mestre, nos escritos de outro ignoto gramático chamado Vulcano. A extravagância, desejada ou espontânea, desta personagem

não se limita naturalmente ao nome e invade os seus processos: as *Epitomes* (15, das quais se salvaram 12) interessam-se não só pelos temas linguísticos tradicionais, como os pronomes e os verbos, mas também por fenómenos como a *scinderatio fonorum* (desarticulação dos fonemas) e por etimologias mais ou menos fantásticas, na senda de Isidoro de Sevilha (c. 560-636); as oito *Epistolæ* mostram-se mais técnicas (G. Polara) mas contêm muitos episódios curiosos como o da discussão de dois gramáticos durante catorze dias sobre o vocativo de *ego* ou o grande debate sobre o incoativo, todos baseados em testemunhos respeitáveis mas, as mais das vezes, falsos. O paradoxo da história é que as escolas irlandesas pré-carolíngias recebem estas elucubrações como se fossem um verdadeiro e adequado manual da língua latina.

A produção carolíngia

Mas a característica da cultura carolíngia é a produção de sínteses dos materiais tradicionais, reestruturados e atualizados conforme as exigências da nova época. Na corte de Carlos, os italianos Pedro de Pisa (?-*ante* 799) e Paulo Diácono (c. 720-799) compõem manuais de gramática: este último baseia-se numa versão interpolada de *Ars Minor* de Donato e completa-a com *declinationes nominum* (há uma cópia no Vat. Palat. Lat. 1746, proveniente de Lorsch); por seu lado, Pedro baseia-se em materiais insulares para os completar, começando a reintroduzir a forma didática de perguntas e respostas, já presente em Donato e que se torna característica deste período. Além da colónia italiana, também trabalha na corte um grupo de mestres irlandeses, e alguns destes tratam de gramática, como Clemente Escoto (séculos VIII-IX) e o autor anónimo de *Ars Bernensis.* No século IX, difunde-se uma orientação relativamente nova, a análise gramatical, também na forma de perguntas e respostas, segundo o esquema: «Que parte do discurso é *rainha?* Um nome. Que é um nome? É uma parte do discurso que… etc. Que propriedades tem um nome? Seis: qualidade, derivação, género, número, composto/simples e caso. Qual é a derivação de *rainha?* De *rei*, etc.» A gramática analítica, representada por um elevado número de obras anónimas e também por compilações de mestres como Usuard de Saint-Germain (?-869/877), passa a ser a principal forma dos manuais de língua, e assim prossegue até ao Renascimento e mais adiante.

O descobrimento da sintaxe e o contributo de Alcuíno

A outra novidade da gramática carolíngia é unanimemente identificada no redescobrimento da sintaxe, à qual nenhum manual fora dedicado na época

antiga, antes de Prisciano de Cesareia compor os 20 livros de *Institutiones Grammaticæ*. A valorização desta obra cabe ao mosteiro de Tours, onde são escritas três das 14 cópias do manual, produzidas nos séculos VIII e IX. Alcuíno, abade de Tours, recolhe, de facto, de Prisciano, as noções básicas que usa na sua *Grammatica*, também conhecida como *Dialogus Franconis et Saxonis de Octo Partibus Orationis* (*Diálogo entre Um Franco e Um Saxão sobre As Oito Partes da Proposição*), que procede à comparação de alguns ensinamentos de Donato com a interpretação de Prisciano. Mas, e principalmente, extrai de *Institutiones* uma seleção de trechos que nos séculos seguintes terá ampla circulação e que está na base da gramática que Allfrico de Eynsham redige no século XI. O seu modelo é adotado por dois grandes intelectuais da geração que se segue à de Alcuíno: Rábano Mauro (c. 780-856) e o seu discípulo Walafridus Strabo (808/809-849).

O valor religioso e cultural da gramática

A reavaliação da gramática e a posição central adquirida no programa de educação carolíngio são atestadas quer pelos documentos «oficiais» supracitados, que reconhecem na gramática a possibilidade de transcrever e compreender os textos (a fim de conseguir uma correta interpretação e assimilação da Bíblia), quer pelas teses de Alcuíno, inspirador da reforma, que em *Disputatio de Vera Philosophia* define a gramática como a «ciência do bem falar, origem e fundamento das artes liberais» e do sistema cultural cristão, apesar de ser uma disciplina técnica e baseada em exemplos pagãos. Deste modo surge também o problema, presente na época patrística e em toda a Idade Média, da possível conflitualidade entre o património literário pagão, base da aprendizagem da língua, e a fé cristã, que não pode aceitar os conteúdos «imorais» dos textos profanos. Estes obstáculos são apresentados com sagaz lucidez em tratados como *Liber in Partibus Donati* de Esmaragdo de Saint-Mihiel-sur-Meuse (c. 805), que refere o principal argumento das objeções «fundamentalistas»: «Na disciplina gramatical não se lê nem se nomeia Deus, só se ouvem os nomes e os exemplos dos pagãos.» Como sempre, a saída é indicada pelo exemplo agostiniano dos objetos de ouro que os judeus trouxeram na fuga do Egito e puseram ao serviço do seu culto; mas, embora recordando esta autorizada justificação, Esmaragdo experimenta sistematicamente, na esteira de Julião de Toledo (642-c. 690), uma nova solução em que substitui os exemplos clássicos por citações da Bíblia ou de poetas cristãos. Alcuíno dá uma formulação do método mais refinada e, ao mesmo tempo, mais estrutural,

comparando as sete artes liberais «pagãs», entre elas a gramática, com as colunas do Templo de Salomão como símbolos da formação do cristão, que culmina na cultura exegética e teológica. A propagação desta conceção conciliatória do conflito cultural é ampla, mas não exclusiva, e contribui para difundir a fundamentação teórica das técnicas disciplinares. Confirma-o também o mestre irlandês Sedúlio Escoto (? -*post* 859), na época de Carlos, *o Calvo* (823-877, imperador desde 875) e de Lotário (795-855, imperador desde 840), que elabora uma interpretação antropológica das oito partes da proposição que representariam as oito funções fundamentais do ser humano. A cristianização dos *exempla* gramaticais e das respetivas teorias é uma ponte que liga o exercício da gramática à exegese bíblica, especialmente nas obras de João Escoto Eriúgena (810-889), e à teologia, como demonstra Gottschalk de Orbais (c. 801-c. 870), autor de um pequeno tratado sobre a preposição *in* e que usa a teoria linguística na controvérsia sobre a predestinação.

A retórica e o seu valor civil

Depois de *Dialogus Franconis et Saxonis,* que é o seu manual de gramática, Alcuíno pensa em completar os textos escolares sobre o trívio (as três disciplinas básicas da escola antiga) compondo *De Rhetorica*, ou melhor, *Disputatio de Rhetorica et Virtutibus,* e *De Dialectica,* em que o saxão e o franco se identificam com Alcuíno e Carlos Magno. A retórica, a arte de bem compor o discurso, é frequentemente associada ao tratado sobre as prerrogativas morais do reinante, na linha da definição da arte que se aprende na enciclopédia de Isidoro de Sevilha e que é repetida em *De Institutione Clericorum* do grande enciclopedista carolíngio Rábano Mauro, arcebispo de Mainz e discípulo de Alcuíno: «A retórica é a ciência do bem falar nas questões políticas, e a eloquência é a capacidade de persuadir para fins justos e bons» (*Etym.* 11, 1, 1). Neste contexto, podemos compreender melhor os tratados de conselhos ao príncipe – *specula principum,* uma novidade carolíngia que conduzirá a Maquiavel (1469-1527) – como *Via Regia* escrita por Esmaragdo para Luís, *o Pio* (778-840, imperador desde 814; *De Institutione Regia* redigido por Jonas d'Orleães (?-841/843) para Pepino I da Aquitânia (c. 803-877), filho de Luís; *De Regis Persona et Regio Ministerio*, de Hincmar (c. 806-882), bispo de Reims, para Carlos, *o Calvo*; e *De Rectoribus Christianis,* composto por Sedúlio Escoto para Lotário. Mas um nível mais técnico da arte retórica é obtido com a aprendizagem da arte epistolar, cujos primeiros tratados só aparecerão no final do século XI, mas que está atestada pelas anotações didáticas feitas nas margens

do códice das cartas de Servatus Lupus de Ferrières (805-862), em que cada parte da epístola é assinalada pelas observações de um mestre.

A dialética e o debate intelectual

Esta primeira revivescência dos estudos retóricos é acompanhada por uma tímida restauração do estudo da dialética, que ensina a lógica do pensar e as tipologias frásicas da argumentação filosófica, cristalizadas nos conhecimentos aristotélicos que Boécio (c. 480-525?) transmitira à Idade Média, no tratado *De Dialectica,* atribuído a Santo Agostinho e, principalmente, no livro IV do *De Nuptiis Philologiæ et Mercurii,* Marciano Capela, o livro de texto mais difundido na Idade Média. Na época carolíngia, a recuperação escolar destas fontes está associada às solicitações do debate intelectual sobre as teologias heréticas (o adocionismo, o cisma dos Três Capítulos, a questão do *Filioque,* a controvérsia sobre as imagens, o predestinacionismo): é a dialética que fornece a instrumentação técnica para estas discussões, frequentemente alimentadas por questões específicas apresentadas pelos imperadores aos mestres que trabalham na corte, como, por exemplo, no caso da reflexão de Frédegis de Tours (século IX) *De Nihilo et Tenebris*, que por sua vez suscita as respostas argumentadas de Agobardo de Lyon, Teodulfo de Orleães, Bento de Aniane e Prudêncio de Troyes. A melhor demonstração do método carolíngio é dada mais uma vez por Alcuíno, que em *Dicta Albini* defronta, com as técnicas da dialética, problemas teológicos complicados como a Trindade, a existência de Deus ou a criação do homem, resolvendo-os ao cabo de uma cerrada sequência de perguntas e respostas. O seu exemplo será seguido por uma série de discípulos e imitadores, de tal modo que Rábano Mauro pode, mais tarde, definir a dialética, em *De Clericorum Institutione* (A Formação dos Clérigos) como «a disciplina das disciplinas, que ensina a ensinar e a aprender»: a escola carolíngia coroa assim a programação do seu ímpeto cultural, fundando-o substancialmente no restabelecimento da comunicação verbal quer no nível da normalização linguística e escritural quer nos da finalidade política ou da argumentação filosófica.

V. também: **Filosofia** *Agostinho de Hipona*
Literatura e teatro *Transmissão e receção dos clássicos*; *O enciclopedismo e Isidoro de Sevilha*; *Na via das línguas europeias: Testemunhos iniciais*

A POESIA LATINA

de Francesco Stella

Durante muito tempo, as formulações escolares ligadas ao classicismo e ao romantismo efetuam uma espécie de remoção da cultura poética da alta Idade Média, caracterizada por uma forte relação com a elaboração teológica e um constante diálogo com o contexto social e a comunicação de consumo. As estéticas da segunda metade do século XX, com Paul Zumthor, Hans Robert Jauss, Peter Dronke e Gustavo Vinay, contribuem para a recuperação do valor desta produção que, pela primeira vez na história da literatura, envolve a Irlanda, a Inglaterra e a Alemanha.

A última poesia pagã

Com Sidónio Apolinário (c. 430-c. 479) e Maximiano (século VI), a poesia pagã apresenta, no limiar da época medieval, as últimas personalidades. Sidónio, primeiramente cônsul e prefeito de Roma e depois bispo de Clermont-Ferrand, deixa-nos 24 *Carmina*, anteriores ao seu episcopado, que compreendem panegíricos oficiais do género claudiano, descrições de monumentos e outras composições de circunstância, e ainda nove livros de *Epistolæ*, em que abundam as inserções métricas. Transmite a um certo filão da Idade Média um estilo contorcido e rebuscado, apoiado num léxico variegado e excêntrico (o chamado «preciosismo gálico»), mas também um sentimento de orgulho da romanidade perante a incivilidade dos «bárbaros». Maximiano inova e encerra a tradição da poesia erótica romana observando esta experiência com a sensibilidade e a melancolia de um velho, conseguindo restituir vida ao repertório de fórmulas tradicionais com surpreendente frescura, até pela escabrosidade dos temas e uma notável capacidade de abertura à reflexão. Encontra um leitor ilustre em Ugo Foscolo (1778-1827), que imita dois dos seus versos no Soneto II: *Non son chi fui, perì di noi gran parte:*/*questo che avanza è sol languore e pianto*, de *Non sum qui fueram: periit pars maxima nostri;*/*hoc quoque quod superest languor et horror habent*. Além destes dois autores, o que ainda resta da produção poética pagã é coligido na *Anthologia Salmasiana* – do nome do humanista francês Claude Saumaise (1598-1773), que no começo do século XVII estudará o códice parisiense que a contém: inclui obras de épocas precedentes, mas principalmente muitos epigramas clássicos e experimentações escolares provenientes dos círculos poéticos de Cartago dos séculos V e VI, no breve «renascimento

vândalo» do reinado de Thrasamund (496-523). São da mesma altura as poesias de Luxório (século VI), autor de versos brilhantes e atentos à realidade quotidiana, e de Sinfósio, de datação incerta mas provavelmente tardia (século VI), sob cujo nome se salvam cem adivinhas de três hexâmetros que depois servem de modelo a toda a enigmista medieval. Mas também deve ser considerada do ponto de vista poético a enciclopédia de Marciano Capela (*floruit* 410-439) *De Nuptiis Philologiæ et Mercurii,* que ilustra as sete artes liberais, recorrendo com frequência a textos poéticos em metros diversos e raros que revelam uma acentuada originalidade e vivacidade de experimentação.

A poesia cristã dos reinos romano-bárbaros

Nas escolas africanas, surge a poesia de Dracontius (final do século V), principalmente recordada por causa da sua produção bifronte, típica daquela época de transição: por um lado, dez composições sobre a mitologia pagã (*Romulea*), por outro, o poema cristão *De Laudibus Dei,* em três livros que narram a criação do mundo (I), as intervenções divinas na história (segundo a cólera ou a misericórdia, II) e a superioridade destes episódios em comparação com as empresas dos heróis pagãos (III), criando deste modo uma espécie de versão cristã do panegírico imperial e produzindo uma paráfrase do Génesis que revela uma respiração narrativa plena de vida e um intenso colorido poético. Ainda em África, Coripo (século VI) deixa dois grandes poemas, *Iohannis,* dedicado às empresas militares do general bizantino do século VI João Troglita contra os mouros, e *In Laudem Iustini,* sobre os feitos do imperador Justino, ambos impregnados de uma ideologia ainda plenamente romano-cêntrica que contrasta com o agostinismo antirromano e com a filosofia política de Dracontius.

Os vértices da produção poética do século VI são atingidos na Gália, onde escrevem Avito (séculos V/VI), autor da épica bíblica *De Spiritalis Historiæ Gestis* (*Os Feitos da História do Espírito*), e Venâncio Fortunato (c. 540-c. 600), natural de Valdobbiadene, perto de Treviso, mas ativo em Tours e em Poitiers, onde se torna bispo. Fortunato é autor de onze livros com mais de trezentas poesias de todos os géneros, dos epitalâmios (hinos nupciais) aos epigramas e às narrações históricas. A coletânea inclui *De Navigio Suo*, as suas viagens pelos rios europeus, e *De Excidio Thuringiæ*, um dramático episódio de guerra entre as famílias merovíngias. A obra-prima de Fortunato é *De Vita Sancti Martini,* que faz do santo o novo modelo heroico dos cristãos; mas a peculiaridade da sua poesia é a espiritualização do amor às amigas fidalgas ou monjas, baseada no

reemprego, em sentido cristão, de expressões da elegia de amor; este reemprego fornecerá o vocabulário «cortês» à poesia de amor dos séculos XI e XII. São também de Fortunato o hino *Vexilla Regis Prodeunt*, composto para a relíquia da Cruz com que o imperador Justino presenteara a rainha Radegunda (520-587) e citado na *Divina Comédia*, e o *Pange Lingua*, depois adaptado por Tomás de Aquino (1224-1274). Em Itália, os poetas de maior realce são Enódio de Pavia (474-521), expoente de uma requintadíssima escola retórica, e o seu discípulo Arator, com um *epos* sobre os Atos dos Apóstolos, e também Rústico Elpídio (meados do século VI), autor de *Historiæ Testamenti Veteris et Novi*, 24 didascálias em tercetos sobre pinturas bíblicas, segundo o modelo do *Dittochæon* de Prudêncio (348-post 405). Mas também ali, como em África, o poeta com maior interesse é, talvez, um filósofo, Boécio (c. 480-525?), que interpreta liricamente as reflexões da sua *Consolatio* em versos de grande elegância. Em Espanha, é Eugénio de Toledo (?-657) quem mais influencia a produção carolíngia.

A escola insular e o gosto do enigma

Da Irlanda, há a registar líricas de Columbano (c. 540-615), mas as obras mais influentes são *Liber Hymnorum* e *Hisperica Famina*, uma coleção de 14 textos enigmáticos compostos em prosa rimada e assonante de autores monásticos do meio céltico (Gales, Irlanda ou Inglaterra) de meados do século VII, que misturam neologismos latinos, grecismos, termos raros e vocábulos semitas ou célticos «numa miscelânea linguística que toca as raias da compreensibilidade» (G. Polara), mas com referências a situações ou elementos como céu, mar, fogo, campo, vento, multidão, os doze vícios do palácio ocidental, uma «regra do dia», locais e instrumentos da vida monástica e historietas: uma obra provavelmente escolar, de forte experimentação linguística, que quadra bem com um gosto pelo enigma amplamente difundido na poesia e na escola insulares e bem atestado nas coletâneas de adivinhas em verso atribuídas a Tatwine, Eusébio e Bonifácio e ainda numa coletânea protocarolíngia denominada *Ænigmata Anglica.* É dela que vem o nome do «estilo hespérico»: uma forma de escrever artificiosa e anticonvencional que perpassa toda a Idade Média, com picos de maior crescimento no século X, e que se caracteriza pela presença de elementos lexicais não latinos, neologismos e estruturas sintáticas assimétricas e forçadas.

Na Inglaterra, fez escola Aldelmo de Malmesbury (639?-709), discípulo de um irlandês e bispo de Sherborne em 705, cuja atividade desloca da Irlanda para a Inglaterra o centro de gravidade cultural das Ilhas Britânicas. Com base em

vastas leituras de autores da Antiguidade tardia, Aldelmo compõe *De Virginitate* em duas versões, a poética e a prosaica, que está destinado a tornar-se um modelo de poesia cristã; um manual de métrica em forma dialogada, com uma secção especial sobre os enigmas, intitulado *Epistola ad Acircium* (sobrenome de Aldfrith, rei da Nortúmbria ?-701/705); e uma série de cem *Ænigmata*, que da adivinha fazem um género poético salpicado de subtilezas teológicas e trechos líricos. O poema *De Virginitate* revela-o como expoente de uma espécie de classicismo cristão a par de Beda, *o Venerável* (673-735), autor-poeta de *Vita Cuthberti* e do poemeto *De Die Iudicii.*

A época carolíngia

A poesia é a manifestação cultural que justifica a designação de «renascimento» atribuída à época carolíngia (768-888). Graças à intensa escolarização e recuperação de modelos mais tardo-antigos do que clássicos (poetas bíblicos como Juvenco, Sedúlio, Avito e Venâncio), mas sobretudo à formação de uma nova classe literata internacional (Itália, Irlanda, Inglaterra, Espanha, Germânia, Suíça e França) e, por isso, de um público vasto e geograficamente ramificado, as novas exigências sociais e culturais favorecem a produção de obras poéticas, na sua maioria em metros quantitativos (nas edições modernas, há mais de 3000 páginas), e o aparecimento ou reaparecimento de géneros de grande sucesso, e não só na Idade Média nem só em latim: além das adivinhas, que de instrumento escolar passam a jogos de sociedade, os itinerários geográficos (Alcuíno, Paulo Diácono), as notas de corte (Angilbert, Teodulfo), o *epos* histórico (*Karolus Magnus et Leo Papa*), a bucólica escolar e de amizade (Alcuíno, Modoin d'Autun, Gottschalk de Orbais), as vidas metrificadas de santos (Alcuíno, Walafridus e poetas anónimos), a codificação «culta» de folclores como o desafio, ou *conflictus* (de novo Alcuíno, Sedúlio Escoto), em que se contrapõe uma entidade a outra para declarar a sua superioridade (o lírio e a rosa, a cerveja e o vinho, etc.), ou a visão do Além (cujo primeiro exemplo é a *Visio Wettini*, do jovem Walafridus) ou a reinterpretação cristã de mitos celtas, como a busca da taça da sabedoria (*De Fonte Vitæ*, Audradus de Sens), os *planctus* fúnebres – como o de autor anónimo sobre Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), e o de Agius de Corvey, de cerca de 876, escrito em forma de diálogo – ou a poesia penitencial e confessional (Paulino d'Aquileia, Gottschalk de Orbais), os resumos métricos da Bíblia (Alcuíno, Teodulfo, Paulo Álvaro) ou a paródia sacra (*Cœna Cypriani*, em que Johannes Hymonides (?-c. 882) versifica e teatraliza em Roma (876) uma célebre paródia

bíblica da época tardo-antiga), a épica comunitária e institucional (de mosteiros ou episcopados: Alcuíno sobre York e Paulo Diácono sobre Metz) e os poemetos sobre ervas e hortos (*Hortulus*, de Walafridus), os epigramas (Paulo Diácono, Alcuíno, Rábano Mauro e muitos outros), a meditação teológica (João Escoto) e a poesia civil (*De Iudicibus*, Teodulfo), a sequência (Notker Balbulus) e as canções rítmicas (Paulino d'Aquileia, Gottschalk e outros). A poesia visual ou *carmina figurata*, a exemplo de Optatianus Porphyrius (século IV), teve um extraordinário florescimento em textos de imagens, confirmando o valor simbólico e icónico que a época carolíngia atribui à escrita; entre estes salientam-se as poesias de Wigbold, de Rábano Mauro (c. 780-856), que desenvolve *De Laudibus Crucis* como uma sucessão de *versus intexti*, e, no final do século X, Eugenius Vulgarius (887-928). Por outro lado, há dois temas ausentes: o erótico e o mitológico.

O século X

Aquele que foi denominado «século de ferro» é um período em que o número de centros culturais diminui, debilitando a cadeia que alimenta a produção literária, mas é também o século em que surgem os grandes autores e importantes textos anónimos: na Saxónia, a canonisa Roswitha (c. 935-c. 975), nome da história do teatro, escreve animados poemetos hagiográficos, privilegiando personagens curiosas ou marginais, e poemetos históricos sobre o imperador Otão I (912-973, imperador desde 962) e a história do seu cenóbio (Gandersheim); ao mesmo tempo, Flodoardo de Reims (c. 893-966) escreve em França um gigantesco poema de vinte mil versos (*De Triumphis Christi*) sobre a história da Igreja, e até o desiludido historiógrafo Liutprando de Cremona (m. 970) recheia com inserções poéticas a prosa crua e eficiente da *Antapodosis* (*Restituição ou Compensação*). Mas a novidade deste período reside nos poemas heroicos ou narrativos, que introduzem na literatura latina as figuras do cavaleiro germânico e de personagens independentes de elementos e valores da cultura cristã: *Waltharius*, atribuído com muitas dúvidas a Ekkehard I de São Galo (c. 910-973) que em 1453 versos inspirados em Virgílio (70 a.C.-19 a.C.) narra pela primeira vez na poesia latina a história, atestada em fontes épicas germânicas, de um herói «de cavalaria», Walther, filho do rei da Aquitânia e refém de Átila (?-453) juntamente com a sua namorada Hildegund, filha do rei da Borgonha, e Hagen, príncipe dos francos. Depois da rutura do pacto com os hunos, provocada por Gunther, Hagen foge e Walther recusa o casamento com a filha de Átila, com quem o rei pensava ligá-lo ao seu povo, e foge também com Hildegund, levando

a armadura de Átila e o tesouro dos francos. Mas a fuga provoca um conflito de Walther contra Gunther e depois contra Hagen, que é obrigado a substituí-lo num duelo no fim do qual os heróis continuam vivos e reconhecem a superioridade de Walther *manufortis.*

Em Itália, é composto *Gesta Berengarii,* da autoria de um tal Giovanni di Verona, um retalho de história contemporânea que narra em quatro livros de hexâmetros a vida de Berengário I, rei da Itália (850/853-924) e também imperador, por breve período, em conflito com Guido, duque de Espoleto (?-894, rei desde 889, imperador desde 891), com o filho deste, Lamberto (c. 880-898, rei desde 891, imperador desde 894), e com Rodolfo da Borgonha (?-936, rei desde 923). Em Lorena, surge *Ecbasis Captivi* (*A Fuga do Prisioneiro),* inspirada em Horácio (65 a.C.-8 a.C.), em 1170 hexâmetros leoninos, isto é, em rima interna: é o primeiro romance satírico ou «comédia épica» (Leonardi), com animais como personagens (vitelo, ouriço, lobo, lontra, raposa, leão, pássaros). Por outro lado, *Within Piscator* conta a história de um pescador que é engolido por uma baleia, como Jonas, mas que consegue libertar-se ferindo-a com uma faca. Porém, quando o cetáceo encalha na praia de onde o pescador partira, os conterrâneos tomam-no por um demónio e por pouco não o matam ao repartir a presa. O final feliz é assegurado pelos efeitos benéficos de uma procissão.

V. também: **Literatura e teatro** *Poemas épicos e épico-históricos médio-latinos*; *A hinódia latina*

POEMAS ÉPICOS E ÉPICO-HISTÓRICOS MÉDIO-LATINOS

de Roberto Gamberini

A épica latina da alta Idade Média, que no plano formal revela marca virgiliana, caracteriza-se pela liberdade com que o material poético clássico é reutilizado em novas narrativos e temáticas. A par da tradição tardo-antiga do epos *bíblico, nascem os carmes heroicos sobre assuntos hagiográficos e histórico-contemporâneos, como as narrações citadinas e locais. A renovação mais significativa é a recuperação literária do repertório oral da tradição folclórica popular e das sagas germânicas, que têm o primeiro teste justamente na literatura latina.*

O género

O *epos* latino da Idade Média é um género que não se adapta a definições teóricas precisas; a sua principal característica é ser forjado nos moldes da *Eneida* e, ao mesmo tempo, dela se afastar livremente ampliando-lhe significativamente os âmbitos temáticos. Com efeito, o *epos* entra na definição de poesia virgiliana medieval juntamente com outros géneros que pertencem ao *genus mixtum* e que em medidas diferentes participam no mesmo estilo: os cantos heroicos, a poesia encomiástica, a poesia sobre assunto histórico contemporâneo, o epílio, a série de epílios e o romance. Mas é necessário distinguir estas obras, que *lato sensu* podem ser consideradas épicas, dos poemas, que, embora aproveitando modelos virgilianos, pertencem ao género didascálico, como *De Actibus Apostolorum*, de Arator (c. 480-c. 550), ou das muitas versificações hexamétricas de obras não heroicas. O que distingue o verdadeiro *epos* não são os meios estilísticos usados (diversificação da exposição dos acontecimentos, das falas, das descrições, uso de semelhanças, catálogos, *excursus* e digressões líricas) mas o tema, que é unitário e trata das ações divinas e humanas. A extensão do texto e o destino à leitura ou ao canto em público são características não compartilhadas pela totalidade dos poemas medievais.

Todas as composições de cunho épico, bem como muita da poesia hexamétrica medieval, referem-se à obra de Virgílio (70-19 a.C.) e a apenas mais alguns modelos, entre os quais Lucano (39-65), Estácio (40-96) e Prudêncio (348-*post* 405). Mais ou menos desconhecidos continuam autores com menor difusão em manuscrito, como Sílio Itálico (26-101) ou Caio Valério Flaco (?-c. 90).

A épica bíblica e a épica hagiográfica

Cabem com pleno direito na definição de *epos* as muitas narrações versificadas e épicas dos episódios veteri e neotestamentários, que prolongam uma tradição da Antiguidade tardia.

A par dos guerreiros e dos aventureiros, os novos heróis da era cristã são os santos. Às suas ações não bélicas, mas inegavelmente gloriosas, são dedicados numerosos poemas hagiográficos, alguns dos quais têm apenas a linguagem do *epos*, como *Vita Martini,* de Venâncio Fortunato (c. 540-c. 600), enquanto outros são considerados pela crítica moderna como épicos, como *Gesta Witigovonis Abbatis*, de Purchart de Reichenau (século X), compostos para o décimo aniversário do mandato abacial de Witigowon (século X), em forma de diálogo dramático entre o poeta e o mosteiro, personificado como a mulher do abade. Igualmente épico é o poema *De Triumphis Christi*, de Flodoardo de Reims (c.

893-966), que celebra, em 19 livros e 19 939 versos, os feitos dos bispos, mártires, monges e santas mulheres da Palestina, de Antioquia e de Itália desde a época dos Apóstolos até à da sua composição (c. 936-c. 939).

Os poemas históricos

Na alta Idade Média também se impõem muitas obras sobre assuntos históricos contemporâneos, frequentemente com intuitos panegíricos, como *Johannis* de Flávio Crescónio Coripo (século VI), sobre as batalhas do general João Troglita (século VI) contra os mouros na África do Norte, que na época carolíngia são seguidas por diversas composições de vária índole e extensão. Entre estas, *Carmen de Conversione Saxorum,* em 75 hexâmetros que contam a história da conversão dos saxões em 777, na sequência da ação de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800); o fragmento de *Hibernicus Exul* (século VIII), um diálogo panegírico que pertence, talvez, a um *epos* mais extenso sobre a vitória de Carlos Magno em 787 contra Tassilo III, duque da Baviera (c. 741-c. 794); e *De Pippini Regis Victoria Avarica*, um cântico triunfal e de agradecimento pela vitória obtida no verão de 796 sobre os ávaros por Pepino (777-810, rei desde 781), filho de Carlos Magno e rei da Itália. Mais importante é, porém, *Kerolos Magnus et Leo Papa,* que constitui a terceira parte (a única sobrevivente) de um poema em quatro livros que delineia a vida e os feitos de Carlos Magno como um novo Eneias. Os seus 536 hexâmetros contam a edificação de Aix-la-Chapelle, a segunda Roma, e o encontro do rei dos francos com o papa Leão III (c. 750-816, papa desde 795) depois do atentado que sofrera a 25 de Abril de 799. Melhor sorte tem *Annales de Gestis Caroli Magni Imperatoris,* do poeta Saxo (c. 1140-c. 1210), que narra em quatro livros a história do soberano a partir de 771, dedicando-se no quinto a traçar-lhe um retrato celebrativo. Breve é, pelo contrário, *Rhythmus de Pugna Fontanetica*, de Angilbert (c. 745-814), que conta, segundo o testemunho ocular do autor, a batalha de Fontenoy-en-Pusaye, onde o imperador Lotário I (795-855, imperador desde 840) e Pepino II, rei da Aquitânia (c. 823-c. 864) defrontam a 25 de junho de 841 Luís II, *o Germânico* (c. 805-876, rei de 843 a 876) e Carlos, *o Calvo* (823-877, imperador desde 875).

Menos aderente às estruturas da época é *Carmen de Exordio Gentis Francorum,* dedicado por volta de 844 a Carlos, *o Calvo,* por um poeta anónimo que transpõe em versos celebrativos e heroicos uma genealogia da dinastia carolíngia. Também formalmente pouco épico é *De Strage Normannorum,* de Sedúlio Escoto (?-*post* 859), uma breve celebração em forma hinográfica. O

poema *In Honorem Hludovici Christianissimi Cæsaris Augusti*, de Ermoldus Nigellus (século IX), embora composto com intuito panegírico, é um verdadeiro *epos* que narra em 2649 versos os feitos do imperador Luís I, *o Pio* (778-840, imperador desde 814) entre os anos de 781 e 826. A tradição carolíngia prossegue na época seguinte com *Gesta Berengarii Imperatoris*, sobre as lutas de Berengário I, rei da Itália (850/853-924) contra Guido II da Espoleto (m. 894), Lamberto de Espoleto (c. 880-898) e Ugo de Provença (c. 880-947) para a conquista do reino, e com *Gesta Ottonis I*, de Roswitha de Gandersheim (c. 935-c. 975), que conta a história da dinastia otoniana, de Henrique I da Saxónia (c. 876-936, rei desde 919) até à infância de Otão II (955-983, rei desde 973).

A épica citadina e local

Paralelamente à poesia histórica, virada para os grandes reinos e as grandes dinastias, nasce e floresce, à medida que os séculos passam, uma épica dedicada às peripécias de cidades, dioceses e mosteiros, como *Versus de Episcopis Mettensis Civitatis* (século VIII), uma prosopografia hexamétrica dos bispos de Metz, ou *Bella Parisiacæ Urbis*, mais conhecida, em que Abão de Saint-Germain (meados do século IX-c. 921), testemunha presencial do cerco de Paris de 885-886, narra a guerra contra os normandos que termina no ano de 896. Pertence à épica monástica *De Clade Lindisfarnensis Monasterii*, de Alcuíno de York (735-804), que descreve em dísticos elegíacos a destruição do mosteiro de Lindisfarne perpetrada pelos *vikings* em 793. Um monge deste cenóbio, Edilwulf (século IX), escreveu *Carmen de Abbatibus et Viris Piis Cœnobii Sancti Petri in Insula Lindisfarnensis*, que narra em cerca de 800 versos a constituição do mosteiro por obra de Eanmund (século VIII), o seu desenvolvimento pela ação dos abades que o dirigem, as obras de alguns monges e até as visões que se manifestam ao próprio autor. Também de âmbito monástico, *Primordia Cœnobii Gandeshemensis*, de Roswitha, descreve a fundação e os primeiros decénios do mosteiro de Gandersheim, de 846 a 919.

Sagas e lendas

Os poemas mais originais são, sem dúvida, os que se alimentam no repertório narrativo oral das sagas germânicas e lendas populares. Distingue-se pela sua qualidade literária *Waltharius*, composto no século IX ou X por um autor que os numerosos estudos dedicados à obra não têm conseguido identificar – talvez Ekkehard I de São Galo (c. 910-973). Este poema conta a história do jovem guerreiro Walther, filho do rei da Aquitânia, que está refém de Átila juntamente

com a sua noiva Hildegund, filha do rei da Borgonha, e com Hagen, enviado pelo rei dos francos em vez de Gunther, filho do rei Gibich. Quando este morre, Gunther rompe o pacto que seu pai selara com os hunos e Hagen foge da corte de Átila para se lhe reunir. Pouco depois, também Walther e Hildegund conseguem fugir, levando consigo uma parte do tesouro que Átila recebe como fiança dos povos vencidos. Mas, quando saem do reino dos hunos, são atacados por Gunther, que pretende recuperar o tesouro que seu pai entregara a Átila. Walther enceta uma série de duelos com os doze camaradas de armas de Gunther e derrota-os um após outro até ter de enfrentar, por fim, o próprio Gunther e Hagen, que acorre em seu auxílio. No combate final, Walther perde uma das mãos, Gunther um pé e Hagen um olho. Desistem então da batalha, são curados por Hildegund e, depois de trocar gracejos sobre os seus ferimentos, dividem o tesouro e regressam às suas pátrias. Gunther e Hagen partem para o reino dos francos e Walther e Hildegund para a Aquitânia, onde celebrarão o seu casamento.

De origem e ambientação diferentes, *De Gesta Re,* transmitido por um dos protagonistas de *Hisperica Famina,* descreve a aventura de uma frota engolida por uma baleia e a luta dos marinheiros para recuperar a liberdade. Encontramos um entrecho semelhante a este em *Within Piscator,* de Letald de Micy (c. 950-c.1010). Within, um pescador de Rochester que sai para o mar no seu barquinho, é engolido por uma baleia. Within faz uma fogueira no ventre do monstro com os restos do barco e o animal, desesperado, mergulha para se refrescar. Within começa então a golpear por dentro o estômago da baleia com a sua faca e, uma vez rasgado o estômago, fere-lhe o coração. Já esfomeado, corta bocados de carne, assa-os no espeto e devora deste modo quem o devorara. Ao cabo de quatro dias e quatro noites de luta, a baleia encalha, agonizante, na praia de Rochester. Os habitantes acorrem a despedaçá-la para repartir o inesperado maná, mas ouvem a voz de Within que de dentro pede socorro e fogem, assustados, para a cidade. Voltam depois com o bispo, que pronuncia uma fórmula de exorcismo contra o demónio que está dentro da baleia. Responde-lhe Within, que explica a situação e pede novamente socorro. Os seus conterrâneos compreendem, finalmente, o que aconteceu, libertam-no e conduzem-no em triunfo para a cidade, onde o pescador pode, enfim, abraçar a sua mulher e viver uma vida longa e feliz. Esta obra tem sido interpretada de modos diversos: como um canto heroico, como uma simples brincadeira intelectual, como um texto em que tradições étnicas se fundem na religiosidade cristã, como um poemazinho jocoso ou como um escrito hagiográfico. Mas estudos recentes sugerem também

uma possível interpretação autobiográfica capaz de resolver algumas das questões que a precedente literatura científica não conseguiu esclarecer.

Visões e romances

Modelados seguramente na épica, particularmente no livro VI da *Eneida*, que descreve a descida de Eneias aos infernos, são os poemas que têm como assunto as visões infernais, como por exemplo *Visio Wettini*, colocada em verso por Walafridus Strabo (808/809-849). Esta visão conta-nos a viagem ao Além de Wettin, monge e professor em Reichenau, que na companhia de um anjo atravessa o mundo ultraterreno, onde encontra danados e beatos famosos.

Também a matéria do romance antigo é por vezes reelaborada em versos heroicos e segundo os estilemas e a estrutura da épica. Textos deste género, como *Gesta Apollonii*, só formalmente pertencem ao género épico, mas cabem na categoria do romance, género muito raramente praticado na alta Idade Média latina.

V. também: **Literatura e teatro** *A Bíblia, o* cânone, *os apócrifos, as traduções, a circulação, a literatura exegética, os poemas bíblicos*

A HISTORIOGRAFIA

de Pierluigi Licciardello

A história para o homem medieval é uma história sagrada, governada pela Providência. Não faltam, contudo, os interesses políticos, como demonstra a exegese de imagens bíblicas para explicar a evolução dos reinos. Os três géneros literários mais usados na alta Idade Média são a história, a crónica e os anais. Entre os séculos VI e IX, a preocupação inédita de «colocar os bárbaros» na história conduz à historiografia «étnica»; entre os séculos VIII e IX, a produção historiográfica mais original é a dos anais, e à fragmentação política da Igreja correspondem as histórias das igrejas.

Características da conceção da história na Idade Média

A Idade Média herda da civilização tardo-antiga três diferentes conceções de tempo.

A primeira é a do tempo linear, progressivo, dos anos e dos séculos, contados a

partir da encarnação de Cristo. Um tempo serial, mas não homogéneo: a encarnação, a irrupção do divino na história, divide-o em dois, dando-lhe sentido e significado. É o tempo próprio da historiografia.

A segunda é a do tempo cíclico, o tempo da renovação periódica e do regresso eterno (Mircea Eliade), o tempo da liturgia. Na recorrência semanal e anual dos mistérios da fé, o conceito de tempo linear anula-se: o tempo vira-se sobre si mesmo e conclui-se, recomeçando sempre um novo ciclo.

A terceira conceção é a do tempo escatológico: a anulação do tempo e da história num presente infinitamente dilatado, a cumprir-se com a vinda de Deus no dia do Juízo, a ressurreição dos mortos e a vida eterna. Para o homem medieval, a história é, portanto, no seu significado mais profundo, a história da salvação: mostra, em várias fases e em tempos e lugares diferentes, a execução do plano de Deus para a humanidade.

A chave de leitura dos factos históricos deve ser moral: os factos históricos são concebidos como um invólucro exterior dotado de significado interior. «Colhe da verdade da história o sentido da inteligência do espírito», diz no século VI o bispo Leandro de Sevilha (c. 540-600). A história deve fornecer ensinamentos úteis ao homem, e os exemplos dos precursores servem de modelo para os sucessores.

Mas esta fundação soteriológica e moralista não impede que os historiadores medievais identifiquem a sucessão das épocas (inspirados na Bíblia) e observem com interesse os factos da política, os usos e costumes, as especificidades dos povos e dos reinos. A sucessão das quatro monarquias, baseada na visão do profeta Daniel (Dan 2, 31-45), é uma tentativa de interpretação global da história política: a estátua de ouro, prata, ferro e bronze é lida como a sucessão dos impérios antigos, do babilónico ao romano. E deste modo são também interpretadas as quatro bestas emergindo do mar, segundo o Apocalipse. O esquema mais original é o de Santo Agostinho (354-430), retomado no século XII por Otão de Freising (c. 1114-1158): a história divide-se na cidade de Deus e na cidade do homem, campos de pertença que separam a humanidade em duas, conforme a adesão interior de cada um ao Evangelho. Esta teoria será vulgarizada por Paulo Orósio (século IV), discípulo de Santo Agostinho, e terá grande êxito na Idade Média.

Géneros e tipologia dos textos historiográficos

Três caminhos se apresentam ao literato medieval que queira fixar-se na historiografia: redigir uma história, uma crónica ou anais. Em teoria, a história

deve privilegiar a narração, a crónica a cronologia e os anais o relato pontual, ano a ano. A história, que observa e compreende a evolução dos factos de um determinado ponto de vista, deve fornecer uma interpretação dos próprios factos. Por seu lado, a crónica deve fornecer os quadros cronológicos absolutos, a sucessão temporal exata e fidedigna dos factos principais sem escrúpulos interpretativos. No limite, estão próximos deste género os quadros cronológicos de Isidoro de Sevilha (c. 560-636) ou de Beda, *o Venerável* (675-735), que aos nossos olhos apenas parecem listas áridas de nomes e datas. As duas formas têm antecedentes na idade clássica.

Mais original é a génese dos anais. É costume nas igrejas episcopais e mosteiros o uso de tábuas cronológicas para o cálculo das festas móveis do ano litúrgico e, em particular, da Páscoa (tábuas pascais). Com o tempo, cria-se o hábito de registar os principais acontecimentos de que há memória, e esta prática continua com os sucessores do primeiro redator. Deste modo, surgem os anais, «obra aberta por excelência» (Girolamo Arnaldi), pronta a receber adições sucessivas, desprovida de ambições interpretativas, fonte interessantíssima da história local.

Tudo isto é válido apenas em teoria, porque na realidade, como Bernard Guenée ensina, ocorrem continuamente contaminações e confusões entre os géneros: vemos crónicas universais que se transformam em crónicas locais com desenvolvimento analista.

Principais autores e obras

A historiografia da alta Idade Média começa com a preocupação inédita de «situar os bárbaros» (Arnaldo Momigliano), ou seja, de explicar o peso e o papel que os reinos romano-bárbaros têm na história de um Ocidente politicamente fragmentado.

Sobre os ostrogodos, estabelecidos em Itália, temos *Getica*, de Jordanes (meados do século VI), pois perdeu-se a *História dos Godos* (c. 525) de Cassiodoro (c. 490-c. 583), senador romano que foi ministro no reinado de Teodorico. A história dos bárbaros que invadem a Espanha é escrita pelo bispo Isidoro de Sevilha, mais conhecido como autor de obras de cronologia e de uma grande enciclopédia etimológica (*Etymologiæ*). Na *Historia de Regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*, Isidoro vê a herança de Roma passar para os povos germânicos. A *Historia Francorum* é obra de Gregório (538-594), bispo de Tours, também conhecido como hagiógrafo. É uma história já muito afastada do modelo clássico, rica de curiosos episódios e observações, com um

olhar mais restrito e predominantemente concentrado na sua cidade.

As outras histórias «étnicas», isto é, de povos bárbaros, são de gerações seguintes. Na Inglaterra é Beda, *o Venerável* (675-735), quem escreve a história do seu povo, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum:* um povo politicamente dividido em sete reinos hostis entre si, a que só a Igreja pode dar um sentido de pertença. A história dos anglos é, por isso, uma história eclesiástica, em que os protagonistas são missionários, bispos e abades, ou reis cristãos como Osvaldo da Nortúmbria (c. 605-642), morto em combate contra os pagãos, rei e mártir católico que com o seu sangue consagra a sua pátria ao cristianismo. Em Itália, é Paulo Diácono (c. 720-799), pertencente à família dos duques do Friul, que escreve a história do seu povo, *Historia Langobardorum.* Paulo escreve num momento histórico muito delicado, o do fim do reino lombardo e da entrada da Itália na estrutura imperial de Carlos Magno. Por isso se chama à sua história «um mito para sobreviver» (Gustavo Vinay): porque a sobrevivência de um povo que já perdeu a hegemonia política passa pela recuperação da memória numa desesperada tentativa de não ficar para sempre esquecido. Análoga e tardia recuperação da memória original de um povo é também *Historia Langobardorum Beneventanorum,* escrita por Erchempert de Monte Cassino na segunda metade do século IX.

Como fica dito, a produção analista está ligada, na sua origem, a igrejas episcopais e a mosteiros e tem o nome do local de origem, onde é conservada, em muitos casos, num manuscrito único atualizado ao longo do tempo. São escritos anais nos séculos VIII e IX na Alemanha, em Fulda, Wolfenbüttel, Treveris e Lorsch; na Suíça, em São Galo; na França, em Metz, Saint-Amand e Lobbes. Todos estes centros encontram-se no coração do Império Carolíngio. Mais oficial é o caráter dos *Annales Regni Francorum,* compilação extraída dos anais eclesiásticos sob a supervisão da corte de Carlos. No final do século IX é efetuada uma operação análoga com os anais do mosteiro francês de Saint-Bertin, que cobrem o período de 830 a 882. Participa na sua redação o arcebispo Hincmar de Reims (c. 806-882), metropolita e grande dignitário da corte do imperador Carlos, *o Calvo* (823-877, imperador desde 875).

A história dos anais da alta Idade Média mostra-se, pois, fortemente ligada, pelo menos na sua fase central (século IX), ao poder carolíngio, que acompanha e descreve na sua ascensão e na sua rápida queda.

Terá de instaurar-se no Ocidente outro poder universal e centrípeto, capaz de impor uma ideologia totalitária, para que surgam novos exemplos de historiografia com aproveitamento «publicitário». Será a dinastia alemã dos

Otões (962-1002) que, renovando a ideia de um império romano, fornecerá aos intelectuais matéria para uma história política celebrativa, um novo «mito» a exaltar. Neste quadro se situam obras como os três livros de *Res Gestae Saxonicae*, de Widukind de Corvey (?-c. 973), a *Gesta Ottonis*, em hexâmetros, de Roswitha de Gandersheim (c. 935-c. 975) ou *Chronicon* de Thietmar de Merseburg (975-1018).

O desaparecimento da história eclesiástica na alta Idade Média tem sido relacionado pelos estudiosos com o fim da ideologia de uma Igreja universalmente difundida, capaz de dar unidade ao mundo. A história da Igreja universal é, pois, substituída pelas histórias de muitas igrejas com poder local, como o próprio papado se torna no século X uma força pouco mais do que local. Em Roma, a redação do *Liber Pontificalis* prolonga-se durante séculos, incorporando núcleos de diferentes origens e de consistência literária variável: das simples indicações dos anos de pontificado e das notícias mais antigas às verdadeiras biografias do século IX; tudo sempre ordenado de um modo paratático, serial. O exemplo de Roma será um protótipo imitado por outras Igrejas. Em Ravena, o arcebispo Agnelo escreve *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis* no século IX, com o objetivo de apoiar as pretensões de autonomia (autocefalia) da Igreja de Ravena em relação à de Roma. Em Salerno, *Chronicon Salernitanum* (c. 975) e, em Nápoles, uma crónica dos bispos locais (final do século IX-início do século X) são novos testemunhos, de notável espessura literária, da necessidade que as mais importantes igrejas italianas têm de construir uma memória autónoma. Em França, a *Historia Remensis Ecclesiæ* é escrita por Flodoardo de Reims (c. 893-966) com base num *corpus* muito amplo de fontes orais e escritas. Também são histórias de igrejas locais as chamadas *Gesta Episcoporum* (histórias dos bispos), das quais o exemplo mais antigo é *Gesta Episcoporum Metensium* (sobre os bispos de Metz, 784), escrito por Paulo Diácono, o autor da já mencionada *Historia Langobardorum.*

V. também: **Literatura e teatro** *Transmissão e receção dos clássicos*

O ENCICLOPEDISMO E ISIDORO DE SEVILHA

de Patrizia Stopacci

No fenómeno de desagregação geral e dispersão do património cultural greco-

romano, difunde-se a necessidade de recuperar e reordenar organicamente todo o saber recebido da antiguidade; Fazem-se intérpretes desta urgência três dos maiores intelectuais da época: Boécio, Cassiodoro e Isidoro de Sevilha, autor da maior enciclopédia da alta Idade Média, Etymologiæ.

A recuperação do antigo

O elemento que mais caracteriza a cultura dos séculos VI e VII é a rarefação da produção literária original em benefício da tendência para a recuperação e síntese do saber antigo. Esta vocação para compendiar e conferir organização a todo o saber na forma de *artes* ou *disciplinæ* é um aspeto distintivo das *artes liberales* (em grego, *enkyklion paideia,* ou seja, «cultura geral»).

Todo o património cultural greco-romano salvo na queda do império encontra-se disperso por uma miríade de obras complicadas e de difícil leitura por homens capazes de se referir apenas a conhecimentos e a noções do tipo compendioso e simplificado. Daí a necessidade de recuperar e reordenar todo o saber antigo (Varrão, Celso, Plínio, Suetónio, Sérvio, Solino, Aulo Gélio, Macróbio, Nónio Marcelo e Marciano Capela) para o subtrair ao fenómeno generalizado de desagregação cultural, para reerguer a organização escolar e corresponder às novas exigências da cristandade: facilitar a compreensão da Bíblia, preservar as verdades teológicas das disputas surgidas entre os católicos e os arianos e transmitir aos indivíduos investidos de responsabilidades político-pastorais ou dedicados à elaboração de um novo saber todos os elementos com que a história cristã se enriquecera (dogmas, teologia, liturgia, exegese, literatura cristã).

No processo de redistribuição e reorganização dos poderes políticos, as responsabilidades ligadas à preservação e transmissão do saber foram inteiramente delegadas às instituições eclesiásticas e monásticas. A dimensão religiosa conseguiu, deste modo, impregnar também a esfera cultural: o fundo teológico que orientava o processo de transmissão do saber antigo dirigido pelos padres torna-se a própria razão da recuperação sincretística da cultura antiga, que intelectuais ativos em diversas regiões do ex-império romano vão efetuando separadamente.

Ainda que a sua erudição se incline mais para a quantidade do que para a qualidade dos dados recolhidos, a experiência de Boécio (c. 480-525?), Cassiodoro (c. 490-c. 580) e Isidoro de Sevilha (c. 560-636) comprova a tentativa de dar voz a esta nova e comum visão do mundo. A cultura cristã medieval valer-se-á do seu esforço e, embora todos eles tenham contribuído em diferente medida para a transmissão ordenada do saber, só o último merece,

pelos interesses abrangidos e pelos resultados obtidos, a designação de autor enciclopédico. O empenhamento sociopolítico e cultural destes homens constituiu o indispensável elo de ligação do que resta da cultura antiga (na separação contextual de Oriente bizantino e Ocidente latino) e o desenvolvimento posterior da cultura medieval.

Isidoro de Sevilha encontra na sua investigação sobre as origens das palavras e das coisas a base da cultura da sua época e uma nova consciência, pondo em execução um projeto que, iniciado por Agostinho e continuado por Boécio, Cassiodoro e Beda (673-735), levará a cultura clássica e científica a ser apenas cristã.

Isidoro de Sevilha

O representante da erudição medieval é Isidoro, nascido numa família romana originária de Cartagena e irmão mais novo de Leandro, bispo de Sevilha desde 576 e responsável pela conversão dos visigodos arianos ao cristianismo, sob cuja proteção cresce e lhe proporciona uma vasta e bem organizada educação. Isidoro sucede a Leandro na sé episcopal cerca do ano 600 e dedica-se durante 40 anos ao fortalecimento da fé católica e à reorganização da Igreja ibérica, tratando também da coletânea de cânones dita *Hispana*, importante fonte de direito da alta Idade Média. O empenhamento político e cultural de Isidoro em toda a sua vida não faz dele um intelectual isolado e, muito menos, um saudoso do império romano em conflito com os reinos germânicos nascentes: como único e verdadeiro continuador dos ideais políticos de Cassiodoro, vê nos visigodos o garante do presente e os fundadores do Estado nacional do futuro.

Mais do que um pensador com espírito crítico e originalidade de ideias, Isidoro é um compilador que por via de inúmeras leituras adquirira uma sólida formação literária e científica e maneja o saber antigo como nenhum outro; dedicando-se com abnegação à pesquisa e reunião de textos herdados da Antiguidade, realiza um poderoso trabalho filológico e erudito. Isidoro, considerado intelectualmente inferior a Boécio e a Cassiodoro, empenha-se num projeto político que não se reduz, no entanto, a algo asséptico e concebido à secretária, mas antes a uma proposta sobre a reorganização da cultura orientada para a formação das novas classes dirigentes. A recuperação da Antiguidade não é sentida como um fim em si, mas ditada por uma única urgência: preparar as novas gerações fornecendo-lhes os meios necessários para adquirir o saber antigo em formas compreensíveis e facilmente assimiláveis.

A produção de Isidoro é ampla e abarca vários géneros literários (exegese,

teologia, ciências naturais, historiografia, etc.), mas, apesar da quantidade dos géneros tratados, revela coerência. O catálogo das suas obras, compilado por Bráulio de Saragoça (?-651), oferece uma visão alargada da sua atividade, mas escapa à tentativa de reconstituição cronológica (porque são muito poucas as obras datadas de modo fidedigno).

De Natura Rerum (613-621) é um tratado científico baseado na Bíblia e em textos de Arato de Solos, Higino, Justino, Lucano e Salústio; por afinidade de conteúdo, é-lhe associado *De Ordine Creaturarum.* São também de recordar três obras historiográficas: *Historia Gothorum, Vandalorum, Suevorum* (624), *Chronica* (exposição sumária da história da origem do mundo até ao ano de 615, segundo a repartição de Agostinho em seis idades) e *De Viris Illustribus* (616-618), cujas fontes são Victor de Tununa (?-570) e Hidácio (400-c. 469).

O bloco central da produção de Isidoro é ocupado por três textos enciclopédicos que nos títulos e na divisão correspondem a três capítulos da gramática tardo-antiga: as diferenças entre palavras semelhantes, os sinónimos e as etimologias.

De Differentiis Verborum, em dois livros, elenca e analisa as palavras homófonas ou de significados semelhantes e também as diferenças entre homens e animais, demónios, anjos e homens, etc.

Em *Synonima* (também conhecido como *De Lamentatione Animæ Peccatricis*), em dois livros (o primeiro em forma de diálogo entre o *homo* e a *ratio*), são associadas às exigências gramaticais e aos problemas espirituais. O objetivo é demonstrar que o estudo da língua é um guia indispensável para o aperfeiçoamento moral do homem, numa perfeita osmose do amor à cultura clássica e à prática da devoção cristã.

Etymologiæ, a enciclopédia medieval por excelência

Etymologiæ (ou *Origines*), que ficam incompletas por morte do autor (como mostra a ausência de prefácio), são uma síntese racional de toda a produção científico-literária precedente; galgando os constritivos limites do ciclo das sete artes liberais e estendendo a sua investigação a âmbitos infinitos do conhecimento, são a maior *summa* alto-medieval do saber antigo. Estão conservadas pelo menos duas redações diferentes: uma primeira recensão em três livros, preparada pelo próprio Isidoro e dedicada a Sisebuto (?-621), e uma segunda, dividida em vinte livros por Bráulio de Saragoça. Esta segunda versão, codificada pelas edições modernas, está repartida como segue: gramática (I), retórica e dialética (II), aritmética, geometria, música e astronomia (III),

medicina, direito e cálculo (IV-V), religião (VI-VIII), línguas e povos (IX), um glossário de termos difíceis (X), homens e monstros (XI), animais (XII), universo (XIII), geografia (XIV), arquitetura (XV), geologia (XVI), agricultura (XVII), guerra e jogos (XVIII), vestuário e meios de transporte (XIX), alimentos e utensílios (XX).

O plano da obra é grandioso (fruto de vinte anos de pesquisas e de incessante atividade), mas revela um esforço enorme que se torna evidente nas *fraquezas* que afloram no texto (deslizes, deformações, ingenuidades). O *modus operandi* é sistemático: parte-se do étimo de cada termo (é daí que vem o título da obra) para chegar a uma verdadeira descrição física.

O uso da etimologia não é novidade, pois já fora aplicado em *De Lingua Latina,* de Varrão (116 a.C.-27 a.C.), mas original é o seu uso numa obra de dimensões enciclopédicas como princípio cognoscitivo da realidade, na convicção (de matriz platónica) de que as palavras têm uma função epistemológica, isto é, de que existe uma ligação indissolúvel entre palavra e o que ela designa).

As fontes utilizadas por Isidoro são muitas: antigas e coevas, cristãs e pagãs, literárias, técnicas e científicas (Varrão, Celso, Cícero, Salústio, Quintiliano, Virgílio, Ovídio, Marcial, Lucrécio, Suetónio, Plínio, Gélio, Marciano Capela, Ambrósio, Agostinho, Lactâncio, Boécio, Cassiodoro, Sérvio), mas o material passado em revista, que é de segunda ou até terceira mão, raramente é submetido a leitura direta. Além disso, os trechos são copiados palavra a palavra, recebidos passivamente ou interpretados de modo acrítico, o que contribui para que as informações prestadas por Isidoro sejam simplistas e nem sempre dignas de crédito.

Etymologiæ teve grande difusão em manuscritos e gozou de enorme êxito até ao final do século XII, sempre como «a enciclopédia» medieval por excelência, não superada por outros tratados enciclopédicos da época carolíngia como *De Naturis Rerum* de Rábano Mauro (c. 780-856) e *Periphyseon* de João Escoto Eriúgena (810-880).

De um modo geral, pode sustentar-se que a obra de Isidoro não olha para trás, mas para diante; percebe-se no autor uma viva paixão pelo mundo romano mas, em concreto, não há nele lugar para formas de utopia estéril e nostálgica: pelo contrário, é-nos formulada uma proposta cultural orgânica e funcional orientada para a formação das novas gerações e dos estratos dirigentes (laicos e eclesiásticos) de um futuro que já está perto.

V. também: **Filosofia** *Boécio: o saber como veículo transmissor de uma*

civilização; *Cultura cristã,* artes *liberais e saberes pagãos*
Literatura e teatro *A herança clássica e a cultura cristã: Boécio e Cassiodoro*; *Transmissão e receção dos clássicos*; *Gramática, retórica e dialética*

ALEGORIA E NATUREZA

de Irene Zavattero

A Idade Média caracteriza-se por uma visão simbólico-alegórica do universo. A natureza é vista como um conjunto de símbolos referentes a uma dimensão transcendente, e aos elementos que a constituem (os animais, as plantas, as pedras) compete dar forma, por via das suas peculiaridades, a estas referências ultraterrenas. A um tipo de «alegorismo escritural», que interpreta os símbolos contidos no texto bíblico, associa-se um «alegorismo enciclopédico» que explica o significado moral ou espiritual das realidades da natureza de que são expressão os bestiários, lapidários e herbários medievais.

Definição de alegoria

O termo grego *allegoría* é composto por duas palavras, *állos* (outro) e *agoréuein* (falar em público, na *agorá*, ou praça do mercado), e significa «falar de outra coisa». É uma figura retórica pela qual, por meio de uma imagem concreta, se exprime um conceito abstrato, não imediatamente inteligível e diferente do significado literal. Esta imagem é frequentemente extraída da natureza, de modo a que cada pessoa, cada ser animado ou inanimado ou cada ação seja um sinal de uma coisa diferente. Alegoria significa, portanto, «outro modo de dizer», por meio de uma imagem figurativa ou figurada.

Alegorismo e simbolismo

Para os medievais, ao contrário da tradição ocidental moderna, alegoria e símbolo são sinónimos (U. Eco, *Arte e Bellezza nell'Estetica Medievale*, 1987). A Idade Média herda da tradição patrística, embebida de metafísica platónica, uma visão do universo como sistema de símbolos, como linguagem figurada de Deus a apontar aos homens a verdade de ordem ética e religiosa. Os vestígios do divino são procurados na dimensão da realidade natural: os animais, os vegetais e os minerais não são descritos e analisados apenas para se conhecer a sua natureza, mas também porque nesta natureza se encontram significados divinos.

Esta «pansemiose metafísica» está bem manifesta numa famosa afirmação de João Escoto Eriúgena (810-880) em *De Divisione Naturæ:* «Não há nenhuma coisa visível e corpórea que não signifique alguma coisa incorpórea e inteligível.»

Alegorismo escritural e alegorismo enciclopédico

O alegorismo produzido pela exegese patrística do Antigo Testamento (alegorismo escritural) – que elabora a teoria dos quatro sentidos da escritura: o literal, ou histórico, do acontecimento descrito; o alegórico, que mostra os conteúdos metafóricos da história sagrada; o moral, que extrai da escritura ensinamentos para esta visão das coisas; e o anagógico, que explica o que o texto sagrado afirma sobre o fim último do homem – é enriquecido na Idade Média, segundo o ensinamento de Agostinho (354-430) em *Da Doutrina Cristã,* pela tendência de considerar a escritura não só no seu significado «retórico» (*in verbis*), mas também no seu significado «histórico» (*in factis*). Para desvendar a *allegoria historiæ* das Escrituras recorre-se aos conhecimentos enciclopédicos da época (alegorismo enciclopédico), que fornecem a descrição e o significado espiritual dos objetos, dos prodígios da natureza e dos acontecimentos narrados no texto sagrado. Os dois tipos de alegorismo coexistem na Idade Média e exprimem-se um na literatura hexâmera, e o outro na tradição enciclopédica medieval, que teve a sua máxima expressão simbólica nos bestiários, herbários e lapidários.

A literatura hexâmera

A literatura hexâmera é a literatura cristã medieval baseada na história da criação narrada no Génesis que comenta alegoricamente as implicações cosmológicas e teológicas do mundo e do universo criados em seis dias. Este género literário teve o seu início com *Hexæmeron* de Basílio de Cesareia (c. 330-379) e tem outros exemplos na literatura cristã tardo-antiga com *Hexæmeron* de Ambrósio (c. 339-397) e *De Genesi ad Litteram* de Agostinho.

Hexæmeron de Anastácio Sinaíta (c. 640-c. 700), monge grego e abade do mosteiro de Santa Catarina do Monte Sinai, é uma das mais extensas alegorias místicas da época bizantina que não se perderam. Anastácio oferece uma exegese anagógica dos primeiros três capítulos do Génesis: citando trechos da Bíblia, dos profetas e das epístolas de São Paulo, põe o leitor em guarda perante uma leitura exclusivamente literal do texto sagrado, convidando-o a abrir-se ao Espírito mediante as palavras para receber o seu verdadeiro significado

espiritual. Segundo Anastácio, o profeta Moisés, autor do Génesis, foi instruído pelo Espírito Santo não só sobre a criação do mundo terreno como também acerca da «nova criação» realizada com o advento de Cristo. Deste modo, Adão representa o Salvador e Eva representa a Igreja, sua eterna esposa. Graças a esta alegoria, Anastácio merece o epíteto de «Novo Moisés». Diferentemente da famosa exegese *De Vita Mosis,* de Gregório de Nissa (c. 335-c. 395), o seu *Hexæmeron* não considera a alma individual misticamente unida a Deus, mas descreve a Igreja inteira, esposa de Cristo, no seu processo de ascese mística para o divino.

As enciclopédias da alta Idade Média

A tradição enciclopédica medieval começa com *Etymologiæ,* de Isidoro de Sevilha (c. 560-636), em que as muitas esferas do conhecimento são tratadas de modo didascálico e sem aprofundamento, pois o objetivo da obra é oferecer uma síntese do saber antigo e cristão para restituir, pelo método da análise da etimologia, uma visão unitária do mundo. Inspirando-se em Isidoro, bem como em *Naturalis Historia* de Plínio (23/43-79), Beda, *o Venerável* (672-735), redige *De Rerum Natura,* em que descreve a composição do criador servindo-se de uma vasta erudição de orientação bíblica. Segundo Beda, a organização do saber tem como objetivo orientar o crente na compreensão da narrativa sagrada, densa de símbolos para interpretar alegoricamente. *De Naturis Rerum,* de Rábano Mauro (c. 780-856), é a primeira enciclopédia que oferece uma aprofundada visão alegórica da realidade. O autor baseia-se na obra de Isidoro, mas ao mesmo tempo afasta-se dela, utilizando material patrístico recolhido na literatura exegética para satisfazer a aspiração de interpretar a realidade para lá das aparências naturais, por meio da leitura alegórica do valor simbólico dos animais, das plantas e dos objetos.

O pressuposto da literatura enciclopédica consiste, portanto, em considerar a natureza como espelho da revelação divina, de modo que a tarefa do sábio é captar as relações das coisas com Deus: querer conhecer a natureza em si própria seria apenas uma perigosa *curiositas.*

Physiologos

Um ilustre representante do género enciclopédico é o tratado *Physiologos* (*Fisiólogo*), escrito em grego em Alexandria do Egito por autor desconhecido, provavelmente entre o final do século II e os primeiros decénios do seguinte. Esta obra, a história natural mais copiada e mais usada da Idade Média, compõe-

se de 48 capítulos que apresentam as características de vários animais, reais ou imaginários, descritos em chave alegórica mediante citações extraídas, principalmente, de dois livros da Bíblia, Deuteronómio e Levítico. Na descrição didático-moral de *Physiologos* baseia-se uma tipologia cristã do animal, adotada nos bestiários medievais e em que as características reais ou fabulosas dos animais se tornam símbolos de Cristo, do demónio, das virtudes e dos vícios. A obra trata também de algumas pedras e plantas, sublinhando mais as suas supostas propriedades terapêuticas do que as características efetivamente reais. Estes capítulos são desenvolvidos na Idade Média em coletâneas especificamente dedicadas às plantas (os herbários) e às pedras (os lapidários).

Os bestiários

Os bestiários medievais são traduções ou paráfrases de *Physiologos,* que é traduzido para latim no século IV – e também para etiópico, arménio e siríaco – e para as línguas românicas e germânicas a partir do século XI. À primeira tradução latina seguem-se sucessivas revisões, entre as quais *Dicta Chrysostomi de Naturis Bestiarum,* um bestiário atribuído a João Crisóstomo (c. 344-407), mas composto em França por volta do ano 1000, e *Physiologus Theobaldi,* redigido em métrica latina no século XI, talvez por um abade ativo na Itália setentrional. Um famoso bestiário do século XII é *De Bestiis et Aliis Rebus,* durante muito tempo atribuído a Hugo de São Vítor (c. 1096-1141); por outro lado, Hugo de Fouilloy (c. 1100-c. 1172) redige *De Avibus,* um tratado alegórico sobre as aves. Também tem grande difusão *Liber Monstrorum de Diversis Generibus*, escrito provavelmente entre os séculos VII e VIII, por um irlandês, acerca dos monstros e subdividido em três livros respeitantes, respetivamente, aos monstros humanos, às feras terrestres e marinhas e às serpentes. Na área francesa, o *Bestiaire* mais famoso é o de Pedro de Beauvais, redigido na primeira metade do século XIII, e o último bestiário francês em que se moraliza sobre a natureza dos animais: neste mesmo período surgem os chamados *Bestiaires d'Amour* – como o de Richard de Fournival (c. 1201-c. 1260) –, em que o tema fisiológico adquire significados eróticos. Na Itália, as redações latinas de *Physiologos* enriquecidas com os materiais recolhidos nas enciclopédias medievais – como o famoso *De Proprietatibus Rerum,* de Bartholomeus Anglicus (c. 1190-c. 1250) – produzem textos como *Bestiario Moralizzato di Gubbio,* conhecido por um único manuscrito do século XIV. Na área germânica, o *Physiologos* tem ampla difusão: é traduzido para alto-alemão antigo e para islandês antigo; em particular, a versão em inglês antigo, o chamado *Physiologos*

anglo-saxão, talvez do século IX, parece ter precedido qualquer outra versão em língua vernácula, quer na área românica quer na germânica.

O pressuposto em que os bestiários se baseiam é a eterna comparação do homem com os animais. O seu objetivo é claramente moral e didascálico, porque a realidade animal, mesmo a imaginada, é um símbolo do divino e por isso deve procurar-se nela um significado profundo e escondido. O clero chega a esta «zoologia sagrada» pela catequese e pela educação moral dos fiéis. De cada animal são primeiramente descritas as propriedades físicas e as características de comportamento; em seguida, são deduzidas destes elementos as «moralidades», isto é, as características espirituais: o leão, por exemplo, que apaga as suas pegadas ao pressentir a chegada do caçador, simboliza Cristo, que oculta a sua natureza divina, e o filhote do leão nado-morto, que ao terceiro dia é ressuscitado pelo fôlego do pai, é também Jesus Cristo, ressuscitado pelo Pai para salvar o género humano. Até um animal fantástico, como o unicórnio, é símbolo de Cristo, porque este animal, dotado de uma força extraordinária e com um único corno no meio da testa, não se deixa caçar por ninguém e nasceu do ventre da Virgem Maria.

Os lapidários e os herbários

Com base nos capítulos do *Physiologos* dedicados às plantas (a «árvore *peridexion*», ou «árvore da vida», por exemplo) e às pedras (o diamante, por exemplo), enriquecidos com o material extraído das enciclopédias, a Idade Média produz também herbários e lapidários nos quais, respetivamente, as plantas e as ervas são interpretadas e classificadas segundo categorias mágicas e as pedras são apresentadas segundo as suas propriedades curativas e talismânicas. Nem sempre se associa às plantas ou às pedras uma suposta moralidade, uma interpretação alegórica em sentido religioso: as mais das vezes, os herbários são tomados como verdadeiros receituários médicos e os lapidários como manuais de mineralogia médica.

V. também: **Literatura e teatro** *Alcuíno de York e o renascimento carolíngio*; *O maravilhoso na literatura medieval*

O MARAVILHOSO NA LITERATURA MEDIEVAL

de Francesco Stella

*Aquilo a que chamamos maravilhoso ou fantástico é, para os medievais, uma das dimensões do sobrenatural, por sua vez entendido como uma das formas do real: estudos recentes, de Le Goff em diante, aceitam a sua classificação em maravilhoso sobrenatural (*mirabilis*), documentado sobretudo pelos bestiários e pela geografia fantástica, maravilhoso mágico (*magicus*), do qual emergem com frequência crenças folclóricas e demoníacas, e maravilhoso cristão (*miraculosus*), testemunhado principalmente nas vidas dos santos.*

Da antiguidade ao cristianismo

O tema do maravilhoso está presente na cultura antiga, ligado à adivinhação (em Cícero, 106 a.C.-43 a.C.) e à relação entre as superstições e a teoria política (Estrabão, 63 a.C.-*post* 21 d.C.), ou como repertório de curiosidades exóticas recolhidas nas obras gregas de *paradoxa*, na enciclopédia de Plínio (século I) ou na *Collectanea Rerum Mirabilium*, de Solino (século III), que despertam grande interesse na Idade Média, a ponto de serem elaboradas novas versões e arranjos.

A cultura cristã faz sua, desde o princípio, a desconfiança racionalista, herdada da cultura greco-romana, acerca de tudo o que pareça prodigioso, rejeitando-o como fenómeno demoníaco ou aceitando-o como sinal da ação divina na natureza, segundo a tradição bíblica e evangélica. Agostinho (354-430) trata deste problema em *A Cidade de Deus* definindo os prodígios como aquilo que acontece «contra a natureza que nós conhecemos», mas que poderia ser explicado por um conhecimento mais profundo da realidade: os prodígios tinham por função anunciar (segundo a etimologia de *prodigia*, de «predizer», de *monstra*, de «mostrar», e de *portenta*, de «prenunciar») a intervenção de Deus na natureza. A impossibilidade de compreender os desígnios divinos em toda a sua profundidade leva o homem a considerar um ser disforme ou monstruoso só porque não compreende com que se relaciona ou a que entidade corresponde (*A Cidade de Deus* 16, 8). Esta ideia impregna profundamente as convicções do homem e do artista medievais: na Idade Média, qualquer fenómeno pode e deve ser explicado como sinal do divino; até um monstro, um animal inexistente, a fala de um morto ou o rosto de um demónio, tudo está inserido numa ordem que se apresenta coerente e compacta, e nesta ordem qualquer forma visível tem sentido em si própria e é portadora de um sentido ulterior, de uma mensagem para as outras.

Dois séculos depois de Agostinho, ao tentar propor uma síntese do saber clássico e cristão, Isidoro de Sevilha (c. 560-636) dedica dois capítulos de *Etymologiæ* aos monstros e aos prodígios distinguindo o *portentum* («o que se

transfigura», como a mulher que na Úmbria diziam ter parido uma serpente) e o *portentuosum* («relativo a uma ligeira modificação», como os nascidos com seis dedos) e aduzindo uma vasta tipologia de exemplos.

A força de atração do maravilhoso

Na Idade Média, esta casuística, que deixa vestígios nos manuscritos e na história da arte, atrai a curiosidade de intelectuais e de clientes, quer por ser o meio mais acessível de evasão para o exótico e o «diferente» quer por formular no plano intelectual o problema da interpretação da deformidade num sistema cultural que deve ser coerente e homogéneo: uma combinação que proporciona a este género uma influência na vida quotidiana e nas convicções profundas, de tal modo que serão os contos fantásticos sobre viagens ao Oriente a impelir Cristóvão Colombo (1451-1506) para a América, onde ainda hoje os nomes geográficos conservam os resíduos do imaginário medieval: do Eldorado ao rio Amazonas. E grande parte do imaginário romântico, exposto em obras de arte ou literárias do século XIX e também no vasto património das fábulas, transmitido dos Grimm até Italo Calvino (1923-1985) na literatura infantil, tem as suas raízes em textos medievais.

Categorias do maravilhoso

Os documentos que nos transmitem a casuística medieval do maravilhoso tornam-se objeto de estudos muito apreciados por medievalistas sensíveis aos aspetos antropológicos, como Jacques Le Goff (1924-), que elaboram para estes fenómenos a categoria do *imaginário*, explorando-lhes os espaços (o castelo, o mosteiro, a corte, a floresta, o mar, a cidade, o Além), o filão cultural (bíblico, clássico, celta, germânico), as formas de expressão (o sonho, a visão, os tratados científicos, as descrições geográficas, a simbologia política). Estas pesquisas conduzem à distinção, hoje bem estabelecida e baseada sobretudo nas fontes da Idade Média central e tardia, entre o *mirabilis*, o maravilhoso pré-cristão transmitido pelos autores antigos e pelo folclore europeu; o *magicus*, o sobrenatural de natureza demoníaca; e o *miraculosus*, o maravilhoso cristão, que configura uma intervenção divina na história, frequentemente mediada pelas figuras dos santos e que não se coloca no âmbito do prodigioso, mas no do natural ou de qualquer modo previsível. Estas categorias confundem-se depois com a do *fantástico*, estudada em profundidade por Tzvetan Todorov (1939-), que inclui as pesquisas histórico-artísticas de Baltrusaitis (1873-1944), e também as invenções literárias de Hugo (1802-1885), Lewis Carroll (1832-1898) e

Tolkien (1892-1973): um complexo de paramitologias – de *Nárnia* ao *Senhor dos Anéis*, aos vampiros e às fadas – que se inspiram na Idade Média e que ainda hoje gozam de enorme êxito, alimentando novas sagas e a indústria livreira e cinematográfica.

Tipologias textuais do maravilhoso

A documentação, especialmente de âmbito textual, cresce a partir dos séculos X-XII, quando o património oral de culturas não latinas é formalizado em textos e géneros latinos. Neste campo, excluindo as formas caleidoscópicas dos capitéis românicos e das miniaturas dos manuscritos sobre o Apocalipse, a Idade Média não produz verdadeiras coletâneas de *mirabilia*, recolhas de contos fantásticos ou *libri miraculorum*, como a Idade Média central, mas apresenta, fundamentalmente, quatro tipologias principais:

– A narração de viagens, que neste período gera na Irlanda uma obra-prima, *Navegação de São Brandão*, documentada em muitas línguas, onde se narra a fabulosa história do abade Brandão de Clonfert, que resolve partir com um punhado de confrades numa barca em busca do Paraíso. E consegue encontrá-lo, embora haja quem pense que ele chegou, na realidade, ao Labrador, depois de uma série de aventuras que o levam da ilha, no dorso de uma baleia, ao mosteiro da espontânea e perene abundância, à coluna de cristal luminoso em pleno mar, à ilha dos pássaros e até ao inferno com muitos andares, onde o bom do santo consegue ajudar o pobre Judas, condenado a um castigo diferente em cada dia da semana e com folga só ao sábado;

– A hagiografia, que descreve o maravilhoso cristão nos milagres dos santos, com a sua obra-prima alto-medieval nos *Diálogos* de Gregório Magno (c. 535-604);

– A visão do Além, que, baseada no modelo bíblico do Apocalipse e do Livro de Henoch, se expande principalmente em apócrifos como a *Visio Pauli* ou em episódios hagiográficos (novamente Gregório) ou ainda em escritos específicos como a *Visio Fursei*, do âmbito irlandês. Beda (673-735) retoma o tema num capítulo da *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, em que encontramos a primeira descrição do Purgatório, a *Visio Baronti* (a primeira viagem ao Além, datada de 678); nas visões políticas da época carolíngia, vemos a danação ou a salvação de personagens contemporâneas como Luís, *o Pio* (778-840, rei desde 814), na *Visio Cuiusdam Pauperculæ Mulieris*, ou Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), na *Visio Wettini*, de Walafridus Strabo (808/809-849), a primeira visão do Além em verso, percorrendo um longo

caminho que conduzirá à *Divina Comédia* de Dante Alighieri (1265-1321);

– O imaginário natural, baseado principalmente em *Physiologus* –, tradução latina de um original grego composto em Alexandria do Egito entre os séculos II e V, que ilustra os significados espirituais dos animais e das plantas (o pelicano, que alimenta os filhos com a sua própria carne, e a fénix, que ressuscita das suas próprias cinzas, são símbolos de Cristo), e no *Liber Monstrorum*, um repertório de criaturas prodigiosas, em dois livros (os «monstros» e as «feras»), escrito provavelmente por um autor anglo-saxão no século VIII e descoberto em 1829 num códice de fábulas fedrianas e em seguida noutros três manuscritos: narra e descreve figuras de sereias, faunos, ciclopes, cinocéfalos, górgonas, ciápodes, hermafroditos, pigmeus, tricéfalos, harpias, minotauros, tritões, antípodas, gigantes, poliglotas e outros seres mais ou menos fantásticos, entre os quais Hygelac, rei dos gautas, personagem do *Beowulf* – a fim de satisfazer o pedido do cliente sabendo que até os fenómenos confirmados por fontes respeitáveis podem ser inventados. Este tipo de imaginário, depois sistematizado nos bestiários da baixa Idade Média, irá exercer profunda influência na arte e na literatura europeias até Flaubert (1821-1880) – *A Tentação de Santo António* – e Borges (1899-1980) – *Manual de Zoologia Fantástica.* O imaginário natural compreende também, de certo modo, as descrições do mundo, das quais devemos mencionar principalmente, no que respeita à alta Idade Média, *Cosmographia,* de um misterioso autor a quem os códices chamam Pseudo-Jerónimo (século VII) e em que uns veem *Æthicus Yster,* protagonista das viagens à volta do mundo que dão origem a esta descrição, e outros identificam-no como o fantasioso gramático irlandês do século VII que dizia chamar-se Virgílio, mas que mais recentemente foi situado nas escolas anglo-saxónicas pré-carolíngias. Entre as diversas notícias que esta *Cosmographia* transmite, há elementos do que depois será, na Idade Média, o *Romance de Alexandre.*

V. também: **Literatura e teatro** *Alegoria e natureza*

A CULTURA BIZANTINA E AS RELAÇÕES ENTRE O OCIDENTE E O ORIENTE

de Gianfranco Agosti

A cultura bizantina caracteriza-se pela união da tradição clássica à ideologia

cristã, consideradas, especialmente depois do século VII, não como antitéticas mas complementares. Da sua riquíssima produção literária, historiográfica e filosófica pouco passa para o Ocidente durante a alta Idade Média, mas no século XI começa uma atividade de intercâmbio cultural e de traduções de textos gregos para latim.

A cultura bizantina: um *excursus* pela Idade Média

Em Bizâncio, o quadro diacrónico da produção cultural sobrepõe-se ao da história estatal, com uma fratura representada pela luta iconoclástica (726-842) que encerra a primeira fase, a da Antiguidade tardia e da primeira época propriamente bizantina (aquela a que Sergéi Sergéevitch Averintsev chama «antiquo-bizantina»), caracterizada pelo classicismo justiniano e pela criação da grande poesia religiosa (um período particularmente fecundo, de 527 a 641); ao iconoclasmo segue-se o renascimento dos séculos IX a XI (período que coincide com a dinastia macedónica, de 920 a 1057); sob os Comnenos (1081-1185), a vivacidade intelectual precedente esmorece um pouco, mas começam a intensificar-se as relações com o Ocidente, em particular com Veneza. Depois da rutura do império latino (1204-1261), com a capital transferida para Niceia, regista-se o último «renascimento», o dos Paleólogos (1261-1453).

Bizâncio, cidade multicultural, tem uma civilização literária e artística em línguas diversas, não só em grego mas também em copta, siríaco, arménio, georgiano, eslavo eclesiástico e até latim. O período tardo-antigo é essencial para que compreendamos as peripécias da evolução da cultura bizantina: é, com efeito, nos séculos V e VI que o cristianismo resolve a sua oposição ideológica ao helenismo e aceita modos de expressão, géneros literários e estruturas da antiga cultura clássica. Deste modo se fundem as duas almas da cultura bizantina, que – para lá de condenações tão recorrentes como previsíveis da cultura «exterior» (isto é, antiga e pagã) – se caracteriza pela peculiar união da tradição antiga com a cristã.

Em Bizâncio, o antigo banha toda a cultura literária e figurativa e é continuamente revivido: o classicismo e os vários renascimentos não são movimentos de recuperação da Antiguidade em oposição à cultura cristã, mas, quando muito, de reaquisição e redefinição de conhecimentos à luz do cristianismo. Por um lado, com uma atitude de conservação (fundamental, de resto, para a transmissão dos textos antigos ao Ocidente depois de 1453), de estudo e de sistematização, que se manifesta nas compilações eruditas e no enciclopedismo, com particular riqueza de resultados no século X. De facto, o

renascimento cultural da época macedónica consiste principalmente na recuperação filológica e erudita da tradição antiga, associada à adoção das minúsculas e da transliteração (ou seja, a passagem da escrita em maiúsculas para a escrita em minúsculas, com as palavras separadas por espaços e com o uso de sinais diacríticos). Esta atividade de recuperação tem aspetos característicos no descobrimento de códices antigos, em novas edições, em enciclopédias – como a *Suida* e as obras do imperador Constantino VII Porfirogénito (905-959, imperador desde 912) –, na cópia e no estudo de manuscritos dos grandes clássicos (é também do século X o primeiro manuscrito completo de Homero, com os escólios), na constituição de círculos eruditos que também exercem atividades de cópia (é de um deles que vem o célebre manuscrito da *Antologia Palatina*) e de leitura dos textos, atividade que deixa um precioso testemunho na *Biblioteca* de Fócio (c. 820-c. 891). A recuperação do passado prossegue nos séculos seguintes com figuras de grandes eruditos e filólogos como Miguel Pselo (1018-1078), Eustáquio de Tessalónica (m.1194, autor de dois monumentais comentários aos poemas homéricos), João Tzetzes (c. 1110-1180/1185), o doutíssimo monge Máximo Planudes (c. 1260-1310, a quem se deve a compilação da *Anthologia Planudea,* que é outra das fonte sprincipais de epigramas antigos) e Demetrius Triclinius (século XIV, ótimo conhecedor da métrica lírica antiga e das tragédias de Eurípides).

Mas a cultura clássica é revivida em Bizâncio numa atitude de imitação emulativa (a *mimesis* do antigo é a chave da compreensão de toda a literatura bizantina em língua elevada) e de uso maciço e codificado das estruturas retóricas. No plano da expressão, está codificada no uso de uma língua elevada, o ático, para a literatura elevada e de vários níveis linguísticos para as outras formas de literatura e de expressão. Acerca da civilização literária bizantina não devemos, pois, falar de diglossia, mas de vários níveis de língua e de estilo, dependentes também do género literário.

Encontramos as características acima delineadas nos géneros praticados na literatura bizantina, em primeiro lugar, na poesia em língua e metros clássicos (a épica histórico-encomiástica, a poesia mitológica, o epigrama) e na poesia religiosa (a hinografia é talvez a mais elevada criação cultural de Bizâncio). E, em segundo lugar, a riquíssima produção em prosa: a literatura teológica, doutrinária, ascética e hagiográfica e a prosa retórica e historiográfica.

A historiografia de Bizâncio, por exemplo, apresenta uma continuidade mais ou menos ininterrupta e características como a imitação dos modelos antigos, especialmente de Tucídides (c. 460 a.C.-c. 400 a.C., historiador da guerra do

Peloponeso), a presença da retórica e a exposição com base na consequência das ações. Os nomes mais importantes na época de Justiniano (481?-565) são Procópio de Cesareia (c. 500-*post* 565), historiador oficial mas também crítico do imperador, e Agátias Escolástico (c. 530-579/582), que lhe continua a obra; quanto ao período correspondente aos séculos VI e VII, devemos mencionar, pelo menos, Theophylaktus Simocatta, mas há em seguida muitos cronistas, entre os quais se salienta, pela sua qualidade, Miguel Pselo (autor de uma *Cronografia* que cobre os anos 976-1077). O período comneno é conhecido através de Ana Comnena (1083-c. 1150), autora de um poema épico sobre seu pai, a *Alexíada*, fonte histórica da maior importância e continuada por, entre outros, Nicetas Choniates (1150/1155-1215) com uma história biográfica de elevado nível estilístico e interpretativo que cobre os anos 1118-1206; o reino de Niceia é descrito por Jorge Acropolita (1217-1282), e quanto à época dos Paleólogos devemos recordar Nicéforo Grégoras (1296-1360). A crónica tem também uma tradição ininterrupta, de João Malalas (século VI, revive a história pagã em função da Revelação) a Johannes Scylitzes (c. 1110-1180/1185) e a João Zonaras (séculos XI-XII). Embora minoritária, deve também ser mencionada a produção satírica e de prosa técnico-científica (escritos sobre matemática, medicina e astronomia).

A imensa produção hagiográfica segue modelos retóricos já elaborados pela patrística, adaptando-os aos destinatários com vários níveis de estilo. A difusão de uma hagiografia excessivamente «baixa» e popular suscita na época macedónica a reescrita; Simeão Metafrasta (séculos X/XI), reescreve *Menologion* (vidas dos santos pela ordem do calendário) num grego de elegante nível médio. Pelo seu valor edificante, a hagiografia é um género que encontra grande aceitação no público, quer popular quer culto.

No século XII, a importância das exigências dos destinatários é demonstrada pela recuperação culta do romance erótico, em jambos (Teodoro Pródromo, c. 1115-c. 1160, com *Rodante e Dosicles;* Constantino Manassés, c. 1143-c. 1180; Nicetas Eugeniano, século XII, com *Drusila e Cáricles*) ou em prosa, segundo modelos antigos (Eustáquio Macrembolita, com *Isménia e Isménio,* inspirado em Aquiles Tácio, séculos II-III). Em seguida, a influência da moda ocidental na aristocracia bizantina dá origem à elaboração de «romances de cavalaria» em língua vernácula, alguns deles baseados nos modelos ocidentais, como *Florio e Plaziaflora* e o *Imberio e Margarona.*

A fusão do cristianismo com a cultura antiga é também dominante na filosofia bizantina. No período protobizantino, há importantes personalidades do

neoplatonismo cristão, como Pseudo-Dionísio Areopagita (século V), e teólogos favoráveis ao culto das imagens, como João Damasceno (645-c. 750). Especialmente a partir do renascimento macedónico (durante o qual são copiados manuscritos dos filósofos platónicos), surge, porém, uma contenda entre os apoiantes da filosofia neoplatónica e os adeptos do aristotelismo. O neoplatonismo de Miguel Pselo também preparou a via da recuperação de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) – no século XIV haverá eminentes figuras aristotélicas, como Nicéforo Chumnus (?-1330) e Teodoro Metoquites (c. 1260-1332). O último período de florescimento da filosofia bizantina será, no século XV, o da escola neoplatónica de Jorge Gemisto Pletão (c. 1355-1452)

Bizâncio e o Ocidente

A história das relações de Bizâncio com o Ocidente é, antes de mais, de perda, sentida pela parte bizantina como rutura dolorosa de uma unidade, e de fases de clausura (causadas também pela questão religiosa) que alternam com fases de colaboração e de relações mais intensas: o iconoclasmo (condenação do culto das imagens sagradas) é um dos períodos de maior afastamento, mas a partir da época dos Comnenos as relações entre estes dois mundos começam a intensificar-se e as trocas intelectuais tornam-se constantes.

O império de Justiniano ainda é bilingue e há no século VI escritores latinos a trabalhar em Constantinopla, como o gramático Prisciano (final do século V), autor de *Institutiones Grammaticæ* e também de um panegírico em verso dedicado a Anastácio I (c. 430-518), ou Coripo (século VI), autor de um poema épico em honra do general João Troglita (que comandou a guerra contra os mouros em 546-548) e de um panegírico dedicado a Justino II (?-578). E a circulação de livros também atesta a presença de códices latinos na capital.

Na alta Idade Média, perde-se em Itália a unidade cultural e linguística greco-latina que caracterizara o Império Romano e, apesar de Ravena, o grego já começa a perder-se na época de Gregório Magno (c. 540-604, papa desde 590), a não ser em Roma, onde nos séculos VII e VIII se reconstitui um *milieu* cultural helénico por via, principalmente, da presença de monges greco-orientais fugidos de Bizâncio por causa do iconoclasmo. São vários os papas de origem grega ou ítalo-grega. Esta atividade cultural caracteriza-se pela elaboração de obras hagiográficas em grego, pela tradução de escritos oficiais da Igreja ou de escritos hagiográficos, entre elas, a dos *Diálogos*, de Gregório, pelo papa Zacarias (?-752, papa desde 741), e pela circulação de livros em grego, que no século IX proporciona a intensa atividade de tradutor de Anastácio Bibliotecário (c. 817-

879).

Na segunda metade do século IX, e depois no século X, a configuração cultural greco-latina de Roma esmorece ao mesmo tempo que a presença da cultura grega se torna ainda mais decidida e consciente no Sul, especialmente na Sicília, onde há uma grande produção de livros; depois da conquista árabe, esta cultura desloca-se para a Calábria, onde, pelo impulso cultural e pela produção de livros, se distingue o Mosteiro de São Nilo de Rossano, de onde irradiam livros até Grottaferrata (livros litúrgicos e religiosos, mas também científicos e técnicos).

Nos séculos VII-XI, no resto do Ocidente, o conhecimento do grego, apesar de bem documentado e de perdurar uma admiração geral pela antiga *sapientia* grega, fica substancialmente limitado a poucos e incertos elementos linguísticos, a escritos bilingues e a instrumentos lexicográficos elementares. O redescobrimento e a cópia, na época carolíngia, de léxicos bilingues tardo-antigos ou dos *Hermeneumata* (manuais do primeiro nível) não melhora a situação, como demonstra o facto de que as palavras gregas são, em geral, conhecidas por meio de transliterações latinas nos códices: o grego permanece como «mensagem simbólica, sinal sagrado, distintivo ou decorativo, vocábulo formular, estereótipo douto, citação rebuscada, reminiscência obscura e até garridismo» (G. Cavallo).

Mencionemos, pela sua importância simbólica e religiosa, a presença em França de um manuscrito de Pseudo-Dionísio Areopagita (o *Par. gr.* 437) oferecido em 827 pelos imperadores bizantinos Miguel II (?-829, imperador desde 820) e Teófilo (?-842, imperador desde 842) a Luís, *o Pio* (778-840, imperador desde 814; e na corte de Carlos, *o Calvo* (823-877, imperador desde 875) é excecional a atividade de João Escoto Eriúgena (810-880), tradutor de Pseudo-Dionísio e dos escritos teológicos de Gregório de Nissa (c. 335-c. 395) e de Máximo, *o Confessor* (c. 580-662). Para a diversidade de comportamentos (e, portanto, de conhecimentos) entre a Itália centro-meridional e o resto do Ocidente latino contribuem, sem dúvida, os diferendos doutrinais (o primeiro abalo sério consuma-se no século IX com o cisma de Fócio, relacionado com a questão *Filioque* (863), e depois com o cisma de 1054, nunca mais resolvido apesar das tentativas dos concílios), mas também a desconfiança geral acerca dos gregos, que aparece até em eruditos que conhecem bem a corte de Constantinopla, como o bispo Liutprando de Cremona (c. 920-972).

De resto, também do lado bizantino se nota uma desconfiança análoga dos latinos, que já começa no final do período tardo-antigo (em que tem uma conotação linguística bem definida: o latim é aprendido para efeitos práticos, e

só a literatura patrística é objeto de intensa atividade de tradução). Depois da produção rica na Roma da alta Idade Média, o diálogo só recomeça no século XII. Na época dos Comnenos, figuras como Burgúndio de Pisa (c. 1110-1193), Leone Toscano (século XII) e o seu irmão Ugo Eteriano (século XII) atuam como mediadores culturais nas relações da corte com os reinos ocidentais e a Igreja de Roma. Tem início nesta altura uma intensa atividade de tradução de textos gregos para latim e vice-versa. No Ocidente, salienta-se a obra de Guilherme de Moerbeke (c. 1215-1286), visitante da Grécia e hábil tradutor. Sob os Paleólogos, o problema das relações com a Igreja de Roma e a filosofia ocidental é por várias vezes examinado, até na perspetiva de uma aliança com o Ocidente contra os turcos: no início desta época (1261-1341), distingue-se a figura de Máximo Planudes, a quem se devem as traduções de Agostinho (354-430) e de Boécio (c. 480-525?), mas também de autores da literatura latina clássica como Ovídio (43 a.C.-17/18 d.C.). Demétrio Cidones (c. 1325-1399/1400), um dos primeiros mediadores do grego no Ocidente, é apoiante do tomismo e da reunificação das igrejas.

Digno de nota é a tradição cultural grega no Sul da Itália; por volta de 1160, Henrique Aristipo (?-c. 1162), arquidiácono de Catânia, promove traduções de Platão e de autores científicos. A cultura grega floresce de novo na Itália meridional no século XIII: são copiados textos dos grandes autores clássicos (principalmente no Mosteiro de San Nicola di Casole) e também se pratica a literatura, como mostra a existência de um notável grupo de poetas cujas obras estão conservadas no *Laur.* 5.10 (João Grasso, Nectário, Nicola de Otranto, Jorge de Gallipoli, Eugénio de Palermo e Rogério de Otranto). Poetas doutos compõem versos sagrados e profanos vigorosos e apaixonados, alguns deles relacionados com a atualidade política, como no caso da prosopopeia de Roma a Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), obra do gibelino Jorge de Gallipoli (século XIII).

V. também: **História** *As migrações dos bárbaros e o fim do Império Romano do Ocidente*; *Justiniano e a reconquista do Ocidente*; *O Império Bizantino até ao período do iconoclasmo*; *As províncias bizantinas I*; *O Império Bizantino e a dinastia macedónica*; *As províncias bizantinas II*
Ciências e técnicas *A alquimia árabe*
Literatura e teatro *A poesia religiosa bizantina*
Artes visuais *Constantinopla*

O CONHECIMENTO DO ISLÃO NA EUROPA

de Francesco Stella

Os termos islão e muçulmano só começam a ser usados na Europeu no século XVI. A Idade Média prefere os termos étnicos como árabes, mouros ou sarracenos, nomes de origem bíblica como ismaelitas (de Ismael, filho de Abraão e da escrava Agar) ou agarenos (de Agar), e nomes de povos contra os quais Israel combaterá (amalecitas). Em Etymologiæ*, Isidoro de Sevilha utiliza diferentes tipos de denominações: «Agar gerara Ismael, do qual tomou nome o povo dos agarenos, mais recentemente chamados sarracenos.»*

Escritores bizantinos

As primeiras informações sobre o islão provêm dos escritores bizantinos dos territórios conquistados pelos árabes nos primeiros decénios da sua expansão, depois de 632. Aquele que mais extensamente trata do islão é o teólogo cristão Yuhanna ben Mansur ben Sarjun, conhecido no Ocidente como João Damasceno (645-c. 750). Na secção da *Fonte do Conhecimento* chamada *Livro das Heresias*, no capítulo 100 (de autenticidade discutida), Maomé (c. 570-632) é-nos apresentado como um falso profeta que, tendo tomado conhecimento da Bíblia, encontra um monge ariano, funda uma nova heresia baseada em revelações diretas de Deus, pretensão que João Damasceno considera ridícula.

A França

Em França, a única obra sobre este assunto parece ter sido *Disputatio Felicis cum Sarraceno*, que Alcuíno de York (735-804), conselheiro de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), declara ter escrito mas que não chegou até nós. Na época carolíngia há conflitos com o emir de Córdova e com os piratas sarracenos que devastam as costas francesas e italianas, mas também contactos diplomáticos com o califa abássida de Bagdad, Harun al-Rashid (766-809), que presenteia Carlos Magno com um elefante; no entanto, estes contactos são episódios isolados e a imagem do islão não ganha relevo especial nos textos dos intelectuais carolíngios.

A Espanha

Mais documentada é obviamente a historiografia produzida em Espanha já meio islamizada: *Cronica del 741* descreve em pormenor a invasão dos

sarracenos em território bizantino, e de Maomé, mencionado como chefe dos sarracenos, diz simplesmente ter «nascido da tribo mais nobre do seu povo, um homem muito sábio que conseguia prever os acontecimentos futuros», venerado como apóstolo e profeta de Deus. Nesta crónica, a vitória de Carlos Martel (684-741), obtida provavelmente em Moussais, perto da atual Tours, e não em Poitiers, em 732 ou 734, é descrita em termos étnicos, e os francos, chamados no início «povo da Austrásia» e depois «nórdicos», são no momento da batalha designados *europenses*, um termo quase nunca usado na historiografia medieval.

Em 711, a invasão árabe chega a Espanha, onde a presença dos sarracenos será duradoura até à conclusão da Reconquista, em 1492: acompanhado pelo governador da África, Musa ibn Nosseyr (640-716), o chefe berbere Tárique (c. 670-720) atravessa o estreito que terá depois o seu nome (Gibraltar, de Jabal al-Tariq, «monte de Tariq») e invade um reino governado por uma dinastia visigótica que nesses anos se encontra em gravíssima crise política.

A crise moçárabe: os mártires suicidas de Córdova

Na Andaluzia, os intelectuais cristãos, integrados no novo tecido sociopolítico da região, mas predominantemente bilingues e biculturais, chamam-se *moçárabes*, do árabe *mustarib*, que significaria «aspirantes a árabes». Entre as poucas exceções à subordinação pacífica (que inclui o pagamento de um imposto), o episódio mais impressionante é a resistência coletiva tentada em Córdova, onde cinquenta mártires voluntários enfrentam a morte provocando as autoridades islâmicas com declarações imputáveis como blasfemas. O ideólogo deste grupo, que também colide com uma fação de cristãos colaboracionistas, é Santo Eulógio (?-859), bispo de Toledo, que antes de ser executado narra a história da insurreição em *Memoriale Sanctorum*. A sua biografia (*Vita Eulogii*) é escrita pelo seu amigo Paulo Álvaro (c. 780-c. 860), um leigo provavelmente de origem judaica, autor da obra que mais informações nos fornece sobre o conflito moçárabe, o apaixonado panfleto anti-islâmico intitulado *Indiculus Luminosus*, em que a escrita latina representa um instrumento de identidade, tanto coletiva como individual: com efeito, Álvaro lamenta no trecho final a renúncia à formação latina da juventude cordovesa, morbidamente atraída pela moda da cultura árabe, da sua língua e dos seus cantares (as requintadas poesias rimadas que irão influenciar a origem da poesia).

Roswitha e a história de São Pelágio

Outro caso de resistência ao poder muçulmano documentado nas fontes

literárias é a história do jovem Pelágio. Quem no-la conta num poemeto é Roswitha (c. 935-c. 975), a canonisa de Gandersheim autora dos célebres diálogos dramáticos que constituem a única produção «teatral» da alta Idade Média. Roswitha, de família provavelmente nobre, deve ter tido oportunidade de assistir em 950, na corte dos Otões, a uma audiência concedida aos delegados de Abderramão III (c. 889-961). Na embaixada árabe vem também o bispo cristão Recemundo de Elvira, que terá narrado a história de Pelágio, um jovem cristão muito bonito que o califa tentara seduzir mas mandara depois matar por se lhe ter recusado energicamente. Um episódio escabroso, à volta do qual Roswitha constrói uma cativante e exótica narração em 414 hexâmetros, *Passio Pelagii*, que começa por um famoso elogio da cidade de Córdova. Os contactos diplomáticos que levam a história de Pelágio à Germânia acabam, contudo, em nada por causa da falta de confiança dos dignitários otonianos e da sua reação hostil às citações corânicas contidas na missiva de Abderramão.

As primeiras Vidas de Maomé: as notícias de Eulógio

No Ocidente, ao contrário do que acontece na cultura bizantina, a contraposição teológica e doutrinal tarda a encontrar modos de expressão. E durante alguns séculos resume-se a uma única forma: a biografia depreciativa do profeta. A primeira que conhecemos é encontrada por Eulógio durante uma viagem ao mosteiro de Leyra e que reproduz no parágrafo 16 do seu *Liber Apologeticus,* descrevendo em tom negativo o casamento de Maomé com a viúva Khadija, o papel de Gabriel na revelação do Alcorão e o casamento de Maomé com Zaynab (divorciada do seu discípulo Zayd). A morte do profeta é narrada segundo lendas exclusivamente cristãs que tentam modelar os momentos mais importantes da sua existência segundo os de Cristo, mas invertendo-lhes o sentido: na iminência do fim, Maomé prediz que voltaria à vida ao cabo de três dias mas, decorrido este prazo, o cadáver está em decomposição e o mau cheiro atrai os cães, que lhe devoram os flancos. Como é óbvio, nos textos autênticos do islamismo, a morte do profeta não só é contada numa versão diferente como não aparece ligada a qualquer anúncio de ressurreição.

Biografias ocasionais

Há alusões destas numa carta de João de Sevilha, correspondente de Paulo Álvaro; mas já se pode ler uma biografia mais documentada, em latim, nas obras de Anastácio Bibliotecário (800/817-879), ativo na corte papal em meados do século IX e grande conhecedor de grego: traduz, de facto, as informações sobre

Maomé na versão latina da *Cronografia* do historiador bizantino Teófanes (c. 752-818). Maomé, nascido numa tribo de nómadas ismaelitas, é ali retratado como comandante e pseudoprofeta dos árabes sarracenos. Órfão e pobre, entra ao serviço da viúva rica Khadija, que também é sua parenta, e pratica o comércio de camelos entre o Egito e a Palestina convivendo com judeus e cristãos. Quando Khadija, já sua mulher, descobre que Maomé tem ataques de epilepsia, fica aterrada; mas ele convence-a de que os ataques são revelações do anjo Gabriel; esta ficção é avalizada por um monge herético e a mulher divulga-a por toda a tribo. Os judeus veem nele o esperado Messias, e dez deles abandonam o judaísmo e seguem-no, transmitindo-lhe os seus conhecimentos bíblicos. Teófanes expõe depois, em termos drasticamente simplificados, os dogmas islâmicos (o paraíso de vinho e mel, os prazeres infinitos para quem mate um infiel e a piedade obrigatória pelo próximo). É esta a base das informações que circulam sobre Maomé no século XI, em coletâneas historiográficas como as de Sigeberto de Gembloux (c. 1030-1112) – *Chronica* – e de Hugo de Fleury (? -1118/1135) – *Chronicon sive Historia Ecclesiastica* –, cada um dos deles acrescentando os seus próprios toques de cor.

Poemas sobre Maomé

No século XI, pouco antes da partida das primeiras cruzadas, surge a primeira biografia latina do profeta com autonomia textual, o primeiro texto europeu especificamente dedicado a Maomé: *Vita Mahumeti,* de Embrico (chanceler de Mainz entre 1090 e 1112) que, embora destituída de valor histórico, confirma a necessidade de narrativas sobre o fundador do islamismo e exprime, portanto, o reconhecimento da sua estatura como protagonista. O monge que instrói Maomé é ali um nigromante cristão sem nome que se torna coprotagonista da história manejando por completo o seu aluno. Esta figura, cuja base histórica se encontra, talvez, nas suras 16 e 103 do Alcorão (em que o profeta alude a insinuações dos detratores acerca de um seu mestre estrangeiro), é valorizada, sobretudo, numa obra siríaca possivelmente composta no século IX e traduzida para latim no século XII: *Apocalipse de Bahira*, do nome árabe do «monge docente» que outras fontes dizem chamar-se Sérgio ou identificam anacronicamente com o heresiarca Nestório (c. 381-c. 451) ou com o diácono Nicolau de Antioquia, suposto fundador da seita nicolaíta no tempo dos apóstolos. Mas todas as narrativas desenham sempre a mesma personagem: um religioso que, vendo frustrada a carreira eclesiástica, projeta a sua ambição de poder num discípulo chamado Maomé.

É mais brilhante e mais criadora a biografia de Gautier (Walter) de Compiègne, abade de Saint-Martin de Chartres, que durante os anos da sua formação em Marmoutier (entre 1131 e 1137) ouvira a história de Maomé a um certo Pagão de Sens que, por sua vez, a ouvira narrada por um muçulmano converso e a versificara num poemeto intitulado *Otia de Machomete* e depois reescrito em versos franceses no *Roman de Mahomet.* Gautier reutiliza os elementos já tradicionais para compor pequenas cenas com personagens de novela que trata com uma espécie de simpatia divertida. Depois de morto, o profeta causa nova maravilha, como em Embrico, com um derradeiro prodígio: o seu caixão mantém-se suspenso no ar por meio de um jogo de atrações magnéticas que impressionam os fiéis.

Diálogo de Petrus Alfonsi

No início do século XI surge uma narrativa mais estruturada e baseada na leitura de novas fontes árabes: Petrus Alfonsi (1062-1110), provavelmente um judeu espanhol convertido (1062-1140), autor de uma célebre coletânea de novelas (*Disciplina Clericalis*) que exercerá uma profunda influência na evolução da novelística da baixa Idade Média até Boccaccio (1313-1375) e Chaucer (1340/1345-1400). Petrus Alfonsi dedica um dos capítulos do seu *Dialogus Adversus Judeos* à exposição, obviamente deformada, das doutrinas islâmicas com base em fontes cristãs de língua árabe como *Risalat al-Kindi,* diálogo entre um muçulmano e um cristão nestoriano – ou seja, Abd al-Masih al-Kindi – da corte abássida do século IX. A refutação das objeções islâmicas à fé cristã é conduzida de um modo que revela o amadurecimento da oposição, prestes a transferir-se do plano puramente lendário para o plano teológico. Os elementos narrativos sobre Maomé, o mágico, a sua carreira política e as novas ideias sociais serão em seguida reproduzidos daqui ou de Embrico em fontes historiográficas ou enciclopédicas de largo acesso como os citados *Gesta Dei per Francos,* de Guiberto de Nogent (1053-1124), e *Speculum Historiale,* de Vicente de Beauvais (c. 1190-1264), lido até ao Renascimento, além de na publicidade das cruzadas e na poesia em língua vulgar como a *Comédia,* de Dante (1265-1321), que reserva para Maomé um tratamento atroz.

Pedro de Cluny e o Alcorão latino

A primeira tradução do Alcorão numa língua ocidental é da iniciativa de Pedro, *o Venerável* (1092-1156), abade de Cluny e amigo de Heloísa (c. 1100-1164) e do filósofo Abelardo (1079-1142). Durante uma viagem a Espanha,

programada em 1141 para visitar o rei Afonso VII (1105-1157, imperador desde 1135), Pedro reúne um grupo de tradutores bilingues, Roberto de Ketton, Herman de Caríntia e Pedro de Toledo, o seu secretário Pedro de Poitiers (? -1205) e um árabe chamado Maomé e encomenda-lhes a versão latina de algumas obras sobre o islão, a chamada *Collectio Toletana,* que inclui a tradução do Alcorão. Nestes mesmos anos, o próprio Pedro de Cluny escreve sobre os muçulmanos a *Summa Totius Hæresis ac Diabolicæ Sectæ Sarracenorum.* Juntamente com esta, os manuscritos referem também uma célebre carta de 1143 ao seu amigo Bernardo (1090-1153), abade cisterciense de Claraval e ideólogo da ordem dos templários, em que lhe pede que use a pena contra os sarracenos. Mas Bernardo nunca escreverá a obra desejada, pelo que é o próprio Pedro que, ao cabo de dez anos, redige *Adversus Sectam Saracenorum* (1156), o mais tangível documento do que se chama a «cruzada intelectual». Para que se avalie a excecionalidade da posição de Pedro de Cluny bastará citar as breves palavras do primeiro parágrafo, dirigidas aos islâmicos: «Não vos ataco, como tantas vezes fazem os nossos, com as armas, mas com palavras; não com a força, mas com o raciocínio; não com ódio, mas com amor.»

V. também: **História** *Maomé e a expansão inicial do islão*; *O califado dos omíadas*; *A Europa islâmica*
Ciências e técnicas *A herança grega e o mundo islâmico*; *O antigo e Galeno na tradição siríaca e em língua árabe*; *Do texto à prática: a farmacologia, a clínica e a cirurgia no mundo islâmico*; *A alquimia árabe*;
A cultura tecnológica islâmica: novas técnicas, traduções e artefactos prodigiosos
Artes visuais *O esplendor islâmico na Europa: a Espanha islâmica e moçárabe*

NA VIA DAS LÍNGUAS EUROPEIAS: TESTEMUNHOS INICIAIS

de Giuseppina Brunetti

O atual quadro linguístico europeu começa a delinear-se na transição da alta Idade Média para a baixa Idade Média. Na sua maioria, é indo-europeu. Engloba oito grupos linguísticos, dos quais os três mais importantes são os das línguas românicas, germânicas e eslavas; há depois as línguas celtas, as línguas

bálticas, duas línguas isoladas (o grego e o albanês) e, por fim, o indo-árico. Entre os demais grupos, de tradição não indo-europeia, são de mencionar as ugro-fínicas, o vasconço e os falares turcos, mongólicos e semíticos (maltês). O longo processo de definição das línguas modernas (e das variedades românicas, incluindo o italiano) em relação ao latim ocorre numa contínua dialética de inovação e permanência, de manutenção e diferenciação.

O latim, entre a unidade e a diferenciação

Com o reconhecimento formal no cânone 17 do Concílio de Tours (813) do idioma vulgar como *rustica romana lingua,* as diversas regiões formadas depois da fragmentação do Império Romano passam do estado de diglossia para o de bilinguismo: as novas variedades, ou seja, a complicada realidade linguística ali designada como «rústica» e «romana», são pela primeira vez postas em pé de igualdade com a língua antiga, o latim, e saem do estado subterrâneo de subordinação designado «diglossia». A diglossia indica a presença simultânea, num mesmo ambiente e pelas mesmas pessoas, de dois sistemas linguísticos hierarquicamente ordenados: um (o latim, neste caso) usado nos níveis de comunicação superiores (as formas do direito, da literatura, etc.) e o outro (a *rustica romana lingua*) reservado à esfera privada, familiar ou informal. Recordemos a este propósito o que Eginardo (c. 770-840) diz de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), cuja língua materna é, justamente, germânica: «não contente com a sua língua (*patrio sermone*), empenhou-se em aprender línguas estrangeiras (*peregrinis linguis*) e, entre elas, ganhou tal domínio da língua latina (*in quibus latina*) que costumava exprimir-se tanto nesta como na sua língua materna» (*Vita Karoli,* 25).

Até então, só a língua latina, dita depois *grammatica,* tinha a dignidade de língua gramatical, dotada de uma organização precisa e escrita. E *litteratus* (de *litteræ*) era quem podia exprimir-se por escrito – o latim «clássico» falado é um fenómeno certamente relativo – na língua antiga, latina. O uso escrito do vulgar não se difunde antes do século XI, embora em certas zonas como, por exemplo, a irlandesa, as inscrições em alfabeto ogâmico estejam atestadas já no seculo IV e os sons gaélicos sejam representados com o alfabeto latino, já no século VII.

A língua das diversas partes do império sempre foi e continua a ser o latim (unidade), mas, de zona para zona, é declinada de modo diferente. Já na época antiga a unidade do latim não fora absoluta: sabemos, por exemplo, da oposição da *urbanitas* do latim de Roma (a *Urbs*) à *rusticitas* (o latim do campo) e à *peregrinitas* (latim das províncias). Sabemos da diferenciação dos estilos e dos

regionalismos que o latim, escrito e falado, podia ter – a *patavinitas* de Lívio (59 a.C.-17 d.C.), os registos usados por Cícero nas cartas particulares ou o toque ibérico de Séneca (4 a.C.-65 d.C.). A unidade da língua latina não era portanto absoluta nem na península italiana nem nas demais zonas do continente. O que se falava nestas regiões era, pelo menos a partir do final do século II, *barbare loqui* e, dada a diversidade de substratos e tipos de romanização, podia haver modalidades sensivelmente diferentes: não seria raro encontrar, por exemplo em São Galo, na atual Suíça, *tepere* por *debere*, *bresbiter* por *presbiter*, *etefficium* por *ædificium*, etc. Também diferente é a velocidade a que evolui, o que afasta as variedades do latim e conduz à consolidação das macroáreas linguísticas que hoje correspondem às diversas línguas românicas e também aos domínios dialetais em cada uma delas. O contraponto dos impulsos centrífugos na diferenciação das tendências centrípetas para o nivelamento das diversidades (atuantes, por exemplo, mediante a formalização da escrita ou da gramática) é característico de todas as realidades linguísticas. Com a queda do império, a dissolução dos centros político-culturais e a consolidação das tendências localistas, chegar-se-á à inversão dos valores associados aos referidos adjetivos *urbanus* e *rusticus*, e o segundo passará a indicar – em paralelo com o chamado *sermo humilis*, no plano linguístico-literário – o critério da comunicação. São várias as fontes disponíveis para o estudo deste latim: a *Mulomedicina Chironis* (século IV), a *Peregrinatio Egeriæ* (ou *Ætheriæ)*, de 417-18, o *Appendix Probi*, etc.

Latim e vulgar

No decurso da alta Idade Média conclui-se, portanto, que a evolução do latim (e da *scripta latina rustica*) conduzirá às línguas vulgares e às respetivas tradições literárias. O termo que distingue estas novas realidades é «vulgar», que, se na linguagem comum tomara conotação negativa, conservou aqui um caráter neutral que indicava um complexo linguístico e também literário e, em sentido lato, cultural, que em diversas fases e em diversas zonas geográficas se constituiu por alturas do ano 1000. Uma das consequências é «vulgar» passar a designar tudo o que não é latino. Apesar de «vulgar» ser uma adjetivação sociológica (que implica outras oposições: alto/elevado contra baixo/popular; ilustre contra humilde e quotidiano), é difícil interpretar esta categoria em todas as suas minúcias no contexto da sociedade medieval europeia. Basta pensar também, dando para efeitos exemplificativos um salto cronológico, na dificuldade de fazer corresponder identidade nacional e língua: nos séculos XII e

XIII o rei capetiano de França reina sobre provençais e flamengos, mas não sobre todos os falantes de francês, e o rei plantageneta de Inglaterra reina sobre galeses e celtas da Cornualha e também sobre franceses, bretões e provençais; na Península Ibérica, o rei de Aragão reina sobre um povo que fala a sua língua, mas também sobre provençais e catalães e até sobre árabes e judeus. Como a etnicidade é um fenómeno histórico, também o é a lenta formação de uma correspondência binária entre o sentimento nacional e a pertença política, entre a nação e a língua.

Os primeiros testemunhos das línguas europeias

Passados os três séculos que medeiam entre a queda formal do Império Romano e a época carolíngia, o latim e os falares vulgares – tanto neolatinos como germânicos – são estudados sob Carlos Magno, por influência dos eruditos anglo-saxões e irlandeses, como línguas distintas: deste modo, são colocados limites às interferências recíprocas e, restaurada a norma latina pura, o que já não é latim pode encontrar definição e uma expressão mais exata. Na zona germânica na anglo-saxónica, os primeiros testemunhos situam-se entre o século VIII e o seguinte, e são (excetuando o antigo fragmento épico *Hildebrandslied*) glosas ou traduções de textos latinos ligados à liturgia, à catequese ou aos meios escolares. No decurso do século XI, floresce o norreno (ou islandês antigo), e já perto do século seguinte surgem os primeiros exemplos do inglês médio. Nos meios célticos do século IX já tinham aparecido glosas e textos em irlandês e córnico antigos e, pouco depois, as primeiras variedades do gaélico. No meio eslavo, ainda no século IX e o seguinte, registou-se o início da tradição russa antiga, e é do século X o primeiro texto em esloveno, como também, no meio ugro-fínico, os primeiros indícios do húngaro. E do século X são também, enfim, as primeiras glosas que documentam a língua basca.

Na região francesa, o *Juramento de Estrasburgo* e o tratado de Verdun, respetivamente de 842 e 843, dão dignidade de língua oficial aos falares romanço e tudesco documentando-os em textos de considerável valor político. Em Itália – excetuando o controverso *Indovinello Veronese* (final do século VIII), considerado «semivulgar»; no manuscrito moçárabe que no-lo transmite foi anexada uma fórmula latina que indica a diferença entre uma forma de expressão e outra) –, só no século X surgirá, com *Placiti*, o primeiro testemunho escrito e organizado da língua românica.

V. também: **Literatura e teatro** *Gramática, retórica e dialética*

A LEITURA DA BÍBLIA E OS GÉNEROS DA LITERATURA SAGRADA

A BÍBLIA, O *CÂNONE*, OS APÓCRIFOS, AS TRADUÇÕES, A CIRCULAÇÃO, A LITERATURA EXEGÉTICA E OS POEMAS BÍBLICOS

de Francesco Stella

Na Idade Média ocidental, o conhecimento da Bíblia (de biblia, «livros», em grego) é, juntamente com as obras dos padres da Igreja (Ambrósio, Jerónimo, Agostinho e Gregório), o principal ponto de referência da formação escolar e da cultura monástica, eclesiástica e litúrgica e exerce uma influência determinante na criação artística e na produção jurídica.

O cânone e as traduções

Na época tardo-antiga, o património de textos a que corresponde o conceito de Bíblia (*Biblia Sacra, Bibliotheca, Sacra Scriptura, Testamenta*) é um dado progressivo e de determinação difícil. Em 367, Atanásio de Alexandria (295-c. 373) fixa o cânone do Novo Testamento e ao fim de alguns anos o papa Dâmaso (c. 304-384) preside em Roma a um concílio onde é definitivamente aprovado o cânone católico dos 72 livros bíblicos (que os protestantes reduzirão excluindo os chamados livros deuterocanónicos de Judite, de Tobias, dos Macabeus, da Sabedoria, Eclesiástico, de Baruch, incluindo a carta de Jeremias, a história de Susana, os cânticos de Azarias e dos três jovens na fornalha, e a história de Bel e do Dragão, de Daniel, e a parte grega de Ester). Mas o texto que realmente correspondia a estes livros era variável: as versões em uso até ao final do século IV são a grega, na tradução dos Setenta (cânone alexandrino), que agrega alguns livros em grego (deuterocanónicos) à Bíblia hebraica (cânone palestiniano); mas também circula a tradução siríaca *Peshitta (*bem como traduções em arménio, em georgiano e menfítico), o Novo Testamento gótico, do bispo Vúlfilas (311-c. 382), e versões parcelares em latim adotadas nas comunidades cristãs locais e denominadas segundo a sua proveniência *Vetus Latina, Afra* ou *Hispana,* hoje reconstituídas com base nos manuscritos antigos ou nas muitas citações dos padres latinos da Igreja. Dâmaso incumbe Jerónimo de Strídon (c. 345-420), seu

secretário, de preparar uma versão oficial que depois se chamará *Vulgata*.

A tradução de Jerónimo substituiu gradualmente as *veteres*, mas só acabará por se impor depois da época carolíngia. Com efeito, Carlos Magno (742-814, rei desde 765, imperador desde 800) solicita na sua *Admonitio Generalis* (789) uma revisão crítica do texto bíblico com o objetivo de assegurar um texto de referência à liturgia de todas as terras que governa. Desta empresa filológica, baseada na *Vulgata*, datam muitos exemplares manuscritos resultantes do trabalho de Alcuíno (735-804) e do seu escritório de Tours (incluindo a Bíblia Vallicelliana, de Roma, e a Bíblia de Moutier-Grandval, hoje em Londres, que são dos primeiros exemplares de Bíblias integrais segundo o modelo da Bíblia Amiatina, atualmente conservada na Biblioteca Medicea Laurenziana, de Florença). Mas também deixam vestígios de uma revisão filológica do texto bíblico o bispo Teodulfo, no seu *scriptorium* de Saint-Mesmin de Micy, e outras oficinas monásticas de Corbie ou de Metz. O trabalho dos carolíngios produz textos mais corretos e completos, mas não uma edição «aprovada»: isto deve-se ao trabalho dos *corretoria* da universidade parisiense nos séculos XII e XIII e a personalidades como Stephen Langton (1150-1228), que introduz a divisão em versículos da Sagrada Escritura. O número de traduções importantes aumenta no século XII, com a versão paloeslava (baseada na grega) de Cirilo (826/827-869) e Metódio (c. 820-885), evangelizadores da Grande Morávia e fundadores da tradição linguística e litúrgica da Igreja ortodoxa eslava. Noutras zonas da Europa, dominadas pela tradição latina ou privadas de língua erudita, só com a Reforma de Wycliff (c. 1330-1384), no século XIV, ou com a luterana, no seguinte, apareceriam traduções vernáculas da Bíblia, salvo casos excecionais como o do Génesis anglo-saxónico de Ælfric de Eynsham (c. 955-1020) ou do Livro dos Salmos e do Livro de Job, passados para alto-alemão antigo por Notker III, *o Beiçudo*, (950-1022), de São Galo, ou ainda o da tradução-comentário, em francónio, do Cântico dos Cânticos que Williram de Ebersberg (século XI) agrega a uma adaptação métrica em latim e ao texto da *Vulgata*.

A experiência de Pedro Valdo (c. 1140-c. 1217), que baseia a sua catequese na compreensão popular da Bíblia, será anulada pela transmissão manuscrita, do mesmo modo que a versão provençal, usada pelos cátaros albigenses. Mas no reinado de Luís IX (1214-1270, rei desde 1226) a universidade de Paris produz a primeira versão integral da Bíblia em francês. Neste mesmo período, surgem as traduções espanhola, com Afonso X, *o Sábio* (1221-1284, rei desde 1252), e catalã, durante o reinado de Afonso III de Aragão (1265-1291, rei desde 1285). Entretanto, só em 1320-1330 será vulgarizado em Itália um livro da Bíblia, Atos

dos Apóstolos, de Domenico Cavalca (1270-1342). O interesse de muitas seitas heréticas na leitura da Bíblia em línguas contemporâneas não tardará a suscitar a aversão da Igreja e da autoridade civil: em 1229 o sínodo de Toulouse proibirá a posse de livros religiosos em vulgar, porque poderia levar à organização de grupos independentes da Igreja de Roma; e proibições análogas, ainda mais gravosas, mas destinadas a escasso êxito, serão promulgadas por Jaime I de Aragão (1208-1276), em 1233, e pelo imperador Carlos IV (1316-1378, imperador desde 1355), em 1350 e 1369.

Os apócrifos

O termo vem do grego *apókuphos* (subtraído à vista, através do lat. tard. *apocryphus*, de *ap(o)-+krúphos*, ação de ocultar). Na Idade Média ocidental, os glossários traduzem-na por *secretum* ou *reconditum vel occultum.* Na origem, o conceito não se refere, portanto, a um problema de cânones, mas de acessibilidade. O caráter secreto dos livros apócrifos não provém de algum conteúdo perigoso, mas da obscuridade da sua proveniência, como escreve Agostinho (354-430) no *Contra Faustum: earum occulta origo non claruit patribus* (a sua origem desconhecida não foi clara para os padres). Por isso, *Etymologiæ* de Isidoro de Sevilha (c. 560-636), a enciclopédia mais lida na alta Idade Média, define os livros apócrifos como secretos, *quia in dubio veniunt* (porque suscitam a dúvida, VI 2, 51), isto é, suscitam dúvidas sobre a sua autoridade e, portanto, sobre a credibilidade do que transmitem.

No plano canónico, a primeira condenação vem do Concílio de Toledo de 400, seguida de uma decretal de Inocêncio I (?-417), em 405, e de novos pronunciamentos de sínodos nos séculos seguintes. Quais são em concreto estes livros é estabelecido pelo *Decretum de Libris Recipiendis et non Recipiendis* (*Decreto sobre os Livros Aceitáveis e não Aceitáveis*), atribuído ao papa Gelásio (?-496, pontífice desde 492), mas provavelmente redigido na Gália no século VII e oficialmente acolhido pela Igreja no século IX. Figuram nele muitos livros rejeitados sob a acusação de apócrifos (porque provenientes de autores heréticos ou cismáticos), mas também alguns textos que exercem profunda influência na cultura medieval de todas as línguas, como os *Atos de Tomás* e o *Protoevangelho de Tiago*, e até livros completamente alheios ao cânone bíblico, mas com autoridade no plano intelectual, como as obras do poeta Comodiano (século III?). Na realidade, a perceção do público culto é variada e confusa. Jerónimo (c. 347-c. 420) adverte contra a tentação de procurar «ouro na lama» dos apócrifos, mas admitindo que é prática corrente, especialmente com o intuito de obter, nos

apócrifos, elementos narrativos sobre os milagres de Jesus ou dos apóstolos: esta prática é sugerida no século VI por Gregório de Tours (538-594), pai da história de França, que propõe que dos *Atos de André* sejam extirpadas as patranhas (*verbositas*) heréticas e aproveitados os milagres. A atitude dos medievais perante os apócrifos é confirmada pelo compilador de *De Nativitate Mariæ*, uma redução do Evangelho de Pseudo-Mateus falsamente atribuída a Jerónimo, que declara na carta prefaciadora ter-se limitado a referir «aquilo que está escrito ou que verosimilmente poderia ter sido escrito». Oscila-se, pois, entre uma questão de autenticidade demonstrada e a busca de uma verdade de fé, mesmo em obras não admitidas pela Igreja, mas universalmente conhecidas e cuja utilidade consiste, sobretudo, em colmatar algumas lacunas da narrativa dos Evangelhos e dos Atos. Entre os géneros mais apreciados salientam-se os apocalipses, que contam os misteriosos acontecimentos ocorridos entre a morte e a ressurreição de Cristo, e em especial a *Visio Pauli* e o *Evangelho de Nicodemos*, que descreve minuciosamente a descida de Jesus aos infernos. Esta ambiguidade dará origem a disputas teológicas como a que oporá Hincmar (c. 806-882), arcebispo de Reims, que incluíra entre os livros da sua catedral um opúsculo sobre o nascimento da Virgem, a Ratramnus de Corbie (c. 800-c. 868), fautor de um rigorismo inspirado no *Decretum* pseudogelasiano. Nesta disputa, Hincmar é porta-voz de uma certa tolerância motivada pela necessidade de informações suplementares sobre factos e personagens que os livros canónicos deixam parcialmente na sombra. A solução adotada e repetida por muitos teólogos consiste em distinguir os apócrifos totais (*in totum reiicienda*) e os apócrifos parciais (*non penitus abominanda*), entendendo por apócrifo um «livro com conteúdo parcialmente secreto, que não deve ser lido em público», mas legível em privado, não podendo ser citado nos debates teológicos como fonte autorizada. Com mais ou menos máscaras ou distinções, será este o princípio adotado no resto da Idade Média, de tal modo que Vicente de Beauvais (c. 1194-1264), rei dos enciclopedistas da baixa Idade Média, escreve uma *Apologia de Apocriphis* justificando o permissivo *usus ecclesiæ* com a presença de apócrifos até nas epístolas de São Paulo e São Tiago, e que Tiago de Varazze (1228-1298), na sua *Legenda Aurea*, uma coletânea de vidas de santos, destinada a ter uma imensa popularidade em toda a Europa e a exercer uma profunda influência na literatura e na iconografia artística, aceita citar, em certos casos, os apócrifos como fontes hagiográficas.

A exegese

Durante grande parte da Idade Média, a reflexão teológica tem como instrumento e conteúdo principais o comentário, ou exegese (isto é, «explicação»), da Bíblia: a exegese é o campo em que o empenhamento cultural dos medievais se mostra mais vistoso e copioso, e o esforço por atribuir um ou mais significados a todas as personagens, acontecimentos ou fenómenos, não só das Escrituras como também da realidade, cria a chave da interpretação medieval do mundo e da vida. Os resultados deste empenhamento são relativamente bem conhecidos e estudados no período patrístico, mas continuam em parte por explorar na época carolíngia e seguintes, permanecendo inédita a maior parte dos textos, muitos deles ainda não traduzidos para línguas modernas.

O período medieval começa com *Expositio Psalmorum*, de Cassiodoro (c. 490-c. 583), caracterizada pelo modelo agostiniano de «contínua comparação da teologia cristã com a cultura pagã (ou, melhor dizendo, enciclopédica)» (Leonardi), em que as artes liberais são o principal instrumento da compreensão da Bíblia e, ao mesmo tempo, de formação de uma ciência cristã. Cassiodoro compõe o articulado segundo um esquema que continuará em uso na escola: *divisio*, síntese da estrutura, *expositio*, explicação, e *conclusio* acerca do conteúdo. E já aqui se formaliza, na esteira de Agostinho, a coexistência de vários sentidos: a chamada *intelligentia secundum historicam lectionem*, o significado histórico ou literal dos acontecimentos narrados; a *intelligentia spiritualis*, o significado espiritual (definido como uma interpretação alegórica ou tropológica, isto é, moral, ou figurativa, ou tipológica) e um sentido místico, respeitante às realidades últimas de Deus e da história humana. Deste modo, a arca de Noé pode ser lida como instrumento de salvação do dilúvio ou como prefiguração alegórica da Igreja que oferece um refúgio contra o mal (configurando o par tipo-antitipo/arca-Igreja) e o mar Vermelho pode ser interpretado como figura ou alegoria do sangue de Cristo, a árvore do Éden evoca a madeira da Cruz, Caim alude a Judas e por aí adiante, num verdadeiro sistema aberto de relações, sempre aplicável, mas constantemente centrado no eixo Antigo-Novo Testamento.

Deste modo se cria um património de correspondências, de terminologia específica e de elaboração teológica não sistemática que caracterizará a fase «monástica» da cultura da alta Idade Média. E desde o início a exegese demonstra ter consciência das suas especificidades como género literário. Cassiodoro enuncia no primeiro livro de *Institutiones* (*Fundamentos*), a seguir aos livros da Bíblia, os nomes dos que haviam tentado penetrar-lhes o significado: os *introductores*, mestres de método exegético (como Agostinho em

Da Doutrina Cristã), e os *expositores* (comentadores), como os padres Jerónimo e Ambrósio (c. 339-397). Entre os instrumentos mais conhecidos nos séculos seguintes, terão ampla difusão *Scripturarum Claves,* de Pseudo-Melito (século VI) e também *Formulæ Spiritalis Intelligentiæ,* de Euquério de Lyon (compêndio do século VIII), *De Situ et Nominibus Locorum Hebraicorum,* de Jerónimo, com o significado etimológico e alegórico dos nomes de lugares da história sagrada, e a paralela *Interpretatio Nominum Hebraicorum*, do Pseudo-Beda.

Com Gregório Magno (c. 535-694), monge e depois papa, a exegese mostra uma viragem decisiva para a finalidade espiritual e pastoral, depois maciçamente retomada em plena Idade Média; os seus escritos exprimem a total consciência da mutabilidade histórica das interpretações da Bíblia. Mas os séculos dos reinos romano-bárbaros mostram a necessidade de uma sistematização escolar do saber, que conduzirá às sínteses de Isidoro de Sevilha, autor de *Allegoriæ Quædam Sacræ Scripturæ* sobre o significado alegórico das personagens da Bíblia e de *Quæstiones in Vetus Testamentum* (ou *Mysticorum Expositiones Sacramentorum,* «explicações dos mistérios espirituais»). Neste período surge uma exegese irlandesa, estudada por Bernhard Bischoff (1906-1991) e que se distingue pela coexistência de uma prática muito divulgada com a ausência de grandes mestres e por uma ligação estrutural aos métodos da escola, que, em comparação com Isidoro, acaba por separar os problemas de interpretação em questões isoladas e comentários a trechos específicos. A figura predominante da exegese do século VIII é inglesa, formada na patrística e não na cultura insular, e utiliza esta formação em comentários aos evangelhos de Marcos e de Lucas, aos Atos dos Apóstolos e a alguns livros históricos do Antigo Testamento (Génesis, Êxodo, Reis, Esdras, Neemias e Tobias): Beda, *o Venerável* (673-735), considerado o pai da história inglesa. Beda é quem primeiro indica nas margens dos seus manuscritos as fontes em que colhe as suas informações, criando um modelo que terá grande sucesso na época carolíngia, e é também quem primeiro redige instrumentos exegéticos para uma época que não tem problemas de conflitos culturais ou heréticos e pode enfrentar o sentido global da Bíblia.

Nos últimos anos tem sido reconhecido à exegese carolíngia, que reelabora o património patrístico, um papel-chave na organização dos conhecimentos que depois se tornam uma aquisição definitiva da cultura medieval e da tradição católica. Este esforço hermenêutico é agora entendido como o resultado cultural autónomo que também no plano quantitativo caracteriza em sentido religioso o contributo específico do renascimento carolíngio; calcula-se que para cada códice de conteúdo clássico são transcritos, neste século, vinte manuscritos de

conteúdo patrístico. Rábano Mauro (c. 780-865) traça o quadro sintético, mas amplo, do trabalho exegético no célebre manual *De Clericorum Institutione.* Na vertente dos *expositores,* as novidades consistem numa transformação do método de citação, que engloba amplas secções de comentário dos padres, frequentemente comparadas entre si, criando deste modo verdadeiros repertórios de citações fiéis e homogéneas mas sobretudo completas: tende-se a reunir os comentários patrísticos que não completaram o tratamento de um livro bíblico. Alguns estudiosos veem neste método uma simples compilação, mas as pesquisas mais recentes valorizam este tipo de coletâneas como «expressão de uma necessidade cultural diferente, que pretende recuperar a tradição interpretativa e não uma leitura particular da Bíblia» (Cantelli). Este esforço pode ser avaliado pelo exemplo de Floro de Lyon (?-c. 860), que compõe um comentário às Epístolas de São Paulo exclusivamente baseado em escritos de Santo Agostinho. Mas este nunca escrevera comentários a São Paulo e Floro tem de identificar e reproduzir das outras numerosas obras do génio de Hipona quatro mil passos relacionados com São Paulo: um empreendimento cultural deste género pressupõe um salto qualitativo na história da exegese e da escola.

Deste modo se constitui um retículo exegético, reunido e organizado de um modo crítico, orientado e conscientemente apoiado na justaposição de vários versículos paralelos (úteis para explicar textos de que não há comentários precedentes com base em comentários existentes sobre textos semelhantes) e na etimologia do nome, frequentemente acompanhados de reflexões sobre o método e as técnicas adotadas. Os mestres mais influentes neste campo são, na primeira geração, Wigbold de Treveris, descoberto e publicado recentemente, Alcuíno de York e Cláudio de Turim (c. 780-828), ocupados na reunião das fontes (em coletâneas). Na geração seguinte, Rábano Mauro e Angelomus de Luxeuil (século IX), que completam o trabalho de reelaboração ordenando os materiais segundo os diversos sentidos de interpretação. A geração posterior a 830 pode já trabalhar sobre as sínteses preexistentes e aprofundar as comparações e as discussões, como fazem Haimo d'Auxerre, Pascásio Radberto de Corbie (século IX) – que leva a exegese para o terreno da leitura histórica e política e, ao mesmo tempo, para o plano estilístico e retórico – e, principalmente, João Escoto Eriúgena (810-880), que se interessa pelo Evangelho de João como ocasião de formulação teológica e cosmológica desenvolvendo as premissas teológicas de Pseudo-Dionísio Areopagita (século V). Com base neste imenso trabalho começa a compilar-se as coleções de explicações integrais da Bíblia que, na escola de Anselmo de Laon (c. 1050-1117) constituem a famosa *Glossa Ordinaria* –

atribuída noutros tempos ao carolíngio Walafridus Strabo (808/809-849) –, destinada a ser até à idade moderna a chave universal das Sagradas Escrituras.

Poesia bíblica

A penetração da Bíblia na produção cultural da Antiguidade tardia e da Idade Média manifesta-se também de um modo significativo no que hoje se designa «literatura». Se William Blake (1757-1827) podia dizer que o Antigo e o Novo Testamento são o «grande códice da arte», e podia fazer da Bíblia o hipotexto permanente da sua poesia, muito mais na Idade Antiga a relação entre a Bíblia e a poesia se impõe como um dos eixos fulcrais da composição, ainda que, com frequência, de uma maneira indireta e mediada. A presença de partes poéticas no texto sagrado (os cânticos de Moisés, os salmos, Job, as lamentações) instaura desde os primeiros séculos cristãos uma relação biunívoca entre a poesia e a Bíblia: David salmista torna-se o modelo do poeta cristão, que canta louvores a Deus, e ao mesmo tempo objeto de uma nova poesia, convertida em linguagem adequada ao sistema cultural greco-latino a que se dirige.

Esta relação não tarda a organizar-se em géneros e tipologias, entre as quais surge uma especialidade mais diretamente definível como «poesia bíblica»: aquela que toma como seu objeto e origem a Bíblia e que, pela sua importância histórica, constitui o terceiro ciclo mitológico da poesia europeia, a seguir ao homérico e ao carolíngio-arturiano, mas que pelo número e dimensões das obras que abarca é o maior.

O seu início é colocado numa produção de hinos e paráfrases de que sobrevivem, em grego, e sem considerar alguns exercícios encontrados em papiros, os centões da imperatriz Eudócia, a paráfrase dos Salmos atribuída ao bispo sírio Apolinário de Laodiceia (c. 310-390) e a paráfrase do Evangelho de João composta pelo poeta egípcio Nono de Panópolis (século V).

No Ocidente, esta tradição forma-se gradualmente por via dos chamados centões virgilianos com assunto cristão: composições que reciclam e cosem uns aos outros hemistíquios de Virgílio para narrar episódios da Bíblia ou desenvolver temas religiosos. Um exemplo importante, lido até ao Renascimento, é o centão *De Laudibus Christi*, de Proba (?-432), composto por volta de 360. Enquanto estes exercícios contribuem para criar uma linguagem poética apreciada pelo público culto, mas também capaz de comunicar conteúdos bíblicos, a tradição da poesia bíblica é fundada pelo *Evangeliorum Libri*, composto cerca do ano 330 por Juvenco (séc. III/IV), um padre de origem hispânica, talvez bispo, que procede à reescrita do texto evangélico em 3219

versos. A este mesmo género pertencem o *Heptateuco,* em hexâmetros, de Cipriano Galo (século V), e *microepos* como *De Evangelio* e *De Macchabeis*, de Pseudo-Hilário. Mais livres e mais abertas a desenvolvimentos exegéticos ou líricos são as reelaborações de Célio Sedúlio (século V) – *Carmen Paschale,* com um livro dedicado ao Antigo Testamento e três aos Evangelhos –, Mário Victor – *Alêtheia*, centrada no Génesis – e Dracontius, que em *De Laudibus Dei* (final do século V) associa uma reescrita muito emocionada, e ao mesmo tempo muito erudita, da criação bíblica do mundo a uma releitura da história humana (romana, neste caso particular) e a uma confissão pessoal das suas culpas. Está-se no limiar da Idade Média, em que não há fraturas nesta evolução: no começo do século VI Álcimo Avito (século V/VI), arcebispo de Viena, na Gália, escreve *De Spiritalis Historiæ Gestibus* (*Os Feitos da História Espiritual*) em cinco livros com forte respiração épica, sobre o Génesis, o dilúvio universal e a travessia do mar Vermelho, com uma narração igualmente de grande intensidade e ritmada por numerosas digressões geográficas e científicas e uma refinada efusividade estilística. Neste período, Arator (c. 480-c. 550) começa a salientar-se com os Atos dos Apóstolos, que apresentam um desenvolvimento narrativo mais facilmente conciliável com o estilo épico, uma obra de facto revolucionária, dada a sua alternância deliberada entre as narrações em verso e as explicações alegóricas dos acontecimentos narrados.

Foram publicados recentemente trechos extraídos de um manuscrito de Treveris dos livros VIII, IX e X de *Metrum in Evangelia* de Severo de Málaga (século VI), mas a alta Idade Média pré-carolíngia não nos deixa textos importantes deste género: a principal notícia é respeitante a Caedmon (século VII), um pastor semianalfabeto e depois monge em Whitby (Inglaterra) que traduz oralmente em versos vernaculares o conteúdo das Escrituras, que ouvira contar a um intérprete. É Beda que no-lo conta, reproduzindo em latim um trecho do cântico, de que foi depois encontrada uma versão em língua inglesa. De outra importância é, por outro lado, *Hexameron* em versos jâmbicos, de Jorge de Pisídia (século VII), um dos monumentos poéticos da literatura bizantina, inspirado em *Hexameron* de Basílio de Cesareia (c. 330-379), obra-prima da exegese bíblica grega.

Na época carolíngia já não há necessidade de formar para as escolas cristãs e para o público culto um *corpus* poético alternativo ao da épica pagã (Virgílio, Ovídio, Lucano, Claudiano), e são recuperadas microformas parafrásticas que não desenvolvem, mas resumem, o conteúdo de toda a Bíblia (*Versus de Bibliotheca*) ou só dos Evangelhos (Floro de Lyon, *Oratio cum*

Commemoratione Antiquorum Miraculorum Christi Dei Nostri), ou põem em forma lírica salmos isolados ou breves episódios (Walafridus Strabo, Wandalbert de Prüm) ou extraem os momentos mais salientes da história sagrada para bem evidenciar o seu conteúdo teológico (Audradus de Sens, João Escoto Eriúgena). Neste mesmo período, é também a poesia bíblica que dá origem à literatura em inglês antigo (Caedmon, Génesis A e B, Êxodo, Livro de Daniel e *Christ and Satan* de ms. Oxford, Junius 11) ou em alemão antigo (*Heliand* saxão, *Criação* de Wessobrunn, *Muspilli* sobre o Juízo Final, *Evangelienbuch* de Otfried, todos do século IX, e alguns, como Otfried, formados na escola carolíngia (de Rábano Mauro). A conexão com a exegese dos trechos bíblicos, já sensível em Avito e em Arator, intensifica-se neste período até fazer da própria exegese e dos procedimentos de significação um objeto de poesia e um novo código retórico.

Nos séculos seguintes, a poesia bíblica – e sem falar das criações teatrais do drama sagrado – passa por uma fase de verdadeira proliferação, quer em latim quer nas outras línguas, mas principalmente em formas novas e mais ambiciosas. É talvez no século X que um desconhecido compõe *Ecloga Theoduli*, obra que tem um êxito enorme nas escolas, e onde aos contos mitológicos da Mentira se opõem, quadra por quadra, as narrações bíblicas da Verdade. No mesmo século, *Occupatio*, de Odo de Cluny (c. 879-942), firma-se num estilo hermético e experimental, provavelmente influenciado pelo gosto das escolas irlandesas. Por outro lado, os grandes poemas teológicos reaparecem no século seguinte com *Planctus Evæ*, de Henrique de Augsburg, sobre a criação do mundo, e *De Nuptiis*, de Fulco de Beauvais, sobre o casamento de Cristo com a Igreja e a unificação dos dois testamentos. Nos séculos seguintes, volta a florescer a paráfrase narrativa. Será este filão que dará obras-primas da poesia ocidental como, ainda em latim, *De Partu Virginis*, de Jacopo Sanazaro (1455-1530), *Il Mondo Creato*, de Torquato Tasso (1544-1595), *La Sepmaine*, de Guillaume du Bartas (1544-1590), *Paradise Lost*, de John Milton (1608-1674) e *Messias*, de Klopstock (1724-1803).

Mil formas caracterizarão este género como um campo de infinda experimentação: do poema épico à lírica sentimental, à oração, à disputa dialogada de duas entidades, à lengalenga mnemónica, à dramatização emocional, à intelectualização teológica, à semiologia exegética ou alegórica.

V. também: **Filosofia** *Agostinho de Hipona*
Literatura e teatro *Poemas épicos e épico-históricos médio-latinos*;
As formas da prosa sagrada: teologia, mística e pregação; *Gregório Magno e a*

hagiografia; *Beda, o Venerável*

AS FORMAS DA PROSA SAGRADA: TEOLOGIA, MÍSTICA E PREGAÇÃO

de Patrizia Stoppacci

Nos primeiros séculos da alta Idade Média, a prosa sagrada está exclusivamente limitada à produção de tratados exegéticos; com o aparecimento de controvérsias dogmático-doutrinais e de novas contestações heréticas, a produção de obras de caráter teológico e homilético recebe novo impulso. A produção mística perde algum relevo, mas desenvolve-se novamente nos séculos da baixa Idade Média.

Exegese

Nos primeiros séculos da Idade Média, a Bíblia (o livro por excelência da identidade cristã), a doutrina dos padres da Igreja e a liturgia mantêm uma posição de forte centralidade no debate sobre a reflexão acerca do homem e de Deus, e o peso da sua herança é fundamental para a formação dos escritores da alta Idade Média.

Durante este período, a teologia é ainda a exegese. Enquanto na época dos padres e na alta Idade Média a interpretação da Bíblia se efetua pelo *sermo* (ligado à prática da leitura litúrgica) e pelo *commentum* (que examina o texto bíblico palavra a palavra), na época carolíngia, a escola (local de encontro privilegiado da cultura) tira proveito do aperfeiçoamento de novos instrumentos hermenêuticos: a *catena* (um florilégio formado por uma série de trechos exegéticos copiados nas margens), a *glossa* (um comentário escrito em volta e nas entrelinhas de um texto da Escritura), o sistema dos sentidos (literal e espiritual), o *florilegium* e os *compendia* extraídos das obras dos padres. Os livros da Bíblia não são comentados em igual medida: até ao século VII, os livros históricos e dos profetas não são objeto de particular investigação, mas o Livro dos Salmos (com que o noviço efetua o seu tirocínio), o Cântico dos Cânticos e Apocalipse são lidos e comentados de um modo sistemático.

É ao período do exílio constantinopolitano que se atribui a primeira redação de *Expositio Psalmorum* de Cassiodoro (c. 490-c. 583); a segunda redação, enriquecida com citações bibliográficas, parece datar dos primórdios do período do Vivarium. No comentário, dividido por três tomos (um para cada

quinquagena, pelo modelo das *Enarrationes in Psalmos*, de Agostinho), aos interesses estritamente exegéticos (é proposta uma interpretação dos Salmos em chave cristo-cêntrica) vêm somar-se os retórico-gramaticais; a perspetiva literária do texto sagrado é um elemento que conota fortemente toda a obra (com muitas referências aos tropos e às figuras da retórica antiga), de tal modo que suscita a polémica contida na epístola dedicatória de *Moralia in Iob* do papa Gregório Magno (c. 540-604, papa desde 590). Na Península Ibérica, Isidoro de Sevilha (c. 560-636) escreve duas obras exegéticas: *Quæstiones in Vetus Testamentum* (exegese alegórica e tipológica do texto bíblico) e *Allegoriæ Quædam Sacræ Scripturæ* (explicação em chave alegórica dos nomes das personagens da Bíblia). É do Beato de Liébana (?-798) *Libri XII in Apocalypsin*, texto exegético com estrutura em *catena* que documenta um conhecimento incomum da literatura patrística e medieval (Isidoro, Ireneu de Lyon, Ticonius, Primásio de Adrumeto, Gregório de Elvira e Aprígio de Beja); é notável o aparelho decorativo que acompanha o texto de muitos códices. Na Grã-Bretanha, Beda, *o Venerável* (673-735), é o maior intérprete das Sagradas Escrituras da Igreja do Ocidente; nos seus comentários (frequentemente estruturados como verdadeiras *catenæ*) é passado em revista um terço do Antigo Testamento (Génesis, Samuel, Reis, Esdras, Neemias, Cântico dos Cânticos, Tobias) e metade do Novo Testamento (Marcos, Lucas, Atos dos apóstolos, Epístolas e Apocalipse). Em *Commentarium in Apocalypsin* – uma minuciosa compilação de textos patrísticos, entre os quais Primásio de Adrumeto (?-552) –, o franco Ambrósio Autpert (?-781) toca os temas mais importantes da espiritualidade.

Teologia

Com o passar dos séculos, a produção exegética ganha a companhia da produção teológica, cada vez mais abundante e complexa nos temas e nos assuntos tratados, em concomitância com a difusão de novas questões dogmáticas e movimentos heréticos. No século IV, chegam ao Ocidente as obras de Clemente Alexandrino (séculos II-III), Orígenes (c. 185-c. 254), Gregório de Nazianzo (325/330-389) e Basílio Magno (c. 330-379) e, mais tarde, de Máximo, *o Confessor* (c. 580-662); mas é principalmente com Gregório de Nissa (c. 335-c. 395) que a doutrina teológica e mística dos padres gregos entra no período da maturidade. Provenientes de ambientes pagãos impregnados de neoplatonismo e com uma formação cultural vastíssima, não hesitam em aceitar elementos não cristãos no seu sistema de pensamento, conservando uma atitude metafísica baseada no Uno plotiniano e aplicando as categorias do *Logos* ao

cristianismo, que deste modo se apresenta como *summa* e síntese ideal da sabedoria divina.

A Idade Média latina herda e reelabora a doutrina espiritual dos padres orientais por via da mediação dos quatro doutores da Igreja do Ocidente: Ambrósio (c. 339-397), Agostinho (354-430), Jerónimo (c. 347-420) e Gregório Magno; e é também fundamental o contributo de João Cassiano (360-430/435). Por obra dos padres latinos, procede-se gradualmente ao abandono do sistema neoplatónico cristão: é sobretudo Agostinho quem se afasta da tradição grega e opõe à teologia pagã a *sacra doctrina* ensinada nas Sagradas Escrituras. Mas, enquanto em Agostinho a oposição e conciliação da inteligência com a fé ainda é um projeto a realizar, na aurora da Idade Média a síntese ideológica do neoplatonismo cristão encontra a sua primeira concretização na obra de Boécio (c. 480-c. 525); o seu pensamento está exposto em *Opuscula Sacra* (*Liber contra Eutychen et Nestorium*, *De Fide Catholica*, *De Trinitate* e nos dois pequenos tratados *De Hebdomadibus* e *Utrum Pater et Filius*), em que o autor trata o dogma cristão por meio de categorias deduzidas do pensamento grego, mostrando que a consciência cristã pode utilizar o conhecimento filosófico enquanto fornecedor de argumentos paralelos à fé (*De Hebdomadibus* é um grande tratado teológico baseado na aplicação do método matemático).

O breve tratado de psicologia cristã intitulado *De Anima* (538) assinala a conclusão da conversão espiritual de Cassiodoro; baseado em Agostinho e em Claudiano Mamerto (?-474) e agregado como décimo terceiro livro de *Variæ*, apresenta a racionalidade como atividade peculiar da alma humana, precisando o contributo que ela pode dar para a ascensão espiritual do pensamento humano: a *ratio* é o movimento espiritual da alma, que através dele pode reconhecer a verdade; são enfrentadas em chave escatológica importantes questões do dogma cristão.

A Bíblia torna-se o ponto de referência de todos os aspetos da complexa aventura intelectual, espiritual e operacional de Gregório Magno, para quem ela é objeto de exegese, fonte e sustentáculo de todos os discursos acerca de Deus e verdadeira base da vida monástica (a vida do monge só pode ser edificada mediante uma contínua compreensão e aceitação da palavra divina). Nesta perspetiva, Gregório escreve *Regula Pastoralis*, em quatro livros, norma de vida espiritual para os membros do clero; nos 35 livros de *Moralia in Iob*, oferece uma tripla leitura exegética do texto bíblico: literal, mística e moral; em *XXII Homiliæ in Hiezechihelem*, é recuperado e reavaliado o conceito de profecia (concretizada na figura do *prædicator*), a única dimensão por meio da qual a

Igreja pode guiar o homem na História.

São também obras teológicas *Sententiarum Libri Tres,* de Isidoro (manual de teologia sobre questões dogmáticas, moral e disciplina, compiladas de diversas fontes patrísticas), *De Ecclesiasticis Officiis* (explicação dos ofícios e das funções dos eclesiásticos) e *De Fide Catholica contra Iudæos* (obra teológica e moral).

Mas é a partir do final do século VIII e durante todo o século IX que um novo impulso anima a produção de textos teológicos centrados em questões doutrinais ou relacionados com o aparecimento de violentas disputas heréticas. O antigo problema da predestinação (já tratado por Agostinho) envolve os maiores literatos da época: por causa das suas ideias heréticas, Gottschalk de Orbais (803-c. 870) é condenado por Hincmar de Reims (c. 806-882), que na polémica contra ele escreve um tratado intitulado *De Una et non Trina Deitate;* para alimentar esta discussão contribuem também as obras de Floro de Lyon (?-c. 860) e João Escoto Eriúgena (810-880), cujo *De Prædestinatione* não parece, todavia, nitidamente oposto à posição de Gottschalk.

O visigodo Teodulfo de Orleães (750/760-c. 821) participa no debate sobre o adocionismo com o tratado *De Spiritu Sancto,* onde se opõe à doutrina bizantina, sustentando a posição ocidental que prega a procedência do Espírito Santo do Pai e do Filho (o famoso *filioque* do Credo). Rábano Mauro (c. 780-856) escreve o tratado dogmático *De Anima;* e a *Glossa Ordinaria,* erroneamente atribuída durante muito tempo a Walafridus Strabo (808/809-849), é mais tarde reconhecida como obra dos mestres que trabalharam na escola de Laon no século XII.

Mística

Graças à reflexão intelectual de Agostinho, que estende a possibilidade da experiência mística ao indivíduo de fé cristã, e de Gregório Magno, que o subordina às exigências da vida cristã ativa, o dualismo existente entre a vida cristã e o mundo é reabsorvido numa contínua tensão escatológica, característica constante da Igreja latina.

O Pseudo-Dionísio Areopagita (século V) é um dos últimos saudosistas do neoplatonismo; os seus tratados são pura mística especulativa, com poucos elementos cristãos (*De Mystica Theologia*). Esta teologia negativa oferece um contributo fundamental para a teoria dos anjos e para a reflexão mística, em que ao método positivo se associa o negativo: do nada do homem pode descobrir-se o tudo de Deus. O irlandês João Escoto Eriúgena (810-880) contribui para a

divulgação do pensamento dos padres orientais traduzindo Gregório de Nissa, Máximo, *o Confessor*, e Pseudo-Dionísio Areopagita, mas também escreve *Homilia Super Prologum Johannis* e *Commentum in Evangelium Johannis*, e apresenta em *De Divisione Naturæ*, em cinco livros, uma conceção neoplatónica da natureza como emanação de Deus; não há nele contraste entre as verdades da fé revelada e o conhecimento filosófico, pois ambos conduzem à verdade última, ou seja: à verdade divina.

Pregação

O *sermo* (ou *homilia*) é um comentário ao texto bíblico, lido perante a assembleia dos fiéis durante a celebração litúrgica ou o ofício divino, e baseado na *auctoritas* dos padres da Igreja (Ambrósio, Jerónimo, Agostinho, Gregório Magno, Beda, Alcuíno). As coletâneas homiléticas começam a ser usadas no Ocidente a partir do século VI, com a Regra de São Bento (c. 480-c. 560); difundem-se, em particular, *Homiliæ XL in Evangelia*, de Gregório Magno (destinada à pregação pública) e *Homiliæ Evangelii*, de Beda, de 730-735.

A pedido do imperador Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), o lombardo Paulo Diácono (c. 720-799) dedica-se à preparação do primeiro *Homiliarium* oficialmente adotado pela Igreja ocidental, onde são reunidos e ordenados *per circulum anni* 244 sermões extraídos das obras dos padres da Igreja; esta coleção suplantará todos os homiliários precedentes (de Cesário de Arles, de Avito de Viena, de Beda e de Floro de Lyon) e terá um imenso sucesso, pois permanece em uso até ao século XX.

V. também: **Literatura e teatro** *A Bíblia, o cânone, os apócrifos, as traduções, a circulação, a literatura exegética e os poemas bíblicos*

GREGÓRIO MAGNO E A HAGIOGRAFIA

de Pierluigi Licciardello

Além de grande organizador da Igreja, Gregório Magno é também um grande político e, ao mesmo tempo, um grande literato. A exegese bíblica alterna na sua obra multifacetada com a epistolografia, a literatura didática e a hagiografia. A hagiografia da alta Idade Média reconhece três modelos de santidade: o mártir, o monge e o bispo. Os Diálogos *de Gregório Magno são dedicados aos*

milagres dos santos italianos do seu tempo, em primeiro lugar a São Bento de Núrsia. Numa linguagem mediana, compreensível por todos, o autor encena os protagonistas de uma Igreja espiritual, próxima do povo dos campos.

A vida

Gregório (c. 540-604, papa desde 590) nasce em Roma, numa família da grande aristocracia urbana, e é ainda educado segundo as normas da escola clássica com o estudo do direito e o culto da memória do universalismo romano. Percorre rapidamente a carreira política. Aos 35 anos já é governador de Roma, mas muda subitamente de rumo: abandona a atividade pública e retira-se para o Mosteiro de Sant'Andrea al Celio para se dedicar exclusivamente à procura de Deus. A Igreja não tardará, contudo, a pedir-lhe que volte ao serviço do próximo: é embaixador pontifício em Constantinopla quando, em 590, é eleito papa. Nos 14 anos do seu governo, muda o rosto da Igreja mediante uma multíplice atuação política e cultural: reestruturando o património eclesiástico, convertendo lombardos, anglos e visigodos ao catolicismo, reformando a liturgia (são-lhe atribuídos os princípios do «canto gregoriano») e deixando-nos uma vastíssima obra literária que o situa entre os principais escritores da sua época.

A obra literária

No seu riquíssimo epistolário são tocados os mais variados assuntos acerca da vida da Igreja: este repositório é uma fonte histórica de excecional importância para o estudo das condições materiais e morais da vida religiosa da Europa medieval. Pensemos na célebre carta em que, dirigindo-se ao bispo missionário Agostinho de Cantuária (?-604) explica que os templos pagãos não devem ser destruídos, mas convertidos em igrejas cristãs, para dar ao povo uma religião nova que substitua os cultos precedentes sem os aniquilar.

Moralia in Iob (comentários morais sobre Job) é uma longa exegese do livro bíblico de Job. Na vida do justo perseguido pela desventura, posto à prova, humilhado na dor e na pobreza, mas sempre fiel ao seu Deus, Gregório lê um paradigma para a Igreja e para os homens do seu tempo. É semelhante o que acontece noutra obra de exegese, *Homilias sobre Ezequiel*, um comentário ao livro profético da Bíblia, escrito no trágico momento da deportação do povo judaico para a Mesopotâmia. A última obra exegética de Gregório, quarenta *Homilias sobre os Evangelhos*, é em tom diferente, quanto mais não seja pela sua origem especial: estas homilias são, com efeito, pronunciadas pelo papa perante o povo de Roma por ocasião das missas, registadas por secretários em

tabuinhas e depois passadas à forma de códice.

As suas muitas e fantasiosas interpretações das Sagradas Escrituras são, na sua maioria, de ordem moral, isto é, espiritual: seguindo Santo Agostinho (354-430), Gregório procura na Bíblia a voz de um Deus que possa guiar os homens para o Bem, que os console na desventura e os reconduza à pátria celeste, à terra prometida. Gregório é também o mestre da vida mística, da procura íntima de Deus por meio de uma sábia alternância de ação e contemplação: neste sentido, ele será o pai da espiritualidade monástica.

Mais reduzido, mas não menos significativo, é o alcance de *Regula Pastoralis*, uma espécie de manual do perfeito sacerdote. Esta obra insere-se no género didascálico, mas robustecida pela espiritualidade de Gregório e pela sua doutrina mística. De facto, segundo Gregório, o sacerdote deve manter-se em constante equilíbrio entre a procura privada de Deus e o serviço público da comunidade, entre a vida contemplativa e a vida ativa.

A obra talvez mais famosa de Gregório Magno, *Diálogos* (escritos em 593), pertence ao género da hagiografia alto-medieval.

A hagiografia na alta Idade Média

A hagiografia da alta Idade Média é herdeira da hagiografia da Antiguidade tardia, cujos géneros principais prolonga: o martirológio, a biografia (*Passio* ou *Vita*) e as resenhas de milagres. O martirológio é uma forma sintética de escrita da santidade, limitada aos poucos dados indispensáveis para identificar o santo no calendário litúrgico.

Na alta Idade Média, as *Paixões* dos mártires paleocristãos continuam a ser escritas em grande quantidade, copiando textos antigos baseados em esquemas genéricos e estereotipados com base em vagas recordações conservadas e frequentemente deformadas pela memória coletiva. Uma literatura de imitação em que o critério da originalidade é suplantado pelo da adesão a um modelo típico para legitimar um texto por via de uma aparente antiguidade. Não faltam exemplos de mártires contemporâneos que renovam o ideal da imitação de Cristo em sacrifício da vida: na Itália invadida pelos lombardos (entre 568 e 604); entre os missionários na Inglaterra e na Germânia, nos séculos VII-VIII; na Espanha, ocupada pelos sarracenos no século IX. Mas são casos esporádicos no seio de uma cristandade em que a religião começa a tornar-se um elemento de suporte da vida social e política.

As *Vidas* de santos da alta Idade Média têm dois modelos principais de santidade: o monástico e o episcopal. Na hagiografia monástica, alternam entre

si a sedentariedade (modelo continental) e o apostolado (modelo insular), a vida contemplativa e a vida ativa. O modelo insular, típico da Irlanda e da Inglaterra, baseia-se na ideia da missão, orientada para a conversão dos pagãos; é para isso que monges santos como os irlandeses Patrício (c. 389-461) e Columbano (c. 540-615) e os ingleses Bonifácio (672/675-754) e Vilibrodo (658-739) deixam a pátria e percorrem as terras do Ocidente. O monaquismo irlandês ensina uma penitência austera e uma oração intensa; exalta o trabalho manual, aplicado principalmente na cópia dos códices, e defende as tradições das igrejas locais contra a liturgia romana. O texto insular mais interessante é *Navegação de São Brandão* (século VIII ou IX), em que o ideal missionário se exprime por uma viagem com sabor fantástico, em que a realidade se funde com a imaginação; a história e a geografia são anuladas e o mundo dos mortos comunica constantemente com o dos vivos, compenetrando-se reciprocamente. Por outro lado, nas *Vidas* dos santos bispos são lidas todas as dificuldades históricas que a Igreja da alta Idade Média vive no Ocidente: a necessidade de completar a evangelização de um mundo ainda pagão (principalmente nos campos), a luta contra as heresias e em particular contra o arianismo, disseminado nos povos germânicos, e em muitos casos também a tutela das populações urbanas contra as prepotências dos poderes laicos e as invasões dos inimigos. Principalmente na Gália, onde o clero pertence plenamente à classe dirigente e exerce funções públicas, o santo torna-se guia profético do povo cristão no seu percurso histórico; defende-o das forças hostis naturais e sobrenaturais, dos inimigos humanos e diabólicos; impõe a sua autoridade no interior da História com uma imperiosidade que conserva muito pouco dos ideais evangélicos de bondade e mansidão.

O milagre, sinal prodigioso da santidade, invade a hagiografia. Os milagres são registados e circulam de uma forma autónoma. O milagre é a reparação da ordem natural das coisas, ordem transtornada pelo homem com o pecado, ou pelo próprio demónio, que o santo restaura usando a sua capacidade de mediação entre o terreno e o divino. O santo é cada vez mais intercessor, mediador do sagrado, uma pessoa dotada de poderes sobrenaturais para usar em defesa dos fiéis que se confiem à sua proteção. Captamos nisto a crescente necessidade de proteção do povo, um sentido de insegurança perante forças maiores que as do homem, que é um dos aspetos característicos da mentalidade da Idade Média inicial.

Em paralelo com o culto dos milagres, cresce também o das relíquias, de começo hostilizado, mas depois apoiado e, por fim, guiado pelo clero. A relíquia

é o sinal tangível da historicidade do santo, um objeto portentoso capaz de produzir milagres. É alvo de veneração e de trocas, pode ser dada e pode ser furtada. As novas igrejas são construídas sobre relíquias, das quais obtêm dignidade e legitimidade. No século IX, Eginardo (c. 770-840), o biógrafo de Carlos Magno (742-814), escreve o relato do transporte de Roma para Aix-la-Chapelle dos restos dos santos Marcelino e Pedro: uma narração emocionante e movimentada, um apaixonante roubo noturno encomendado pelo próprio imperador para enriquecer com relíquias a igreja da sua nova capital.

Os *Diálogos* de Gregório Magno

Os *Diálogos* de Gregório Magno são uma resenha de milagres realizados em Itália por santos ainda vivos ou falecidos pouco antes. É intuito do pontífice demonstrar que, em Itália, convulsionada por godos e por lombardos, país desesperado onde muitos aguardam um iminente fim do mundo, a continuidade da ação dos santos comprova que a Providência divina não deixara de operar na história. Os santos de Gregório são taumaturgos, dominam a natureza; são santos profetas no sentido profundo definido por Gregório, santos capazes de ler nos acontecimentos o plano providencial de Deus e de ser seus instrumentos no mundo. Os milagres dos santos ocorrem numa Itália já rural, em que a cidade deixara de ser um ponto de referência. As guerras e as doenças recrudescem de perversidade e os demónios quotidianos tangíveis e pérfidos, mas também, por vezes, humanamente ingénuos, assediam o povo de Deus, sozinho e inerme. Só os santos, os homens de Deus, intervêm em seu auxílio. Estes santos são os heróis de uma Igreja nova, espiritual, profeticamente virada para o povo, uma Igreja nem sempre enquadrada na hierarquia das instituições.

O segundo livro dos *Diálogos* é todo dedicado à figura de São Bento de Núrsia (c. 480-c. 560), cuja primeira biografia é escrita por Gregório. Bento reúne em si todos os modelos de santidade e todas as necessidades históricas da Igreja de Gregório: é eremita e monge, profeta e missionário na Itália central, em Subiaco e Monte Cassino. Ao chegar a Monte Cassino faz-se pregador por ter encontrado a cidade entregue ao culto dos deuses pagãos: destrói o templo de Apolo e no lugar dele ergue o primeiro mosteiro da que virá depois a ser a grande ordem beneditina.

Do ponto de vista literário, os *Diálogos* são, talvez, a obra-prima de Gregório como escritor. O autor alterna a *narratio* com a *expositio*, a teoria com a prática, a fim de transmitir, por meio de narrações simples, as profundas verdades de fé, que de outro modo o povo analfabeto não poderia compreender. E deste modo

consegue vencer as fortíssimas diferenças de nível existentes na sociedade da sua época e dirigir-se a um público amplo e variado.

V. também: **Literatura e teatro** *A cultura dos mosteiros e a literatura monástica*

A LITERATURA VISIONÁRIA E A REPRESENTAÇÃO DO ALÉM

de Giuseppe Ledda

Com base em algumas alusões bíblicas e sobretudo aos apocalipses apócrifos, entre os quais se salienta, pela sua importância, o de Paulo, difunde-se na alta Idade Média a literatura das visões do Além. Os relatos das visões, viagens da alma durante o sono febril ou em estado de morte aparente, inicialmente inseridos em obras mais amplas, adquirem depois plena autonomia. E a representação do outro mundo torna-se um meio de edificação religiosa e também um instrumento de luta política e tema digno de reelaboração poética.

Os precedentes bíblicos e os apocalipses apócrifos

As referências às condições em que as almas se encontram depois da morte são bastante genéricas nos textos bíblicos, mas o Novo Testamento apresenta dois lugares canónicos que estão na base da literatura sobre o Além. O Apocalipse termina com a representação do Juízo Universal e do destino que aguarda os humanos na eternidade: os pecadores lançados ao «abismo ardente de fogo e enxofre» e os bons elevados à Jerusalém celeste, descrita como resplandecente da glória divina e cingida por um muro de jaspe em redor de edifícios de ouro ornados com pedras preciosas. Outro importante texto da Bíblia mostra a possibilidade de um vivo conhecer o Além: São Paulo (século I) conta na Segunda Epístola aos Coríntios que esteve no paraíso e ali ouviu «palavras misteriosas que o homem não pode dizer».

A Bíblia oferece, portanto, algumas alusões sobre o Além, mas não exposições amplas e completas, que, pelo contrário, podemos encontrar nos apocalipses apócrifos, textos parcialmente cristianizados entre os séculos II e IV, mas provenientes, nos seus estratos mais antigos, dos séculos precedentes: o *Quarto Livro de Esdras,* o *Apocalipse de Pedro* e o *Livro de Henoch.*

Mas até da visão de Paulo, que nada mais diz, não tardam a ser preparadas versões apócrifas, primeiro em grego (*Apocalipse de Paulo,* século III) e depois

em muitas outras línguas. A versão longa, mais próxima do original grego, inclui um prólogo que afirma ter o texto sido encontrado numa arca enterrada debaixo da casa de Paulo, em Tarso. Além disso, para rodear a proibição de divulgar os segredos divinos imposta na Segunda Epístola aos Coríntios, o texto limita esta proibição a um pequeno número de revelações misteriosas que não desvela, mas menciona a ordem, transmitida a Paulo pelo arcanjo Miguel, de divulgar tudo o mais. De qualquer modo, é-nos oferecida uma visão pormenorizada do paraíso, onde o apóstolo encontra vários profetas e vê os céus, os anjos e a Jerusalém celeste. Mas, além disso, Paulo assiste ao julgamento da alma de um homem falecido pouco antes e é também conduzido numa visita ao inferno, onde, numa das primeiras versões do que viria a ser a retaliação dantesca, os pecadores são punidos segundo as suas culpas. Na maior parte dos casos, o castigo consiste na imersão de diversas partes do corpo num rio de fogo, mas também não falta o dragão monstruoso que engole os pecadores nem as serpentes e os vermes que os atormentam nem o poço fétido para onde alguns deles são arremessados. As versões breves deste texto, mais difundidas, deixam de lado a parte paradisíaca e só mantêm a secção do inferno.

Visões e hagiografia

Na literatura cristã dos primeiros séculos, o tema da visão do Além, as mais das vezes limitado ao paraíso, entrelaça-se com o género hagiográfico. Em particular, são frequentes as histórias de mártires que enquanto aguardam a execução recebem a visão consoladora do paraíso que os espera: são exemplares neste aspeto a *Paixão de Perpétua e Felicidade* (século II) e a *Paixão de Mariano e Jaime* (século IV).

Jerónimo (c. 347-420) conta numa carta (Ep. 22, *Ad Eustochium de Custodia Virginitatis*) uma visão tida durante um acesso de febre muito forte que o pusera às portas da morte: vê-se conduzido ao tribunal divino, onde é condenado por causa dos pecados que cometeu, mas, tendo prometido não voltar a pecar, volta à vida para expiar as suas culpas. Este motivo, também usado no âmbito hagiográfico por Sulpício Severo (c. 360-c. 420) em *Vida de São Martinho*, será depois frequente nas visões.

No esquema narrativo que se impõe, o protagonista entra num estado de morte aparente, mas ao cabo de poucas horas volta à vida e conta aos circunstantes ter sido guiado numa viagem ao outro mundo. Este esquema é fixado nos *Diálogos* de Gregório Magno (c. 540-604, papa desde 590), por via dos quais se difundem também alguns pormenores descritivos: os bem-aventurados moram num jardim

verdejante, florido e perfumado, e dispõem de palácios esplêndidos de ouro, mas os danados estão mergulhados no fogo do inferno, onde também corre um rio pestilento. Além disso, o julgamento da alma é efetuado pela sua passagem por uma ponte estreitíssima: os pecadores caem no fogo, mas os bons escapam e seguem para o paraíso. E na ponte há também uma luta entre os anjos e os diabos para ganhar a alma.

Alguns destes motivos já figuram nas visões inseridas na obra historiográfica de Gregório de Tours (538-594), *Historia Francorum*, entre as quais se salientam a *Visão de Sunniulfus* e a *Visão de Salvius.* Esta última, embora reproduza elementos já conhecidos, apresenta uma extensão e uma autonomia novas.

E o modelo de Gregório não tarda a funcionar também no meio irlandês, na *Vida de São Fursa* (meados do século VII). O protagonista tem duas visões em três dias durante o sono febril de uma doença que parece mortal: na primeira, é levado a ver o paraíso; na segunda, assiste à disputa entre anjos e demónios pela posse da sua própria alma. Além disto, Fursa encontra no paraíso alguns sacerdotes falecidos que lhe dão indicações sobre os temas a desenvolver nas suas pregações. Deste modo, a visão do Além é também uma oportunidade para se apresentar a atribuição de uma missão ao protagonista, pondo o selo de uma investidura divina na sua obra terrena.

A difusão das visões na Europa

O género parece consolidado no do final do século VII. Enquanto até então os relatos de visões são sempre inseridos em obras mais vastas, a *Visio Baronti*, anónima e proveniente da Gália, apresenta-se como texto independente e com uma riqueza descritiva e um dramatismo completamente novos. A narração é o habitual, com a doença durante a qual a alma do doente é conduzida numa viagem ao Além. Barontius pode visitar os quatro andares do paraíso e em seguida o inferno, e encontra nos vários lugares ultramundanos numerosas personagens históricas, todas indicadas pelos seus nomes e todas representadas com um caráter preciso.

A difusão das visões na Europa é documentada por outro texto da segunda metade do século VII, os *Dicta* (*Ditos*), de Valério, abade do mosteiro de El Bierzo, em Espanha, e excelente literato. Valério insere na sua obra três visões do Além que assegura ter ouvido contar aos respetivos protagonistas. Os elementos das visões são tradicionais, mas a novidade está na escrita rebuscada e na intensa tonalidade da narração.

Outra das obras com maior influência na cultura medieval, a *Historia*

Ecclesiastica Gentis Anglorum, de Beda, *o Venerável* (673-735), inclui um certo número de visões do Além. As visões de Beda apresentam-se com as características já conhecidas, mas numa delas (a *Visão de Drycthelm*) aparece pela primeira vez o tema do purgatório. Os padres da Igreja, particularmente Jerónimo (c. 347-c. 420), Agostinho (354-430) e Gregório Magno, já tinham aludido à existência de um castigo temporário, de um fogo purgatório reservado para os que não tivessem sido totalmente bons nem totalmente maus ou para os pecadores arrependidos antes de morrer, mas ainda necessitados de fazer penitência. Mas este tema entra agora pela primeira vez numa visão do outro mundo. No entanto, ainda não surge a tripartição inferno-purgatório-paraíso: o inferno e o paraíso pareciam desdobrar-se. O inferno tem, além das penas eternas, uma secção de punição temporária e penitencial que consiste na alternância de um frio e um calor intoleráveis que durarão até ao dia do Juízo. Por sua vez, o paraíso é precedido por uma zona de espera em que as almas boas, mas não perfeitas, terão de aguardar o dia do Juízo para conseguir a admissão definitiva. O interesse pelas formas de punição temporária também domina as visões contidas no epistolário de Bonifácio (672/675-754), o eclesiástico anglo-saxão que protagoniza a evangelização da Germânia.

As visões «políticas»

Na época carolíngia, a visão do Além tem um novo campo de aplicação. Pertence ao século IX uma série de visões a que se pode chamar «políticas», pois nelas o interesse não está tanto na estrutura do Além, mas nas personagens de importância política que estão hospedadas nas diversas zonas: o inferno, o «purgatório» (ainda não perfeitamente definido) e o paraíso. O juízo emitido numa perspetiva ultramundana e «divina» das personagens políticas falecidas, representantes, as mais das vezes, dos vários ramos e fações da dinastia carolíngia, torna-se uma jogada na luta política do momento. Pertencem a este filão a *Visio Wettini,* de Haito (763-836), a *Visio Rotcharii,* a *Visio Bernoldi,* atribuída a Hincmar de Reims (c. 806-882) e a *Visio Karoli Grossi.*

É particularmente interessante a *Visio Wettini,* porque apresenta pela primeira vez um Além tripartido, com a subdivisão em inferno, purgatório e paraíso que está destinada a tornar-se canónica. Na realidade, o purgatório não se encontra em qualquer local bem definido, são assinalados no mundo ultraterreno alguns dos locais onde são cumpridas penas temporárias e purgatórias destinadas a cessar depois do dia do Juízo. O próprio Carlos Magno é uma das almas que ficarão submetidas a essas penas transitórias. E há ainda que notar a precisão das

indicações de correspondência das penas ultramundanas às culpas a expiar. Também existe uma versão poética da *Visio Wettini,* obra de juventude de Walafridus Strabo (808/809-849): é a primeira vez na Idade Média que a visão do Além converge com a poesia.

O Além além-mar: a Navegação de São Brandão

A *Navegação de São Brandão* não cabe nas tipologias até aqui examinadas: não é uma visão nem uma viagem da alma, mas uma verdadeira viagem marítima do abade irlandês Brandão (c. 484-c. 578), na companhia de um grupo de monges do seu mosteiro, em busca da moradia dos bem-aventurados. Esta obra é do género céltico dos *imrama* (navegações), narrações de viagens marítimas para ocidente, e baseia-se na crença céltica de um Além não situado na vertical, debaixo da terra ou acima dela, mas na horizontal, à superfície do planeta, e além-mar, em ilhas longínquas e inatingíveis.

A versão em prosa latina é do século IX; depois disto, a obra é divulgada em muitas línguas europeias (séculos XI-XIV) e o poeta anglo-normando Benedeit dá-nos no século XII uma reelaboração poética.

V. também: **Literatura e teatro** *Gregório Magno e a hagiografia*
Música: *Visões e experiência do corpo e da dança*

BEDA, *O VENERÁVEL*

de Patrizia Stoppacci

Nos séculos VII e VIII, o panorama cultural e literário da Grã-Bretanha está dominado pela figura de Beda, o Venerável, autor de obras referíveis a vários ramos do saber (hagiografia, exegese, gramática e poesia) e famoso, principalmente, pela Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum: *uma das mais importantes obras de historiografia étnica da alta Idade Média.*

A formação

Na Grã-Bretanha dos séculos VII e VIII, avulta a figura de Beda, *o Venerável* (673-735). Formado no mosteiro beneditino de Wearmouth (Nortúmbria), ao qual é oferecido como oblato aos sete anos, inicia os seus estudos sob a orientação do abade Benedito Biscop (c. 628-c. 690) e de Ceolfrid (640-717),

dos quais herda a paixão pelos livros e pelo saber antigo (grande parte dos seus conhecimentos provém dos volumes conservados nas bibliotecas dos mosteiros-gémeos de Wearmouth e Jarrow, as maiores da Grã-Bretanha). Além de latim, sabe também um pouco de grego e de hebraico.

Beda passa a vida entre as paredes de Jarrow, sem nunca de lá sair, dividindo o tempo entre o estudo, o ensino e a atividade de escritor (ele próprio escreve que o seu único interesse é *semper aut discere aut docere aut scribere*). E com este duro magistério consegue uma vastíssima e bem organizada formação que dá a possibilidade de criar uma seara de obras que vão da prosa à poesia, da exegese à historiografia, da ortografia à homilética, das ciências naturais à cronologia e da pedagogia à hagiografia (apesar de estar incompleto e de ignorar a ordem cronológica, o catálogo das suas obras, apenso à *Historia Ecclesiastica,* é um documento precioso).

Os conhecimentos de Beda são impressionantes, mas seria erro considerá-lo especulativo ou classificá-lo entre os enciclopedistas como Isidoro de Sevilha (c. 560-636), que, ao contrário dele, é apenas movido pela necessidade de estender o campo do saber tradicional mediante a organização de compilações sistemáticas; Beda nunca deixa de refletir sobre os assuntos que trata, e aplica de um modo crítico e pessoal o fruto das suas leituras, todas elas ligadas à tradição dos padres da Igreja. Abundam nos seus escritos as citações de autores da Antiguidade tardia ou cristãos, mas também de autores clássicos como Cícero, Plínio, *o Jovem*, Plínio, *o Antigo*, Virgílio, Lucrécio, Marcial, Pérsio, Ovídio, Horácio, Solino, Estácio, Terêncio, Vegécio e Claudiano. De qualquer modo, o desejo de reordenar, de um modo orgânico, todo o cognoscível humano é um aspeto característico e distintivo da personalidade de Beda, embora o núcleo central da sua obra seja indiscutivelmente o teológico e exegético. Esta atitude repercute a tradição cultural romana, importada para a Grã-Bretanha pelos missionários romanos Teodoro de Tarso (c. 620-c. 690) e Adriano de Nisida (? -710) e transmitida por Benedito Biscop aos seus discípulos.

Na impossibilidade de fornecer a lista completa das produções de Beda, preferimos subdividir a sua obra segundo os géneros literários.

Hagiografia

A mais importante obra hagiográfica de Beda é o *Martyrologium,* o primeiro «martirológio da história», destinado a exercer uma profunda influência nos que se lhe seguiram [de Floro de Lyon (?-c. 860) e de Usuard de Saint-Germain (? -869/877)]: a cada santo e mártir comemorado pela Igreja católica é dedicada

uma breve sinopse (144 parágrafos, inspirados em antigas *vitæ sanctorum* e *passiones*) que narram de modo sucinto a sua vida e o seu martírio. São também de mencionar *Vita Sancti Felicis*, *Passio Sancti Anastasii* que se perdeu e *Vita Sancti Cuthberti Metrica*, um poema de 1500 hexâmetros inspirado em *Vita Cuthberti* em prosa e que, com a sua ampla provisão de informações documentais, abre caminho à hagiografia histórica.

Obras eruditas e pedagógicas

Beda escreve para os monges copistas dos *scriptoria* do mosteiro o manual prático-didático *De Orthographia*, estruturado em forma de glossário alfabético e destinado a fornecer indicações sobre os aspetos mais problemáticos da ortografia latina e da correta transcrição dos textos; baseia-se nos tratados ortográficos de Carísio, Donato, Sérvio, Victorinus, Prisciano, Cassiodoro, Pseudo-Capro, Agrécio, etc., e é por sua vez fonte primária de *De Orthographia* de Alcuíno de York (735-804), ao qual é associado com frequência (sobrevive uma singular redação mista, em que o texto integral de *De Orthographia* de Alcuíno alterna com trechos do manual de Beda). *De Arte Metrica* é um tratado sobre a versificação e a poesia quantitativa (mas também com alusões à poesia rítmica), apoiado em citações de poetas latinos cristãos (em vez dos poetas clássicos das fontes), o manual «padrão» da métrica do século VIII até ao século XV. Em apêndice a esta obra, *De Schematibus et Tropis* é uma introdução ao estudo dos tropos e das figuras da retórica antiga, apoiado em exemplos extraídos das Sagradas Escrituras (o modelo é Cassiodoro, c. 490-c. 583).

Ciências naturais, cômputo e cronologia

Do estudo das ciências naturais, ocupa-se o breve tratado *De Natura Rerum* (c. 706), uma pequena enciclopédia sobre os fenómenos da natureza e a cosmologia, inspirada em *De Rerum Natura* de Isidoro de Sevilha e em *Naturalis Historia* de Plínio, *o Antigo* (23/24-79), e transmitida por centenas de manuscritos.

Ao estudo da cronologia e do cômputo correspondem três obras: o breve *De Temporibus* (703), que oferece noções de cronologia (as fontes são Isidoro, Plínio e o comentário de Macróbio ao *Somnium Scipionis*); *De Temporum Ratione* (725), um tratado eclesiástico que tem grande êxito (com mais de 250 testemunhos); e a complementar *Chronica Maiora* (725), baseada na ideia das seis idades do mundo criado por Agostinho (354-430) e adotado por Isidoro, a que Beda acrescenta duas idades posteriores. Do ponto de vista histórico, estas três obras têm uma grande importância, pois põem fim à querela e sancionam a

definitiva adoção do cômputo dionisiano.

Exegese e homilética

Numa época em que a teologia medieval ainda é principalmente exegese, Beda é, em primeiro lugar, um exegeta, o maior intérprete das Sagradas Escrituras da Igreja do Ocidente desde o fim da época patrística. Nos seus comentários e na interpretação de perícopes escolhidas (estruturadas, as mais das vezes, como verdadeiras *catenæ* de extratos do padres), são passados em revista pelo menos um terço do Antigo Testamento (Génesis, Samuel, Reis, Esdras, Neemias, Cântico dos Cânticos, Tobias) e metade do Novo Testamento (Marcos, Lucas, Atos dos Apóstolos, Epístolas e Apocalipse). Além disso, Beda deixa dois livros de *Homiliæ Evangelii* (730-735).

Historiografia e poesia

A *Historia Abbatum* (c. 716) é dedicada aos abades de Wearmouth-Jarrow, em especial a Benedito Biscop e Ceolfrid. Mas a obra mais importante de Beda é, sem dúvida, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (731), em cinco livros, que começa com a chegada de Júlio César (100 a.C-44 a.C.) à Grã-Bretanha e percorre todas as fases da difusão do cristianismo na ilha até ao tempo do autor. A narração histórica gravita em redor de um núcleo agregador bem definido: o nascimento e a organização da Igreja de Inglaterra a partir da missão de Agostinho de Cantuária (?-604) em 597, por ordem de Gregório Magno (c. 540-604, papa desde 590), até à chegada de Teodoro de Tarso (c. 620-c. 690) e Adriano de Nisida (?-710), em 668. Paralelamente, são reconstituídas as relações entre os bispos e abades e os centros políticos da heptarquia inglesa (Nortúmbria, Mércia, Anglia, Kent, Essex, Wessex e Sussex). É prestada grande atenção à evolução das escolas, do ensino e da vida literária, particularmente no tocante às figuras de Caedmon (século VII) e de Aldelmo (639?-709), visto Beda saber que o único aglutinante da história presente é a cultura latina de que a Igreja se faz portadora. A obra termina com o *curriculum vitæ* e o catálogo das obras de Beda.

Esta obra é, em substância, uma crónica, e bebe em muitas fontes: Gildas, Orósio, Eusébio, Jerónimo, Hegesipo (século II), Marcelino *Comes*, Eutrópio; mas os documentos de arquivo são também muito utilizados; Beda obtém-os escrevendo diretamente às igrejas que os conservam (como Cantuária), e os dados deles retirados tornam a sua narração científica e fidedigna na aceção moderna destas palavras. A *Historia*, considerada uma das maiores obras de

historiografia étnica da alta Idade Média, a par com as de Gregório de Tours (538-594) e de Paulo Diácono (c. 720-799), não é simplesmente a história de um povo: é a aventura da Igreja inglesa revisitada no contexto mais amplo da história do povo inglês: esta é descrita na fase inicial do seu desenvolvimento (caracterizada por uma forte influência irlandesa), em seguida, na fase da mudança após o sínodo de Whitby (664), quando prevalece a fação romana, e, depois, na fase dos conflitos que surgem no interior desta. Os elos com Roma e a Santa Sé também não ficam esquecidos: o livro II contém a biografia pormenorizada do papa Gregório Magno com a resenha das suas obras literárias.

Um dos aspetos menos estudados da figura de Beda é o da produção poética, que envolve obras como *Liber Epigrammatum*, *Liber Hymnorum* e *De Die Iudicii*, um poema em hexâmetros com 163 versos.

V. também: **Literatura e teatro** *A Bíblia, o cânone, os apócrifos, as traduções, a circulação, a literatura exegética e os poemas bíblicos*; *As formas da prosa sagrada: teologia, mística e pregação*

A HINÓDIA LATINA

de Giacomo Baroffio

É a partir do século IV que surgem os primeiros exemplos de orações em poesia cantada, cuja forma mais avançada será a dos hinos litúrgicos. Só no século XII serão adotados pela Igreja de Roma, mas impõem-se noutros contextos celebrativos, como os ritos processionais. A alta Idade Média junta a esta modalidade de expressão a dos versos monódicos e a sequência, introduzida para dar resposta às necessidades resultantes do uso do rito romano na liturgia franca, na época carolíngia.

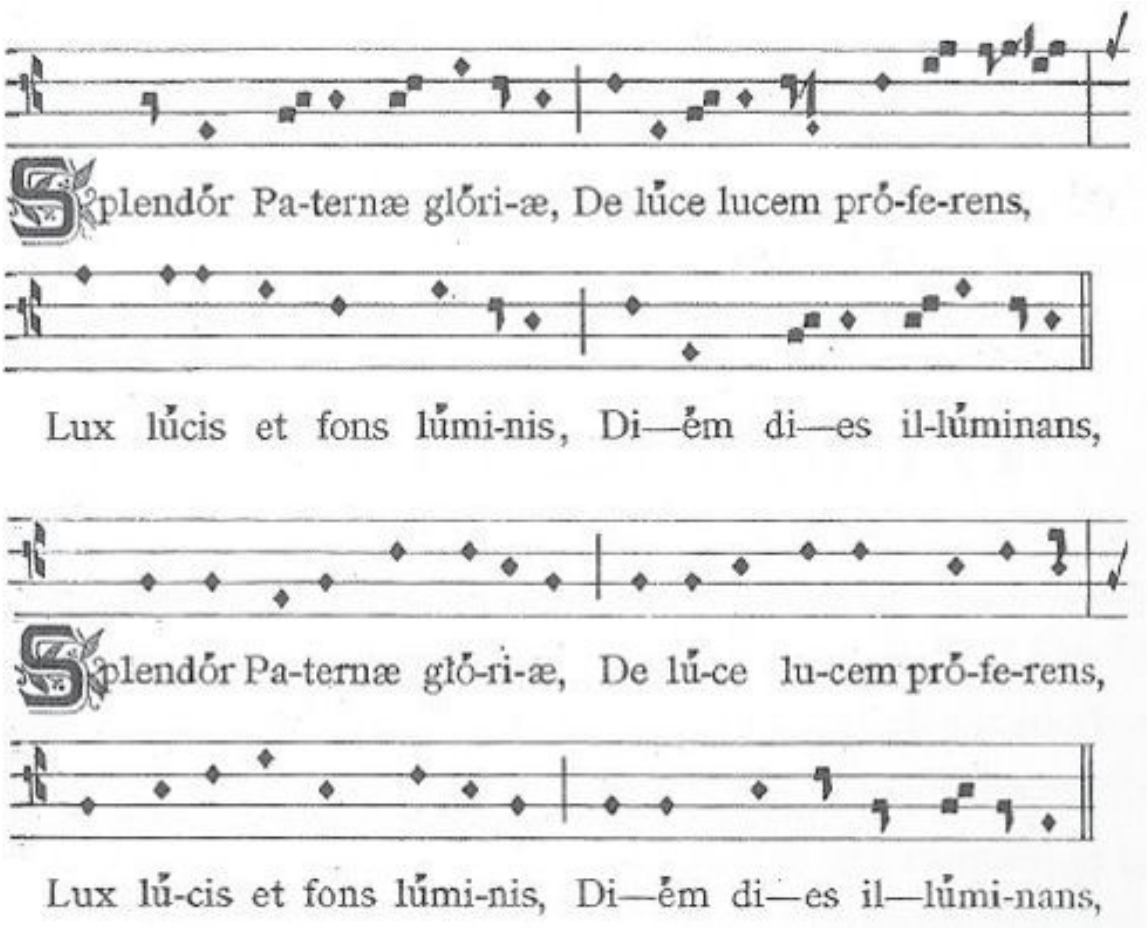
Da oração em poesia à oração poética cantada

Na segunda metade do século IV aparecem no Ocidente latino os primeiros exemplos de uma forma poética, a «poesia salomónica» (Wolfram von den Stein), que conduzirá à produção dos hinos litúrgicos. Em Hilário de Poitiers (c. 315-c. 367), a preocupação de defender a teologia definida pelo concílio de Niceia (325) prevalece sobre a inspiração lírica. No amplo hino alfabetado (cada estrofe começa por uma letra do alfabeto, pela ordem normal: abc…) *Ante*

Sæcula qui Menans, a complexidade das proposições dogmáticas e a dificuldade da linguagem não favorecem a difusão daquela composição nem o seu uso na liturgia.

Muito diferente é a produção do bispo de Milão, Aurélio Ambrósio (c. 339-397). Na dúzia de poemas que lhe são reconhecidos, Ambrósio opta por uma estrutura métrica fluente, constituída por oito estrofes, cada uma de quatro versos em dímetros jâmbicos (oito sílabas com valores breves e longos alternados). Para exprimir profundos conteúdos teológicos e para dar voz a uma apaixonada fé cristã, Ambrósio insere com mestria imagens escolhidas com notável força incisiva. Na oração dos louvores à aurora de cada dia, a comunidade canta com Ambrósio *A Luz Veio ao Mundo*, dirigindo-se ao Senhor de um modo direto, na segunda pessoa:

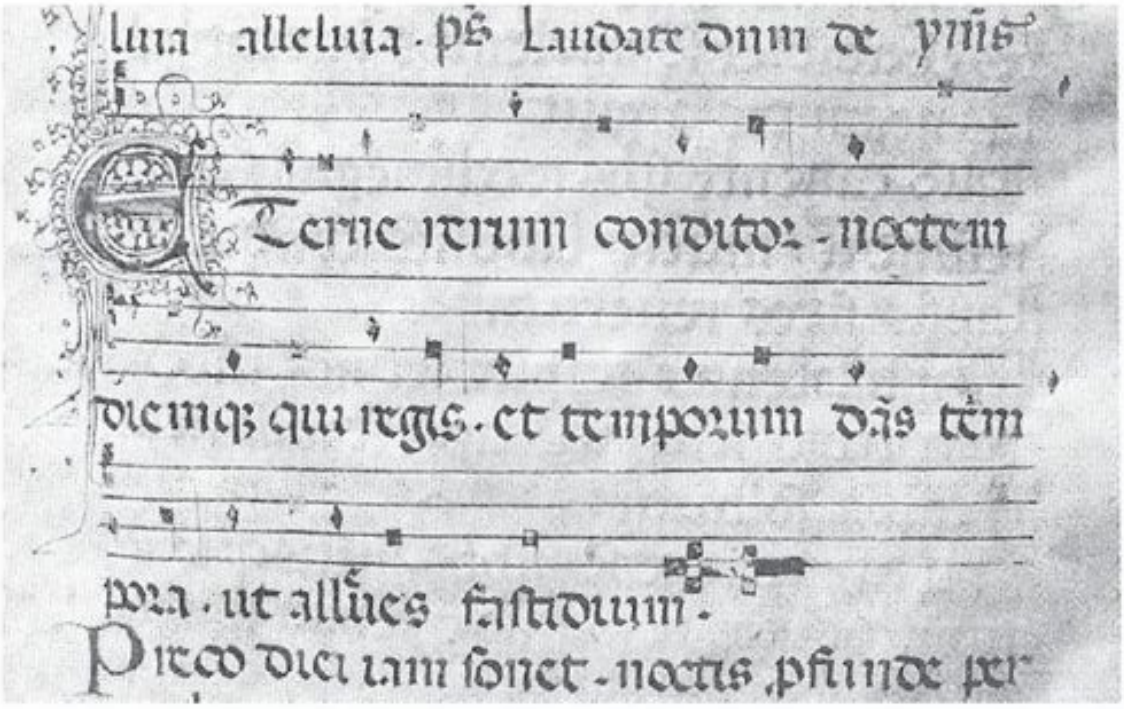
Splendor paternæ gloriæ	*Esplendor da glória do Pai*
de luce lucem proferens	*Luz nascida da Luz*
lux lucis et fons luminis	*Fonte viva de claridade*
diem dies illumina.	*Dia que iluminas o dia*



Duas versões melódicas (invernal e estival) do hino de Santo Ambrósio, na edição de Garbagnati (1897, 4 e 7). É utilizada a característica notação gótica lombarda, própria dos livros litúrgicos milaneses.

As composições surgem com música, que contribui para o seu êxito. O hino de Santo Ambrósio cativou a assembleia e rapidamente se difundiu por toda a Europa tornando-se o hino mais conhecido e o modelo a seguir na produção hinódia. Na produção de Santo Ambrósio e na maior parte dos hinos medievais, nem sempre é possível identificar a melodia, que poderia ser do autor dos textos. O mesmo é dizer que a atribuição de autoria respeita principalmente, ou até de modo exclusivo, aos textos literários e não à música, que continuaria a ser de autor anónimo. Quanto à execução, não se exclui que os hinos fossem cantados com valores rítmicos diferenciados, com notas breves e longas correspondentes às sílabas do texto. Faltam testemunhos a este respeito: uma das fontes mais antigas que ilustram de um modo inequívoco o fator rítmico da hinódia é apenas do final do século XIV. No códice de Oristano (Sala do Capítulo, P. XIII, 25r),

pode observar-se a alternância de notas breves (rombos) e notas longas (quadrados).



Códice de Oristano, Sala do Capítulo, P. XIII, 25r

Outro poeta cristão, muito mais ligado à latinidade clássica do que Ambrósio, é Aurélio Clemente Prudêncio (348-*post* 405), de origem hispânica, que deixa duas grandes coleções de hinos: *Cathemerinon*, com doze hinos para as horas do dia, e *Peristephanon*, com catorze hinos em louvor de mártires. O *corpus* hinológico de Prudêncio, que teve acolhimento na liturgia, é constituído por diferentes redações de fragmentos poéticos de entre os séculos VIII e X. O eco da obra de Santo Ambrósio aflora em alguns textos, como no hino que será cantado em louvor da terça-feira:

Ales diei nuntius	*O arauto alado do dia*
lucem propinquam præcinit.	*canta a luz vizinha;*
nos excitator mentium	*desperta as mentes*
iam Christus ad vitam vocat.	*Cristo que nos chama à vida.*

É contemporâneo de Prudêncio outro poeta, Célio Sedúlio (século V), de quem nos chegou um poema alfabetado que narra a vida de Jesus em 23 estrofes

«ambrosianas». O texto das primeiras estrofes foi extraído do poema original para formar dois hinos muito conhecidos para a celebração do Natal (*A Solis Ortus Cardine*) e a Epifania (*Hostis Herodes Impie*). Neles se apresenta, possivelmente pela primeira vez, o processo de dividir um texto original em duas ou mais secções que se tornam autónomas, fenómeno que, com o tempo, passa a surgir em salmos e em hinos.

A hinódia processual

A produção de hinos é acolhida na liturgia das Horas de algumas igrejas catedrais e na ordem monástica fundada por São Bento de Núrsia (c. 480-c. 560). Mas a Igreja de Roma não a aceita – ou talvez a abandone depois de algumas esporádicas tentativas experimentais. Os hinos só começam a ser cantados na *Urbs* no final do século XII. Isto não impede, contudo, que o género literário-musical se manifeste regularmente noutros contextos celebrativos. Por exemplo, o hino começa a fazer parte de numerosos ritos processionais e sofre, portanto, algumas modificações estruturais que as ações peregrinantes exigem. O hino processional distingue-se dos usados na liturgia das Horas por incluir um estribilho: uma estrofe intercalada na sucessão das demais. O estribilho pode ser decorado com facilidade pela assembleia, que o canta em coro entremeando-o nas estrofes cantadas por um solista.

Entre os hinos processionais mais conhecidos, e em parte ainda hoje presentes na liturgia, contam-se várias composições extrapoladas dos poemas de Venâncio Fortunato (c. 540-c. 600), natural de Valdobbiadene e bispo de Poitiers. São especialmente de assinalar os hinos que celebram a Santa Cruz (*Crux Benedicta Nitet, Vexilla Regis Prodeunt*), mas é incerta a atribuição do cântico processional pascal *Salve Festa Dies.* No hino escolhido para a adoração da cruz na Sexta-Feira Santa, *Pange Lingua Gloriosi Prœlium Certaminis,* o metro trocaico, tetrâmetro e catalético, parece um eco do ritmo obsessivo do *versus quadratus* das legiões romanas em marcha.

Pange lingua gloriosi prœlium certaminis
et super crucis tropeum dic triumphum nobilem
qualiter redemptor orbis immolatus vicerit.

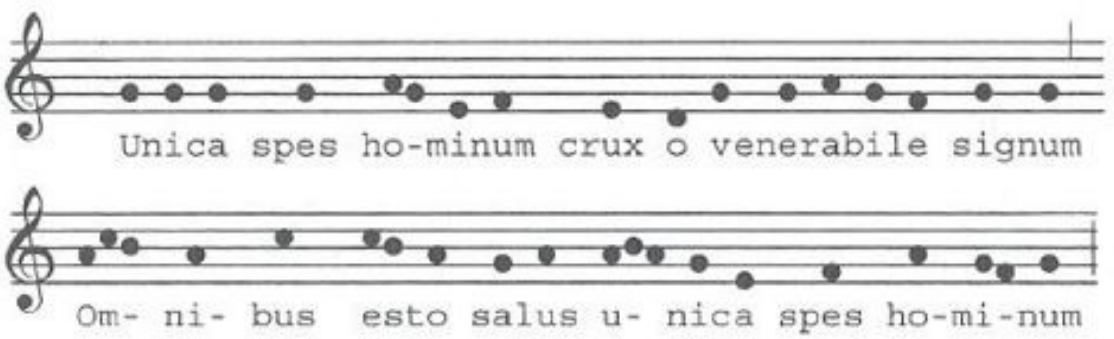
Celebra, ó língua, a vitória do glorioso combate
e perante o troféu da cruz conta o nobre triunfo
em que, embora vitimado, o Redentor do mundo venceu.

Alguns séculos depois, Pedro Damião (1007-1072) inspira-se na obra de

Venâncio. O hino à *Crux Benedicta Nitet* serve de modelo para o ritmo XCIII da coletânea de Damião *Unica Spes Hominum.* Cada estrofe começa e acaba pelas mesmas palavras. Um dos ritmos de Pedro Damião, *Unica Spes Hominum*, chegou-nos sem música, mas pode ser recuperada com um certo grau de probabilidade, mediante a tradição manuscrita do hino *Crux Benedicta Nitet:*

Unica spes hominum crux o venerabile signum
omnibus esto salus unica spes hominum.

Única esperança dos homens, ó cruz, venerável sinal,
sê a salvação de todos, única esperança dos homens.

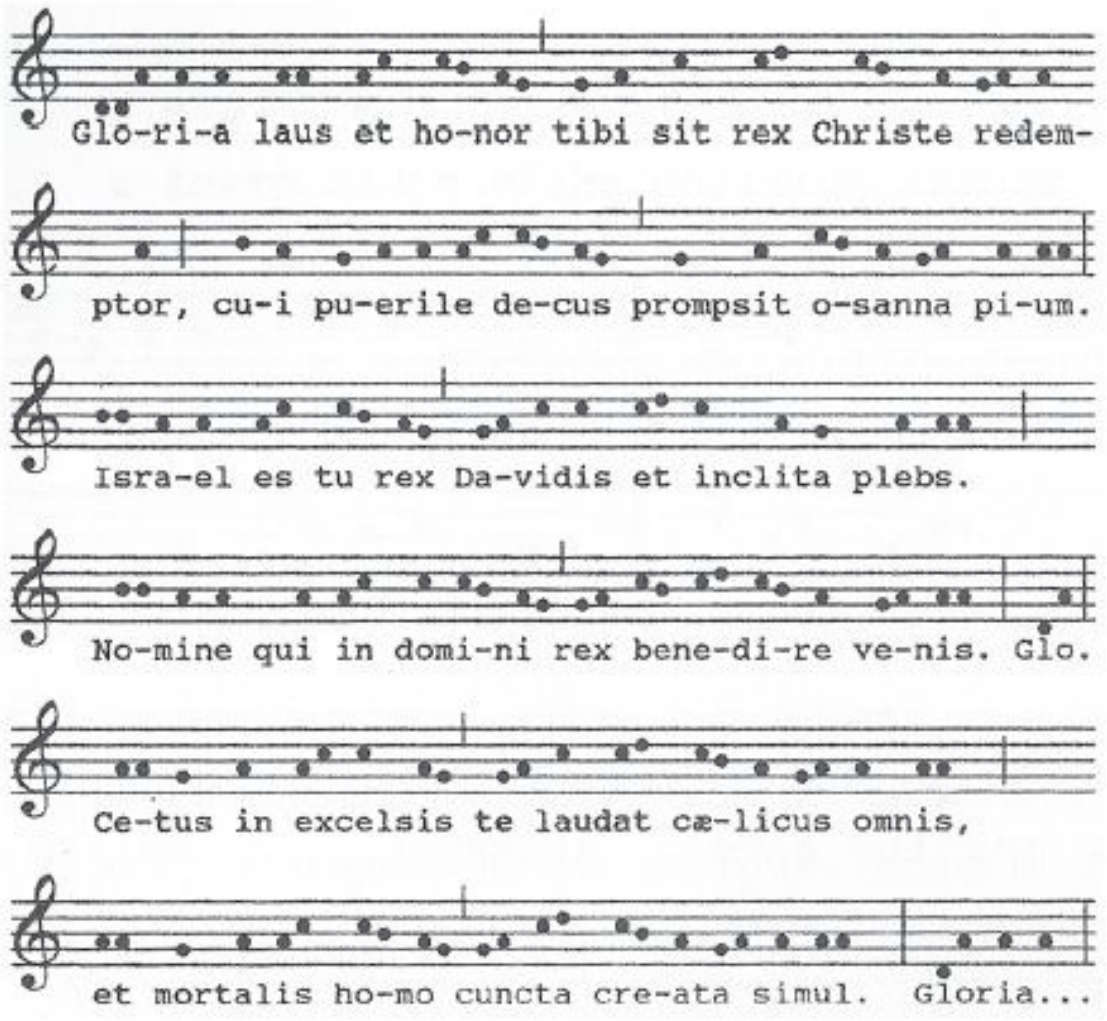


Os versos monódicos

Paulino II (?-802), patriarca de Aquileia, segue o rasto da melhor tradição poética. Teólogo e apreciado poeta na corte carolíngia, experimenta vários géneros poéticos, do *planctus* – género também cultivado, mais tarde, por Abelardo (1079-1242) – aos ritmos e dos hinos aos *versus* por circunstâncias diversas, como o poema alfabetado *de pœnitentia.* Com a passagem do tempo, muitos textos dos poemas do patriarca de Aquileia são adotados na liturgia. A peça mais conhecida é constituída por *versus* compostos para um sínodo eclesiástico em Cividale del Friuli cerca de 796, com o retornelo *Ubi caritas est vera (et amor) ibi Deus est.* Teodulfo (750/760-c. 821), bispo de Orleães, escreve poemas para o tempo pascal e duas elegias *In Adventu Regis.* A sua memória está ligada a uma série de *versus* processionais que desde a Idade Média até hoje ecoam nos templos cristãos no Domingo dos Ramos: *Gloria Laus et Honor.* O texto, aclamatório e doxológico, é-nos transmitido com várias melodias, uma das quais é bem conhecida em Itália:

Gloria laus et honor tibi sit rex Christe redemptor
cui puerile decus prompsit hosanna pium.

Glória, louvor e honra a ti, ó rei, Cristo redentor,
a ti, o entusiasmo juvenil dedicou o pio hosana.



A sequência

A sequência, uma forma inovadora na liturgia carolíngia, difunde-se rapidamente por toda a parte. São evidentes as suas relações com a hinódia. Ambos os cânticos são estróficos. Enquanto todas as estrofes do hino têm a mesma estrutura métrica (a a a…), a sequência adquire, após uma fase experimental, uma fisionomia definitiva com pares de estrofes (aa bb cc…) a que se juntam uma estrofe isolada no início e outra no fim (a bb cc dd… z). Deste modo, enquanto todas as estrofes de um hino são cantadas sobre uma única melodia, as sequências têm uma melodia própria para cada par de estrofes.

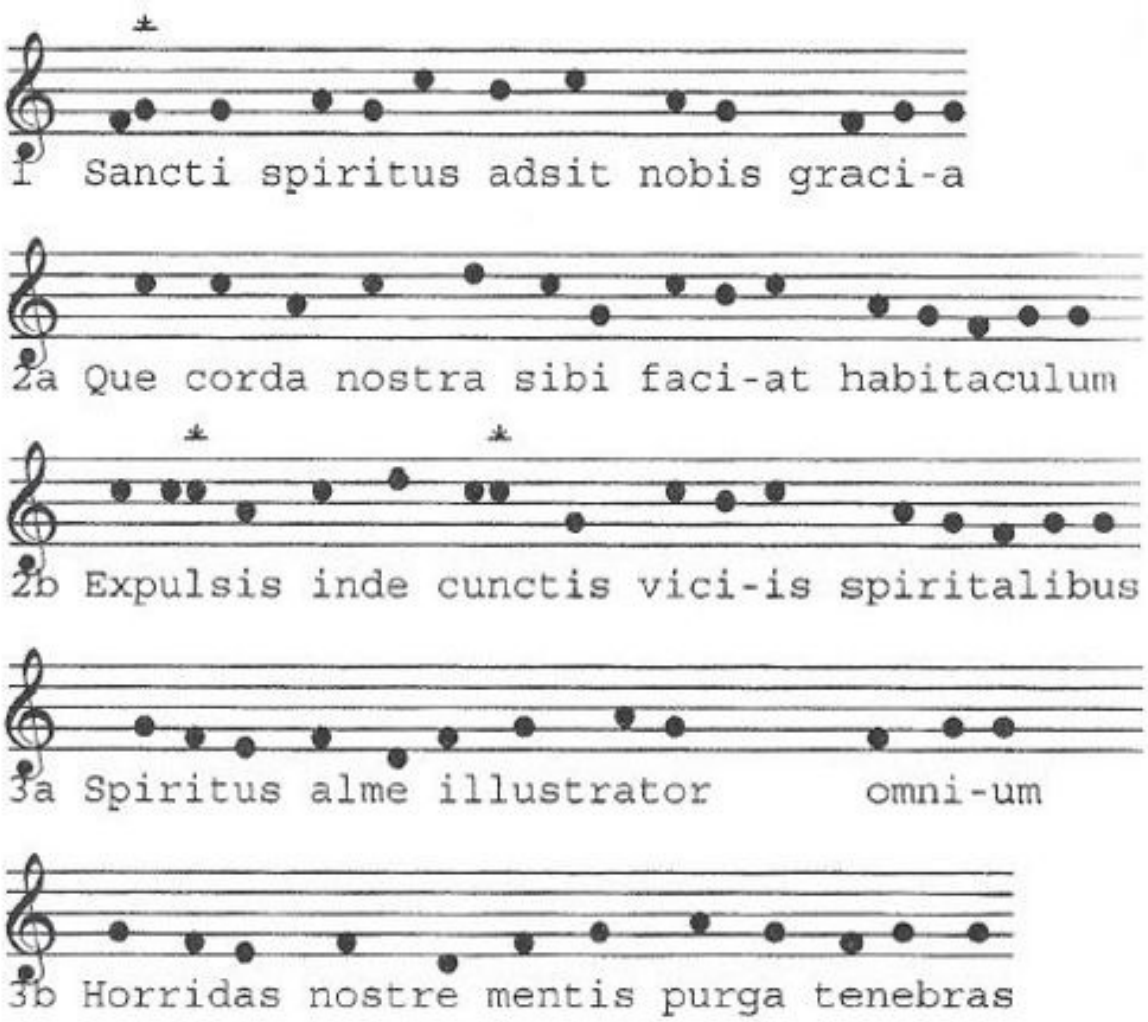
Na segunda metade do século VIII, com a sequência, procura responder-se a duas necessidades fortemente sentidas no mundo franco:

1) Numa liturgia eucarística dominada mais ou menos totalmente por cânticos

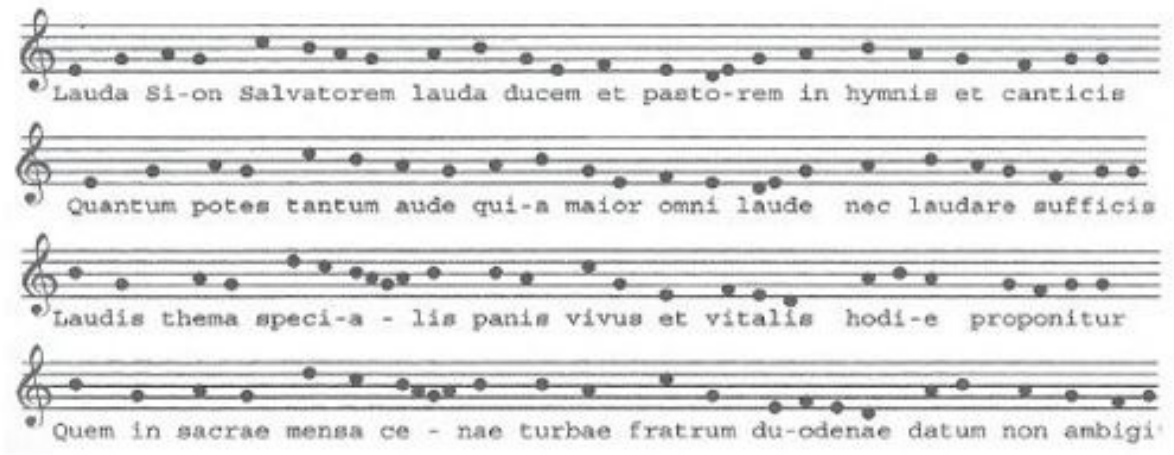
com textos extraídos da Bíblia, as novas composições oferecem a possibilidade de exprimir a teologia e a sensibilidade cultural-estética numa linguagem mais imediata. A sequência dá voz aos conteúdos mais profundos do espírito humano, até então representados por melodias sem palavras.

2) Além disso, a sequência dá a oportunidade de facilitar a transmissão de memória e em regime de oralidade de longuíssimos melismas (*sequentiæ*) inseridos depois dos *Alleluia* e outros trechos melismáticos. O procedimento adotado contempla a inserção, sob cada nota do vocalizo, da sílaba de um novo texto.

A sequência revela na sua prosa poética algumas particularidades que lhe marcam o percurso. Nas peças mais antigas, todas as estrofes terminavam em «a», como para prolongar o eco do *Alleluia*. Notker balbulus (c. 840-912) e outros autores de textos sequenciais tentam, por vezes, fazer coincidir o número de sílabas de cada palavra com o número das notas musicais representadas pelas figuras pneumáticas que indicam os vocalizos:



No fim de um longo percurso, as sequências recebem no final do século XII uma profunda marca da cultura parisiense e da escola de Saint-Victor. As estrofes são construídas com octonários e septenários e apresentam, além disso, uma série de rimas e frequentes saltos melódicos, até então raramente praticados.



V. também: **Literatura e teatro** *Gregório Magno e a hagiografia*

A POESIA RELIGIOSA BIZANTINA

de Gianfranco Agosti

A grande inovação da poesia religiosa bizantina é, sem dúvida, a poesia do género hínico, que usa uma métrica acentuada e estruturas bastante elaboradas e acompanhadas por música no caso da utilização litúrgica; mas não faltam outras formas poéticas, ligadas aos géneros e aos metros da tradição clássica, à reflexão teológica ou ao sentimento devocionista. Em Bizâncio, toda a poesia religiosa é uma contínua reescrita e meditação do texto bíblico, visto como fonte inexaurível de ascensão espiritual, de meditação e de variação poética.

A poesia nas formas tradicionais

Os pressupostos estéticos e ideológicos da poesia religiosa bizantina datam da Antiguidade tardia (final do século III-século IV) ou da época antiquo-bizantina – como é definida por Sergéi Sergéevitch Averintsev (1937-2004) –, quando a cultura cristã põe de parte as resistências contra a poesia, que acha excessivamente comprometida com o paganismo, e começa a compor poemas em metros clássicos, reatando uma tradição que partira da produção de carmes epigráficos, sapienciais e proféticos (*Oracula Sibyllina,* coleção de catorze livros, de origem judaica na parte mais antiga e cristã na parte mais recente). Excetuando a rica e variada produção de Gregório de Nazianzo (325/330-389), autor de poesias teológicas em hexâmetros e em dísticos e também de requintados poemas autobiográficos em trímetros, elegias e poesias satíricas, a

poesia cristã tardo-antiga pertence, na sua grande maioria, ao género da épica bíblica, isto é, da paráfrase em hexâmetros dos textos sagrados (género praticado com muito maior amplidão no Ocidente latino). Precedidos por algumas tentativas no Egito durante o século IV, que conhecemos por um códice de papiro recentemente editado (*P. Bodmer* 29-36, com textos visionários, hinos e reescrita da Bíblia), os poetas bíblicos do século V dedicam-se a rescrever o Antigo e o Novo Testamento em estilo homérico, como o autor da *Metáfrase dos Salmos* (falsamente atribuída a um Apolinário), ou as metáfrases perdidas de Zacarias e Daniel, de Aélia Eudócia (393-455), a culta mulher do imperador Teodósio II (401-450, imperador desde 408).

O pressuposto ideológico é a cristianização de Homero, com vista a um diálogo com os pagãos cultos, e de tal modo que Eudócia e outros poetas chegam a compor centões em que a vida de Cristo é cantada usando apenas hemistíquios ou mesmo versos inteiros extraídos da *Ilíada* e da *Odisseia.* Esta experiência será depois repetida no poemeto *Christus Patiens,* um centão sobre a paixão e a lamentação de Cristo, em trímetros baseados em Eurípides, de data e atribuição incertas (oscila-se entre o século IV e o século XI ou XII). De um teor totalmente diferente é a *Paráfrase do Evangelho de João,* de Nono de Panópolis (século V), o poeta mais importante da Antiguidade tardia, que reescreve o quarto evangelho em hexâmetros arrebicados e estilo difícil, juntando ao cuidado estilístico um forte empenhamento exegético. Nos anos 30 do século VII, Jorge Pisida, autor de poemas épico-históricos em louvor do imperador Heraclio I (c. 575-641, imperador desde 610) e de poemas doutrinários, compõe *Hexameron* em dodecassílabos (a evolução bizantina do trímetro jâmbico), um longo poema cosmológico apresentado como uma homília sobre o Salmo 103 e um louvor a Deus mediante a narrativa da criação. Nos séculos seguintes, a paráfrase bíblica reaparece esporadicamente: à parte alguns carmes epigramáticos do século IX, reunidos na *Antologia Palatina,* como os 57 hexâmetros sobre Lazzaro di Cometa (*A. P.* 15.40), distingue-se, neste género literário, Leão VI, *o Sábio* (886-912, imperador desde 886), autor de um poemeto em hexâmetros sobre Job que é uma paráfrase-resumo do livro bíblico, mas também uma diatribe poética sobre a paciência e a virtude.

Na época bizantina média e tardia, há sobretudo poesias sobre as Escrituras, como a reescritura da parábola de Lázaro e do ricaço comilão, em Inácio Diácono (c. 780-c. 850). Mais didáticos são *Tetrastici* (grupos de quadras) de Teodoro Pródromo (c. 1115-c. 1160), uma espécie de sumário dos dois testamentos; as poesias em decapentassílabos sobre os Salmos e sobre o Cântico

dos Cânticos, que se encontram também entre os carmes de Miguel Pselo (1018-1078); *Sinopsis*, em dodecassílabos, dos livros históricos do Antigo Testamento, de Nikephoros Kallistos Xanthopoulos (séculos XIII XIV). Mas há também muitos textos de reflexão teológica, como *Theologia Chiliastica*, (em mil dodecassílabos), de Leo Choirosphaktes (c. 840-920).

Entre os géneros antigos que conhecem uma nova vida em Bizâncio devemos recordar o epigrama. Depois do exemplo de Gregório de Nazianzo, cujos epigramas, na sua maioria funerários, constituem o livro VIII da *Antologia Palatina*, e do ressurgir do género na época de Justiniano (527-565: no livro I da *Antologia* há uma seleção de epigramas cristãos), a partir de Jorge Pisida e depois, mais decididamente, nos séculos IX e X, o epigrama floresce de novo e volta a ser um verdadeiro género instrumental. Os epigramas em dísticos elegíacos e em trímetros/dodecassílabos renovam, em sentido cristão, os géneros antigos, celebrando os evangelistas e David salmista, os santos e os seus ícones; e são muito difundidos os epigramas funerários ou ecfrásticos, a acompanhar as imagens nos manuscritos ou nos monumentos artísticos. Entre os epigramatistas, ocupam posições de relevo Teodoro Estudita (759-826), Constantino Ródio (século X), a quem se deve, em colaboração com outros escribas, o célebre manuscrito de Heidelberg da *Antologia Palatina*, João, *o Geómetra* (século X), João Mauropo (c. 990-1075) e Manuel Fílis (c. 1275-1345).

Por fim, a anacreôntica, um género ligado na Antiguidade à poesia ligeira, ganha em Bizâncio uma nova espiritualidade e é usada em composições teológicas e até em epitáfios; entre os autores de anacreônticas (contidas num famoso códice berbérico) salienta-se Sofrónio, patriarca de Jerusalém (m. 638); e de Miguel Synkellos (761-846) fica-nos uma anacreôntica para a segunda restauração das imagens sagradas (843).

A hinografia

A poesia religiosa mais característica e inovadora de Bizâncio é sem dúvida a hinografia. Também neste caso, as raízes estão na Antiguidade tardia, na qual bem cedo se começa a dar roupagem literária aos hinos litúrgicos, que desde o início da época cristã são compostos segundo o exemplo dos cânticos vetero e neotestamentários (por exemplo, o *Magnificat* de Lc 1, 46-55 ou Ef 1, 3-14). As primeiras tentativas são em metros tradicionais. *Pedagogo* de Clemente de Alexandria (séculos II-III) já termina com um longo hino, em anapestos, ao Salvador; entre o século III e o seguinte, Metódio de Olimpo (?-c. 311) coloca no fim do seu *Symposion* (um diálogo sobre a castidade, a imitar o diálogo

platónico) uma parténia (cântico das virgens) em 24 estrofes de tetrâmetros jâmbicos com acróstico alfabético. São do mesmo período alguns hinos depois muito conhecidos, como a antífona mariana ou *Phos hilaron* («luz jubilosa», ainda hoje cantado na Igreja grega), compostos em metros jâmbicos ou anapésticos. Muito mais requintada e complicada é a forma dos nove hinos em metros líricos e dialeto dórico, de Sinésio de Cirene (c. 370-414), a mais amadurecida transposição do neoplatonismo cristão para o plano poético. Estes hinos são concebidos para fins principalmente devocionais, não litúrgicos. Este género, muito apreciado em Bizâncio, será praticado com elevadíssimos resultados na poesia mística de Simeão, *o Novo Teólogo* (949-1022).

No *corpus* dos poemas de Gregório de Nazianzo há também dois hinos em métrica acentual (*Hino Vespertino* e *Exortação às Virgens*), que preludiam as novas formas dos séculos seguintes. No século V já está plenamente desenvolvido o tropário, originalmente um canto intercalado na recitação de versículos dos salmos e dos cânticos da Bíblia e que adquire formas autónomas organizando-se numa forma rítmica de *kolai* variáveis na extensão e na colocação dos acentos, adequada à composição musical. O seu conteúdo aderia ao texto escritural, numa espécie de paráfrase poética, mas também podia exprimir textos doutrinais – como no caso de um tropário atribuído ao imperador Justiniano (481?-565). Não tarda a surgir uma estrutura mais complicada, talvez por influência da poesia siríaca (e do seu maior poeta do século IV, Efraim de Edessa), o *kontakion*, uma série de estrofes (*oikoi*) que repetem o esquema métrico-musical da primeira, cada uma delas rematada por um efímnio (*ephymnion*): as estrofes são cantadas por um solista e o estribilho pela assembleia. A estrutura do *kontakion* é enriquecida por uma estrofe proemial (*koukoulion*) com esquema métrico-musical diferente mas com o mesmo efímnio*;* além disso, as estrofes são ligadas por um acróstico formado pelas iniciais de cada uma delas. Os acrósticos ou são alfabetados ou formam o nome do autor ou indicam o texto da Bíblia que se comenta (indicações que os manuscritos apresentam antes de cada *kontakion* juntamente com a festividade celebrada e o tom musical). Romano, *o Melodista* (493-555/565?), natural da Síria mas ativo em Constantinopla na época de Justiniano, leva o *kontakion* à máxima perfeição, fazendo dele uma verdadeira homilia rítmica com grande requinte poético e inigualada força expressiva e dramática numa língua imaginativa e metafórica. Ficaram dele cerca de 80 destas peças, inspiradas em figuras do Antigo e do Novo Testamento e em momentos da vida terrena de Cristo. É ao início da época bizantina que hoje se atribui a mais famosa

composição litúrgica bizantina, embora não faltem atribuições ao século IX , o *Hino Acatisto* (que se canta de pé), constituído por 24 estrofes em acróstico alfabetado com dois estribilhos diferentes e alternantes e dedicado à infância de Cristo e ao louvor de Maria. O uso sábio dos recursos linguísticos, das figuras de som e de pensamento e da tipologia faz deste hino uma obra-prima do género.

No século VII surge, com origem no *kontakion*, uma forma nova e ainda mais elaborada, o cânone, longa composição de caráter lírico e devocional-litúrgico, e já não homilético e narrativo, em que o acompanhamento musical tem grande relevância. As estrofes intercaladas na recitação dos nove cânticos bíblicos do ofício matinal são reunidas para formar uma série de odes com muitas estrofes (uma ode para cântico bíblico): uma estrofe inicial (*irmos*) serve de modelo métrico e melódico para todas as estrofes de cada ode. De uma fase inicial de odes compostas por nove estrofes (que aludem às nove odes bíblicas) passa-se a um número mais restrito (quatro e depois três estrofes de assunto mariano ou trinitário). As maiores possibilidades oferecidas à variação musical e também à imitação variada e à revisitação dos modelos estão na base do êxito do cânone. A sua fase mais antiga parece relacionada com os meios sírio-palestinianos e, em particular, com o mosteiro de Mar Saba; de lá vem André de Creta (c. 660-740), autor de obras como o *Grande Cânone*, com 250 estrofes, e os seus contemporâneos João Damasceno (645-c. 750) e Cosme de Jerusalém (c. 675-752), que deixam hinos de grande poder expressivo e igual complexidade teológica. Depois do iconoclasmo, são compostos muitos cânones por Teodoro Estudita, teólogo, reformador monástico e poeta prolífico, também autor de epigramas e de *kontakion.* Também compõe hinos a mais célebre poetisa bizantina, Cássia (século IX), autora de versos profanos e de uma considerável coleção de hinos, cânones e *irmos.* Ainda no século IX, a prodigiosa produção de José, *o Hinógrafo* (?-886) já reutiliza *irmos* mais antigos: um costume que continua nos séculos seguintes com figuras de relevo como João Mauropo, cujos numerosíssimos cânones são dedicados a Cristo e à Virgem, mas também a vários santos. Depois dele, em vez de produzir novos textos procede-se à sistematização, para os ofícios litúrgicos, do já imenso património de hinos; e até são produzidos calendários litúrgicos em metro hinográfico (como o de Cristóvão de Mitilene, no século XI). Apesar de tudo, alguns intelectuais de relevo como Teodoro Metoquites (c. 1260-1332) continuam a dedicar-se à composição de hinos. Além disso, dada a complexidade linguística e teológica de muitos hinos, são elaborados comentários, atividade a que se dedicam intelectuais como Eustácio de Tessalónica (?-1194).

O *cânone* é o ponto de partida para uma série de géneros litúrgico-musicais menores, entre os quais tem particular importância o género dos *katanuktika* (cantos de compunção), reflexões penitenciais frequentemente estruturadas em forma de diálogo interior e também praticadas na língua vulgar.

V. também: **História** *O Império Bizantino até ao período do iconoclasmo*; *As províncias bizantinas I*; *As províncias bizantinas II*
Ciências e técnicas *O começo da recuperação da herança grega*; *A alquimia na tradição greco-bizantina*
Literatura e teatro *A cultura bizantina e as relações entre o Ocidente e o Oriente*; *Gregório Magno e a hagiografia*; *A hinódia latina*

TEATRO

O ESPETÁCULO ENTRE OPOSIÇÕES E RESISTÊNCIAS. CONVERSÃO DOS MIMOS

de Luciano Bottoni

Até nos séculos da ruína do Império Romano do Ocidente sobrevive uma tradição representativa e teatral que desafia as acusações e os anátemas dos padres da Igreja. O fascínio corpóreo do ator-mimo resiste a éditos e a condenações e como ligação vida-teatro resiste à própria reconversão cristã. A evangelização dos reinos romano-bárbaros traz a exclusão social e religiosa dos histriões e de todas as manifestações do teatro.

Decadência e esquecimento dos espetáculos pagãos

A derrocada do Império Romano do Ocidente, marcada pelo colapso social e cultural do mundo antigo, provoca a lenta mas inexorável extinção das formas teatrais e dos espetáculos que haviam triunfado na época imperial. Os jogos circenses, dos combates de gladiadores às corridas de carros e das naumaquias (representações de batalhas navais) às lutas com as feras das *venationes*, extinguem-se no clima de reprovação ética das comunidades cristãs, primeiro, e depois no da Igreja. Extinguem-se também as músicas e os cantares que tinham marcado a representação das comédias *palliatæ* ou *togatæ* e das tragédias aristocráticas. A orquestra (*symphonia*) é cada vez mais relegada para o acompanhamento de bailarinos (*saltatores*) e pantomimos. A decadência e a lenta extinção do sistema de espetáculos romano condena ao silêncio e ao esquecimento durante alguns séculos toda a tradição das representações e do ritualismo pagão da festa-espetáculo, cujos elementos residuais – principalmente as práticas do ator-mimo – sobrevivem e podem reconstruir-se graças às notícias que conseguem passar pelas malhas da contestação, das polémicas e das acusações dos padres da Igreja.

Alguns decénios depois do fatídico limiar de 476, um veemente sermão de Cesário de Arles (c. 470-542) pega no tema dos espetáculos «pagãos» (*Sermones,* 12, 4) para lhes apor o selo da condenação por imoralidade;

juntando-os a muitas outras «superstições» viciosas e desonestas, Cesário chamava-lhes *pompæ diaboli*, ostentações, aparências e operações diabólicas. Mas o anátema contra os espetáculos e as formas de teatro da época imperial já fora lançado muito antes da deposição de Rómulo Augústulo (459-476, imperador desde 475). O processo da sua extinção acompanhara o da desagregação do império do Ocidente, mas a intransigente aversão da Igreja cristã contribuíra para isso muito mais do que as invasões dos bárbaros e a precariedade dos novos reinos. Será dever do cristão distinguir-se dos pagãos pelo seu total repúdio do teatro, cuja proibição vem de Deus porque, com as suas ofensivas mudanças de vestuário, modificações de rostos e de vozes e simulações de sentimentos e afetos, o teatro é uma ultrajante contrafação da obra do Criador. Mas são exatamente estas formas miméticas, as mudanças de roupas, as máscaras, os gestos alusivos, a fascinação do físico, que opõem uma forte resistência a qualquer condenação moral e a qualquer tentativa, ainda que teológica, de removê-las.

Embora o édito de Tessalónica do ano 380 promova o cristianismo à posição de religião de Estado e que, dez anos depois, Teodósio (402-450) o proclame única religião permitida, o patriarca de Constantinopla, João Crisóstomo (c. 354-407), continua a denunciar os sequazes de Ário, que introduzem nos espaços da liturgia as modalidades mímico-expressivas, a exuberância corporal e o *pathos* hiperbólico dos pantomimos: «Apresentam-se como loucos, agitando-se e sacudindo-se, emitindo sons estranhos e exprimindo-se com modos estranhos às coisas do espírito. Introduzem nos lugares sagrados os costumes dos mimos e dos bailarinos.»

A fascinação da pantomima

O mimo era herdeiro de arcaicas práticas imitativas, baseadas principalmente nas capacidades de expressão corpórea e gestual dos intérpretes, e na época imperial acaba por confundir-se com o pantomimo. A representação pantomímica modera os seus ademanes escarninhos e as suas alusões políticas mordazes – tudo improvisado sobre uma urdidura dramática – e passa a acompanhar as partes sentimentais ou fantásticas com músicas e danças. A enxertia do mimo na pantomima vira depois para o fantástico e o mitológico o habitual esquema do marido pateta e da mulher jovem e de pouca confiança, perseguida pelo sedutor astuto. Em seguida, o entretenimento pantomímico dá novo alento à sua forma original, em que um coro ou um solista executa trechos

dramáticos, enquanto em cena aparece de pé descalço o intérprete da *fabula planipedaria*, o ou a «arquimimo» capaz de representar todas as personagens e os seus mutáveis estados de espírito. E, quando prevalece a inspiração mitológica, a atenção dos espectadores continua, obviamente, a ser estimulada não só pela elegância e beleza da prestação mimética, mas também por uma espécie de espetacularidade pornográfica, de modo nenhum avessa a mostrar cenas de amor hétero ou homossexual.

Torna-se, pois, surpreendente, mas compreensível, a sarcástica comparação do patriarca Crisóstomo: a força ostensiva da teatralidade pantomímica acaba por interferir nos próprios rituais litúrgicos como uma espécie de transe frenético ou de êxtase religioso-emocional. Mas o próprio dia a dia das relações sociais não está isento das ficções e das convenções – mais tranquilas, se quisermos – de uma representação hierárquica de papéis: os do grande teatro do mundo.

Por outro lado, a teatralidade, a essência ilusória e efémera das hierarquias sociais, a própria equivalência especular vida-teatro, tinha sido proclamada pelo mesmo bispo Crisóstomo ao reconhecê-la como inata na natureza humana: «Como no teatro, ao cair da noite, os espectadores retiram-se e os atores saem, tiram os seus disfarces cénicos e aqueles que a todos pareciam reis e cabos de guerra mostram-se agora como são realmente na vida: quando a morte chega e a representação termina, todos tiram a máscara da riqueza ou da pobreza e se retiram daqui» (João Crisóstomo, *De Lazaro*).

Uma teatralidade dispersa e nómada

Do século IV para o século VII, todas as populações europeias são evangelizadas e todos os reinos romano-bárbaros se convertem ao cristianismo. A Igreja herda, portanto, da tradição romana, o esquema de organização e as modalidades centralizadas que oferece para sustentáculo dos novos reinos; como reflexo disso, todas as atividades culturais e artísticas se tornam propriedade das estruturas eclesiásticas: das escolas episcopais, existentes junto de todas as sés, aos grandes mosteiros das várias ordens monásticas. A exclusão religiosa e social fere – como vimos – a categoria dos histriões e o seu pecaminoso transformismo. O mimo dos dedos falantes e do gesto obsceno, mas capaz de imitar qualquer conto, tem de abandonar os palcos citadinos, já fechados, ao mesmo tempo que as pantomimas adestradas na exibição de sensualidade e sedução e que os bailarinos, os pelotiqueiros, os músicos e os cantores. São os resíduos de uma teatralidade dispersa, já dedicada ao improviso e não a um texto escrito e predeterminado: uma teatralidade capaz de se insinuar nas dobras das

celebrações litúrgicas e na simbologia do cerimonial laico. Só mais tarde, ao encontrar a palavra e a voz do jogral, trabalharia segundo textos inventivos ligados a uma oralidade improvisada e adaptável às expectativas do público.

Só o nomadismo destes supérstites, que andam de uma festa pública para um mercado ou de um aniversário público ou privado para uma boda nupcial ou para uma grande festa de corte feudal, possibilita a penosa sobrevivência dos *scœnici*, protagonistas do teatro popular. Sempre em busca de uma base ou de uma oportunidade de exibir-se, a dispersa família dos histriões não renuncia a infiltrar-se até nos mosteiros e nas sés episcopais, tirando proveito de uma prática que facilita ambíguas derrogações dos anátemas, das prescrições e das condenações da censura oficial.

V. também: **História** *Festas, jogos e cerimónias*
Literatura e teatro *Os vestígios do espetáculo na alta Idade Média*
Música *Visões e experiências do corpo e da dança*

OS VESTÍGIOS DO ESPETÁCULO NA ALTA IDADE MÉDIA

de Luciano Bottoni

As escolas episcopais também são contagiadas pela tradição pagã das festas sazonais, ligadas a subversivos rituais carnavalescos: chegada a ocasião, os jovens clérigos não desdenham transformar-se em atores ou pantomimos desempenhando «contrastes» ou mimos conviviais. Aos clérigos vagantes, que se desdobram em representações paródicas, contrapõe-se – no final do século X – a dramaturgia solitária de Roswitha, que no mosteiro de Gandersheim compõe em módulos terencianos seis dramas cristãos, apologéticos e miraculosos.

As escolas episcopais e a tradição das festas sazonais

A assimilação dos rituais pagãos, abertos à licença subversiva, contamina certas festas sazonais como a primaveril *Cornomania*, que no sábado seguinte à Páscoa concede aos jovens do baixo clero – submetido a uma rígida disciplina durante todo o ano – uma oportunidade de dar largas à sua vitalidade paródica oprimida nos relvados adjacentes ao Latrão, em Roma. Numa movimentada mistura de religiosos e leigos, de paroquianos e figurantes mascarados, depressa começam representações satíricas improvisadas. Segundo um ritual fixo, o prior

da escola de canto aparece montado num burro, no meio das chalaças dos alunos; em seguida, a alegria é reforçada por cânticos de louvor entremeados com rábulas cómicas e pela entrada dos arciprestes que, montados em burros selados ao contrário, tentam chegar ao prato cheio de moedas que vem preso na cabeça do burrico. Por fim, depois de uma distribuição de doces e fritos, os padres e os sacristães – com coroas de centeio-espigado – regressam em procissão às suas dezoito paróquias. Dão a bênção de casa em casa, e o próprio papa recebe e troca presentes (entre estes, a tradicional raposa, que foge correndo pelo meio da multidão em tumulto).

A contaminação paródica do sagrado também faz a sua entrada histriónica nas igrejas – com frequência, templos pagãos adaptados –, os únicos espaços públicos permanentemente abertos ao povo dos fiéis. Em particular, numa tentativa de assimilação da cultura e das tradições pagãs, as festas paralitúrgicas dos seminaristas, dos diáconos e dos presbíteros (celebradas, respetivamente, a 28 de dezembro como festa dos Inocentes, a 26 de dezembro como dia de Santo Estevão e a 27 de dezembro como dia de São João Evangelista) tinham franqueado o interior dos edifícios sagrados às procissões grotescas e às mascaradas e palhaçadas do baixo clero.

O espírito licencioso das *libertates decembris* renova nesta altura os carnavalescos cerimoniais das infrações e das inversões funcionais e hierárquicas, instaurando um fictício triunfo da loucura com a chocarreira eleição de um *episcopus puerorum.* Na festa dos Inocentes, um prelado imberbe sobe à cátedra episcopal com os paramentos sagrados, o báculo e a mitra; benze as loucuras e a impiedade dos seminaristas e dos sacerdotes que, num arremedo do serviço divino, entram no coro a dançar, mascarados, cantando estribilhos obscenos. Em vez de incenso, ardem no turíbulo pedaços de couro; e depois de correr, saltar e bailar, os mais exaltados não hesitam em despir-se. A ocasião também se presta a introduzir *ludi theatrales* que tornam evidente a inconfessada solidariedade funcional dos jovens clérigos, transformados em histriões, com as práticas de representação dos atores. Não é sem motivo que o cânone 7 do Concílio de Tours de 813 intima os sacerdotes a «fugir das impudências dos torpes histriões e das violências dos espetáculos e a exortar os outros sacerdotes a fugir-lhes também».

São os jovens religiosos que se transformam em mimos; mas a festa não impede a entrada e participação dos grupos de músicos e pantomimos ambulantes nem os excessos de liberdade das atuações dos fiéis; de tal modo que o cânone 15 do Concílio de Roma de 826, respeitante aos banquetes dos dias de

festa, adverte justamente sobre os pseudofiéis que ainda se comportam como os atores das pantomimas: «Há mulheres que gostam de ir à igreja nos dias festivos e sagrados e nos aniversários dos santos, não por desejo das coisas devidas mas para bailar, cantar rimas obscenas e praticar e conduzir danças como fazem os pagãos.»

É certo que as autoridades civis não se opõem às festas paralitúrgicas e à inversão lúdica da hierarquia eclesiástica; a *Crónica* de Ekkehard I (c. 910-973), mestre do coro de São Galo, na atual Suíça, regista que o rei Conrado I da Francónia (?-918), querendo premiar a devoção dos jovens monges, lhes concede pelo natal de 911 três dias *ad ludendum*. Nos séculos seguintes, as festas paralitúrgicas e a subversora herança das calendas pagãs culminarão na Festa dos Loucos, agregando fiéis, clérigos e jograis na degeneração do ofício litúrgico.

Embora firmado na corte de Aix-la-Chapelle, o monge de York Alcuíno (735-804) aplica com determinação o seu projeto de restauração civil do Ocidente em bases clássico-religiosas e para tal ativa uma escola palatina supranacional, as suas intimações nem sempre produzem os efeitos desejados: uma sua carta de 791 lamenta que «aquele que alberga em sua casa atores, mimos e saltimbancos não sabe que turba de espíritos diabólicos ali penetra».

A esta política de morigeração, simultaneamente ética e cultural, se propõe aderir o herdeiro de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), Luís, *o Pio* (778-840, imperador desde 814), cujo biógrafo assegura: «Nunca exaltou no riso a sua voz e quando, nas grandes festas, os músicos de cena alegravam o povo e os truões e os mimos, mais os dançadores e os tocadores de cítara, o povo que estava perto da mesa, à sua vista, ria comedido à sua frente, mas ele nunca mostrou no riso os seus cândidos dentes.»

Formas teatrais na época carolíngia: contraste dialógico e mimo convivial

Durante o renascimento carolíngio, as escolas episcopais levam por diante um projeto preciso de recuperação do teatro clássico, desenterrando as comédias de Terêncio (195/185 a.C.-c. 159 a.C.), comentadas e estudadas na aprendizagem da língua latina.

De uma ação semelhante nasce o contraste dialógico anónimo *Terêncio e o Crítico*, uma disputa para ser recitada entre estudantes, talvez em ocasião festiva que admita o jogo mímico-expressivo, sublinhando o texto com trejeitos, gestos, apartes e chalaças. De facto, o jovem escarninho entra em cena com o palco vazio e preludia a ação com vários imperativos: «Não repitas mais os teus velhos e gastos conselhos, ó Terêncio! Acaba com isso e desaparece, poeta velho, que

os teus versos até me fazem nojo. Cala-te lá com os teus contozinhos: velharias […], que linda poesia, a tua! Vale tanto como isto.» Neste monólogo, as variações de tom e as indicações de espaço e de tempo organizam uma ação unicamente verbal até ao gesto final da palmada no traseiro, gesto renovador dos ademanes escarninhos do histrião da pantomima. Neste momento, aparece em cena um Terêncio atónito, a carregar o seu registo verbal com desdenhosa superioridade e incrédulo ressentimento: «Quem disse semelhantes palavras? De que remotas paragens veio o miserável que tão vilmente está a chasquear contra mim?» O texto, provavelmente destinado à recitação entre estudantes, interrompe-se no verso 66, mas o seu movimento cénico documenta uma teatralidade e um caráter mímico que já tinha contagiado a cultura da elite social e a sua paixão pelo teatro antigo.

Na época carolíngia, a teatralidade alto-medieval, que anteriormente é confiada à improvisação dos histriões e pantomimos, começa a ser fixada ou a reviver num texto escrito. É o que acontece com um afortunado mimo convivial, *Cœna Cypriani*, cuja versão original parece poder ser colocada entre os séculos IV e VII. Este mimo de autor desconhecido corresponde às características da *fabula saltica*, texto recitável por uma voz com auxílio visual de danças e ações mimadas. Dado o seu êxito permanente, é reapresentado por volta de 855 pelo mestre palatino Rábano Mauro (c. 784-856), organizado em 24 quadros, para uso da corte carolíngia de Lotário II (825-869); em 876, o diácono Johannes Hymonides (?-c. 882) pô-lo-ia em verso para uma encenação destinada à corte papal.

O divertimento dos espectadores é garantido pelos quadros cantados e dançados, cuja direção está a cargo do mimo-bobo Crescêncio, que acentua o caráter irreverente, cómico e grotesco das ações representadas, falando de modo titubeante. O pretexto é fornecido por uma boda nupcial oferecida pelo rei Joel em Caná, na margem do Jordão: de manhã cedo, chega ali um tropel de personagens extraídas do Velho e do Novo Testamento com a maior das liberdades cronológicas; cada uma destas personagens distingue-se por algum pormenor irónico ou elemento paródico ligado às peripécias bíblicas correspondentes. Eva toma o seu lugar ao lado de Adão sentando-se numa folha de figueira; o pastor Abel senta-se num balde de mungir, Noé numa arca, Pedro na cadeira, Sansão numas colunas e o infeliz Job tem de contentar-se com o esterco. A paródia começa com os acepipes: David toca harpa enquanto Herodíade dá os seus passos de dança e Eva rouba um figo antes que a turba foliona se dispa para envergar as vestes cenatórias. Quando é preciso colaborar

na preparação do prândio, cabe a Isaac trazer a lenha, a Abraão conduzir o vitelo, a Caim abater o animal e a Herodes espalhar o sangue. Durante a refeição estala um tumulto por se descobrir que Isaac comeu cabrito e Tobias peixe assado; do prato trazido por Herodíade saem uma cabeça para João e uma orelha para Pedro; a costela é para Eva, *vulvam* para Isabel.

Para um público de clérigos e prelados – todos eles experimentados conhecedores da matéria bíblica –, o momento espetacular das libações intensifica a atmosfera carnavalesca e profana: Noé adormece, embriagado, Jacob esvazia os copos dos outros e arma-se uma zaragata por causa do vinho adulterado por Jonas.

Clérigos vagantes e representações paródico-burlescas

Entre o profissionalismo itinerante dos pantomimos e a dramaturgia oficial cultivada em escolas e mosteiros, movimenta-se também o povo irregular dos *clerici vagantes,* jovens do baixo clero que erram pelos caminhos da Europa e alarmam as autoridades carolíngias fomentando a prática do espetáculo. Um capitular de 814 intima toda a gente a não receber «os clérigos e os monges vagantes sem consentimento do bispo»; mas a proibição não deve ter dado frutos porque, em 930, alguns bispos exortam os arquidiáconos, os deões e todos os oficiais da cristandade a mandar tosquiar até à pele «os clérigos patifes» para que, ao menos, «não fique neles nenhum sinal da tonsura clerical».

Ora movidos pela necessidade de chegar a novas escolas ou universidades ou a grandes festas cortesãs de soberanos ou feudatários, ora espicaçados por um espírito juvenil de aventura, frequentemente impelidos por necessidades práticas de sobrevivência e, por vezes, em polémica com as hierarquias ou renitentes à justiça, os clérigos vagantes oferecem a sua exuberância e o seu estro artístico para representações burlescas ocasionais, chacotas goliardas, farsas obscenas ou paródias litúrgicas, não se subtraindo a amores nem a intrigas e aliando-se com gosto a histriões, mimos ou músicos profissionais. Em vez de invocar profetas bíblicos, estes jovens trânsfugas da Igreja parodiam o ofício dramático entoando: «Diz-me lá tu, Adão, primeiro homem,/que foste enganado com a maçã»; e ao primeiro cantor responde o segundo, gesticulando e mimando: «Fui corrido da casa de Deus./A minha mulher enganou-me/e, saciando-me com a maçã,/privou-me do paraíso» – assim diz o *Officium Lusorum* na famosa coletânea *Carmina Burana,* conservada na abadia bávara de Beuren.

Aos clérigos vagantes pertence também, além das representações burlescas, o registo celebrativo *Gaudeamus Igitur,* o convite a um epicurismo espontâneo não

isento de tonalidades nostálgicas fugazes. Uma aculturação global do espetáculo da alta Idade Média e dos seus protagonistas que segue por caminhos mais isolados.

Roswitha: o drama miraculoso vazado em moldes terencianos

A opção cristã pelo culto da Roma antiga, decidida pelos imperadores da casa saxónica do século x, dá início a um novo fervor das atividades culturais nos grandes centros monásticos: em São Galo são traduzidas para alemão as *Bucólicas* de Virgílio (70 a.C.-19 a.C.) e *Andria* de Terêncio. Ao mesmo tempo, o *Quem Quæritis?* – o «Quem procurais?» do anjo às três Marias em visita ao sepulcro vazio de Cristo – abre, juntamente com a *Visitatio Sepulchri,* o cerimonial litúrgico a um movimento dialogal embrionário cantado-declamado no qual se irá basear o espetáculo religioso das representações sacras.

No mosteiro de Gandersheim, a monja Roswitha (c. 935-c. 975) compõe em latim seis dramas cristãos – *Gallicanus*, *Dulcitius*, *Callimachus*, *Abraham*, *Paphnutius* e *Sapientia* – inspirando-se em *Ata Sanctorum* e *Vitæ Patrum,* mas recuperando o modelo dramático de Terêncio na caracterização das personagens e na elegância e pureza do estilo.

No prefácio, a monja declara com briosa ousadia ser «a voz forte de Gandersheim», chamada a celebrar a «pureza louvável das santas virgens cristãs», e justifica com a sua intenção parenética e edificante a decisão de utilizar «o mesmo género de composição com que os antigos representavam torpes impudências de mulheres sem vergonha». Para defender uma das suas protagonistas – e também a argúcia do seu estilo –, não hesita em proclamar: «Quanto mais aptas para seduzir são as doces palavras dos amantes, mais alta é a glória do auxílio divino […] especialmente quando se vê sair vitoriosa a fragilidade feminina e dominada e confusa a força masculina.»

O caráter comunitário da tradição cultural saxónica e o fervor religioso de Roswitha não concedem grande coisa às discriminações de sexo, e a monja inaugura à sua maneira uma escrita no feminino que conjuga a temática da jovem seduzida ou forçada pela sua beleza a seguir o caminho do vício, mas sempre capaz de orientar os aspetos eróticos das suas vicissitudes para a catarse, a redenção e o martírio – seu ou dos seus malvados perseguidores. Em *Abraham,* a virginal Maria, seduzida por um jovem voluptuoso apesar da devota educação que recebera do seu tio eremita, refugia-se num lupanar; mas Abraão, despertado do sono por um dragão ameaçador, vai lá com trajos disfarçados, finge querer possuí-la e, revelando-se-lhe a sós, resgata-a e leva-a consigo para o deserto a

fim de expiar a sua falta; ela está já consciente de que «a enormidade dos meus pecados precipitou-me no mais profundo desespero», mas sabe que Deus a espera. Em *Callimachus,* a belíssima Drusiana, casada mas perseguida por Calímaco, obtém a graça de morrer para não ter de ceder-lhe. Calímaco suborna o coveiro para se apoderar do cadáver, mas sai da cova um dragão que os mata. O viúvo consegue, por intercessão de São João, a ressurreição dos três mortos e Calímaco, arrependido, converte-se.

Estas peripécias, carregadas de pormenores eróticos ou salvíficos de vícios, violências, prodígios, martírios e redenções, entrelaçam-se no espaço e no tempo para englobar apocalipticamente, em clamorosos saltos cronológicos, todo o universo. O *corpus* hagiográfico dos seis textos dramáticos de Roswitha constrói deliberadamente uma primeira forma de dramaturgia cristã a contrapor à dramaturgia pagã do modelo terenciano. É a antecipação remota de uma dramaturgia da palavra organizada com base num texto escrito com esmero. Os seis dramas são objeto de leitura pública nos meios monásticos, e parece que pelo menos *Gallicanus* – com a sua aventura de castidade exemplar, conversão e martírio – é representado no século XII e depois utilizado em 1489 por Lorenzo de' Medici (1449-1492) para compor *Rappresentazione dei Santissimi Giovanni e Paolo.*

V. também: **Artes visuais** *Nascimento e evolução das novas formas de devoção* **Música** *A monodia sacra e os começos da polifonia*; *Visões e experiências do corpo e da dança*

ARTES VISUAIS

INTRODUÇÃO

de Valentino Pace

O édito de Milão, pelo qual no ano de 313 Constantino (c. 285-337, imperador desde 306) e Licínio (c. 250-c. 324) permitem aos cristãos professar publicamente a sua fé, assinala uma viragem da história que é também uma viragem decisiva no campo das edificações de caráter sagrado e das formas figurativas de expressão.

Os cristãos têm pela primeira vez condições para criar um sistema adaptado às suas necessidades religiosas, podendo organizar funcionalmente os espaços respetivos e dotá-los das estruturas necessárias. Tudo o que de religioso está até então restrito ao interior das habitações ou a espaços exíguos nos cemitérios adquire uma dimensão pública comparável à dos espaços e imagens pagãs.

É difícil, senão impossível, para nós do século XXI, formar uma ideia precisa do que aconteceu naqueles decénios do século IV, marcado no início, em 313, pelo édito de Milão e no final, sob Teodósio, *o Grande* (c. 347-395, imperador desde 379), pela proibição do paganismo e dos seus cultos. A ninguém escapa, seja qual for o seu credo religioso, o avanço inexorável dos «cristãos» que em Roma, no centro do império, veem a sua fé solidamente estabelecida em edifícios monumentais; neste contexto, uma vez apaziguado o entusiasmo pela sua legitimação pública, os novos crentes não tardam em querer, por sua vez, apagar os restos do passado pagão. Em Roma, em Milão, em toda a parte onde o império criara estruturas urbanas e expusera os sinais da sua fé nos deuses pagãos, os cristãos, fortalecidos pelas conversões em massa e pelo sempre crescente apoio das camadas aristocráticas, não veem, evidentemente, com bons olhos as moradas e os templos desses deuses. O século V ficará marcado pelo fim de muitos edifícios e, embora muitos deles tenham sido destruídos, nos séculos seguintes haverá a preocupação de recuperar os ainda existentes para a sua reutilização pública ou privada.

A arte cristã assenta as suas bases num contexto sociocultural que prevê um sistema de estruturas públicas com funções laicas e religiosas e cujos modos de expressão e rituais são replicados pela necessidade elementar de comunicação

entre quem encomenda as obras e os fiéis.

Iconografias cristãs

Para compreender a linguagem figurativa cristã é fundamental a maneira como o sistema da imagem da divindade e da santidade em geral ganha forma. O que hoje é para nós óbvio e imediatamente compreensível – se tivermos um mínimo de educação religiosa – teve inicialmente de ser calibrado e selecionado segundo um formulário preexistente: é por isso que a figura de Cristo, e mais especificamente o seu rosto, é aquela que hoje todos nós conhecemos, com o cabelo comprido e solto a cair nos ombros e a barba espessa, porque para seu modelo é escolhido o «modelo» de divindade representado não só por Javé e Zeus, mas também por outros, como por exemplo Asclépio, ou até por elementos da categoria dos filósofos. Deste modo, para Pedro escolhe-se o modelo de rosto barbudo e anguloso, aquele que melhor sugere o aspeto da «pedra» sobre a qual Cristo fundou a sua Igreja (Mt 16, 19); a incipiente calvície e a longa barba de Paulo correspondem ao tipo normativo do filósofo. O facto de nem tudo estar preestabelecido e de muito ter sido decidido apenas mais tarde, já no decurso do século IV, é demonstrado pelo sarcófago da máxima importância, pela personalidade e qualidade, de Júnio Basso, datado de 359, em que a figura de Pedro, ainda não fisionomicamente codificada, até pode ser confundida com a de Paulo.

O sistema iconográfico cristão inspira-se na simbologia das imagens imperiais, auxiliado pelo processo de «divinização» já reservado à figura do imperador. O ouro e a púrpura têm conotações imperiais, também adequadas às divindades, do mesmo modo que as liturgias do poder são copiadas da ostentação da divindade imperial. Já na abóbada do arco romano erigido por Domiciano (51-96, imperador desde 91), o seu irmão Tito (39-81, imperador desde 79) sobe ao céu montado numa águia.

Memória e narração

O «classicismo», isto é, a harmonia das formas e, em última instância, a herança grega assinalam os primeiros tempos da arte cristã. Embora possamos descortinar algumas divergências, elas não são, decerto, atribuíveis ao fator religioso, mas estão implícitas na própria natureza da arte romana da época e de tudo o que já está a consolidar-se como uma nova linguagem expressiva: o arco de Constantino e, em particular, a analogia entre os relevos da época de Constantino e os dos sarcófagos cristãos são essenciais para que se compreenda

a permeabilidade dos artistas e dos escultores em presença das novas necessidades expressivas das encomendas. Aquilo que o arco de Constantino nos ensina, com a extraordinária pluralidade das suas expressões formais e a qualidade da sua execução, é, pois, o predomínio da «mensagem» sobre a forma de expressão, de acordo com o modelo que é peculiar desde o Renascimento.

A mensagem histórica que os relevos do arco nos transmitem, a vitória de Constantino sobre Maxêncio (c. 278-312, imperador desde 306), é linear e didascálica; está em primeiro plano, recuperando a redução dimensional com a proximidade visual. Neste caso, é a predela (tomando esta palavra de empréstimo aos frisos inferiores dos retábulos do século XV) que se impõe ao olhar e suscita a admiração do cidadão pela proeza em todas as suas fases: da partida de Milão às cenas no Fórum.

O arco de Constantino, o imperador «cristão» cujo mito diz não ter permitido a fundição da extraordinária estátua equestre de bronze que se julgou ser sua (posteriormente reconhecida como sendo de Marco Aurélio), também atesta, no tocante aos cristãos, o poder das imagens, a sua extraordinária força retórica, persuasora e utópica, que provém da leitura dos pormenores a certa distância. Com as colunas de Trajano (53-117, imperador desde 98) e de Marco Aurélio (121-189, imperador desde 164) e com os arcos de Trajano, em Benevento, e de Galério (c. 250-311, imperador desde 305) em Salónica, o mundo pagão ensina aos cristãos que é importante a encenação figurativa das imagens e dos feitos que se pretendem preservar na memória ou sublinhar a sua importância. A dívida de Roma perante a Grécia transforma-se agora na dívida dos cristãos à Roma pagã: com efeito, o sistema de imagens do império é plenamente adotado pelos cristãos, que também poderiam ter herdado a relutância da cultura judaica perante a figuração da divindade (Ex 20, 4; Dt 5, 8).

A imagem insidiosa: estátuas e ícones

A escolha dos sistemas narrativos, desorganizados nos sarcófagos pela primazia dos valores simbólicos, mas muito mais aperfeiçoados nos ciclos monumentais (como em Santa Maria Maior ou em Sant'Apollinare Nuovo, em Ravena), não é, contudo, acompanhada por igual insistência nas imagens do culto ou votivas. É verdade que Constantino doou à basílica lateranense estátuas de prata de Cristo entre os apóstolos e os anjos, colocadas no gradeamento que isola o espaço sagrado do altar, mas as estátuas ficam ausentes, ao longo de séculos, dos espaços eclesiásticos; as primeiras que aparecem só se justificam porque se destinam a conter relíquias, com poder para tornar sagrada a sua forma

corpórea tridimensional e de a subtrair ao perigo da idolatria. A estátua-relicário da Sainte-Foy de Conques, atribuída ao final do século IX ou muito pouco depois (posteriormente enriquecida, mas antes de 1105), é um incunábulo de prestígio.

O próprio Cristo tarda a aparecer na sua majestade ou no trágico da sua paixão; entre as primeiras imagens que representam esta paixão, cabe a primazia ao crucifixo que o arcebispo Gero manda fazer no final do século X (*ante* 976) para a catedral de Colónia, ainda hoje exposto à devoção dos fiéis.

São, porém, os suportes bidimensionais que respondem às necessidades de visualização da devoção pública. Refiro-me, evidentemente, aos ícones e à sua ostentação ao público dos fiéis sem inserção em contextos narrativos. Hoje, a palavra «ícone» recorda a cultura figurativa de Bizâncio e é, sem dúvida, verdade que o ícone tinha uma função privilegiada na capital e nos territórios do império, de tal maneira que é justamente a sua importância que desencadeia a reação iconoclasta que, com exceção da breve restauração iconófila, entre 787 e 815, impõe a supressão das imagens de 726 até 843. Os ícones, não necessariamente em suporte de madeira como hoje os imagina o senso comum, mas também murais, de mosaico ou em frescos, para não mencionar as pequenas imagens de fé, verdadeiros instrumentos de profilaxia espiritual, não são do nosso conhecimento antes do século VI, mas devem ter existido antes disso. Os lugares exemplares para a sua exposição pública são, em Roma, Santa Maria Antiqua e, em Salónica, São Demétrio.

As opções de devoção privilegiam a Virgem (sempre designada no mundo ortodoxo como a Mãe de Deus), com o Filho ao colo, ou o próprio Cristo ou ainda o santo ou os santos a quem se pede proteção e intercessão. Nestes primeiros séculos do cristianismo, a sua formulação artística, pictórica ou outra, ignora as estilizações de que surge, com sentido negativo, o adjetivo «icónico» que tão perversa e erroneamente prejudica a visão da arte bizantina por olhos ocidentais. Se se procedesse a uma comparação sistemática dos ícones bizantinos com as imagens da arte ocidental, produzidas durante todo o primeiro milénio e depois, facilmente poderia compreender-se quão pouco este adjetivo se adapta, no sentido em que hoje é usado, ao substantivo que lhe deu origem.

Visões

Nestes séculos, e ainda depois, outra característica é com frequência creditada (ou debitada, conforme o papel historiográfico desempenhado) a Bizâncio *tout court*, e apreciada como tirinha de papel de tornesol para compreender o «bizantinismo» de uma obra: o uso de ouro nos retábulos. Mas a este respeito

devemos recordar, por um lado, a sua pertença ao mundo tardo-antigo e, por outro, o seu valor simbólico de luz divina. Basta mencionar as absidíolas do final do século IV, de Santo Aquilino, em São Lourenço de Milão, ou as esplêndidas imagens femininas das duas *ecclesiæ* de Santa Sabina, em Roma, ambas atribuídas a data que não excede 432 e que de certeza não têm certidões de procedência bizantina. É compreensível que, à nossa perceção, que nos séculos seguintes conheceu as grandes obras de mosaico do ultramar grego, em particular, e mediterrânico em geral, as absidíolas douradas do Ocidente façam lembrar «Bizâncio» das igrejas de Chipre, do Sinai, de Salónica e de Constantinopla, mas teremos também de refletir que é a ortodoxia a colher em pleno o valor espiritual destas opções, servindo-se delas para se caracterizar, enquanto o Ocidente segue por outros caminhos, declinando de modo diferente a abstração e a cor. Quando, portanto, o ouro brilha atrás das imagens sagradas, não devemos referir automaticamente a capital do Bósforo, e muito menos no caso de Roma, que já tinha conhecido imagens dessas nas primeiras manifestações da arte cristã. O caso do oratório de São Zenão, na Igreja de Santa Praxedes, pode ser disso um exemplo, e ainda mais se visto na trajetória vizinha do triclínio do Latrão (completamente desfigurado, por infelicidade, no século XVIII).

Diferentemente de Bizâncio e da sua órbita, o Ocidente tende, de qualquer modo, a preferir, ao longo da alta Idade Média, uma figurabilidade orientada para a abstração das formas e que chega ao auge no mundo insular e em Espanha. A extraordinária carga de fantasia que se expande nos pergaminhos iluminados das Ilhas Britânicas e também de França e de Espanha é significativa de uma mentalidade que separa drasticamente a representação da realidade e as formas miméticas (daí a sua chamada «modernidade»), e não é por acaso que entre as maiores obras-primas da arte da alta Idade Média ocidental estão os códices de comentários ao Apocalipse de Beato de Liébana (?-798), cujas miniaturas fascinam até porque conseguem êxito na tarefa ingrata de igualar, com a força visionária das suas imagens, o mais visionário texto da cultura cristã.

Poder da desagregação, poder da continuidade

A desagregação do «classicismo» da imagem, praticamente desconhecida em Constantinopla e nos territórios do império, e até onde as correntes expressivas são mais fortes (na área sírio-palestiniana, por exemplo), ocorre no Ocidente europeu de maneiras diferentes e com diferentes modalidades, e é significativo

encontrar formas de imagem semelhantes na miniatura insular e na escultura mediterrânica, como na Campânia, ou até no Friul, e na Espanha visigótica. É nesta perspetiva que deve, naturalmente, ser vista a extraordinária importância da época que a historiografia conhece como expoente do primeiro e grande «renascimento do clássico» – renascimento entendido no sentido cultural e no sentido figurativo, mais específico do nosso interesse: a época carolíngia. Diga-se, porém, que se alimenta justamente das experiências provenientes da parte que lhe é politicamente adversa e por ela derrotada, ou seja, do mundo lombardo. Ainda que nos pareça mais ou menos incrível, é na época lombarda que aparecem obras verdadeiramente diferentes no plano formal, mas destinadas e apreciadas por uma alta clientela de bispos e de reis: o altar de Ratchis e a lápide com o nome de Sigualdo, por um lado, e o batistério de Calisto e, principalmente, o Oratório, por outro, todos surgidos em Cividale del Friuli nos dois quartos centrais do século VIII. Quer a Igreja de Santa Maria fora de portas de Castelseprio quer o Oratório de Cividale quer ainda os Evangelhos «carolíngios» da Coroação (hoje em Viena) atestam, porém, como continua forte o prestígio da pintura inspirada nos cânones do classicismo ou do ilusionismo, que em Bizâncio continuam normativos. O prestígio estético impôs-se ainda mais por efeito de fatores de ordem requintadamente política, como por ocasião das núpcias imperiais de Otão II (955-983, imperador desde 973) e Teofânia (c. 958-991, imperatriz desde 973), sobrinha do imperador bizantino João Curcuas (c. 925-976, imperador desde 969), celebradas no ano de 972.

O extraordinário episódio artístico da Europa medieval chamado «arte otoniana», que cobre os últimos decénios do século X e os primeiros do XI, também deve aos ensinamentos de Bizâncio a grandeza dos seus êxitos e, de um modo particular, os códices iluminados. Mas há outras coisas que lhe assinalam o vértice e justificam a sua fama. Já foi aqui mencionado o crucifixo de Gero, que pela sua força naturalista e pela sua essencialidade expressiva deveria figurar numa história ideal das obras-primas em paridade com os crucifixos de Giotto; podemos juntar-lhe o ciclo pictórico de São Jorge de Oberzell, em Reichenau, que, apesar de muito arruinado na sua substância pictórica, é exemplo de uma extraordinária carga de imagem: a sequência das suas quatro cenas em parte das paredes da nave central denuncia um desejo de clareza e didascália expositiva que só ao fim de dois séculos encontrará igual, na nave de São Francisco de Assis, com as histórias franciscanas; enfim, e para ficarmos apenas por estas poucas citações exemplificativas, a extraordinária riqueza da sua coleção de paramentos e alfaias sagradas, a estátua-relicário da *Madona de*

Ouro de Essen (973-c. 982), a *Cruz de Lotário*, indevidamente designada com esta referência, pois foi feita no tempo de Otão III (980-1002, imperador desde 983), em cujo centro sobressai surpreendentemente um camafeu com o busto de Augusto. Mas isto não é uma exceção, pois numa outra cruz, cerca de duas gerações depois, a *Herimannkreuz* (*ante* 1056), para a cabeça de Cristo é utilizado um diaspro romano com a cabecinha de Lívia.

Este modo de proceder é, sem dúvida, surpreendente, mas também instrutivo, pois ensina-nos a diferença de mentalidades a respeito do texto figurado, entre nós, do século XXI, e quem naquele tempo fez a encomenda, foi o artista ou simplesmente o possuidor, ou melhor, o fiel.

Desde o seu começo «público» no século IV aos grandes empreendimentos e obras do final do século X e início do seguinte, a arte, quer na Europa quer em Bizâncio, é essencialmente «arte cristã». Ainda que esta equiparação não subtenda todo o arco das expressões artísticas da época – quer por ser parcialmente «islâmica» na península Ibérica e na Sicília, embora minoritariamente, quer por ter também finalidades profanas –, é verdade que as estruturas mentais que estimulam a sua evolução provêm em grande parte dessa fé. São significativas a este respeito as extraordinárias imagens de realeza ostentadas em marfins preciosos, quando Constantino Porfirogénito (905-959, imperador desde 912) é coroado diretamente pelo Senhor em Bizâncio e quando o mesmo acontece com Otão II no império do Ocidente; ou num fólio dos Evangelhos oferecidos pelo monge Leotardo ao juvenilíssimo imperador Otão III (Aix-la-Chapelle, Tesouro da Catedral), em que este está representado sentado no trono sobre a personificação da Terra, com a mão de Deus a coroá-lo e rodeado pelos quatro símbolos dos evangelistas, que lhe estendem sobre o corpo e o coração os seus escritos, enquanto ao lado se inclinam em homenagem dois duques e em baixo se alinham militares e clero.

No arco cronológico secular do primeiro milénio não é percorrida uma parábola (palavra que implicaria erroneamente um vértice e prefiguraria juízos de qualidade fundamentalmente subjetivos e, por conseguinte, não históricos), mas uma trajetória que mantém sempre presentes as necessidades fundamentais de comunicação, quer expressa por uma figuração plena e «mimética» quer desagregada e fragmentada. Dos ensinamentos e da herança do mundo antigo e do seu eixo central «greco-romano», pode desviar-se em termos formais nos modos, mas não na essência do seu uso. Mudado o sinal dominante de referência do paganismo para o cristianismo, a Idade Média é a continuação da Antiguidade.

OS ESPAÇOS ARQUITETÓNICOS

O ESPAÇO SAGRADO DO CRISTIANISMO

de Luigi Carlo Schiavi

Não se pode falar de uma verdadeira arquitetura cristã até ao édito de Milão. Antes disso, os fiéis reúnem-se em locais de ocasião ou adaptam ao culto as estruturas domésticas. Depois de 313, os complexos eclesiásticos encomendados por Constantino em Roma, Jerusalém ou Constantinopla tornam-se modelos para os séculos futuros.
No interior dos muros das maiores cidades começam a ser erigidas a partir do século V novas basílicas «paroquiais» que depois receberão os corpos dos santos para lá trasladados das necrópoles extraurbanas. O modelo-base da basílica, com três naves e abside orientada, não tarda a ser reproduzido com inúmeras variantes em toda a bacia do Mediterrâneo. No Ocidente, a derrocada do Império Romano e as invasões bárbaras determinam uma fase de estagnação em que a ligação às tradições construtivas da Antiguidade tardia não se desfaz. A política artística de Carlos Magno e dos seus descendentes determina nos séculos VIII a X a construção de complexos episcopais e monásticos exemplares e a definição de novos tipos de arquitetura que terão grande êxito nos séculos seguintes.

Os primeiros espaços cristãos

Até à época da paz da Igreja, os anos seguintes ao édito de Milão de 313, não se pode falar de uma verdadeira arquitetura cristã no que respeita à forma dos edifícios utilizados para as celebrações e para a sinaxe eucarística. Como se deduz das Epístolas de São Paulo e dos Atos dos Apóstolos, até ao início do século II, as reuniões das comunidades cristãs realizam-se em espaços domésticos colocados à disposição da comunidade por um dos seus membros. São espaços descaraterizados, de dimensões reduzidas e desprovidos de mobiliário litúrgico, onde as refeições eucarísticas (*agapai*) decorrem em simples mesas (*trapeza*) de madeira. O desinteresse pela conceção de lugares exclusivos para o culto resulta de uma teologia que força a identificação do

templo de Deus com a própria comunidade dos fiéis na sua unidade espiritual e segundo a qual a ligação com o divino não depende do uso de templos e de altares como os dos pagãos: daí a possibilidade, muitas vezes referida pelas fontes, de missas celebradas ao ar livre com altares portáteis. Mas há também a necessidade de não exibir as práticas da Igreja, durante muito tempo tolerada e só legalizada por Constantino.

Na segunda metade do século II, a consistência numérica de algumas comunidades urbanas e a definição, cada vez mais rigorosa, da hierarquia eclesiástica local e da liturgia organizada (liturgia da palavra, liturgia eucarística, batismo) e necessitada de espaços adequados (para os penitentes, catecúmenos e para os ostiários, espaço do *consignatorium*, etc.) levam à construção de centros conhecidos pelo nome de *domus ecclesiæ* ou só *ecclesiæ* (de onde provém a palavra atualmente utilizada em muitas das línguas românicas para identificar o templo cristão) especificamente concebidos para o culto e para a organização de atividades de assistência. A comunidade é proprietária da *domus*, embora sem estar esclarecido porquê, pois ainda não possui estatuto jurídico reconhecido. São adaptações de edifícios de habitação modificados de acordo com as necessidades: não se deve, portanto, pensar em tipologias uniformes e distintivas, porque a arquitetura residencial varia segundo os costumes construtivos das várias províncias. Um edifício modesto que sobrevive nos limites orientais do império, em Europo, na Síria, dá-nos uma ideia destas igrejas pré-constantinianas. A *domus* de Europo, datada entre o início do século III e o ano 257, quando é demolida e soterrada para reforço das muralhas da cidade, não difere das modestas casas de habitação que a rodeiam, com vãos dispostos em redor de um pátio central, mas revela as adaptações arquitetónicas no sentido de reservar uma sala para a celebração, com o lugar do clero separado do dos fiéis, um espaço para os catecúmenos, excluídos da sinaxe antes do rito eucarístico, e um local autónomo, dotado de uma pia fixa para o batismo e ornamentado com pinturas de valor catequético. Em toda a parte são visíveis edifícios semelhantes do século III: nas grandes cidades do império, como Roma, as dimensões da *domus* podem crescer muito e expandir-se em vários planos nas grandes *insulæ*, verdadeiros condomínios de bairros pobres que circundam o centro monumental da cidade.

Na viragem para o ano 300, ainda não corresponde à presença dominante de cristãos uma forma arquitetónica que identifique a comunidade e lhe confira prestígio. Nas províncias orientais, há exceções representadas por edifícios monumentais e sumptuosos (Nicomedia, Antioquia) e que por isso mesmo são

mais atingidos pelas perseguições de Diocleciano (243-313, imperador de 284 a 305). Não conhecemos as suas plantas, mas as fontes que os mencionam dão-nos a compreender a que fase de desenvolvimento tinha chegado o processo de sacralização do espaço cultual cristão e em que medida estavam já difundidas, antes de 313, as opções de disposição que depois se tornarão constantes, como a preferência por edifícios orientados e de planta longitudinal, e que organização e ostentação podia ter, em algumas áreas, o recheio do presbitério.

A época de Constantino

Mas estes precedentes não podem redimensionar o alcance revolucionário da intervenção de Constantino. Ao reconhecimento oficial da religião, à proteção imperial, demonstrada com privilégios e doações de uma generosidade extraordinária, e à integração das sumidades eclesiásticas na administração do império corresponde uma portentosa atividade de edificação bem visível em Roma, Treveris; Constantinopla e Jerusalém, que dita modos e formas a toda a arquitetura eclesiástica seguinte. A basílica cristã nasce, para todos os efeitos, com a basílica lateranense construída durante o pontificado de Silvestre I (?-335, papa desde 314) como catedral, por ser a sede da *cathedra* do bispo. A igreja do tempo de Constantino ainda está parcialmente conservada por baixo da reconstrução de Francesco Borromini (1599-1667), e o seu aspeto original pode ser conhecido graças a algumas pinturas: era uma basílica de cinco naves (90 metros por 55); a maior delas terminava numa ampla abside em que estava instalado o presbitério, com as cadeiras do clero e o altar. O *fastigium* que precedia a abside foi reconstituído em termos hipotéticos como uma separação formada por quatro colunas lisas de bronze dourado (reutilizadas em 1600 no altar do Santíssimo Sacramento), com o entablamento interrompido no vão do meio por um arco encimado por um tímpano e ornamentado com imagens de Cristo e dos apóstolos. Neste caso, a articulação do *fastigium* criara uma sensação imperial (que encontramos, por exemplo, no palácio de Diocleciano, em Split) e transformara simbolicamente a basílica numa espécie de sala de audiências gigantesca de Cristo-Rei. A igreja, orientada de leste para oeste, era iluminada por uma enfiada de amplas janelas gradeadas, abertas na parede superior da nave principal, coberta, como as laterais, com teto de madeira. A oeste das naves externas sobressaíam pequenos corpos edificados. Na fachada, virada a nascente, havia três portas; mas a ausência de dados arqueológicos faz-nos deixar no domínio das hipóteses a existência de um átrio de entrada, que era usual nas igrejas romanas do século IV. A imponente mas austera parede exterior

devia ter sido compensada por uma exuberante decoração interior, para o que teria contribuído uma grande utilização de *spolia*.

Aos olhos de um cristão do ano 300, deve ser clamorosa a comparação com os edifícios de culto dos primeiros anos. A nova arquitetura adquire, deste modo, uma ideologia imperial e é chamada a comunicar o novo papel oficial da Igreja e a sua função política como força unificadora do império. Daí a inevitável adoção do estilo mais áulico da arquitetura clássica, próprio de toda a arquitetura sagrada constantiniana e, sobretudo, a escolha para a *domus Dei* de uma categoria de edifícios civis muito disseminada e versátil, a basílica, usada em todas as províncias para várias funções, como local de encontros, de comércio ou de justiça, como *salutatorium* nos palácios imperiais e raramente como local de reunião de algumas seitas religiosas. A basílica civil do século III, conhecida em muitas variantes, munida frequentemente de filas longitudinais de colunas ou pilares e, por vezes, de absides nos extremos, é readaptada às necessidades da liturgia, mas também ao novo e pomposo ritual que o bispo e o clero extraíram do cerimonial imperial. Deste modo se define, finalmente, uma nova tipologia da basílica, destinada a funções culturais exclusivamente cristãs.

A noroeste da Basílica lateranense é também erigido nestes mesmos anos o primeiro batistério. Reconstruído em meados do século V em forma de octógono, com deambulatório interior, o primeiro edifício tem planta central, decalcada da arquitetura dos grandes mausoléus patrícios romanos para simbolizar o que São Paulo escrevera na Epístola aos romanos (Rom 6, 4): a morte do homem velho e o seu renascimento para a verdadeira vida cristã mediante o sacramento do batismo. O sucesso da planta centralizada e, particularmente, octogonal, possivelmente ligada à construção do segundo batistério milanês, de San Giovanni in Fonte, por obra de Ambrósio (c. 339-397, bispo desde 374), é notável, especialmente no Ocidente. Mas serão muitas as suas variantes: batistérios octogonais por dentro e quadrados por fora, batistérios com capelas agregadas, salientes ou não, com capelas quadradas alternando com absidíolas, com ou sem deambulatório exterior, etc. Em algumas regiões, são preferidas outras plantas: quadrada ou retangular, com ou sem abside. E também a pia, que a princípio é uma verdadeira piscina com degraus para a imersão dos neófitos, pode ter muitas formas, em cruz, oval (Aquileia), sobre o comprido (Sbeitla, na atual Tunísia), hexagonal (Grado, Lomello), embora neste caso haja uma predileção particular pela pia de oito lados.

Século IV

O modelo da basílica lateranense é seguido em toda a parte, salvo variantes ditadas pelo modo regional de construção, de especificações de quem encomenda e de usos litúrgicos particulares, que no decurso do século IV se diferenciam cada vez mais. Há catedrais paleocristãs de cinco naves em Milão, em Vercelli, talvez em Pavia, em Santa Maria Capua Vetere, em Ravena e, fora da península, de Lyon ao Norte de África (Djémila), de Constantinopla a Jerusalém. A primeira basílica de Santa Sofia, em Constantinopla, depois substituída pelo templo justiniano, e a chamada Martyrium, de Jerusalém, são encomendadas por Constantino (c. 285-337, imperador desde 306) e têm plantas semelhantes, com os propileus à beira da via pública, um átrio e cinco naves com galerias. Lamentavelmente, nada existe já destes edifícios, para os quais Constantino não olhou, decerto, a despesas: Santa Sofia é a catedral da segunda Roma, nova capital do império, e Martyrium de Jerusalém é construída no local mais santo da cristandade, consagrada pela morte e ressurreição de Cristo.

No século IV, a comunidade cristã consegue munir-se de uma organização estável em todas as maiores cidades do império, centrada na pessoa do bispo e na *domus,* o complexo episcopal da catedral, que além de espaços para o culto compõe-se de muitos espaços residenciais, de serviço e de representação. Nos primeiros tempos, a única liturgia é a do bispo, assistido pela família eclesiástica de presbíteros e diáconos: o bispo é o único pastor da comunidade. Fora das cidades, começam a aparecer nos campos pequenos centros de evangelização, *ecclesiæ baptismales,* dirigidos por presbíteros rurais, que desempenham as funções de catedral. A celebração dominical é em toda a parte o eixo em redor do qual se organizam as funções do bispo e da família eclesiástica para toda a semana. A distinção entre as funções do dia a dia e a sinaxe eucarística festiva acaba por determinar, em muitos casos, uma dupla estrutura arquitetónica da igreja catedral. Em Aquileia, em Milão, em Treveris, em Genebra, em Salona e em muitos outros sítios, a existência de dois espaços de culto – aos quais se junta um terceiro, o batistério, erroneamente explicado noutros tempos pela necessidade de acudir à educação dos catecúmenos e de os separar dos fiéis no momento culminante do rito eucarístico – deve ser entendida, porém, como uma especialização dos ambientes segundo a alternância da liturgia ferial com a liturgia festiva. A posição recíproca dos espaços de culto e do batistério não segue uma regra fixa, mas muda consoante os costumes litúrgicos e construtivos das diversas zonas e os condicionamentos urbanísticos. Em algumas regiões, como no Norte de Itália, esta duplicação de espaços sobrevive longamente, em certos casos até aos nossos dias (Brescia, Grado), ainda que passando por

grandes transformações arquitetónicas, mudanças de funções ou reconstruções totais.

Martyria

Enquanto no imediato pós-313 a catedral é a única igreja intramuros para a celebração regular, há outros lugares venerados que, em breve, os fiéis irão valorizar erguendo verdadeiros edifícios eclesiais: os *martyria.* Nas necrópoles e nas catacumbas extraurbanas – que, ao contrário do que se pensa, nunca servem para reuniões clandestinas dos primeiros cristãos –, há muitas sepulturas de mártires da fé, chacinados principalmente durante as perseguições de Décio (201-251, imperador desde 249), Valeriano (c. 200-*post* 260, imperador desde 253) e de Diocleciano, e a sua comemoração, na forma usual de banquete fúnebre, começou a transformar-se em verdadeiro culto dos santos. Sobre as suas campas são erguidos pequenos oratórios (*martyria*), em forma absidal, em cruz, em *trichora*, dotados de altares a partir do final do século III. Ser sepultado perto de um mártir (*ad sanctos*) é um desejo tão disseminado entre os crentes que leva à construção em Roma de espaços cobertos, com três naves, na vizinhança dos *martyria* mais venerados, destinados a sepulturas e a banquetes privados, mas munidos também de um altar central para a festa do respetivo santo. Algumas destas basílicas cemiteriais romanas ainda são parcialmente visíveis (Basílica de Santa Inês, na Via Nomentana): edifícios imponentes, rodeados por constelações de oratórios privados e, por vezes, de luxuosos mausoléus imperiais (Santa Constança), com uma forma característica de circo e naves laterais prolongadas em redor da abside. A sepultura do santo fica fora do edifício, numa cela autónoma. As basílicas cemiteriais, fundamentais para a vida religiosa das comunidades suburbanas, transformam-se rapidamente em sentido «paroquial», com um clero residente para o cuidado das almas e a celebração ordinária. Os bispos procuram erguer igrejas nas necrópoles extraurbanas, em todo o império, em volta ou ao lado das sepulturas de santos locais particularmente venerados e tidos como protetores das cidades; em Milão, por exemplo, Ambrósio constrói, por volta do ano 385, a «basílica dos mártires» (a atual Santo Ambrósio), com três naves sobre colunas, num cemitério a oeste da muralha, junto do pequeno *martyrium* de Victor, e pede para ser sepultado sob o altar ao lado dos corpos de dois outros santos, Gervásio e Protásio, que encontrou perto dali. Na época paleocristã, além da catedral, a categoria mais importante de locais de culto é, pois, a dos *martyria*, pela sua importância devocional, pelas formas arquitetónicas a que dão origem e pela influência que exercem nas construções

cristãs seguintes. De começo pequenos nichos votivos ou simples capelas, na primeira metade do século IV, alguns destes edifícios já têm grandes dimensões e aspeto imponente e, sobretudo nas províncias orientais, já não servem apenas como *memoria* mas como verdadeiras igrejas, lugares de celebração. Em Roma, as sepulturas de São Pedro, na época de Constantino, e de São Paulo, na de Teodósio, são englobadas em templos enormes, concebidos como fusão da basílica de cinco naves, segundo o modelo lateranense, com um enorme transepto contínuo anteposto à abside, como verdadeiro *martyrium* separado do espaço dos fiéis (as naves) e reservado ao clero. Na Terra Santa, além da rotunda de Anastasis, são construídos, em locais consagrados pela manifestação do Divino, outros *martyria*, em forma de grandes edifícios centralizados, decalcados dos mausoléus-*heroa* da tradição helenístico-romana: a igreja da Ascensão no Monte das Oliveiras, a gruta de Belém, o sepulcro da Virgem no vale de Josafat, etc.

A planta circular, octogonal ou polilobada (Hierápolis, Seleuceia de Piéria) para os *martyria* e para as igrejas palacianas, mas também para as catedrais, continua a gozar de um certo êxito na região egeia e na Ásia Menor; mas é em Itália que estão conservados dois monumentos exemplares. Em Milão, a Basílica de São Lourenço Maior, construída no início do século V, talvez como igreja palaciana incluída na zona residencial do imperador, é um edifício com quatro absides, com galerias que se prolongam por todo o seu perímetro formando uma espécie de dupla concha; a cúpula original, reconstruída por duas vezes, no começo do século XII e cerca de 1575, era de aresta, necessitando do suporte de quatro robustas torres de esquina. Em Ravena, sede dos vice-reis bizantinos depois da reconquista da península por Justiniano (481?-565, imperador desde 527), é construída entre 525 e 548 a Igreja de São Vital, modelo inimitável do classicismo durante toda a Idade Média. O edifício, esplêndido pelas proporções e qualidade dos pormenores arquitetónicos e dos painéis de mosaicos, pode ser descrito como um octógono com duplo invólucro, dotado de um deambulatório com a respetiva tribuna superior, ambos comunicantes com o espaço central por meio de êxedras colunadas, e de um profundo presbitério com a abside virada para leste. Mas no Ocidente é geralmente adotada para os *martyria* uma planta mais simples, em cruz (San Nazaro em Milão, Sant'Abbondio em Como [primeira fase], Santo Stefano em Verona), e também neste caso o modelo de referência é uma igreja encomendada por Constantino, o templo em cruz grega construído em Constantinopla, dedicado aos apóstolos e destinado a servir de mausoléu. Sobretudo a partir do final do século IV, começa a ligar-se mais o

espaço do santuário ao espaço da celebração e a deslocar os corpos dos santos para o interior das basílicas cemiteriais, em relação espacial com o altar-mor e frequentemente por baixo dele: a igreja torna-se, deste modo, ao mesmo tempo um *martyrium.*

Séculos V e VI

A partir do século V, começam a ser erigidas no interior das muralhas das maiores cidades novas basílicas «paroquiais», auxiliares da catedral, onde a liturgia é a reduzida, presbiteral. Em Roma, já a meio do século IV, as necessidades da comunidade, já numerosa, levam à fundação, promovida pelos pontífices, de novos *tituli*, nome dado às igrejas paroquiais confiadas a um ou mais presbíteros incumbidos dos cuidados pastorais dos fiéis residentes na zona. As pesquisas arqueológicas dos últimos decénios desmontam a arreigada convicção de que os *tituli* são o produto da evolução das *domus ecclesiæ* romanas pré-constantinianas e que por isso se encontram nos mesmos sítios. Viu-se, pelo contrário, que os *tituli* eram centros comunitários resultantes da «paz da Igreja», depois substituídos por basílicas de três naves de tipo corrente, com grandes janelas na nave central, abside semicircular saliente e pórtico quadrangular de entrada. São Clemente é um dos raríssimos casos em que uma basílica terá sido construída sobre um edifício já utilizado por uma comunidade cristã antes do ano 313.

A partir, pelo menos, do século VI, os corpos dos mártires são trasladados das necrópoles para as igrejas paroquiais construídas nas cidades, e os fiéis começam a querer ser sepultados nelas, violando as antigas disposições romanas sobre a obrigação de manter as sepulturas no exterior da cerca urbana. Em todas as províncias se difunde um modelo de basílica com três naves e abside orientada, simplificado e versátil, não só para os santuários e para as igrejas paroquiais como também para as primeiras igrejas monásticas. As muitas variantes em relação à planta-base resultam da gradual diferenciação dos estilos arquitetónicos regionais produzida pela divisão política e administrativa do império. Os substratos culturais, as regras locais de construção, a influência das metrópoles e costumes litúrgicos particulares ditam, região a região, as soluções planimétricas e técnicas a adotar. Apenas podemos mencionar a enorme variedade de formas já observadas. Em Constantinopla e no Egeu, por exemplo, a basílica enriquece-se com galerias sobre as naves, que só chegam a Roma entre o final do século VI e o seguinte (São Lourenço fora de portas, Santa Inês), e pode ter uma abside saliente, poligonal, depois imitada em Ravena e em

Parenzo. Em Aquileia, Grado, Póla e noutras basílicas do Norte de Itália (como em Castelseprio), a abside, ou só um *synthronon* semicircular, está, em alguns casos, embebida num muro oriental retilíneo. E também a posição dos espaços utilizados como *diaconicon* e *prothesis* varia sensivelmente: na zona grega, costumam estar a oeste, perto da entrada da igreja, mas na Ásia Menor estão ao lado da abside, como já em meados do século V em Ravena (São João Evangelista). Na Anatólia e na Arménia, as igrejas são construídas com grande aparelho de pedra e abóbada de berço (igrejas de Binbir Kilise), e as colunas são substituídas por pilares simples ou compostos. Na Síria, no final do século V já são construídas basílicas de três naves com três absides terminais (Qal'at Sim'an, Gérasa), outra solução de extraordinária importância, que passará à arquitetura ocidental da alta Idade Média por intermédio da basílica eufrasiana de Parenzo (século VI). Nas igrejas sírias não é incomum o uso de duas torres na fachada, e o corpo do santo é colocado no extremo de uma nave lateral, enquanto no Ocidente, da Grécia à Dalmácia e ao Norte de África, é costume conservar as relíquias por baixo do altar, numa *confessio* a que, em certos casos, se pode descer por uma escadinha. E o mesmo em França e no Norte de Itália, onde também são correntes pequenos *martyria*, frequentemente agregados numa segunda fase nas proximidades da abside e também utilizados como mausoléus dos bispos (Santa Tosca e Santa Teuteria, em Verona, e São Felix e São Fortunato, em Vicenza). Em África, a sepultura venerada pode também estar no interior de uma contra-abside (Haidra). As posições do altar e dos cadeirais do clero são muito variáveis. Na Grécia, toda a nave principal é reservada para a liturgia, e no meio da igreja ergue-se um ambão para a prédica (como também, com frequência, na Asia Menor), ligado ao presbitério (*bema*) por um passadiço elevado (*solea*). No Ocidente, o presbitério limita-se a um espaço a leste, anteposto à abside e isolado por cancelas, enquanto em África fica num nível bastante superior ao da igreja e só contém o cadeiral, ocupando o altar uma posição mais avançada na nave. Na Síria, não é difícil encontrar igrejas com um segundo *synthronon* no meio da igreja e virado para a abside, usado para a liturgia da palavra ou para os ofícios quotidianos (Rusafa).

Podíamos prosseguir, mas o importante é notar que nos séculos seguintes todas as transformações mais significativas do edifício eclesiástico resultarão da necessidade de dar resposta a exigências já presentes nesta época. Os ofícios quotidianos de um clero numeroso determinam a difusão e a extensão do coro. A partir do século V, o altar fica obrigatoriamente ligado à presença de relíquias: onde se quer colocar o corpo do santo sob o altar, são estudadas soluções

arquitetónicas para o seu aproveitamento devocional (criptas). A acumulação de relíquias e a sua exposição, bem como o aumento do número de altares, a partir dos séculos VI e VII, para as missas privadas, provocam transformações no setor presbiteral para que as possa receber.

No Ocidente, a derrocada do Império Romano, a longa fase de sedimentação das populações germânicas, a fusão gradual com o elemento romano e a cristianização determinam um período de estagnação durante o qual se mantém, apesar de tudo, a continuidade das tradições construtivas do século V. Na Espanha dos visigodos, num substrato caracterizado por tipologias arquitetónicas com influências itálicas e norte-africanas, aparecem, a partir do século VII, soluções originais em plantas de tipo «martyria» de dimensões reduzidas: a técnica da alvenaria é muito cuidada e o espaço, sempre a convergir num presbitério de fundo retilíneo, é fracionado em unidades menores, agregadas e cobertas com abóbadas de alvenaria (San Juan Bautista de Baños, San Pedro de la Nave). No século V, são edificadas nos maiores centros de França basílicas imponentes (a catedral de Lyon), e as tradições da construção do baixo império concretizam-se em plantas basilicais de três naves com (Saint-Martin de Tours) ou sem galerias. Nos séculos VI e VII, os merovíngios fundam importantes santuários (Saint-Germain des Prés, Saint-Germain d'Auxerre) e uma miríade de mosteiros cujas igrejas são geralmente muito simples, de interior retangular. Em alguns edifícios, nota-se a tendência (Saint-Pierre de Viena, cripta de Saint-Laurent, em Grenoble) para combinar plasticamente as paredes por meio de arcos suportados por colunas encostadas à parede, técnica que terá uma importância excecional na evolução das modalidades regionais da arquitetura eclesiástica.

A época lombarda em Itália

Na Península Itálica, as influências bizantinas, importadas das regiões meridionais, adriática e de Ravena, enxertam-se na forte tradição romana da construção, determinando as formas da arquitetura eclesiástica, até nas regiões invadidas depois de 569 pelos lombardos. Basta pensar em algumas arquiteturas de planta central, como o batistério de Nocera Superiore (segunda metade do século VI), Santa Sofia de Benevento, construída cerca de 760 por Arechis II (734-787) em forma de estrela, ou na desaparecida Santa Maria ad Perticas, de Pavia (século VII), em círculo, com seis colunas em anel a suportar um alto zimbório de cúpula. É intensa a atividade de fundação e promoção de cenóbios beneditinos (Nonantola, San Pietro in Ciel d'Oro, em Pavia, San Salvatore del

Monte Amiata, Monte Cassino, San Vincenzo al Volturno, etc.), fenómeno que se reflete na disseminação de edifícios de três naves, em T (San Salvatore I, de Brescia, Santa Maria di Sesto al Reghena) e com três absides salientes (Trino Vercellese, Leno, Sirmione, Santa Maria Teodote, em Pavia).

Em alguns centros, o requinte das elites lombardas é muito elevado no século VIII. O renascimento carolíngio, a recuperação programática da arte clássica, que na península também marca depois de 774 as opções da dinastia carolíngia, é precedido do empenhamento dos reis lombardos como Liutprando (?-744, rei desde 712), e explica a dificuldade da datação de obras-primas como o Oratório de Santa Maria in Valle, de Cividale, cujo ambiente compacto, caracterizado por um presbitério tripartido por colunas com arquitraves a suportar abóbadas de berço, é realçado por uma decoração com frescos e estuques com níveis excecionais nas arquivoltas e nos frisos de santas por cima da entrada.

A época carolíngia

Tem uma orgânica muito diferente – e, portanto, uma influência na arte em geral e na arquitetura em particular – a política cultural e religiosa de Pepino, *o Breve* (c. 714-768, rei desde 751) e de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800). A reordenação do reino deve incluir também a sua unificação litúrgica, com a aceitação pelas igrejas da Gália do *ordo* romano. As estruturas eclesiásticas e diocesanas são restauradas, e cabe um papel fundamental à reforma de Crodegango de Metz (c. 712-766), que introduz a vida comum de tipo monástico para o clero curador de almas. A estreita ligação aos bispos, já anteriormente manifestada pela aristocracia franca, gera uma colaboração plena dos poderes político e eclesiástico. Nos séculos VIII e IX, são reconstruídas ou restauradas dezenas de catedrais, mas são sobretudo criadas centenas de mosteiros, verdadeiros centros de conservação e reformulação da cultura clássica, cujos abades são normalmente personagens da corte, aparentadas com a casa reinante. Também em Itália é um sinal da benevolência carolíngia para o monaquismo beneditino a fundação, entre outros, dos mosteiros de Santo Ambrósio, em Milão (784), de São Zenão, em Verona, de Civate, e o desenvolvimento dos de Farfa e San Vincenzo al Volturno.

Durante os reinados de Carlos Magno e de Luís, *o Pio* (778-840, imperador desde 814) surgem no Norte da Europa enormes abadias onde são experimentadas soluções arquitetónicas inovadoras e futuristas. Enquanto o primado de Pedro se reflete na adoção da liturgia romana, no campo arquitetónico o modelo é a Roma de Constantino e do papa Silvestre. O

transepto contínuo com abside virada a oeste, de São Pedro, por exemplo, é imitado na reconstrução da igreja abacial de Fulda, por iniciativa do abade Ratger (790-817), para nela albergar o sepulcro de São Bonifácio (c. 673-754), evangelizador da Germânia: o desejo de repetir o modelo da basílica vaticana é explicitado na crónica do mosteiro, que fala de uma opção *more romano.* Deste modo, volta à arquitetura do Ocidente a tipologia da planta com transepto contínuo, adotada por várias vezes nos mesmos anos em Roma, para várias igrejas (Santa Praxedes, Santa Anastácia; e em Monte Cassino a igreja abacial de Gisulfo (797-817), mas com vasta aplicação principalmente na Germânia, a partir do século IX (Seligenstadt, Paderborn; transeptos ocidentais das igrejas de Mainz, Bamberga e Augusta, transeptos orientais de Hersfeld e de Estrasburgo). Fulda, que também tem uma abside oriental dedicada ao Salvador e à Virgem, difunde um modelo de bipolaridade litúrgica com absides contrapostas às duas extremidades da nave principal: iconografias semelhantes caracterizam catedrais (Colónia) e mosteiros (Saint-Maurice d'Agaune, final do século VIII, São Salvador de Paderborn), e experiências complicadas sobre o tema do coro duplo são típicas da arquitetura seguinte, da época otoniano-sálica (São Miguel de Hildesheim), e também em Itália. A famosa planta de pergaminho da abadia de São Galo, que representa o projeto enviado ao abade Gozberto por volta de 830, é um documento único, que atesta não só a inovadora e rigorosa planificação dos ambientes monásticos como também a organização do espaço do culto na época carolíngia, atravancado por uma miríade de altares colocados a todo o comprimento da igreja e por três coros para os ofícios. As relíquias conservadas sob o altar-mor podem ser vistas percorrendo um corredor com cotovelos em ângulo reto, que conduz à câmara central da *confessio.* É uma nova tipologia da cripta, chamada anular, surgida em Roma no século VII – pensemos na cripta mandada construir pelo papa Gregório Magno (c. 540-604, papa desde 590) em São Pedro –, com um corredor no interior do perímetro da abside que se liga à *confessio.* As primeiras criptas, entendidas como espaços acessíveis à veneração das relíquias conservadas por baixo do presbitério, datam dos séculos V e VI (São Gervásio, de Genebra; e, no Oriente, as igrejas palestinas de Horvat Berachot e de Rehovot), mas é na época carolíngia que surge, por causa da multiplicação de relíquias, uma variedade de soluções planimétricas em que, tanto em alvenaria como na criação de estruturas abobadadas, a complexidade do projeto anda a par da maturidade da técnica construtiva. A necessidade, cada vez mais premente, de distinguir o espaço do clero e dos leigos, de concentrar os altares na zona do presbitério e de ao mesmo tempo valorizar as relíquias para fruição pública

conduz, nos séculos X e XI, à elaboração de muitas formas monumentais com uma multiplicidade de absides (Saint Miguel de Cuixà), criptas externas situadas a leste no eixo da igreja e de um ou mais pisos (Saint-Emmeram, de Ratisbona), presbitérios com deambulatório de dois níveis com capelas radiais (Tournous), etc. Mas as primeiras tentativas são já na segunda metade do século IX.

Em Saint-Germain d'Auxerre (841-859) e, alguns anos depois, em Saint-Pierre de Flavigny (864-878), há um extraordinário sistema de circulação periférica em dois planos: a planta da cripta, onde um corredor com cotovelos em ângulo reto rodeia uma grande *confessio* de três naves e dá entrada, a leste, numa rotunda com deambulatório, é perfeitamente replicada no nível do coro.

Finalmente, um segundo e espetacular modo de valorizar as relíquias é congeminado, cerca de 790, por Angilbert (c. 745-814), abade de Centula. Angilbert escolhe para a sua igreja abacial uma planta bipolar, caracterizada por um corpo de três naves a ligar dois setores centralizados, com transeptos salientes, dominados por duas torres imponentes. A leste, é o santuário de Saint-Riquier; o setor ocidental está organizado em três níveis: o piso térreo (a que as fontes chamam *crypta*), coberto por abóbadas de aresta suportadas por pilastras e que serve de entrada para a igreja, conserva o mais importante relicário da abadia, a *capsa maior,* com 25 relíquias cristológicas. A tribuna superior, para a qual davam as galerias, implantadas num nível ainda mais elevado, abriga o altar do Salvador e é uma verdadeira igreja, usada para as festas mais importantes do ano litúrgico e, em particular, no tríduo pascal. A igreja superior e as galerias são acessíveis por escadas em caracol no interior das torrinhas laterais. É o primeiro exemplo de estrutura polifuncional, chamada *Westwerk,* que tem ampla difusão no mundo carolíngio (Minden, Reims, Fontanelle). Este tipo de construção exercerá, como veremos, uma grande influência nas diversas tipologias de corpos ocidentais e otonianos e românicos, mas é hoje atestado apenas pela abadia de Corvey, na Saxónia, onde se conserva o *Westwerk* agregado por volta de 873 à Igreja de Santo Estêvão, consagrada trinta anos antes. No século X, o corpo dianteiro da Igreja de São Salvador de Verden, consagrada em 943, é o que, pela sua forma, pela sua autonomia em relação à igreja, da qual está separado por um muro, e pela sua utilização litúrgica, se mostra mais ligado ao protótipo carolíngio. A maior diferença é, porém, a renúncia à expansão do setor central em dois planos.

V. também: **Artes visuais** *Os programas figurativos da cristandade no Ocidente*; *Os programas figurativos da cristandade no Oriente*

O ESPAÇO SAGRADO DO JUDAÍSMO

de Luigi Carlo Schiavi

Analogamente ao que acontece nos primeiros tempos com os edifícios do culto cristão, o espaço sagrado do judaísmo consiste, até ao século V, na readaptação de simples compartimentos de habitações privadas. Só na Galileia se pode documentar, e já no século III, a existência de sinagogas com uma planta basilical específica que mais tarde se difundirá patenteando assonâncias com a tipologia das igrejas cristãs coevas. Torna-se usual uma planta longitudinal com três naves e com a área reservada à Tora situada a leste, frequentemente numa abside, de modo que a oração dos fiéis se dirija para Jerusalém e em frente esteja o púlpito elevado para o leitor. A sobriedade da arquitetura é compensada por uma sumptuosa decoração com pinturas ou mosaicos.

A origem da *domus ecclesiæ* judaica

A palavra *sinagoga* é grega e traduz o hebraico *Beit Kenneset,* conservando o seu significado de «lugar de assembleia». Quanto à história do espaço sagrado do judaísmo durante a Idade Média, deve observar-se, principalmente, a área sírio-palestiniana. Antes do século V, os espaços destinados às celebrações religiosas não se distinguem, analogamente aos lugares do culto cristão da época pré-constantiniana, por qualquer correlação precisa entre a forma e as funções: são simples compartimentos no interior de habitações particulares. Um caso significativo, pois está documentado em conexão espacial com a primeira *domus ecclesiæ* que conhecemos, é o de Europo (na atual Síria), onde o local do culto se encontra num conjunto de modestas habitações em redor de um pequeno pátio. Cerca de 245, a sinagoga é ampliada, precedida por um verdadeiro átrio e enriquecida com o mais antigo ciclo pictórico veteritestamentário que hoje se conhece. À luz das prescrições rabínicas, é essencial (sobretudo depois de 70, o ano da destruição do segundo Templo de Jerusalém) que as sinagogas se orientem para Jerusalém, que a entrada esteja no lado oposto e que em frente desta esteja colocada a *mezuzah,* um pequeno recipiente de madeira ou de metal destinado a conter um pergaminho com versículos da Tora.

As funções da sinagoga consistem em servir para as reuniões, para o exercício do poder e para a instrução. Entre os séculos V e VIII, principalmente na Palestina e na Galileia, a caracterização tipológica da sinagoga está conotada por assonâncias com a organização das basílicas paleocristãs. Na verdade, estão

documentadas sinagogas da Galileia (em Cafarnaum, por exemplo) que, no século II, já tinham adotado a planta basilical, o que levou alguns estudiosos a considerar a hipótese de haver influência nos modos de construção das primeiras igrejas cristãs da região. A sinagoga é quase sempre uma sala retangular rematada no lado oriental por uma ampla abside em que se encontra a arca-armário (*Aron ha Kodesh*) com os rolos da lei. Os textos são declamados pelo leitor em cima de um estrado próprio para o efeito ou de um púlpito (*bimah* ou *tevah*), colocado no centro da sala ou à frente da arca. Esta última é alumiada ininterruptamente por uma lâmpada (*ner tamid*) que representa a *menorah*, o candelabro de sete braços do Templo de Jerusalém. Se a área disponível permite, o espaço sagrado é separado do tecido urbano por um átrio em forma de vestíbulo. É rigorosa, especialmente na plena Idade Média, a separação dos espaços dos homens e das mulheres; estas assistem às celebrações de uma tribuna ou de um compartimento contíguo. A sinagoga – prescreve ainda o Talmude – deve ser o edifício mais elegante da cidade. As pesquisas arqueológicas já oferecem muitas provas de sinagogas datadas dos séculos III a VIII. A data mais antiga corresponde a um grupo de sinagogas identificadas na Galileia e a mais antiga parece ser a de Jericó. A sobriedade arquitetónica combina com uma decoração sumptuosa de mosaicos, como na sinagoga de Beit Alfa (517-528).

Modelos seguintes no Ocidente

No ocidente, o espaço sagrado dos judeus na Europa central organiza-se em uma ou duas naves com tipologias de cobertura diferentes. Os exemplos posteriores ao ano 1000 permitem-nos verificar a adaptação às formas da arquitetura e às técnicas construtivas locais. É significativo o caso da sinagoga de Worms, construída em 1034 com uma só nave; revitalizada em 1175 com um léxico característico da decadência da época românica e comparável ao da catedral local, recebe em 1213 uma segunda nave, perpendicular à primeira e reservada às mulheres. Outros exemplos de naves gémeas encontram-se em Praga (1280), Ratisbona (*ante* 1227) e, já no final da Idade Média, em Cracóvia (século XV). De qualquer modo, continua a ser aplicada a organização em sala única (Espira, 1096; Bamberga, Lipník, Miltenberg). São interessantes os testemunhos espanhóis, que se distinguem por um sugestivo casamento de exigências litúrgicas peculiares com influências mouriscas. Sevilha, com 23 sinagogas, é um dos casos de estudo mais significativos, mas também as sinagogas de Toledo se assinalam pela sua grandiloquente monumentalidade: a

primeira (final do século XII), com cinco naves separadas por colunas de secção octogonal que sustentam arcos em ferradura, é enriquecida com estuques e capiteis com ornatos entrançados; a segunda (El Tránsito) distingue-se pela elevada qualidade da decoração: é edificada em 1357 com teto de madeira, mosaicos de uma grande riqueza e transenas de alabastro nas janelas.

V. também: **Artes visuais** *Jerusalém*

OS ESPAÇOS DO PODER

de Luigi Carlo Schiavi

O palácio, residência do soberano, lugar de audiências e sede de administração,

é durante toda a Idade Média o edifício ao qual se liga a representação do poder. As soluções espaciais são variadas, mas o modelo do palácio imperial romano continua dominante. Da ligação a este inatingível protótipo surgem as experiências mais significativas dos séculos VI a VIII, até no que diz respeito aos centros do poder eclesiástico (pensemos no palácio episcopal de Parenzo), atraído a partir da época de Constantino pela esfera da administração pública. Em sinal da legitimidade do seu governo, os novos soberanos romano-bárbaros instalam-se nos palácios públicos romanos. Os carolíngios implantam palatia *enormes em amplos espaços abertos do Norte da Europa, onde as opções de projeto não estão condicionadas por preexistências e os modelos residenciais clássicos são adotados com maior liberdade. O exemplo por excelência é o palácio de Aix-la-Chapelle, onde ainda se conserva em ótimo estado a famosa Capela Palatina. A ela se contrapõe idealmente, como igualmente extenso e grandiloquente manifesto político, o palácio papal de Latrão, em Roma, amplamente transformado no final do século VIII pelo papa Leão III.*

Os *palatia*

No decurso da Idade Média, o espaço do exercício e da representação do poder continua a identificar-se sobretudo com o palácio. O palácio é a residência do soberano, lugar de audiência, sede de uma administração estável, de uma chancelaria. Está-lhe associada uma capela palatina, sacrário da dinastia reinante e lugar de culto privado do soberano, de uma relação pessoal com o divino que

está ligada às próprias raízes da realeza. Do ponto de vista arquitetónico, a soma das funções públicas e privadas encontra resposta numa miríade de diferentes soluções de projeto, mas o palácio romano mantém-se como modelo formal inatingível e símbolo de soberania legítima e universal para toda a arquitetura palaciana da Idade Média.

No meio urbano, também a Igreja liga a expressão da sua autoridade à evidência dos estabelecimentos eclesiásticos. A atração do clero pela esfera da administração pública, já na época de Constantino, dá início a um processo que está destinado a fortalecer-se desmedidamente depois da queda do império do Ocidente e à passagem *de facto,* para a Igreja, de funções civis e de governo. Em Roma e nas maiores cidades do império, o crescimento arquitetónico da *domus episcopalis* reflete de um modo exemplar a duplicidade do poder espiritual e temporal do bispo. O complexo catedral compõe-se, no interior dos muros urbanos, de um ou dois espaços de culto, um batistério e zonas residenciais e de serviço para o clero, mas também de espaços de representação decalcados das construções públicas imperiais. Um exemplo perfeitamente conservado de sala de audiências episcopal com evidentes reproduções do estilo palaciano tardo-romano é o edifício episcopal da catedral de Parenzo, em Ístria, da época do bispo Eufrásio (meados do século VI). Deste modo, o quarteirão do bispo opõe-se materialmente aos espaços do poder público. O caso de Milão, capital no tempo de Maximiano (c. 240-310, imperador desde 286), é muito eloquente com os seus dois polos instalados em setores opostos em relação ao centro: a sudoeste, a vasta zona residencial do imperador, destinada a desagregar-se no decurso da alta Idade Média para ser já, por volta do ano 1000, uma vaga recordação fixa, quando muito, em poucos topónimos (Igreja de San Giorgio in Palazzo); a nordeste, o complexo catedral, impressionantemente ampliado desde Ambrósio (c. 339-397, bispo desde 374) até aos carolíngios e depois, ainda, nos anos do episcopado de Ariberto (c. 975-1045, bispo desde 1018), *pari passu* com o peso político do bispo.

No início do século VI, o imperador Anastácio I de Bizâncio (c. 430-518, imperador desde 491) delega os seus poderes na Gália em Clóvis (c. 466-511, rei desde 481/482), e a esses poderes está ligado o direito de usar os *palatia.* Em sinal da legitimidade do seu governo, os novos soberanos romano-bárbaros instalam-se nos palácios públicos romanos (os *palatia*, dos imperadores, e os *prætoria*, dos governadores). Teodorico (c. 451-526, rei desde 474) restaura o palácio de Honório (384-423, imperador desde 395) em Ravena, do qual ainda existe uma imagem de mosaico em Sant’Apollinare Nuovo, e readapta, para

residência da corte itinerante, palácios públicos de Pavia e de Verona que depois são usados pelos lombardos. De outros edifícios, como o palácio de Teodolinda (?-628, exerce o poder a partir de 616), em Monza, nada se sabe; mas são criadas novas sedes em *curtes regiæ* campestres como Corteolona. O palácio régio central serve de modelo para os palácios ducais e, na época carolíngia, condais. A desorganização do ordenamento central e o crescimento dos poderes territoriais senhoriais a partir dos séculos IX e X produzem uma multiplicação de palácios que – como os edifícios do poder eclesiástico – terão em comum novas características arquitetónicas, relacionadas com exigências de defesa cada vez mais prementes.

No Norte da Europa

Em Itália, os carolíngios continuam a promover a restauração dos edifícios públicos, mas favorecem, ao mesmo tempo, a reordenação das instituições eclesiásticas e a valorização das catedrais, que acabarão por dominar o meio urbano. No Norte da Europa, o centro geográfico do seu poderio, implantam, pelo contrário, enormes *palatia* em vastos espaços abertos relacionados com as bases patrimoniais da sua dinastia e em posições estrategicamente importantes. As opções de projeto não são condicionadas por construções preexistentes e os modelos residenciais clássicos são construídos com liberdade de variações, mas sempre com o objetivo de corresponder à tradição imperial. Surgem programas construtivos que são verdadeiros manifestos políticos e nos quais se baseará, nos séculos seguintes, a arquitetura palaciana dos Otões. As escavações arqueológicas revelam residências régias carolíngias como as de Paderborn e Ingelheim, mas o mais importante é ter-se conservado parcialmente o palácio de Aix-la-Chapelle, a residência principal, a «segunda Roma» que deveria explicitar, melhor do que qualquer outro edifício, a nova dignidade do imperador e que, como tal, é muitas vezes imitada nos séculos IX a XI no seu elemento mais característico, a Capela Palatina (pensemos em São João Evangelista de Liège, entre 972 e 1008, ou em Santa Maria de Ottmarsheim, 1030-1049). Em Aix-la-Chapelle, são também nitidamente distinguidos os dois polos, o sagrado a sul e o residencial-representativo a norte. O salão, um vasto espaço retangular (47,5 por 20,8 metros) com abside, corresponde ao modelo da basílica palaciana de Constantino (c. 285-337, imperador desde 306) de Treveris, mas com mais duas êxedras nos lados maiores. O pórtico do lado sul liga-se ao longo corpo de dois pisos do extremo oeste do complexo que conduz à Capela Palatina. Inicialmente precedida a oeste por um pórtico e um *Westwerk,* a capela tem exteriormente

dezasseis lados, mas o núcleo central é octogonal, coberto por uma cúpula de oito faces e circundado por um deambulatório com galeria. A alta arcada da tribuna é suportada por duas ordens de colunas. Mediante concessão papal, Carlos Magno (742-814) usa materiais de construção recolhidos em *spolia* de Roma e Ravena. O classicismo dos ornatos fabricados propositadamente, como as transenas de bronze, é um dos símbolos mais nítidos da *renovatio* carolíngia. Devia ser excecional a decoração de mosaico da cúpula, com a representação apocalíptica de Cristo reinante na Jerusalém celeste, que se encontrava numa espécie de correspondência simbólica com o imperador, sua imagem na Terra, cujo trono estava colocado no vão ocidental da tribuna.

Nestes decénios, em Roma, o papado, que pouco antes se dotara, com a famosa redação da falsa *Doação de Constantino*, de um instrumento fundamental para consolidar as suas aspirações autonomistas e universalistas, procede a uma vasta transformação da região de Latrão, que a partir do século IX deixará de se chamar *patriarchium* para tomar o nome de *palatium*, ligado à dignidade imperial. Já no início do século VIII, o papa João VII (?-707, papa desde 695) tenta mudar a residência pontifical para o Palatino com o fim de ocupar o centro do poder de Augusto; e os papas Zacarias (?-752, pontífice desde 741) e Adriano I (?-795, pontífice desde 772) aumentam a sé lateranense com uma *loggia*, novos edifícios residenciais e ricos aparelhos decorativos. E no final do século, o papa Leão III (c. 750-816, pontífice desde 795) manda erguer dois grandes triclínios. O primeiro (destruído em 1588) é um espaço retangular com onze absides, uma maior, na parte do fundo, e cinco em cada um dos lados maiores; o modelo é, sem sombra de dúvida, o triclínio «dos dezanove leitos» do palácio imperial de Constantinopla. O segundo (798-799), com três absides e situado na ala oriental da residência lateranense, resume, na decoração de mosaico da abside maior, o sentido do programa político papal, virado ao mesmo tempo para Constantinopla e para Aix-la-Chapelle. No lado esquerdo da concha absidal, em que está tratado o tema da missão dos apóstolos, vê-se Cristo a entregar o lábaro a Constantino e o pálio a São Pedro; à direita, São Pedro está representado a estender o pálio ao papa Leão e o estandarte a Carlos, que devia, portanto, rever-se na imagem do antigo imperador como defensor da Igreja, no espírito da *Doação de Constantino*.

V. também: **História** *A ascensão da Igreja de Roma*; *A Igreja de Roma e o poder temporal dos papas*; *Os imperadores e o iconoclasmo*; *O papado na época férrea*

MONUMENTOS E CIDADES

A ARTE FIGURATIVA EM ROMA

de Giorgia Pollio

As manifestações artísticas de Roma nos séculos de transição da época imperial para a Idade Média têm a marca de uma equilibrada dialética entre a constante referência aos imponentes testemunhos monumentais da Antiguidade tardia, em primeiro lugar, às basílicas de São Pedro, São Paulo e de Latrão, e os novos contributos provenientes dos principais centros da cristandade oriental.

Da Roma imperial à Roma cristã

Da impressionante série de edifícios cristãos mandados construir em Roma pelo imperador Constantino (c. 285-337, imperador desde 306) na sequência do édito de Milão de 313, que concede aos cristãos a liberdade de culto, são muito poucos os que podem restituir, à primeira vista, pelo menos parte do antigo aspeto. Podemos captar o eco da riqueza e a variedade dos aparelhos decorativos no mausoléu edificado para Constantina, ou Constança (c. 318-354), filha de Constantino, entre 337 e 351 ou, pelo menos, antes de 361.

O edifício é de planta central, com deambulatório interior coberto por uma abóbada de berço revestida com mosaicos, em que alternam setores de motivos figurativos com setores de motivos geométricos, segundo um repertório de remota ascendência helenística, usado há muito por todo o Mediterrâneo em contextos funerários. As calotas dos dois nichos laterais ostentam duas representações em mosaicos de inequívoca temática cristã, muito reorganizados por sucessivas intervenções: num dos lados, Cristo entrega as chaves a Pedro (*Traditio clavium*) e, no outro, Cristo entrega a lei a Pedro na presença de Paulo que aplaude (*Traditio legis*). É fácil captar no protagonismo evidente dos dois príncipes dos apóstolos, e em particular de Pedro, uma reivindicação do primado da Igreja de Roma, tanto mais que nestes mesmos anos uma *Traditio legis* está já, provavelmente, a substituir a decoração precedente, não icónica, da abside de São Pedro no Vaticano.

A adesão oficial da família imperial ao cristianismo também favorece a

penetração e difusão da nova religião na classe aristocrática. É provavelmente destinado à camada nobre o códice conhecido como *Quedlinburger Itala* (Berlim, Staatsbibliothek, Preussischer Kulturbesitz, *Theol. lat.* f. 485), com os textos de Samuel e dos Reis, na mais antiga versão latina da Bíblia e ricamente ilustrado. Este códice é verosimilmente um produto romano, realizado na transição do século IV para o V na mesma oficina a que se atribui um outro manuscrito, de conteúdo tradicional, neste caso, o chamado *Virgilio Vaticano* (Cidade do Vaticano, BAV, Vat. lat. 3225), com os textos da *Eneida* e das *Geórgicas*, igualmente ornamentado com ilustrações. As imagens de ambos parecem ainda inspiradas na pintura do século I, mas subvertem-lhe a conceção do espaço, já reduzido a uma moldura em que os protagonistas se acotovelam.

A produção contextual de manuscritos com caráter cristão e pagão por um mesmo *scriptorium* reflete uma situação comum a outras áreas, como as oficinas dos canteiros, que fazem indiferentemente sarcófagos pagãos ou cristãos. A possibilidade de satisfazer as mais variadas necessidades de um público heterogéneo e ainda bastante numeroso assegura a sobrevivência de grupos profissionais em condições de, quando necessário, oferecer as suas capacidades para tarefas mais exigentes. Com efeito, a oficina que produz *Quedlinburger Itala* e *Virgilio Vaticano* pode ter sido também convidada a produzir os cartões dos mosaicos de Santa Maria Maior. A basílica, solenemente atribuída pela inscrição dedicatória ao patrocínio de Sisto III (?-440, papa desde 432), é uma das primeiras construções encomendadas pelos papas em vez da corte imperial, já então transferida para Constantinopla. Dão-nos a medida da vocação classicista do projeto, a recuperação do entablamento retilíneo, em vez dos arcos, para separar a nave lateral da central, e o emprego de capitéis jónicos, embora os de hoje sejam produto, como as colunas, de um restauro no século XVIII. Ao longo das paredes da nave, sucedem-se painéis de mosaico com as mais antigas figurações monumentais de episódios do Antigo Testamento, chegados até nós, originalmente, isolados como quadros, em molduras de estuque. A série consagra a verdade histórica do povo de Deus guiado pelos seus patriarcas e comandantes, Abraão, Isaac, Jacob, Moisés e Josué. No arco da abside, a narração sagrada, dedicada neste caso ao Novo Testamento, expande-se numa exposição contínua, em registos sobrepostos que flutuam sobre um fundo dourado. São representados episódios da infância de Cristo, com especial referência à figura da Mãe de Deus, que aparece pela primeira vez com vestes régias, traduzindo em imagens a doutrina teológica elaborada durante o recentíssimo Concílio de Éfeso (431), em oposição à heresia nestoriana, que

nega a natureza divina de Cristo. Mas ainda hoje se discute o tema da abside original, demolida depois das obras promovidas pelo papa Nicolau IV (1227-1292, pontífice desde 1288) para dotar a basílica de um transepto.

Ao suceder a Sisto III, Leão I (c. 400-461, papa desde 440) recebe o seu testemunho e promove dois ciclos pictóricos análogos para ilustrar o Antigo e o Novo Testamento nas paredes das naves principais das duas basílicas apostólicas, a constantiniana de São Pedro, no Vaticano, e a outra, pouco posterior, de São Paulo fora de portas, fundada no final do século anterior sobre o modesto oratório de São Paulo por vontade dos imperadores Teodósio I (c. 347-395, imperador desde 379), Honório (384-423, imperador desde 393) e Valentiniano II (371-392, imperador desde 375). As pinturas de São Pedro perdem-se, evidentemente, por ocasião da reconstrução radical da basílica no Renascimento; as de São Paulo, porém, conservam-se como por milagre até ao século XIX, quando são destruídas pelo tremendo incêndio de 1823. Deste modo, só por meio de reproduções se pode reconstituir o aspeto dos dois ciclos, que são pontos de referência imprescindíveis na imaginária medieval em virtude do carisma excecional reconhecido às duas basílicas apostólicas juntamente com a de Latrão, sede do bispo de Roma. A abside desta última deve ter recebido, depois da decoração inicial, não icónica, um mosaico representando Cristo com os apóstolos.

No início do século VI, reaparece nos mosaicos da abside da basílica dos santos Cosme e Damião uma teofania sobre o tema apocalíptico da segunda vinda de Cristo, nos últimos dias. A igreja situa-se num local pertencente ao antigo Fórum da Paz, caído em desuso apesar da sua posição no antigo centro urbano e depois cedido ao papa Félix IV (?-530, pontífice desde 526) pelo soberano godo Teodorico (c. 451-526, imperador desde 474). O mosaico exibe Cristo triunfalmente envolto na toga dourada, ladeado pelos santos Pedro e Paulo, que por sua vez apresentam à divina majestade os santos titulares, Cosme e Damião, e, nos extremos, São Teodoro e o papa comitente, hoje na versão do restauro do século XVII, que, inaugurando uma longa tradição, aparece pela primeira vez em semelhante contexto. Serve de fundo uma paisagem paradisíaca com céu azul-ferrete matizado por uma escadinha de nuvens arroxeadas. Na solene *gravitas* dos corpos, ainda capazes de projetar sombras verdadeiras no chão, e na sapiente caracterização dos rostos com grandes olhos, dilatados como nos retratos romanos da época tardo-antiga, podemos captar o canto do cisne da grande escultura tridimensional, destinada a sofrer dentro em pouco um eclipse plurissecular.

Refundação cristã: a crise e a reação no signo dos mártires

Nas vésperas da guerra greco-gótica, que durará perto de vinte anos (537-553), num dos momentos mais críticos da história de Roma que, gravemente prostrada pelos repetidos cercos, se vê reduzida ao nível de uma entre as muitas cidades do império, a sede do governo imperial é transferida para Ravena. Abandonada pela corte, Roma refunda a sua autoridade na posse das relíquias dos inúmeros mártires e, em primeiro lugar, de Pedro e Paulo. Deste modo, Pelágio II (?-590, papa desde 579) celebra os restos mortais do protomártir Lourenço, arrasando a colina circundante para lhe construir uma basílica *ad corpus*, diretamente sobre a campa. Perdida a abside original na sequência da ampliação do século XI, resta o arco circundante, com os respetivos mosaicos. Neles, Cristo, sentado no globo celeste, tem a um lado os santos Pedro e Paulo a dar passagem a Lourenço, o titular do templo, que apresenta o papa Pelágio na sua qualidade de comitente; do outro lado, estão os santos Estêvão e Hipólito, cujos restos estavam sepultados no mesmo cemitério. Podemos captar a vitalidade que perdura da tradição retratista romana nos rostos de Lourenço e de Pelágio II. As figuras recortam-se contra um fundo dourado, geralmente interpretado como uma mutação da linguagem figurativa romana sob a influência da estética bizantina; mas esta opção pode também ter sido ditada pela intenção de tirar proveito dos reflexos luminosos dos quadradinhos dourados na penumbra de um ambiente meio subterrâneo.

Pouco tempo depois, Gregório I (c. 540-604, papa desde 590) interveio na própria sepultura do apóstolo Pedro, junto da qual manda construir uma cripta de planta anular, adequada ao afluxo incessante dos peregrinos. O empreendimento exige talvez menor esforço do que o do papa Pelágio, mas o seu valor simbólico é mais forte. Segundo uma ampla visão da sua incumbência pastoral, o enérgico Gregório Magno inicia uma campanha de evangelização dos povos das Ilhas Britânicas. É provável que os missionários enviados partam com os instrumentos litúrgicos necessários para a celebração do culto, incluindo as Sagradas Escrituras propositadamente preparadas para o efeito. O derradeiro testemunho destes códices é talvez o *Evangeliário de Santo Agostinho de Cantuária* (Cambridge, CCC 286), com um retrato de Lucas Evangelista e uma série de histórias neotestamentárias que, se inspiradas realmente nos ciclos das basílicas urbanas, podem ter contribuído para a difusão da linguagem figurativa romana para lá da Mancha.

Em 609, é convertido para o culto cristão, com uma dedicatória à Virgem, o próprio Panteão, monumento-símbolo da Antiguidade concedido à Igreja pelo

imperador Flávio Focas (547?-610, imperador desde 602). Data provavelmente desta época o ícone da *Virgem com o Menino* que ainda hoje ali se encontra. Não é de excluir que a imagem, pintada a encáustica em pranchas de cipreste, tenha sido inicialmente concebida em corpo inteiro; teria, nesse caso, um tamanho considerável.

Embora a sua proveniência seja discutida, se romana ou importada de Constantinopla, pelo menos a datação de cerca de 609 baseia-se em argumentos dignos de crédito. Pelo contrário, a cronologia das outras imagens marianas antigas em pranchas, que existem em Roma, é mais duvidosa e, portanto, discutida. Poderia ser de começos do século VI o venerado *Salus Populi Romani*, de Santa Maria Maior, totalmente repintado no século XII e, por isso, dificilmente datável. Também uma outra *Virgem com o Menino*, proveniente de Santa Maria Antiqua e atualmente conservada em Santa Francesca Romana, oscila entre uma atribuição ao século VI, em data pouco posterior aos mosaicos dos santos Cosme e Damião, e outra já no século seguinte. Esta última imagem, descoberta depois de um restauro moderno em que lhe são retiradas as sucessivas repinturas, está reduzida a um fragmento cujas dimensões são, contudo, suficientes para atestar a sua imponência primitiva. O gigantismo peculiar destas pranchas é um dos argumentos que favorecem a hipótese da sua execução local.

Roma, encruzilhada de «gente de Leste»

No decurso do século VII, Roma tem de acolher personagens e comunidades de origem «oriental»: de meados do século até cerca de cem anos depois, sucedem-se na cadeira de Pedro pontífices helenófonos das mais variadas origens; além disto, com a conquista da Terra Santa pelos muçulmanos, Roma torna-se refúgio de comunidades monásticas em fuga e é, por fim, a meta de um inesgotável afluxo de peregrinos que, além de lhe trazer vantagens económicas, lhe asseguram um estatuto internacional.

À iniciativa de um papa dálmata, João IV (c. 580-642, papa desde 640), se deve a criação de um oratório no batistério lateranense para receber as relíquias de santos trazidas das respetivas terras de origem. A obra, concluída no tempo do seu sucessor Teodoro I (?-649, papa desde 642), é coroada por um mosaico que sintetiza criativamente diversos temas, dando lugar a uma original reelaboração da iconografia da Ascensão: a calota da abside ostenta um imponente busto de Cristo entre arcanjos, em homenagem à representação absidal da basílica vizinha, e, no hemiciclo que lhe subjaz, ergue-se, alinhada com a do Salvador, uma Madona a orar no meio de uma fila de santos, *in primis*, os padroeiros de

Roma Pedro e Paulo.

Ao mesmo Teodoro I natural de Jerusalém se deve o igualmente insólito tema do mosaico da capela dos santos Primo e Feliciano, em Santo Stefano Rotondo: as efígies dos santos titulares, cujas relíquias tinham sido transferidas de um cemitério suburbano para ali, ladeiam uma cruz cravejada de gemas preciosas, coroada por um busto de Cristo num medalhão, que pode ter derivado das imagens veneradas nos santuários da Palestina. Perdidos os originais, restam as réplicas, reproduzidas nos objetos de culto trazidos da Terra Santa pelos peregrinos, como as numerosas galhetas que estão conservadas no Tesouro da Sé de Monza.

Por outro lado, podem datar da chegada de uma comunidade monástica fugida de Jerusalém, conquistada pelos muçulmanos em 683, os restos de um ciclo cristológico ornamentado com inscrições em grego, encontrados no decurso das escavações da antiga basílica de São Saba, no Aventino Menor.

João VII (?-707, papa desde 705), outro papa de origem grega, como informa a sua minuciosa biografia, recolhida nessa preciosa fonte que é o *Liber Pontificalis*, dá início ao novo século com uma série de obras centradas na devoção mariana. Com efeito, manda renovar a igreja do fórum dedicada à Virgem, Santa Maria Antiqua, decidindo substituir o ciclo precedente, pintado no presbitério em meados do século VII, por um novo ciclo cristológico selado por uma monumental *Adoração da Cruz*. Também deve ter encomendado a extraordinária *Madona da Clemência*, pintada em corpo inteiro numa prancha conservada na Igreja de Santa Maria in Trastevere. Por fim, manda decorar a sua capela fúnebre com um eloquente programa visual centrado numa monumental *Madonna Regina* em posição de orar, rodeada por cenas do Novo Testamento e dos evangelhos apócrifos marianos. No contexto da capela destinada a receber a sepultura do papa comitente, a Madona em oração assume a valência peculiar de intermediária junto do Senhor, para a salvação da alma do defunto. O edifício, originalmente encostado à Basílica de São Pedro, é demolido durante as obras do Renascimento, e por isso só é conhecido por meio de cópias. Restam apenas alguns pedaços dos mosaicos, dispersos por vários locais, e por isso é uma grande felicidade ter-se conservado *Madonna Regina*, que atualmente está em São Marcos de Florença.

O deflagrar da crise iconoclástica (726), provocada pelo imperador bizantino Leão III Isáurico (c. 685-741, imperador desde 717), assinala uma rutura insanável com o papado romano, sempre hostil à ingerência dos imperadores em questões teológicas. O conflito traduz-se numa série de construções de iniciativa

papal, em emulação de obras e estruturas constantinopolitanas, promovidas com o fim de reafirmar o protagonismo de Roma e da sua Igreja, custódia da ortodoxia. A cidade torna-se ponto de referência e refúgio para os opositores da iconoclastia. Podemos interpretar como manifesto anti-iconoclasta a imagem pintada no tempo do papa Paulo I (?-767, pontífice desde 757), na parede do lado esquerdo da nave central de Santa Maria Antiqua, importante centro monástico grego há já um século. De ambos os lados de Cristo no trono, duas filas de padres da Igreja grega e pontífices romanos, todos identificados pelos seus nomes escritos em grego, unem-se em defesa da ortodoxia e da legitimidade das figurações sagradas. É também da época de Paulo I a imagem, pintada na abside, de um Cristo gigantesco cuja estatura excecional pode ter tido igual valor iconódulo.

Durante o pontificado de Zacarias (?-752, papa desde 741), Teódoto, titular do importante cargo de primicério da administração papal, manda construir perto da Igreja de Santa Maria Antiqua, para si e para a sua família, uma capela fúnebre coberta de pinturas. O programa consiste numa série de imagens votivas, verdadeiros ícones murais perante os quais se prostram os retratos de Teódoto e dos seus familiares e que culminam numa solene *Crucifixão* no nicho da parede do fundo, integradas num ciclo narrativo dedicado ao martírio dos santos Ciro e Julieta, titulares da capela. Os dois santos, mãe e filho, são representados numa série de suplícios brutais, que incluem a assadura num caldeiro aquecido ao rubro, a que resistem com a impassibilidade própria dos heróis do Senhor. No estilo destas imagens é reconhecida uma forte ascendência palestiniana comprovada pelo *colobium*, a túnica característica de Cristo crucificado. Ao mesmo estilo estão associadas as pinturas retiradas de um compartimento da antiga diaconia de Santa Maria, na Via Lata, e hoje expostas no Museo della Crypta Balbi. Nelas, também podemos ver cenas movimentadas do martírio de Santo Erasmo, que confirmam uma certa popularidade das narrações hagiográficas.

A fundação da soberania dos papas

As constantes tensões com o império, incapaz de proteger Roma das renovadas hostilidades com os lombardos, impelem o papado a procurar outros protetores, que encontram nos soberanos francos. A nova aliança inaugura um período de relativa estabilidade que nos setores do urbanismo e das obras públicas se traduz numa atividade organizativa febril. Já antes da fatídica coroação imperial de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) pela mão do

pontífice em 800, o seu antecessor, Adriano I (?-795, papa desde 772), pede ao soberano, segundo diz o *Liber Pontificalis*, um fornecimento de traves grossas, próprias para a reestruturação das enormes coberturas da basílicas antigas.

A invenção do Sacro Império Romano de mítica fundação constantiniana inverte a antiga relação de forças ao consolidar a dependência da soberania temporal em relação à autoridade pontifícia e encontra uma eficaz visualização no mosaico encomendado pelo papa Leão III (c. 756-816, pontífice desde 795) para o triclínio lateranense, importante sala de representação do palácio episcopal. Depois da demolição do edifício, os restos do mosaico são transferidos no século XVIII para a sua atual localização depois de uma grande manipulação. No entanto, ainda é possível reconhecer dois grupos: num deles, Cristo entrega o lábaro ao imperador Constantino e o pálio a São Pedro ou, talvez, ao papa Silvestre I (?-335, pontífice desde 314); no outro, é São Pedro quem estende o pálio episcopal a Leão III e um estandarte ao rei Carlos.

Com Pascoal I (?-824, papa desde 817), as obras encomendadas pelo pontífice atingem o máximo da época. O papa imprime aceleração à transferência dos corpos dos santos mártires de cemitérios suburbanos para as igrejas *intramuros,* mais seguras, que para esse efeito manda reestruturar radicalmente, como documentam as igrejas de Santa Maria in Domnica, Santa Praxedes e Santa Cecília. As formas arquitetónicas de Santa Maria in Domnica, com a sua terminação em três absides, revelam o prolongamento das opções inspiradas em modelos orientais e colocadas em prática nos meados do século anterior, com Sant'Angelo in Pescheria, e depois repetidas em Santa Maria in Cosmedin durante o pontificado de Adriano I. A colocação na abside central da majestática *Madona com o Menino entre as Hostes dos Anjos* só tem precedente na região bizantina, enquanto a multidão de anjos em adoração que se comprimem em seu redor, com a extensão de nimbos coloridos escalonados em profundidade, recorda as fileiras de anjos das pinturas do arco absidal de Santa Maria Antiqua no tempo de João VII. Por seu lado, Santa Praxedes, morada privilegiada de relíquias, parece mais orientada pelo modelo das antigas basílicas de mártires locais: com o seu pórtico quadrado em frente da fachada, o transepto e a cripta anular, aspira a ser uma miniatura de São Pedro. Do mesmo modo que São Pedro está rodeada por mausoléus, também Santa Praxedes é dotada de uma capela fúnebre para a mãe do pontífice, Teodora. A capela, dedicada a São Zenão, é totalmente revestida com mosaicos que representam um programa centrado no tema da segunda vinda de Cristo. No centro da abóbada de aresta domina, segundo uma disposição hierárquica, um busto de Cristo num medalhão

triunfalmente levantado por quatro anjos. Todas as figuras que povoam o fundo dourado se caracterizam pela qualidade esplêndida do seu variegado colorido.

A linguagem figurativa carolíngia parece ter entrado em Roma tarde e a custo, apesar de uma série de códices doados aos papas pelos soberanos, alguns deles sumptuosamente ilustrados, como a célebre *Bíblia de São Paulo* que Carlos, *o Calvo* (823-877, imperador desde 875) oferece por ocasião da sua coroação imperial em Roma, em 875, *ab antiquo* conservada em São Paulo *fora de portas.* Só perto dos anos 70 do século IX é finalmente utilizada em Roma a letra carolina, criada nos *scriptoria* da corte de Carlos Magno. Um dos códices em carolina pura, localizados num escritório urbano, uma coletânea de Cânones (Roma, Bibl. Vallicelliana, A 5, ff.14v-15r), apresenta dois fólios ilustrados com imagens dos apóstolos concentrados na escrita, com o traçado nervoso de esboços figurativos e a agitação de panejamentos característicos da miniatura de Reims. As suas figuras animadas mostram afinidade com os anjos que protagonizam uma *Adoração da Cruz* pintada na fachada da Igreja de S. Giovanni in Argentella, perto de Palombara Sabina, edificação periférica nos limites da propriedade da poderosa abadia régia de Farfa. Por isso, e também por não haver elementos específicos de datação, foi já apresentada a controversa mas fascinante sugestão de se ver nesta mostra pictórica o único testemunho de pintura monumental carolíngia de âmbito romano. Mas isto são episódios isolados. Na Roma do final do século IX, os modelos para as obras de pintura continuam a ser procurados no já consolidado património de remota ascendência oriental «naturalizada» romana. Tanto mais que já no final do século VII, e depois ainda, nos séculos VIII e IX, os *scriptoria* da cidade também produzem códices em grego, por vezes com ilustrações, como uma versão em grego do Livro de Job, com comentário encadeado (Cidade do Vaticano, BAV, Vat. gr. 749), que não é de excluir ter sido executado em Roma no decurso do século IX. Parece pertencer a este *milieu* a *Descida aos Infernos* pintada numa lúnula da nave do lado direito da basílica inferior de São Clemente. Aqui, um imponente e jovem Cristo imberbe irrompe nos infernos pisando Satanás e agarrando pelo pulso o velho Adão para de lá o trazer. Na personagem avulsa da cena, e tão avulsa que dela é isolada por uma coluneta, foi já reconhecido um retrato póstumo de São Cirilo, o apóstolo dos eslavos, que morre em Roma em 869 e é sepultado nesta mesma Igreja de São Clemente. Portanto, esta pintura poderia ornamentar a sua sepultura. São provavelmente da mesma oficina os ciclos pictóricos da Igreja de Santa Maria Egiziaca, fundada num templo pagão na época do papa João VIII (820-882, pontífice desde 872) por um leigo, o *secundicerius* Estêvão. As suas

pinturas, dedicadas aos santos orientais Basílio e Maria Egipcíaca, parecem refletir as miniaturas de um códice bizantino.

O século X inaugura uma fase de crise: as importantes encomendas papais são já mais raras, mas há uma compensação, ainda que parcial, com o aparecimento de comitentes laicos ou monásticos. É a um particular, Petrus Medicus, que fica a dever-se a realização do complexo pictórico de Santa Maria in Pallara, mais conhecida como San Sebastiano al Palatino. Segundo dados históricos que permitem datá-las entre os anos 970 e 980, são as únicas pinturas atribuídas ao século X. O conjunto das opções temáticas está em continuidade com as experiências romanas precedentes: por exemplo, a teofania da calota absidal e a *Madonna Regina* que lhe subjaz entre uma escolta de arcanjos e uma fila de santos, ou os ciclos narrativos, hoje só conhecidos por intermédio de reproduções, dedicados ao Novo Testamento e ao martírio dos santos Zótico e Sebastião, titulares da Igreja. As pinturas de Santa Maria in Pallara são, talvez, o testemunho de como ainda no século X se perpetuam temas e soluções formais, consolidados durante o século precedente, em vez do êxito precoce da renovação paleocristã, que a Igreja romana só promove propositadamente a partir do final do século XI, sob o impulso da Reforma da Igreja.

V. também: **História** *Da cidade ao campo*; *A ascensão da Igreja de Roma*; *A Igreja de Roma e o poder temporal dos papas*

CONSTANTINOPLA

de Andrea Paribeni

Poucas semanas depois da vitória em Crisópolis sobre o seu rival Licínio, Constantino decide fundar uma nova capital e a sua preferência recai em Bizâncio; dada a oposição de outras metrópoles que se sentem indevidamente desconsideradas, para ser reconhecida como capital efetiva, a cidade renova-se, redesenhando uma fisionomia própria e dotando-se de um aparelho urbano mais adequado à nova dignidade imperial. A princípio, a presença de monumentos cristãos é diminuta e só a partir do século V Constantinopla começa a adquirir características de verdadeira capital da cristandade do Oriente; depois, sob Teodósio, a sua superfície é ampliada; por sua vez, Justiniano é protagonista de uma imponente campanha de construção e reestruturação de monumentos

religiosos e civis, tendente a fazer de Constantinopla um manifesto da utopia política justiniana. Após este período, a cidade entra numa fase de estagnação e sofre os efeitos de violentas epidemias, com forte quebra demográfica. Só com Basílio I, no século IX, surgem alguns sinais de recuperação.

Nascimento de uma capital

Em novembro de 324, dois meses depois da vitória obtida em Crisópolis sobre o seu rival Licínio (c. 250-c. 324, imperador desde 308), Constantino (c. 285-337, imperador desde 306) decide fundar uma nova capital. A escolha do imperador, que nos anos precedentes estivera em diversas cidades dos Balcãs e da Trácia, recai em Bizâncio; apesar dos melhoramentos recebidos na época de Septímio Severo (146-211, imperador desde 193) – uma combinação de cerca muralhada, praças com pórticos e instalações termais cuja construção abranda durante o século III –, esta antiga colónia de Mégara continua a ser uma cidade modesta, sem importância social ou prestígio cultural que lhe permita qualquer comparação com as grandes metrópoles do Oriente, como Alexandria e Antioquia.

Quais são, então, as razões que levam Constantino a transformar esta pequena cidade, situada num promontório da margem setentrional do mar de Mármara, à entrada do Bósforo, em Constantinopla, a Nova Roma, futura capital do Império Bizantino?

É significativo que todas as fontes antigas liguem a vitória sobre Licínio à criação de Constantinopla com um elo que não é apenas temporal porque também implica uma relação causal: a antiga Bizâncio é a cidade da secessão contra a autoridade romana [ao lado de Pescénio Níger (135/140-194) contra Septímio Severo (146-211, imperador desde 193) e depois sob a bandeira de Licínio contra o próprio Constantino]; Constantinopla é, pelo contrário, a cidade da unificação do Império Romano e, como tal, não deve substituir a antiga Roma, mas ser o seu prolongamento natural, o seu posto avançado, situado justamente no ponto de contacto do Ocidente com o Oriente, ligada à cidade-mãe por toda uma série de referências institucionais e funcionais.

A resistência de alguns meios romanos, o ressentimento das metrópoles que se sentem indevidamente desconsideradas e a enorme pressão fiscal provocada pelos gastos da construção de monumentos da *Nea Rhome* criam uma série de dificuldades e só no final do século IV, ao cabo de uma bem organizada evolução formativa, é que Constantinopla consegue realmente ser reconhecida como capital efetiva do império (embora Roma mantenha um primado de natureza

ideal) e também como centro ecuménico da Igreja do Oriente, equiparado à sé do bispo de Roma, no âmbito da hierarquia eclesiástica (Concílio de Constantinopla de 381).

Os monumentos de Constantino

De novembro de 324 a 11 de maio de 330 (data da inauguração oficial da cidade), trabalha-se febrilmente para desenhar a fisionomia da futura metrópole. Apesar disto, em grande parte da cidade que se apresenta aos olhos do imperador, os muros precedem as habitações e as habitações precedem os habitantes. As muralhas de Constantino encerram uma área mais de três vezes superior à da antiga Bizâncio. No interior, estão traçados os principais eixos viários e já existem ou estão em fase de acabamento os edifícios administrativos e de representação, todos transportados para o interior da cintura muralhada antiga ou a ela encostados. O hipódromo, atribuído pela tradição a Septímio Severo, alcança com Constantino um comprimento de cerca de 450 metros, com a parte terminal, em hemiciclo, assente em poderosas fundações. A *spina* está povoada por numerosas estátuas e grupos escultóricos recolhidos em vários locais do império (como, por exemplo, o trípode serpentiforme de bronze que os atenienses haviam oferecido ao santuário de Delfos para celebrar a vitória contra os persas em Plateias, em 479 a.C.), o *khathisma*, a tribuna onde o imperador se mostra ao povo, situa-se a meio da ala de sueste. Esta tribuna comunica com o palácio imperial, do qual pouco sabemos por causa das transformações da época otomana. Da praça Augusteion, para onde dá o hipódromo, parte uma ampla alameda ladeada por colunas, a Mese, que conduz a outra praça, Fórum de Constantino, ponto de ligação da cidade antiga à ampliação de Constantino. Esta praça, em forma elíptica, como outras existentes nas cidades orientais (Gérasa, Apameia), explica-se pela necessidade de regularizar e harmonizar a organização do espaço urbano; o fórum, circunscrito por uma colunata de duas ordens, tinha antigamente grupos de estátuas e vários edifícios públicos, como o do Senado. Como única relíquia da praça monumental, ainda hoje ali está a coluna constituída por sete bastões de pórfiro, sobrecarregada por um soco infeliz de alvenaria, da época otomana, que suporta uma estátua de bronze de Constantino representado com as feições de Apolo Hélio (coroa de raios na cabeça, lança na mão direita e globo encimado por uma *tyche* na esquerda), derrubada em 1105 por um vendaval e substituída por uma cruz por ordem de Manuel Comneno (1118-1180, imperador desde 1143). O ambíguo caráter religioso deste monumento em que o imperador cristão se faz representar como uma divindade

pagã é confirmado pelas fontes, que afirmam ter Constantino mandado colocar no interior da base da coluna – talvez decorada com relevos de que há memória num desenho de Melchior Lorichs (meados do século XVI) – uma mistura de relíquias cristãs (cravos da crucifixão e restos da multiplicação dos pães) com talismãs do paganismo (o *paládio* que Ulisses roubara em Troia) a fim de dotar a cidade de proteções sobrenaturais de todos os géneros. A Mese continua para lá do Fórum de Constantino e chega a um outro local, mais encruzilhada do que praça, que as fontes recordam com o nome de Philadelphion, onde estão instalados o grupo dos Tetrarcas, hoje numa esquina de São Marcos, em Veneza, e outras estátuas de pórfiro. E de Philadelphion parte uma ramificação que conduz ao mausoléu onde Constantino é sepultado em 337. Deste monumento e da Igreja dos Santos Apóstolos a ele ligada, nada existe hoje, pois toda a zona está ocupada pelo complexo da mesquita erigida depois da conquista muçulmana por Maomé II, *el-Fatih* (1432-1481). Ao contrário do que se pensava antigamente, é provável que Constantino, fiel à tradição da época tetrárquica (basta pensar no mausoléu de Diocleciano em Split, e até nas próprias rotundas de Santa Costanza e de Sant'Elena, em Roma), tenha mandado construir um mausoléu para si próprio, ordenando que nele o depusessem rodeado dos *stelai* (cenotáfios) dos apóstolos, pois só no tempo de Constâncio (317-361, imperador desde 337) será erigida a igreja cruciforme dedicada aos santos apóstolos, que receberá em 360 as relíquias de Lucas e André. Se, como parece, a Igreja dos Santos Apóstolos data da época de Constâncio, onde estão, então, os «muitos santuários e sacrários de grandíssimos mártires» que, segundo as palavras de Eusébio (c. 265-c. 340), deviam fazer resplandecer Constantinopla? Os únicos edifícios de culto cristão que podemos ligar a Constantino (até a Megale Ekklesia, depois conhecida pelo nome de Santa Sofia, é inteiramente obra de seu filho Constâncio) são a Igreja de Santa Irene, reestruturação de um centro comunitário precedente, e duas basílicas de mártires situadas do lado de fora da muralha: São Múcio, junto da cisterna a céu aberto com o mesmo nome, e Santo Acácio, à beira do Corno de Ouro.

Neste sentido, estaria condenada a imagem tradicional de Constantinopla como capital do cristianismo contraposta, de certo modo, a Roma como porta-bandeira do paganismo. A cidade de Constantino e dos seus sucessores imediatos é, em primeiro lugar, a representação do poder imperial transmitido por Roma, manifestada numa cenografia monumental de resíduos da Antiguidade, edifícios e estradas ladeados por fileiras de colunas (que também servem de bastidores arquitetónicos para disfarçar os estaleiros e os «vazios» urbanísticos da recém-

nascida capital): é este o caso das coleções de famosas estátuas da Antiguidade, trazidas para todas as cidades do império (*pæne omnium urbium nuditate*, como escreveu São Jerónimo) e expostas em espaços públicos como o hipódromo ou as antigas termas de Zeuxipo, não só para dotar a cidade de um aparelho urbano correspondente à sua nova dignidade imperial como também para sublinhar a relação precisa que liga Constantinopla a Roma, relação exemplificada, por outro lado, pelas fundações de caráter institucional (Senado, palácio imperial, hipódromo).

Praças e vias com arcadas: os espaços do consenso entre os séculos IV e V

A realização do projeto da Nova Roma prossegue com os sucessores de Constantino que, entre a segunda metade do século IV e os primeiros decénios do V, dotam a cidade de infraestruturas eficientes e sobretudo de novos espaços monumentais. O Fórum Tauri, inaugurado em 393 por Teodósio I (c. 347-395, imperador desde 379), ocupa, a meio caminho entre o Fórum de Constantino e Philadelphion, uma ampla chã parcialmente artificial, obtida com a regularização do alto da colina e a descarga das terras dali retiradas a sul, à beira-mar, onde se cria um novo bairro (*Kainopolis*) ligado ao porto teodosiano. São vagas e sujeitas a várias interpretações, as indicações disponíveis acerca da extensão da praça, à qual se chega da Mese por um arco triplo, parcialmente conservado, suportado por colunas de mármore proconésio com o fuste trabalhado singularmente de modo a simular uma clava empunhada ao alto por uma mão – numa referência evidente a Héracles, a cuja força a propaganda imperial queria comparar o reino de Teodósio. Pode ler-se uma espécie de emulação do imperador Trajano (53-117, imperador desde 98) na presença, no Fórum Tauri, de elementos já anteriormente presentes no fórum do *Optimus Princeps*, como a basílica, a estátua equestre e a coluna coclear em homenagem ao imperador. A coluna de Teodósio reproduz fielmente a estrutura e algumas soluções decorativas da de Trajano, mas distingue-se dela pela maior altura total e pela maior amplidão das espiras em que estão esculpidos os relevos que narram as proezas bélicas do *basileus:* demolida no começo do século XVI, conservam-se alguns fragmentos de pedra esculpida, parte dos quais reutilizados nas fundações do *haman* do sultão Bayazid II (1481-1512); e há no Louvre uma série de desenhos que são transposições de Battista Franco de um original de Gentile Bellini (1429-1507).

Transparece destes documentos um gosto pelas composições pausadas, pela modelagem suave e pela abstração por vezes arrepiante dos rostos, que têm

muito em comum com outras expressões da escultura teodosiana da capital: além da cabeça atribuída a Arcádio, descoberta perto do Fórum Tauri, ou do pequeno e elegantíssimo sarcófago encontrado no bairro de Sarigüzel – ambos no Museu Arqueológico de Istambul –, são fundamentais as esculturas que ornamentam a base do obelisco de Tutmés III, provenientes do templo de Ámon, em Tebas, que Teodósio manda em 390 implantar na *spina* do hipódromo. A dupla inscrição – em latim no lado sueste, virado para a tribuna imperial, e em grego no lado oposto, para ser vista pelos espectadores – condensa tempos, modos e protagonistas da obra e é ilustrada por relevos animados que mostram, de um lado, a coluna deitada por terra e rodeada pelos guindastes preparados para erguê-la e, do outro, uma cena dos jogos preparados para a inauguração. A dimensão ideológica assume o alívio nas faces do bloco superior, que é o foco da galeria que abriga o imperador e o seu séquito, e para o qual se dirigem as homenagens dos bárbaros e o entusiasmo da multidão, apinhada nos degraus do estádio.

O último grande fórum do segmento setentrional da Mese é o de Arcádio, igualmente assinalado por uma coluna coclear, destinada a celebrar a vitória sobre o godo Gainas (c. 400) e completada, no ano 421, com a estátua do imperador por ordem de seu filho Teodósio II (401-450, imperador desde 408). Conhecemos melhor este monumento, demolido em 1715 por motivos de segurança, graças aos numerosos desenhos antigos e à conservação de parte do envasamento; são interessantes, principalmente, os relevos deste último, por causa da presença de símbolos da fé cristã (*chrismon* transportado em voo pelos anjos), à qual e em seu louvor são atribuídos os êxitos militares do imperador, simbolizados pelas figuras dos bárbaros vencidos e pela exibição das panóplias.

As igrejas de Constantinopla: uma cristianização efetuada gradualmente

Se os edifícios do culto não entraram até agora neste discurso, há uma razão: atendendo à documentação conhecida, a presença de monumentos cristãos na capital é de início notavelmente diminuta. Em 425-428, data da compilação de *Notitia Urbis Constantinopolitanæ,* catálogo regional com grande riqueza de preciosas informações, o número de igrejas de toda a cidade ainda é bastante modesto: são pelo contrário de relevo, os dados sobre as termas e os *balnea* privados, os palácios e as *domus* de altos dignitários e expoentes da família imperial. Só já muito dentro do século V, por efeito das novas condições gerais e do impulso dado por personagens religiosas como Pulquéria (399-453), é que a topografia de Constantinopla começa a mostrar as características de verdadeira

capital da cristandade do Oriente. De todos estes edifícios não há hoje qualquer vestígio monumental à exceção da Basílica de São João, mandada construir em 453 pelo patrício e cônsul Flavius Studius (*floruit* 454-464) numa parte das suas propriedades destinada a albergar o mosteiro dos *acoemetae;* o amplo espaço da nave central, tendente para o quadrado, e o facetado exterior da abside são características visíveis em outros contextos coevos da cidade como a igreja da Theotokos Chalkoprateia. As tristes condições em que hoje se encontra o edifício permitem, pelo menos, examinar a técnica construtiva: uma obra mista típica de filas alternadas de blocos de pedra calcária (com núcleo interior a seco) e tijolos.

A época de Teodósio II: a última expansão urbana da capital

Esta técnica é também visível no circuito cenográfico das muralhas, organizadas segundo um fosso, um parapeito com bastiões e um muro principal com torres até 23 metros de altura, que se estendem, ao longo de cerca de sete quilómetros, do mar de Mármara ao Corno de Ouro. Com esta intervenção, talvez iniciada nos últimos anos do reinado de Arcádio, mas executada sobretudo sob Teodósio II, a cidade adquire a sua forma definitiva, à exceção de um último aumento no vértice de noroeste, quando com Manuel Comneno (1118-1180, imperador desde 1143) é protegido com muralhas o novo palácio imperial, erguido na zona de Blaquerna. Entre as portas da urbe, distingue-se a Porta Áurea, ponto de saída do troço terminal da Mese que se liga à Via Egnatia e ponto de entrada reservado para os cortejos triunfais do imperador; o papel especial desta porta de três arcos, semelhante a um arco de triunfo (segundo alguns estudiosos um verdadeiro arco de triunfo, erguido por Teodósio I e depois intercetado pelas muralhas mandadas construir pelo neto) é sublinhado pelo revestimento de mármore, pelos batentes, que deviam ser de bronze dourado, e pela decoração escultórica, que incluía uma quadriga de elefantes sobre o ático. É importante compreender o significado estratégico desta ampliação da cidade no reinado de Teodósio II, não determinada por qualquer crescimento demográfico, mas pela oportunidade de assegurar o domínio de uma vastíssima área onde, além de algumas residências aristocráticas e de alguns mosteiros, encontramos enormes cisternas a céu aberto (*mucius, aetius, aspar*) e extensas áreas cultiváveis que, em caso de cerco prolongado, reduziriam a dependência de aquedutos e dos terrenos agrícolas externos. No centro da cidade antiga são realizadas outras obras extraordinárias de abastecimento de água, como comprovam duas cisternas subterrâneas da época justiniana: a primeira,

construída por ocasião da reconstrução da basílica, escavando o pátio fronteiro, é uma estrutura de 140 metros por 70 cujo nome turco, *yerebatan saray* (palácio submerso), traduz perfeitamente a atmosfera nobre e mágica gerada por uma floresta de 336 colunas que suportam elegantes cupulazinhas esféricas; o atrativo desta cisterna é acrescido pela diversidade dos mármores utilizados, bases, colunas e capitéis, readaptados ou recolhidos em sobras de estaleiros antigos, entre os quais se salientam os dois esplêndidos rostos de Medusa reutilizados como bases, originalmente talvez elementos que podiam ter pertencido à *stoa* severiana – um troço do que depois seria a Mese – e um outro rosto de Medusa encontrado perto do Fórum Constantino que está agora no Museu Arqueológico). Totalmente diferente pela tipologia dos materiais, mas igualmente notável pela ousadia da arquitetura, é uma outra cisterna com o nome turco, também sugestivo, *binbir direk* (mil e uma colunas), que segundo alguns pode ser identificada com a que as fontes designam por cisterna de Filóxeno. Todas as peças, de mármore proconésio (são de notar as siglas dos marmorários) e totalmente privadas de decoração, são expressamente executadas para esta cisterna que, graças a um engenhoso sistema de sobreposição dos 448 fustes, ligados uns aos outros por um tambor igualmente de mármore, ocupa uma área menor do que a da precedente, mas com uma profundidade de cerca de 15 metros.

A *renovatio* justiniana

Estas grandes obras infraestruturais realizam-se no âmbito da extraordinária campanha de obras públicas sustentada por Justiniano para reconstruir os muitos monumentos religiosos e civis – destruídos durante a revolta Nika (janeiro de 532), fomentada pelo descontentamento das fações do circo – e, de um modo mais geral, para dar à capital um impulso de grandiosa inovação e fazer dela um manifesto da utopia política justiniana. Refletindo sobre as suas encomendas arquitetónicas, podemos dizer, parafraseando uma célebre expressão atribuída a Augusto (63 a.C.-14 d.C., imperador desde 17 a.C.), que Justiniano encontra uma cidade coberta com simples telhados e deixa-a adornada com cúpulas majestosas. As igrejas dos santos Sérgio e Baco, de Santa Sofia e de Santa Irene atestam de uma maneira eloquente esta novidade e onde faltam as evidências materiais são as fontes escritas, particularmente ricas e exaustivas, como no caso de *De ædificiis*, de Procópio de Cesareia (c. 500-*post* 565), que vêm completar o quadro do evergetismo imperial. Os primeiros monumentos encomendados por Justiniano ainda respeitam o tradicional plano basilical, como as igrejas de São

Pedro e São Paulo, erigidas, segundo refere Procópio, no interior do palácio de Hormisdas, a residência do futuro *basileus* antes de subir ao trono, mas com a igreja adjacente, dedicada aos santos Sérgio e Baco (act. *Küçük Ayasofya Camii*), é plenamente percetível a mudança: o edifício é do tipo de duplo invólucro, constituído por um quadrado exterior do qual sai a abside poligonal que encerra um octógono de lados alternadamente retos e curvilíneos, formados por pilastras e pares de colunas que suportam uma arquitrave. Por cima, corre o piso das galerias; mais acima, ergue-se a cúpula de dezasseis faces alternadamente planas e côncavas. A riqueza e a elegância da igreja salientam-se hoje na esplêndida roupagem que lhe foi dada nos restauros recentes que vivificaram o cromatismo das colunas, a riqueza dos capitéis e o *ductus* em relevo da grande inscrição dedicatória colocada na arquitrave, que atribui a Justiniano e Teodora (c. 500-548) os méritos da sua construção. Apesar da aguerrida querela dos estudiosos, continua por esclarecer a sua datação exata, situada entre 527 e 536, e principalmente a natureza do edifício: igreja «palatina», precursora da futura capela de Aix-la-Chapelle no plano tipológico, ou igreja monástica destinada por Teodora aos monges monofisitas chegados em massa à capital, vindos das terras do Oriente, para escapar às perseguições e defender a sua causa num concílio? A planta e a forma da cúpula dos santos Sérgio e Baco são, pura e simplesmente, semelhantes a tudo o que se sabe sobre Chrysotriklinos, a sala do trono mandada construir por Justino II (?-578, imperador desde 565) no interior do Grande Palácio (o que nada nos diz sobre a natureza «palatina» da igreja justiniana), mas são, pelo contrário, sensivelmente diferentes das dos demais monumentos principescos da época, em que prevalece a cúpula sobre vão quadrado e o uso de pendentes.

Além da Igreja de Santa Sofia, é de assinalar a remodelação do Apostoleion, com um esquema de cruzeiro livre e cinco cúpulas, semelhante ao templo coevo de São João Evangelista, em Éfeso, que muito mais tarde se repercutirá na Basílica de São Marcos, em Veneza.

E, também no exterior da cerca imperial, alguns comitentes ricos erguem, por devoção ou intuitos propagandísticos, edifícios de culto em que são introduzidos elementos inovadores, quer no plano arquitetónico quer decorativo: Anícia Juliana (462-528), descendente da dinastia teodosiana e ambiciosa fabricante de futuros imperiais, primeiro para seu marido Areobindus (*floruit* 502-512) e depois para seu filho Olíbrio (*floruit* 491), explora a reconstrução em formas monumentais da Igreja de São Polieucto como manifesto das suas aspirações políticas e das suas posições religiosas. Desta igreja, identificada entre 1964 e

1969, conhecemos as poderosas fundações e exíguas porções das paredes laterais, datáveis, respetivamente, de 508/512 e 517/521, como indica o exame das marcas das peças de cerâmica. A robustez das fundações faz pensar que o edifício, de planta longitudinal, devia ser coroado, um pouco como Santa Irene, por uma cúpula de alvenaria e uma abóbada de berço; mas um reexame recente das fontes arqueológicas e textuais sugere uma solução com cobertura plana. A extraordinária recolha de materiais escultóricos, entre os quais são de assinalar os fragmentos da monumental inscrição dedicatória e peças famosas como as chamadas pilastras acrianas de Veneza, distingue-se pela exuberância e pela inventiva das soluções decorativas, que reelaboram com mestria excecional motivos iconográficos de tradição clássica e principalmente sassânida.

Uma metrópole em recessão: Constantinopla do final do século vi ao século ix

O esforço construtivo da época de Justiniano, dedicado em boa parte à edificação ou reedificação de edifícios de culto, assinala um ponto de chegada na expansão e requalificação monumentais de Constantinopla, ao qual se segue uma longa fase de estagnação e retrocesso resultante, em primeiro lugar, da nítida quebra demográfica, causada por violentas epidemias, pela interrupção da anona com a perda dos celeiros do Egito, na sequência da conquista árabe, e pelo abandono das principais obras de manutenção das infraestruturas. As iniciativas no campo evergético são motivadas apenas por necessidades ligadas a factos contingentes: por exemplo, a desafiante restauração da Igreja de Santa Irene, danificada pelo terremoto de 740 (a que só se procede em 753, como revelou a análise dendrológica), ou a reparação do aqueduto, sapado durante o cerco dos ávaros, em 626, só concluída em 768 por Constantino V (718-775, imperador desde 741) por ter sobrevindo uma seca excecional. Constantino V é vituperado pelas fontes bizantinas, como outros imperadores iconoclastas, pelo zelo que pôs na destruição das imagens religiosas da igreja da Theotokos na Blaquerna ou da sala do *Milion*, substituídas por mosaicos de plantas, animais e aurigas; recordemos, todavia, que apenas Constantino e, mais tarde, Teófilo (?-842, imperador desde 829) providenciam a defesa da cidade e o restauro das muralhas do mar, testemunhado por numerosas inscrições.

Outros sinais da transformação medieval da cidade são o abandono das funções originais de alguns espaços públicos, a ruralização de certas áreas e a reconversão de edifícios laicos em locais de culto, como acontece com o sumptuoso Palácio de Antíoco, próximo do hipódromo, cujo salão principal é

adaptado no final do século VI para servir de igreja guardiã das relíquias de Santa Eufémia vindas da Calcedónia. Depois das intervenções da época de Justiniano – testemunhadas pelas ampliações na direção da Propôntide e pela decoração de alguns lugares de representação, como o peristilo que antecede uma sala com abside onde se conserva parte de um extraordinário pavimento em mosaico em que se sucedem cenas bucólicas, de caça e mitológicas –, o próprio palácio imperial enceta uma restrição gradual dos espaços efetivamente geridos e funcionais bem evidente, com Nicéforo II Focas (c. 912-969, imperador desde 963), na delimitação e reorganização do palácio numa área em redor da Sala Dourada e adjacente à muralha do mar. Em frente, são construídas residências suburbanas como, na época de Teófilo, a de Bryas, descrita pelas fontes como uma tradução em terras bizantinas dos palácios dos califas abássidas.

A dinastia macedónica

Com Teófilo, mas sobretudo com Basílio I (c. 812-886, imperador desde 867), parecem mais evidentes os sinais de recuperação. Para entender o seu caráter e a sua magnitude, temos de recorrer novamente às fontes e, em especial, a *Vita Basilii*, uma espécie de catálogo das encomendas do fundador da dinastia macedónica que enumera 31 igrejas de Constantinopla ou das suas redondezas imediatas, restauradas por ordem do *basileus* e mais algumas construções novas, igualmente religiosas, todas no interior do Grande Palácio. Esta fonte de informação dá a conhecer em que consiste este renascimento arquitetónico, todo dedicado a edifícios de culto, com frequência de caráter privado, e como têm caráter seletivo as melhorias introduzidas no palácio imperial com a criação de uma nova sala de representação, o *Kainourgion*, que na organização espacial e no programa iconográfico retoma intencionalmente esquemas e talvez até materiais da época de Justiniano. Neste clima de «renovação» que contempla insistentemente modelos de um passado glorioso, é difícil identificar os elementos de verdadeira novidade devido também à quase total ausência de monumentos datáveis do século IX, excluindo a igreja hoje conhecida como Atik Mustafa Pasa Camii, erguida talvez na segunda metade do século junto do canto noroeste da cidade. Da Nea Ekklesia, o edifício seguramente mais representativo da época de Basílio I, edificado no interior do palácio imperial, além do esplendor e da riqueza dos elementos decorativos, só sabemos que tinha cinco cúpulas. É possível que a sua planimetria tenha exercido influência nas de outros edifícios de culto como, por exemplo, a igreja do mosteiro fundado em 907 por Constantino Lips, um alto dignitário bem colocado na corte, como demonstra a

presença do imperador Leão VI (816-912, imperador desde 886) na cerimónia da inauguração. A igreja norte de Constantino Lips, em cruz grega inscrita e cinco cúpulas dispostas em quincunce, devia apresentar uma decoração riquíssima na quantidade e qualidade dos materiais e das técnicas, parcialmente recuperada nos restauros, pelos quais se soube que os mármores eram de segundo uso – provenientes, em grande parte, da necrópole de Cízico – e retrabalhados com ornatos que reproduzem em formas estilizadas modelos do século VI (São Polieucto). O que também faz lembrar o cromatismo vivo dos aparelhos decorativos das igrejas paleobizantinas é o gosto por colunas alveoladas ou ícones em *opus sectile*, a reproduzir imagens de santos aos quais se dedica um culto mais íntimo e pessoal, em espaços bem definidos do edifício, como as pequenas capelas com cúpula do piso das galerias.

A profunda integração da aristocracia e do imperador nos processos de encomenda, confirmada pela história de outras fundações religiosas, como os mosteiros de Kauleas e de Stilianos Zautse, para os quais o próprio Leão VI compõe algumas *ekphraseis*, repete-se no último monumento relevante do século X, o mosteiro de Myrelaion, fundado em 920 por Romano Lecapeno (c. 870-948, imperador desde 920) imediatamente a seguir à sua eleição, transformando parte da sua habitação particular, situada sobre os restos imponentes de uma rotunda do século V. Um modo de confirmar mais uma vez que a Bizâncio medieval baseia-se materialmente nos sólidos alicerces da antiga Constantinopla.

V. também: **História** *Da cidade ao campo*
Literatura e teatro *A cultura bizantina e as relações entre o Ocidente e o Oriente*

JERUSALÉM

de Luigi Carlo Schiavi

Jerusalém é um lugar-chave para a cultura cristã e torna-se meta de peregrinações ainda na época da administração romana. Depois do Concílio de Niceia, começam a aparecer igrejas e basílicas nos locais-símbolos da vida terrena de Jesus: o culto das relíquias cristológicas intensifica-se no decurso dos séculos e a complexa liturgia estacional de Jerusalém torna-se um modelo para toda a ecúmena.

Jerusalém e o Gólgota sob a administração dos procuradores romanos

A importância de Jerusalém para a cultura cristã está ligada principalmente ao facto de ter sido lugar da paixão, morte e ressurreição de Cristo, crucificado e sepultado por volta do ano 30, num local conhecido pelos nomes de Gólgota e Calvário, uma pequena elevação rochosa pouco distante da muralha ocidental, na estrada de Damasco. As narrações dos evangelhos sinópticos e de João concordam em indicar, como local da execução, uma área suburbana, e em descrever o túmulo como uma pequena gruta aberta na rocha, com uma cama funerária escavada na parede do lado direito em forma de nicho arqueado e uma pedra que, rodando, servia para fechar a entrada estreita: a forma canónica das sepulturas judaicas de Jerusalém no período do segundo Templo. A cerca muralhada de Herodes Agripa I (10 a.C.-44 d.C., rei desde 37 d.C.), neto de Herodes, *o Grande* (73 a.C.-4 a.C., rei desde 37 a.C.), engloba, no ano 44, a zona do Calvário sem qualquer construção residencial, conforme comprovado pelas pesquisas arqueológicas. Vinte e dois anos depois, estala uma revolta popular contra a administração dos procuradores romanos, que as tropas de Tito (39-81, imperador desde 79) sufocam, pondo a cidade a ferro e fogo em 70 e destruindo o Templo, nunca mais reedificado. Jerusalém é reconstruída cerca do ano 130 por Adriano (76-138, imperador desde 117), com o nome de Ælia Capitolina e, segundo a planta habitual de malha ortogonal, com dois eixos principais, o cardo máximo e o decumano máximo, cuja interseção, próxima do fórum, é assinalada por um tetrápilo. É talvez nesta época que o Gólgota é coberto por um aterro para ali se erguer uma área sagrada pagã. Os judeus e judaico-cristãos estão proibidos de residir na Ælia, mas na realidade, já na segunda metade do século II, tanto uns como outros ali voltam em busca dos vestígios das suas religiões, que as edificações pagãs de Adriano haviam obliterado. A comunidade cristã não perde a memória do sítio onde Cristo fora crucificado e sepultado. O Gólgota torna-se meta de peregrinação local e o facto de ter sido soterrado cerca do ano 135 não chega para apagar a recordação. Do mesmo modo que em Roma uma pequena edícula assinala a sepultura do apóstolo Pedro na necrópole vaticana, também em Jerusalém a tradição oral conserva a memória dos lugares santos até ao seu «redescobrimento» e transformação em edifícios monumentais de culto na época de Constantino. Por volta de 160 – poucas dezenas de anos, portanto, depois do aterro de Adriano –, Melitão (?-190), bispo de Sardes, alude no seu escrito *Peri Pascha* à posição do lugar do Calvário. No século seguinte, Alexandre I (?-251), bispo de Cesareia da Capadócia, desloca-se a Jerusalém para ver e adorar os lugares santos, e Eusébio de Cesareia da Palestina (c. 265-

399) confirma em *Onomastikon* a existência de uma memória local, tenazmente resistente, da localização do Calvário.

A construção do complexo do Santo Sepulcro

Quando, ao regressar do Concílio de Niceia de 325, o bispo de Jerusalém Macário (bispo de 314 a 335) recebe a autorização de Constantino (c. 285-337, imperador desde 306) para demolir o Capitolium de Adriano, a identificação deste sítio com o da crucifixão de Cristo está generalizada. Eusébio deixa-nos um relato minucioso, embora pouco claro, das obras de escavação promovidas por Constantino, que conduzem ao achamento inesperado do túmulo e do rochedo do Gólgota. É possível que na promoção das obras tenha cabido um certo papel à mãe do imperador, Helena (247-336), peregrina de Jerusalém em 326 e a quem uma lenda, em construção desde o século V, atribui o afortunado achamento dos Santos Cravos e da Vera Cruz, da qual Helena leva para Roma um grande pedaço para doar à igreja palatina de Santa Cruz. Constantino quer exaltar o local da morte e ressurreição de Cristo com «a mais bela de todas as basílicas»: na verdade, duas igrejas alinhadas, uma basílica de cinco naves, absidada, chamada Martyrium, e outra, redonda, com deambulatório e cobertura cónica, com uma grande claraboia no centro, erguida em redor da edícula do sepulcro de Cristo (Anastasis). Nos dois séculos seguintes à construção do complexo de Anastasis, Jerusalém é enriquecida com muitas outras igrejas comemorativas. No Monte das Oliveiras é erguida por vontade da imperatriz Helena, segundo diz Eusébio, uma igreja de três naves, precedida por um átrio sobre a gruta onde Jesus instruíra os apóstolos sobre os mistérios da fé. Não longe dali, um lugar reconhecido pela devoção popular como o da Ascensão é encerrado antes do final do século IV por uma estrutura de planta circular (Imbomon), por encomenda da matrona romana Poemenia e transformado em igreja. Arculf, peregrino do século VII e autor de um relato de viagem [transcrito por Adomnán (627–704) em *De Locis Sanctis*] que tem uma enorme difusão na Idade Média, deixa-nos a descrição de uma insólita planta circular com deambulatório anular mas aberto no espaço interior. Em Sião é reconstruída por várias vezes nos séculos IV e V a igreja de Santa Maria, ligada à memória da *Dormitio Virginis*, mas também considerada local da instituição da Eucaristia, de reunião dos apóstolos e da descida do Espírito Santo. Por volta de 450, a imperatriz Aélia Eudócia (393-460), mulher de Teodósio II (401-450, imperador desde 408), encomenda um grande número de edifícios, entre os quais a basílica da piscina de Silo, venerada pelos cristãos em virtude do milagre da cura do

cego de nascença (João 9, 7).

A liturgia de Jerusalém

Esta densa rede de igrejas é teatro de uma extraordinária liturgia por estações, conhecida principalmente pela minuciosa descrição que dela faz uma peregrina ocidental, possivelmente galega – de finais do século IV, chamada Egéria. As duas igrejas Anastasis e Martyrium constituem as duas alas de uma catedral dupla, e por isso têm funções diferentes: a basílica, de cinco naves, é o local da celebração festiva dos domingos, enquanto a redonda, aberta aos fiéis, se destina aos ofícios quotidianos do bispo. Nos momentos mais importantes do ano litúrgico, as formas da celebração são espetaculares. Na Semana Santa, a possibilidade exclusiva da comunidade cristã de Jerusalém de reviver a história sagrada nos próprios locais onde decorrera dá origem a uma liturgia itinerante em que o bispo e o seu clero se deslocam de igreja em igreja, seguidos por todo o povo, em procissões intermináveis diurnas e noturnas para concretizar fisicamente a sequência exata da narração evangélica. Na noite de Quinta para Sexta-feira Santa, por exemplo, a multidão dos fiéis passa pelas basílicas da gruta do Monte das Oliveiras (Eleona), do Imbomon e da Agonia, no Getsémani, e também mais tarde, a partir do século V, por outras estações no monte Sião, a fim de reviver nos respetivos locais, e sempre com referência ao Evangelho de São Mateus, a recordação da Última Ceia, da prisão de Cristo e da sua apresentação ao Sinédrio e ao procurador da Judeia. Descendo ao Santo Sepulcro, adoram a Cruz junto do rochedo do Gólgota, situado no pórtico entre a Martyrium e a Anastasis*:* desde manhã muito cedo até à hora sexta (cerca do meio-dia), todo o povo desfila perante a relíquia para lhe tocar com a testa e a beijar.

Consequências desta prática ritual são a identificação pelo povo, que no decurso da Idade Média se torna paroxística, de muitos outros locais evangélicos da topografia urbana de Jerusalém e a «materialização» de um número infindo de relíquias cristológicas. Em 870, é dado a ver ao peregrino Bernardo, no Monte das Oliveiras, onde já estão construídas mais de vinte igrejas, sedes de comunidades monásticas e celas de eremitas, o sítio onde a adúltera fora conduzida à presença de Jesus e a inscrição feita no mármore para expulsar os fariseus. Em Sião, pelo contrário, conseguem identificar-se muito cedo (século IV) as casas de Caifás e de Anás e a coluna da flagelação, que alguns peregrinos dizem ter visto ainda com marcas de sangue divino. E também são mostrados aos fiéis o cenáculo, os sítios onde São Pedro renegara o Mestre e onde chorara

ao ouvir cantar o galo (Mosteiro de São Pedro, em Gallicantu) e até, na Santa Igreja de Sião, a coroa de espinhos e a bacia de que Jesus se serviu para o lava-pés.

V. também: **História** *Da cidade ao campo*
Artes visuais *O espaço sagrado do judaísmo*

SÃO VITAL, EM RAVENA

de Francesca Zago

Tornada capital do Sacro Império Romano do Ocidente, Ravena é enriquecida com numerosos monumentos eclesiásticos num testemunho esplêndido da arquitetura paleocristã. A Igreja de São Vital insere-se perfeitamente nesta produção artística, tanto com os seus elementos estruturais, inspirados nos modelos dos palácios romanos, como com os elementos decorativos do interior, de evidente inspiração metropolitana.

Ravena, capital do Ocidente

Situada no limite que separa o Oriente e o Ocidente do império, Ravena torna-se primeiro capital da parte ocidental quando Honório (384-423, imperador desde 395) para ali transfere de Milão a sede do império (402). Seguir-se-á a regência (425-437) de sua irmã, Gala Placídia (388/392-450), e de seu filho Valentiniano III (419-526, imperador de 425 a 455) até que Teodorico (454-526, imperador desde 474) de Constantinopla faz de Ravena a residência dos novos senhores ostrogodos (493-526). Só depois, em 540, no decurso da guerra greco-gótica (535-554) movida por Justiniano (481?-565, imperador desde 527), é que a cidade se torna parte do Império Romano do Oriente, como sede administrativa da prefeitura, primeiro, e do exarcado de Itália, depois, até 751, o ano da conquista lombarda por Astolfo (?-756, rei desde 749).

E é exatamente durante a «ascensão imperial» de Ravena que surgem muitos edifícios eclesiásticos, parte dos quais ainda hoje sobrevive como testemunho de arquitetura paleocristã dos séculos V e VI: o Batistério Neoniano, os edifícios de Teodorico para o culto ariano, como a catedral e o seu batistério, ou a Basílica Palatina de Teodorico, mais tarde Sant'Apollinare Nuovo. A Igreja de São Vital insere-se neste conjunto como um exemplo de síntese extraordinária de dois

mundos, o Ocidente e o Oriente, com as suas importantes influências e contributos. Este templo, próximo da Igreja da Santa Cruz e do mausoléu de Gala Placídia, englobou um oratório precedente do século V, dedicado ao mártir Vital e situado no local onde o santo sofrera o martírio. O proto-historiador Andrea Agnelo (801-850), natural de Ravena, refere que, pelo menos no respeitante às fundações, o *mandans* da igreja foi o bispo local, Ecclesio (522-532); no entanto, é provável que a construção propriamente dita tenha decorrido no tempo do bispo Vittore (537-544) e que Maximiano de Ravena (?-556, arcebispo desde 546), seu terceiro sucessor e primeiro arcebispo de Ravena, a tenha consagrado em 547. Julianus Argentarius, banqueiro de origem grega, financia a construção doando uns bons 26 mil soldos de ouro, assim como duas outras igrejas: San Michele in Africisco e Sant'Apollinare in Classe.

São Vital, entre o Oriente e o Ocidente

Pela sua planta octogonal, São Vital assemelha-se a numerosos edifícios do Próximo Oriente cujos protótipos se encontram, todavia, na arquitetura dos palácios romanos, como a célebre Domus Aurea, de Nero (37-68, imperador desde 54).

Exteriormente, o edifício apresenta dois corpos prismáticos, octogonais, sobrepostos; a cobertura do corpo interno, mais alto e mais estreito, é piramidal e engloba a cúpula, estruturada, segundo um uso típico mediterrânico e africano, em particular, por uma dupla fileira de arcos de barro. O espaço sagrado do presbitério, com a abside poligonal por fora e semicircular por dentro, segundo uma prática constantinopolitana, é ladeado pelos dois *pastophoria*. A entrada é constituída por um nártex retangular que adere apenas a uma aresta do octógono e que tem nas extremidades duas torres com escadas que na origem davam acesso às galerias superiores. É notável o impulso vertical de toda a estrutura, realizada com tijolo, como é norma em Ravena, mas usando, neste caso, tijolos compridos e delgados, de tipo bizantino. Interiormente, o tambor e a cúpula são suportados por oito pilastras em forma poligonal; as êxedras que alternam com as pilastras são semicirculares e comunicam com um deambulatório encimado por uma galeria aligeirada por trifórios, numa conceção arquitetónica que aproxima São Vital das famosas Santa Sofia, santos Sérgio e Baco e Santa Irene. O aparelho escultórico reflete também uma nítida influência da metrópole, mesmo importando diretamente o material, como as transenas e parte dos capitéis da imposta, trabalhados com o uso sábio do punção, e, quer nos arcos dos trifórios do presbitério quer nas paredes e nas abóbadas, está espalhada uma

decoração de estuques com temas geométricos e vegetais que reflete influências da arte sassânida.

Mosaicos e mármores: a celebração da Eucaristia

Um grande arco triunfal dá acesso à zona do presbitério e da abside, onde se concentra uma decoração preciosa de mármores e mosaicos. É precisamente junto da bema do altar, onde a celebração eucarística atinge o seu auge, que também os mosaicos assumem o seu significado mais profundo, invocando a obra salvadora de Cristo com a sua Encarnação, Morte e Ressurreição. No ponto mais elevado do arco de acesso ao presbitério recorta-se, como imagem do poder divino, um Cristo *pantokrator* (em que predomina, infelizmente, o trabalho de restauro) ladeado por todo o colégio dos apóstolos. Na concha absidal, um jovem Cristo *kosmokrator*, sentado no globo terrestre entre dois anjos, estende a coroa do martírio a Vital e recebe de Ecclesio o modelo de igreja que queria. No fecho da abóbada, a figura apocalíptica de Agnus Dei num céu estrelado evoca a esperançosa Segunda Vinda. As duas lunetas do presbitério reúnem figuras do Antigo e do Novo Testamento alusivas à eucaristia: à esquerda, o sacrifício de Isaac, antecipação do de Cristo, e os três anjos, símbolos da Trindade, sentados no banquete que Abraão lhes oferece; à direita, as imagens dos sacrifícios de Abel e de Melquisedech. Figuras de profetas e de evangelistas recordam a Salvação anunciada, estabelecendo a concordância entre os dois testamentos.

Um ciclo dedicado a Moisés, representado como a imagem do Senhor, refere-se também à vinda iminente do Messias: de um lado, Moisés recebe as tábuas da Lei; do outro, descalça as sandálias para entrar na sarça ardente. Completam o ciclo, mais abaixo, os dois painéis imperiais que representam a procissão litúrgica da Grande Entrada (que está a consolidar-se justamente no século VI), com a *Oblatio Augusti et Augustæ*, que oferecem o cálix e a patena, em correspondência com o resto da decoração do presbitério: de um lado, o cortejo de Justiniano [com dois diáconos à frente, o arcebispo Maximiano (498–556) com a cruz processional e membros da corte e da ordem militar]; do outro, o de Teodora (c. 500-548, imperatriz desde 527), com as suas damas. As insígnias com que os soberanos se ornamentam, tendo um papel ativo na evolução do ritual bizantino para aproximar de Deus a alma do fiel, são de uma imediata comunicabilidade: por exemplo, a clâmide purpúrea do *basileus* (roupagem de cerimónia por excelência) é uma expressão da «divina» majestade do imperador que reflete o seu papel como representante de Deus na Terra e garante, portanto, da ortodoxia da Igreja; do mesmo modo, há na clâmide de Teodora uma

reafirmação, tão evidente como requintada, do conceito da régia *oblatio*, puro ato de submissão à corte celestial, com a representação dos três magos na orla do manto.

São Vital é, portanto, um edifício concebido como *Civitas Dei* e triunfo de Cristo, do seu poder e do poder da Igreja de Ravena, de acordo com o poder imperial, conforme já manifestado nos mosaicos de Sant'Apollinare Nuovo. É um monumento que, além de definidor por excelência da identidade bizantina em Itália, até para lá dos seus termos cronológicos, ao sintetizar a situação ideológica e cultural, deve também ser visto como produto de oficinas de Ravena capazes de reelaborar resultados construtivos e formais do Oriente e do Ocidente.

V. também:**Artes visuais** *O mobiliário*; *Os livros litúrgicos e as alfaias*

PAREDES, LIVROS, ALFAIAS E MOBILIÁRIO SAGRADO: OS PROGRAMAS FIGURATIVOS

A HERANÇA ANTIGA E A CIVILIZAÇÃO FIGURATIVA DO CRISTIANISMO

de Giorgia Pollio

A arte da Antiguidade tardia e a arte paleocristã não devem ser consideradas distintas, mas é preciso ter sempre presente o fio de continuidade que as liga, como demonstram os monumentos da época.

Continuidade e contiguidade produtiva

Ranuccio Bianchi Bandinelli (1900-1975), arqueólogo ilustre e estudioso de história da arte clássica, contesta no seu ensaio *Roma, la Fine dell'Arte Antica* (Milão, Rizzoli, 1970) a distinção de arte tardo-antiga e arte paleocristã recordando a contextualidade histórica, material e, em definitivo, estética. Testemunha-o de uma maneira exemplar o caso do arco de Constantino, dedicado ao imperador pelo Senado romano em 315. Este monumento é montado com peças escultóricas de despojo, segundo uma estética da *varietas* de que também há exemplos nas iniciativas arquitetónicas do tempo. A única escultura feita propositadamente para o arco é o relevo narrativo disposto nos quatro lados do nível inferior, o primeiro, segundo a modalidade de leitura da época, de baixo para cima. Celebram-se as batalhas vitoriosas de Constantino (c. 285-337, imperador desde 306), culminando na fachada principal, a norte, nos dois acontecimentos-base da retórica imperial, a *oratio* (oração) e a *liberalitas* (distribuição dos donativos). Apesar do caráter oficial da obra, a linguagem figurativa sacrifica todo e qualquer descritivismo e naturalismo de raiz helenística em favor da evidência: a perspetiva subvertida, a insistência na frontalidade quase icónica da figura imperial, o agrupamento paratático das personagens e as diferenças de dimensões, inspiradas na hierarquia, são decalcados da arte «popular» ao serviço da eficácia da mensagem que, neste caso, se torna estribilho de propaganda. Nestes mesmos anos, encontramos sintaxe e síntese figurativas análogas num grupo de sarcófagos esculpidos sobre

tema cristão. Alguns exemplares do chamado género de «cabeças alinhadas», distribuídos pelo Museo Pio Cristiano (Cidade do Vaticano) e pelo Museo Nazionale Romano, apresentam analogias tão estreitas com o relevo narrativo do arco de Constantino que levam a supor, pelo menos, o recurso aos mesmos modelos ou até a proveniência da mesma oficina. Um papel de relevo óbvio nesta série de sarcófagos romanos cabe a São Pedro, cuja sepultura fora pouco antes glorificada com a construção da imensa basílica vaticana, por vontade do próprio imperador Constantino, em nome do primado da Igreja de Roma, fundada pelo apóstolo, vigário de Cristo. Nestes anos, o repertório figurativo cristão, inicialmente muito reduzido e limitado a sinais simbólicos, por causa da desconfiança que as imagens de origem judaica provocam, expande-se e vem por fim a constituir um epítome de toda a história sagrada. São verdadeiros compêndios da Bíblia que aparecem nos sarcófagos e condicionam a sua estrutura física, chegando nos anos 50 ou 60 daquele século a impor, até, uma organização em três níveis, capaz de conter a crescente quantidade dos episódios. São desta fase dois sarcófagos romanos: o chamado «sarcófago dogmático», proveniente do cemitério de São Paulo fora de portas, atualmente conservado no Museo Pio Cristiano, e o sarcófago de Adelfia, descoberto no cemitério de São João de Siracusa e exposto no museu arqueológico local. Este último tem o nome da sua destinatária, Adelfia, mulher de elevada categoria social (*clarissima fœmina,* como explica a inscrição gravada na tampa), porque os sarcófagos são sepulturas de luxo. É um dos casos raros em que ainda distinguimos vestígios da policromia original. Os relevos associam episódios do Antigo Testamento, como o dos três rapazinhos da Babilónia que recusam adorar a estátua de Nabucodonosor (assunto muito popular na época da perseguição movida aos cristãos por Diocleciano (243-313, imperador de 284 a 305), a cenas cristológicas, com preferência pelos trechos que exaltam o carisma taumatúrgico de Cristo, como a cura da hemorroíssa e os milagres da boda de Canaã e da multiplicação dos pães e dos peixes. Apesar da disposição das cenas em friso seguido, falta um plano narrativo e os episódios seguem-se uns aos outros sem qualquer nexo sequencial. Prefere-se expor uma galeria de *exempla* do projeto divino de salvação, em que estão destinados a participar os dois defuntos, retratados em medalhões esculpidos no meio da urna.

A penetração gradual do cristianismo nas elites aristocráticas dá origem a episódios peculiares de coexistência de elementos cristãos e pagãos. O esplêndido cofrezinho do enxoval de Secundus e Proiecta (Londres, British Museum), que faz parte de um tesouro descoberto no Esquilino, em Roma,

durante uma escavação do final do século XVIII, exibe um repertório de imagens de pura ascendência helenística elegantemente repuxadas em prata. Nos lados da tampa, um séquito marinho de nereides, tritões e cupidos abre alas a uma Vénus que, languidamente sentada numa concha, penteia os cabelos mirando-se ao espelho, numa alusão às funções do cofre, destinado a conter instrumentos para os cuidados pessoais. Mas, numa total indiferença pelo contexto, a inscrição cinzelada em redor do bordo deseja aos noivos Proiecta e Secundus que «vivam em Cristo». Se está correta a identificação desta Proiecta com uma sua homónima falecida em 384, o enxoval pode ser atribuído aos anos 379-383.

É ainda no âmbito da produção artística para a elite social que encontramos outra classe de objetos destinados a grande e duradouro êxito: os artefactos de marfim, como dípticos e tabuinhas, mas também píxides e relicários, que a partir do século IV têm um incremento notável, cada vez mais luxuosos e por vezes enriquecidos com aplicações metálicas ou um toque de cor. Estes objetos são produzidos em oficinas que fornecem indiferentemente clientes cristãos ou pagãos, como também acontece com os sarcófagos e os códices iluminados. Esta contiguidade de produção faz atribuir à mesma oficina de Roma, ativa por volta do início do século V, uma série de tabuinhas de marfim facilmente divididas em dois grupos conforme as iconografias cristãs ou pagãs, mas com a mesma qualidade na execução e nos pormenores estilísticos: por um lado, as placas que representam uma *Ascensão* (Munique, Bayerisches Nationalmuseum) e as *Santas Mulheres no Sepulcro* (Milão, Castello Sforzesco, Civico Museo d'Arte); por outro, o *Díptico de Probianus* (Berlim, Staatsbibliothek, Stiftung Preussischer Kulturbesitz) e o *Díptico dos Símaco e Nicómaco,* dividido entre Londres (Victoria and Albert Museum) e Paris (Musée de Cluny). Este último, pertencente a duas famílias do topo da nobreza romana, evidencia uma apaixonada reivindicação dos antigos costumes na escolha do assunto, duas sacerdotisas ocupadas em rituais pagãos, e no registo estilístico, de marcada elegância helenística, na fronteira do *revival.* Ao invés, a placa da *Ascensão* de Munique mostra na face superior um Cristo imberbe, jovem e atlético que sobe ao céu trepando literalmente por uma montanha de nuvens, numa insólita iconografia que só reaparecerá na época carolíngia, quando esta tabuinha é, talvez, tomada para modelo.

A consciência da ambiguidade semântica inerente ao repertório figurativo desta época condiciona a compreensão plena de algumas representações. É o caso da personagem masculina pintada no século III, em posição de quem reza, na parede de um compartimento pertencente a uma construção descoberta por

ocasião das escavações na atual basílica romana dos santos João e Paulo. Ainda não se chegou a nenhuma certeza quanto à sua identificação: pode ser o retrato de um defunto cristão e conotar, deste modo, o ambiente em sentido cultual, ou ser uma figura alegórica da virtude filosófica da *pietas.*

A mesma incerteza aviva a discussão em redor do busto de outra figura masculina inserida no friso do aparelho decorativo da sala de uma habitação situada perto do lugar de Óstia, fora da Porta Marina, e reconstruído com grande proficiência num cenário montado no Museo Nazionale dell'Alto Medioevo, em Roma. O homem está representado em meio busto, com a toga, o rosto barbado, a cabeça circundada por uma grande auréola e a mão direita levantada no gesto de quem fala. É tradicional ver-se nele Cristo, mas também é válido identificá-lo como filósofo, em analogia com as representações de assembleias filosóficas descobertas em algumas residências da Antiguidade tardia da Grécia ou da Ásia Menor. Além do mais, todo o programa acusa o mais clássico gosto helenístico: os painéis grandes do plano central mostram tigres e leões que arrebatam ferozmente as suas presas; seguem-se, mais abaixo, um friso com ramalhetes de folhas e flores e uma faixa de cercaduras geométricas. Toda a decoração é realizada com a técnica luxuosa do *opus sectile*: embutidos de mármores polícromos em que se explora a diversidade dos veios dos ladrilhos preciosos de pedra. Pelo ótimo estado de conservação e pela segurança da datação, cerca de 383-388 –, o *opus sectile* da *domus* de Óstia é o melhor testemunho do que no século IV se torna uma verdadeira moda. Os documentos das escavações e os desenhos antigos permitem reconstituir a difusão desta requintada técnica em edifícios públicos e em ambientes de representação de prestigiosas moradias particulares. É tal o alcance do fenómeno que este acaba por influenciar o gosto pelas cercaduras de mármore nos futuros edifícios cristãos e de tal modo que, por vezes, as salas revestidas de *opus sectile* são adaptadas a igrejas, deixando-se ficar intacta a sua decoração. É este o caso da igreja romana dos santos Cosme e Damião, cujos embutidos de mármore só são conhecidos hoje por cópias, e da de Sant'Andrea Catabarbara, instalada na segunda metade do século V numa sala da *domus* de Junius Bassus, cônsul romano em 331. Esta igreja conserva durante muito tempo revestimentos esplêndidos de que ainda existem algumas peças, distribuídas pelos Museus Capitolinos e pelo Museo Nazionale Romano.

O gosto pelas complicadas composições de pedras polícromas ou de vidro determina também a moda dos grandes pavimentos de mosaicos coloridos e figurativos que a partir do século III irradiam das províncias africanas ao longo do Mediterrâneo, na esteira de companhias de artistas africanos ou, pelo menos,

dos seus modelos. O pavimento de mosaico da basílica cristã de Aquileia, datado de cerca de 320, mostra uma sequência de episódios da vida de Jonas num mar povoado por peixes. A descrição obsessiva das espécies ictiológicas, quase como num catálogo, e as ondas estilizadas têm precedentes nos pavimentos de mosaico africanos do século III, como os da Casa do Triunfo de Dioniso em Susa, na Tunísia. Desta mesma residência provém outro fragmento de pavimento em mosaico, decorado com uma série de elementos sem ligação aparente: frutos, animais, cestos de uvas, tudo disperso sobre um fundo claro. Este motivo, derivado do mosaico helenístico, é usado pela primeira vez em Roma, em meados do século IV, na abóbada de berço do mausoléu de Constança (*post* 293-c. 330), onde surgem as premissas para o mosaico figurativo parietal.

Os inumeráveis centros artísticos do império

A partir da instituição da tetrarquia, por decisão de Diocleciano 286), Roma perde o *status* de única capital do império. No ano seguinte, o mesmo Diocleciano estabelece a capital da parte ocidental do império em Treveris, na província Gália Belga. No começo do século seguinte, Constantino esteve em Treveris antes da campanha contra Maxêncio (c. 278-312, imperador desde 306). O teto abobadado de uma sala nobre da sua residência apresenta trechos pictóricos deslumbrantes que representam querubins com grinaldas, alternados com retratos de filósofos e literatos e figuras femininas alegóricas, coroadas: uma galeria de personagens que está na moda, na época tardo-antiga, prelúdio da série de retratos de papas que cerca de cem anos depois se estende ao longo da nave da basílica romana de São Paulo fora de portas. A pincelada firme que define os volumes compactos dos bustos de Treveris reconduz ao pico os cânones da pintura do século I e lança as bases de certas expressões artísticas dos séculos seguintes. Alguns anos depois, em 326, Constantino, entretanto tornado imperador, manda construir duas basílicas cristãs geminadas sobre os alicerces desta casa.

Por sua vez, Galério (?-311, imperador desde 305) estabelece residência em Tessalónica, capital da província da Macedónia, e manda ali erguer um dos principais monumentos da época: o arco de quatro frentes situado na importante Via Egnatia para celebrar a sua vitória contra os persas. O arco estava ligado por uma colunata a um grande edifício de planta circular, provavelmente destinado à dupla função de sede do culto imperial e de mausoléu. Em seguida, provavelmente na época de Teodósio (c. 347-395, imperador desde 379), o edifício é transformado em igreja com poucas adaptações arquitetónicas. Já em

tão recuada data não há qualquer impedimento para instalar um centro de culto cristão num espaço anteriormente destinado a cerimónias pagãs. São coevos desta primeira fase cristã os mosaicos extraordinários, em parte ainda hoje conservados na cúpula e nichos abobadados do templo, hoje dedicado a São Jorge. A toda a volta do tambor da cúpula, figuras poderosas de santos mártires orientais, identificados por inscrições em grego, recortam-se sobre arquiteturas de fantasia, manifestamente herdeiras do chamado «IV estilo pompeiano», afogadas num fundo luminoso de ouro. Acima destes, deviam estar, de acordo com um critério hierárquico, as figuras dos doze apóstolos e depois uma escolta de quatro anjos (só em parte conservados) a aclamar a imagem de Cristo (perdida), encerrada num nimbo no cimo da cúpula. Na tipificação crescente dos rostos, que só esporadicamente recordam a minuciosa individualização própria do antigo retrato romano, bem como em fundo de ouro, é visível um desvio acentuado da tradição romana ocidental que faz destes mosaicos um incunábulo da arte bizantina.

Também Milão, capital tetrárquica em 286, alberga estavelmente, entre 340 e 402, a corte imperial. Estes anos coincidem com o episcopado enérgico de Ambrósio (c. 339-397), de origem aristocrática, perito em administração e futuro santo e padre da Igreja, em virtude das suas reflexões teológicas em defesa da ortodoxia. Do mesmo modo que a Roma do imperador Constantino celebra as relíquias dos seus mártires erguendo basílicas gigantescas perto dos seus sepulcros, também as construções promovidas por Ambrósio se destinam a refundar a autoridade da igreja milanesa sobre o carisma dos seus santos. Junto dos cemitérios extramuros, surgem a basílica dos santos Gervásio e Protásio, englobada na atual Basílica de Santo Ambrósio, e a basílica Apostolorum, depois igreja dos santos Nazário e Celso, caracterizada por uma planta cruciforme numa provável imitação da Basílica dos Apóstolos (Apostoleion) de Constantinopla.

No grupo de construções imputáveis a Ambrósio salienta-se a Igreja de São Lourenço, de arquitetura insólita, ainda hoje parcialmente apreciável apesar de sucessivas intervenções. Certos indícios arqueológicos permitem datá-la de finais do século IV e começo do V; quanto ao resto, nada se sabe das suas funções originais nem de quem a encomenda. No entanto, não é improvável que seja de iniciativa imperial. A planta inédita em cruz com os braços terminados por absides reformula livremente em chave simbólica o tema clássico do edifício de planta central. O interior desenvolve de maneira decorativa os próprios elementos estruturais, com colunas e capitéis de despojo desirmanados, segundo

o gosto pela *varietas* introduzido pelas criações de Constantino. Também de espólio é o portal de mármore que põe a igreja em comunicação com a construção anexa da mesma época, conhecida como oratório de Santo Aquilino, provavelmente concebida inicialmente como um mausoléu imperial. A arquitrave do portal é preenchida por uma representação em relevo dos jogos do circo. No imaginário tardo-antigo, este tema alude ao ciclo das estações, parecendo, portanto, corresponder à cena em mosaico descrita na luneta de sueste do oratório, inspirada no culto do sol mas readaptada para o vocabulário cristão. Perdidos os ladrilhos do mosaico, o desenho preparatório descarnado ainda permite divisar uma figura transportada ao céu por uma quadriga; a cena tem sido interpretada como a assunção do profeta Elias – ou, segundo outros, de Cristo Hélio. Pelo contrário, continua em bom estado o mosaico da calota do nicho de sudoeste, em que vemos um Cristo imberbe, sentado numa cátedra no meio dos apóstolos, dispostos simetricamente de ambos os lados a começar por Pedro e Paulo. Estamos na presença de uma reunião de verdadeiros filósofos de marca clássica, como demonstram as túnicas brancas de todos os protagonistas, os rolos das Escrituras, exibidos *in primis* por Cristo, e o recipiente, repleto de outros rolos, colocado em primeiro plano. Trata-se de uma iconografia já antes usada pelo repertório funerário cristão, como comprova o arco de um nicho das catacumbas romanas de Domitila, mas, neste caso, a nítida preponderância da figura de Cristo, com a cabeça circundada por um nimbo com o cristograma, e a postura frontal hierática das personagens desviam a tónica para a solenidade da aparição divina, exaltada por um fundo dourado de ascendência oriental. A fita furta cores que serve de moldura a toda a cena reaparece nos mosaicos do mausoléu de Gala Placídia, em Ravena, para onde a corte se muda em 402 deixando Milão, de defesa mais difícil no plano militar. Inicialmente, o pequeno edifício está ligado ao nártex da basílica vizinha de Santa Cruz, patrocinada por Gala Placídia (c. 390-450), imperatriz regente a partir de 425 no lugar do seu jovem filho Valentiniano III (419-455, imperador desde 425). As informações que lhe atribuem a função de mausoléu de Gala Placídia são contraditórias, tanto mais que é certo que nunca a Augusta ali teve sepultura, mas não há dúvidas sobre a datação (entre 425 e 450) nem sobre o prestígio da encomenda. O interior está completamente revestido com mosaicos da mesma época, dispostos de modo a ilustrar um programa hierarquicamente organizado e de claro significado escatológico. Na cúpula, cintila uma cruz dourada no meio de miríades de estrelas e dos quatro símbolos dos evangelistas, as quatro criaturas da visão apocalítica de Ezequiel. Nas lunetas, mais abaixo, vemos quatro pares

de apóstolos; os outros quatro são colocados nos pendentes. As lunetas das extremidades dos braços da cruz exibem uma seleção de temas orientada pelo mais antigo repertório alegórico cristão: casais de cervos a beber água, a imagem de São Lourenço, identificado pela grelha do martírio, e o célebre Cristo Bom Pastor, vestido de ouro e púrpura, mostrando em chave triunfal a figura do «Bom pastor», recorrente noutros tempos em contextos pagãos para evocar idílios bucólicos alusivos a um sereno Além e rapidamente absorvida pelo repertório iconográfico cristão como símbolo de Cristo. Completa-se a trajetória que das primeiras imagens simbólicas cristãs leva à aparição da divindade em todo o seu poderoso esplendor.

V. também: **Artes visuais** *O espaço sagrado do cristianismo*; *Os programas figurativos da cristandade no Ocidente*

NASCIMENTO E EVOLUÇÃO DAS NOVAS FORMAS DE DEVOÇÃO

de Giorgia Pollio

A génese das imagens devocionais cristãs tem raízes num vasto e diversificado repertório que vai dos retratos funerários aos precedentes ícones pagãos. Na transição do âmbito da devoção privada para o culto oficial, as imagens assumem gradualmente uma conotação imperial, quer no léxico formal quer na liturgia correspondente, que se estrutura segundo rituais dramáticos.

O início das imagens devocionais cristãs: deuses, defuntos e relíquias

À crescente difusão da religião cristã na sociedade romana corresponde uma gradual e capilar assimilação das antigas formas rituais pagãs pela nova religião que, quando não as consegue eliminar, as absorve readaptando-as à sua doutrina. Os calendários são um exemplo conhecido: na *Depositio martyrium* do Calendário de Filócalo de 354, a celebração da natividade do *Sol Invictus*, a 25 de dezembro, é substituída pelo Natal. No final do século V, as antigas tradições pagãs ainda resistem nos meios cristãos, e o papa Gelásio (?-496, pontífice desde 492) luta para que os fiéis não participem nos festejos das Lupercais. Estes fenómenos de resistência e assimilação também envolvem, obviamente, as relações com as imagens. A proibição intransigente de representar a divindade, primeiramente dos hebreus e depois dos cristãos, destinada a aniquilar qualquer

forma de idolatria, não tarda a ter de enfrentar os costumes da sociedade romana, que em todos os seus níveis e estratos encontra um forte elemento identitário justamente nas imagens. A hierarquia da Igreja cristã das origens mostra-se tolerante quanto à ilustração da história sagrada de caráter catequético, mas não se pode eximir a contrariar aquelas em que veem, e provavelmente com razão, autênticas formas de idolatria. Epifânio (c. 315-407), bispo de Salamina desde 367, indigna-se ao encontrar um *velum* pintado com a efígie de Cristo, ou de um santo, na igreja de uma aldeia da Palestina e impõe que a retirem. Nestes mesmos anos, Eusébio de Cesareia (c. 265-339, bispo desde 313) vê-se obrigado a opor a sua recusa ao pedido de Constança (*post* 293-c. 330), irmã do imperador Constantino (c. 285-337), que deseja uma imagem de Cristo para venerar. Apesar dos esforços dos homens da Igreja, os fiéis de um centro palestiniano remoto e a irmã do imperador têm em comum a mesma incoercível devoção pelas imagens sagradas.

Prossegue um vivo debate sobre os pródromos e os modelos inspiradores destas imagens de culto. Procura-se averiguar se e quanto elas se alimentam do património figurativo e cerimonial do império ou, em vez disso, do acervo de ícones pagãos preexistentes ou até da tradição do retrato fúnebre ou, enfim, como e quanto estas diversas práticas se tornam híbridas e acabam por fundir-se criando novas formas de culto. Ao certo, existe um grupo considerável de ícones tardo-antigos que representam divindades pagãs, descoberto em Faium, no Egito, e transferido para o museu egípcio de Berlim. Quando foi possível reconstituir a natureza dos locais de proveniência, verificou-se que uma parte significativa pertencera a contextos privados. Paralelamente, os primeiros testemunhos de imagens sagradas cristãs mencionados pelas fontes remetem-nos para fiéis individuais ou comunidades cismáticas, estranhas à Igreja oficial. Deste modo, os ícones de santos e da divindade cristã ter-se-iam imposto em continuidade com as imagens análogas do culto pagão, como os sarcófagos cristãos prolongam a tradição dos sarcófagos pagãos.

Apesar de tudo, encontramos na pintura funerária cristã um deslizar semântico das imagens: o retrato fúnebre, anteriormente imagem comemorativa, transforma-se em alvo de ritos. Este processo é alimentado pela progressão contemporânea de dois fenómenos: a faculdade de caracterizar as sepulturas cristãs com retratos individuais em vez das figuras simbólicas anteriores e o crescente culto dos santos. No sarcófago de Adelfia, da época de Constantino, os rostos dos cônjuges cristãos já estão descritos com uma certa exatidão fisionómica. Ao cabo de mais de um século, um nicho da galeria principal da

segunda catacumba napolitana de São Genaro exibe o retrato do presbítero Próculo, ladeado por altos candelabros com círios acesos e grinaldas de flores pendentes, testemunhando ritos e ofertas funerárias de acordo com um repertório que, *mutatis mutandis,* muito se assemelha ao de qualquer sepultura nossa contemporânea. O retrato de Próculo limita-se a fixar numa pintura os elementos de um rito privado ou testemunha uma veneração especial a um defunto especial? Esta ambiguidade acompanha a génese das imagens votivas dos santos, estabelecendo a confusão nos próprios fiéis da época. A resposta pode depender da combinação de muitos fatores, como a oficialidade da iniciativa, a fama do defunto ou a receção da comunidade. De qualquer modo, é decisiva a ligação do retrato do santo com a sua sepultura. Na segunda metade do século IV, a sepultura da mártir Inês, nas catacumbas romanas do mesmo nome, é por várias vezes remodelada e ornamentada por iniciativa papal. Data provavelmente de uma dessas intervenções uma placa de mármore, hoje na parede da escadaria de acesso à igreja, com a imagem de uma jovem em postura de quem reza, na qual se pode reconhecer a santa. A efígie de Inês, numa atitude litúrgica junto da sua sepultura, certifica a sua dignidade especial e solicita a devoção dos fiéis. Quando, sob o patrocínio do papa Honório I (?-638, pontífice desde 625), é erguida sobre a sepultura de Santa Inês uma verdadeira basílica, a representação da mártir passa para a calota da abside, onde se nos impõe coberta de vestes régias, rígida, frontal e distante em fundo de ouro, como um enorme e autêntico ícone de mosaico. Os olhares dos fiéis não podem impedir-se de convergir na sua imagem, situada no ponto nodal do edifício.

Na basílica erigida sobre a sepultura de São Demétrio, em Tessalónica, reconstruída no século VII depois de um incêndio, as paredes e as pilastras enchem-se pouco a pouco de painéis votivos que multiplicam desmedidamente a figura do santo titular. De um modo geral, são painéis de mosaico que adotam um formulário variado, mas compartilham uma constante: a presença dos retratos dos devotos que confiam na intervenção do santo. O gesto suplicante deste já não é para impetrar a salvação da sua alma, mas para interceder pela dos fiéis, e por isso as suas mãos são em muitos casos douradas para lhes sublinhar o poder taumatúrgico.

As sepulturas dos mártires catalisam também as dos adeptos, confiados em obter proteção no Além graças às suas santas intercessões. Esta devota esperança encontra visualização eficaz num painel pintado entre 527 e 528 na pequena basílica que abriga os despojos mortais dos santos Félix e Adauto, nas catacumbas de Commodilla, em Roma. A devota Turtura é retratada de joelhos

aos pés de uma majestática *Madonna con Bambino in Trono,* ao cuidado de quem parece confiá-la afetuosamente um dos santos, de pé ao lado da Virgem, enquanto o outro, imóvel, assiste do lado oposto. Pela propriedade transitiva, o retrato do santo, desde que autêntico, vai ganhando um carisma especial.

No Sancta Sanctorum, a capela privada dos pontífices, são veneradas como relíquias duas pequenas imagens dos santos Pedro e Paulo. Ambas são consideradas retratos autênticos dos príncipes dos apóstolos que, segundo a lenda, o papa Silvestre I (?-335, pontífice desde 314) tinha mostrado a Constantino; na realidade, datam de 800, mais ou menos. O Sancta Sanctorum alberga também um cofrezinho-relicário datado de cerca do ano 600, que contém terra e pedras dos lugares sagrados da Terra Santa, meta de peregrinações. As imagens da tampa representam episódios e lugares bíblicos que indicam o caráter do conteúdo e reproduzem, provavelmente, outros tantos ícones venerados *in loco:* a *Natividade,* o *Batismo,* a *Crucifixão,* maior e no centro, as *Marias no Sepulcro* e a *Ascensão.* Insiste-se no nexo relíquia/imagem, mas aparece também o fenómeno de réplica e circulação das figurações icónicas no séquito dos peregrinos.

O formulário imperial

A moda irresistível dos ícones cristãos dá origem à estruturação de uma nova linguagem simbólica que se alimenta do património iconográfico expressivo do poder temporal e vem resumir muitos temas. O ícone mais antigo de São Pedro, atribuído ao século VII ou VIII e conservado no Mosteiro de Santa Catarina do monte Sinai, mostra o santo à frente de um nicho e qualificado pelas chaves, símbolo do seu poder apostólico, e pela cruz do seu martírio. O físico poderoso e o luminoso colorido da figura garantem-nos estar na presença de um verdadeiro retrato, do género potencialmente visível na sua sepultura. Por cima, isolados em fundo azul que lhes acentua a dimensão sobrenatural, estão três medalhões com o busto de Cristo em posição dominante, no centro, e aos lados, os da Virgem e de São João, testemunhas do seu sacrifício. A divina *auctoritas* de Cristo faz-se garante das capacidades taumatúrgicas de Pedro. Esta formulação da imagem deriva manifestamente dos dípticos consulares, como evidencia a comparação com o díptico do cônsul Justino (Berlim, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Frühchristliche-Byzantinische), de 540, cronologicamente não distante do ícone do Sinai. Também aí a efígie do cônsul, com os atributos do seu cargo, é encimada por bustos clipeiformes. Os laterais são do casal imperial, fonte da sua legitimidade, e o central é de Cristo, consagrado como autoridade

máxima.

Os ícones cristãos, inicialmente imagens de devoção privada, vão ganhando os crismas da oficialidade. A lenda do ícone de Cristo de Camuliana, uma aldeia da Capadócia, resume as fases deste percurso. A imagem ter-se-ia formado miraculosamente por si só, para contrariar o ceticismo de uma mulher que recusava acreditar num deus invisível, e em seguida ter-se-ia duplicado, também de um modo miraculoso. Depois de 560, uma das duas imagens seria levada em procissão para recolher os fundos necessários para se construir uma igreja. Pela primeira vez, um ícone é protagonista de um ritual até então reservado às efígies imperiais. Na onda da sua fama, o ícone de Camuliana é transferido para Constantinopla e passa a fazer parte do contingente de defensores sobrenaturais da capital, de modo que Heraclio (c. 575-641, imperador desde 610) o leva com ele em 622 para o campo de batalha na sua campanha contra os persas. A prerrogativa especial do ícone de Camuliana e da sua réplica é ser *acheiropoieton* (não feito por mão humana). Esta excecional condição protege os fiéis do risco de idolatria em que os falsos ídolos são fabricados por vulgares mortais, mas, sobretudo, recorda a dupla natureza de Cristo, que se faz carne e dispõe do seu aspeto humano ao consentir a sua reprodução em efígie. À mesma exigência de visualizar o mistério da encarnação devem corresponder também as mais antigas imagens da Virgem com o Menino. Algumas delas são atribuídas ao próprio evangelista Lucas, que teria feito um retrato ao vivo da Mãe de Deus com o Filho. Deste modo se assegura a estes ícones o requisito indispensável da autenticidade e até se lhes dá o caráter de relíquias. Não há certezas sobre quando nasce a lenda do retrato de Lucas, mas durante o século VIII ela já está tão difundida que é usada como argumento contra os iconoclastas. Os ícones marianos compensam a ausência de relíquias corporais. De vez em quando, consegue-se obter da Terra Santa uma relíquia de contacto, como o manto da Virgem, descoberto no seu presumível sepulcro e enviado, talvez na época de Leão I (c. 401-474, imperador desde 457), para a capital oriental, onde fica conservado no bairro da Blaquerna. O ícone da Virgem e o seu manto sagrado, ambos igualmente representativos da sua pessoa, associam-se ao ícone *acheiropoieton* de Cristo na defesa de Constantinopla em 626, durante o cerco dos ávaros. A Virgem torna-se o paládio de Constantinopla, garante da sua inexpugnabilidade. Pouco tempo antes, o imperador Maurício (539-602, imperador desde 582) manda substituir no seu selo a imagem de Nice pela efígie de Maria. Entre 695 e 720, os selos imperiais mostram a Senhora em corpo inteiro com o Menino no braço esquerdo. É esta a iconografia mariana mais

difundida, quer no Oriente quer no Ocidente, e conhecida a partir de meados do século XI como *Hodegetria*, ligada ao mosteiro constantinopolitano de Hodegon, que conserva o seu exemplar mais conhecido. É muito frequente um ícone tomar o nome do local onde o veneram.

Os ícones em Roma

O furor da iconoclastia (726-843) na capital bizantina comporta a perda de todos os ícones existentes. Como testemunho dos ícones pré-iconoclásticos, fica um pequeno grupo de tábuas esplêndidas no Mosteiro de Santa Catarina do monte Sinai, fundado por Justiniano (481?-565, imperador desde 527), e também um número razoável de exemplares em Roma. Os antigos ícones romanos da Virgem estão em estreita relação com os edifícios sagrados que os albergam, tomando as formas de «titulares do templo». A *Madonna con Bambino* do Panteão parece corresponder a uma imagem de fundação ligada à consagração, em alternativa às relíquias. Deve, com efeito, datar da conversão do edifício pagão em igreja cristã dedicada a Maria e a todos os mártires, que ocorre em 609, durante o pontificado de Bonifácio IV (?-615, papa desde 608). A imagem é notável pela sua monumentalidade, talvez ainda mais na origem, se na verdade era de corpo inteiro, e corresponde ao tipo a que por conveniência prática se chama *Hodegetria*. São menos claras as origens de outros ícones marianos de Roma. A datação da não menos imponente *Madonna con Bambino* proveniente da Igreja de Santa Maria Antiqua, oscila entre os anos 30 do século VI e o século seguinte, e torna-se mais complicada por causa da discussão acerca da época da conversão oficial em igreja do que era apenas um vestíbulo do palácio imperial. O ícone está hoje guardado na Igreja Santa Francesca Romana, antigamente Santa Maria Nuova, para onde teria sido transferido pelos monges constrangidos a abandonar a primeira sede, danificada pelo terramoto de 847. A pintura antiga foi descoberta por baixo dos sucessivos estratos pictóricos no decurso de um restauro moderno e, por isso, recebeu o nome de *Imago Antiqua*. Esta imagem poderia ser um testemunho significativo da relação estreita entre a imagem do culto e a própria comunidade. Ainda mais enigmático é o caso de *Madonna con Bambino* de Santa Maria Maior, depois conhecida como *Salus Populi Romani*. Com efeito, a pintura antiga está escondida desde um restauro do século XII, mas presume-se que date do século VI ou VII ou até do início do século VI, sendo neste caso a mais antiga de todas. O certo é ter sido a mais venerada e protagonista, pouco tempo depois, de liturgias importantes que a associam ao ícone do *Salvador* de Latrão. Este último está conservado, desde as origens, na residência

papal. Quando os lombardos desencadeiam uma ofensiva contra Roma, o papa Estêvão II (?-757, pontífice desde 752) manda levá-la em procissão para defesa da cidade, conforme já acontecera com o *Christos Acheiropoietos*, de Constantinopla, do qual o exemplar romano decalca até o nome corrompendo-o em *acheropsita.* A figura do *Acheiropoieton* lateranense está reduzida a um espectro. Já no século X devia estar tão desgastada que, segundo diz uma inscrição, o papa João X (860-928, pontífice desde 914) manda repintar o rosto numa tela nova. Depois disto, Inocêncio III (1160-1216, pontífice desde 1198) manda colocar-lhe uma cobertura de prata lavrada que ainda hoje a oculta em grande parte. Na única ocasião em que se pôde inspecioná-la, é considerada obra romana, do final do século V ou da primeira metade do VI, representando Cristo sentado num trono. Pode ter-se uma ideia do seu aspeto por meio das numerosas réplicas medievais dispersas pelo Lácio, por Tarquinia, Sutri, Velletri, Capranica, Trevignano, Viterbo e Casape. A mais antiga de todas é talvez a imagem do Salvador na prancha central do tríptico da Sé de Tivoli, atribuída ao início do século XII. Para estimular a reprodução do *Acheiropoieton* lateranense pode ter concorrido a difusão da procissão da Assunção, de origem romana.

Ícone e dramaturgia

O *Acheiropoieton* lateranense e a *Salus Populi Romani* são os principais intervenientes da procissão solene celebrada a 15 de agosto, dia da Assunção, provavelmente a partir do século VIII. A instituição desta festividade deve-se ao papa Sérgio I (?-701, pontífice desde 687), responsável pela introdução no calendário romano das festividades marianas posteriores da Natividade e da Purificação. A primeira descrição da procissão da Assunção só aparece no tempo do papa Leão IV (?-855, pontífice desde 847), mas esta prática já então devia estar consolidada. À meia-noite, com a participação coral de todo o povo romano, disposto ao longo do trajeto segundo critérios hierárquicos, o ícone de Cristo sai da sua residência em Latrão para ir visitar o ícone materno, a *Salus Populi Romani,* em Santa Maria Maior, onde chega ao raiar do dia, quando o Sol nascente sugere a Assunção da Virgem. O percurso é marcado por paragens, e a estação defronte da Igreja de Santa Maria Nuova é um dos seus momentos culminantes: é ali que o ícone de Cristo encontra pela primeira vez a imagem da Mãe, a *Imago Antiqua,* provavelmente. As duas imagens são erguidas lado a lado, bem à vista, e os presentes entoam sob sapiente direção dramática um hino construído como um diálogo entre a Mãe e o Filho, centrado no papel de intercessora junto do Salvador, desempenhado pela Virgem, como Mãe dos

Romanos, para a sua salvação. Sob o signo das imagens representativas dos protetores divinos, esta cerimónia confirma a unidade da comunidade romana. São as primícias de um cerimonial litúrgico que está destinado a durar ao longo de séculos em Roma e noutras cidadezinhas do Lácio.

V. também: **História** *A vida religiosa*
Literatura e teatro *Os vestígios do espetáculo na alta Idade Média*
Música *A monodia sagrada e o começo da polifonia*

O MOBILIÁRIO

de Manuela Gianandrea

Só é possível encarar o mobiliário da igreja medieval se atendermos à conceção e evolução do que é a liturgia sagrada na época: com efeito, esta liturgia é decididamente mais elaborada, mais solene e mais cenográfica do que a de hoje, e nela está a chave de leitura que nos permitirá *compreender a lógica da divisão do espaço sagrado e a sua decoração.*

A liturgia e a sua evolução com base nos espaços e no mobiliário

Imaginar o interior de uma igreja paleocristã ou da alta Idade Média envolve um esforço enorme da imaginação, por causa não só da dificuldade de penetrar numa mentalidade religiosa diferente e remota como também do estado fragmentário em que nos surgem os testemunhos ainda disponíveis. Isto aplica-se sobretudo ao mobiliário litúrgico da antiga igreja medieval, da qual estamos separados por uma distância impossível de colmatar na conceção e na evolução da liturgia sagrada, que decorria de um modo decididamente mais elaborado, mais solene e mais cenográfico do que hoje. Mas a liturgia é justamente a chave que nos dá a possibilidade de compreender o papel de primeiro plano do mobiliário litúrgico na igreja medieval. Na realidade, a liturgia e, por conseguinte, o mobiliário que lhe está ligado não estão em correlação simples com a arquitetura sagrada e com o aparelho decorativo respetivo, mas constituem o seu nodo central, pois o edifício da igreja e a sua decoração são concebidos *para* a liturgia.

A divisão do espaço sagrado

O que sabemos da cultura medieval fala-nos da existência de uma tripartição do espaço sagrado nas igrejas medievais do Ocidente, o altar, o verdadeiro santuário, o coro, o espaço reservado para o clero, e a nave, o espaço destinado aos leigos, aos fiéis. A arquitetura paleocristã ainda não declara abertamente uma separação nítida do altar e do coro, embora desde o começo se compreenda a necessidade de separar dos fiéis, por meio de cancelas ou transenas, o santuário propriamente dito. Na sua descrição da basílica de Tiro, dedicada em 317, Eusébio de Cesareia (c. 265-399) já menciona a alta cerca de madeira que impede a massa dos fiéis de se acercar do altar.

Também na África mediterrânica e na Grécia, onde por vezes a nave central está reservada ao clero, é sentida esta necessidade; e as naves laterais, destinadas aos fiéis, estão separadas da nave central por transenas. Apesar disso, uma vez que os fiéis são parte viva e integrante da cerimónia litúrgica, as cancelas que separam a zona do altar da zona dos leigos não têm mais do que um metro de altura. Inicialmente, portanto, e dada a nítida divisão entre fiéis e membros do clero, estes têm os seus lugares numa longa bancada que acompanha a curvatura da abside, atrás do altar, e caracterizada pela presença da cátedra papal ou episcopal, isto é, um trono móvel ou fixo, com espaldar e descansos para os braços. A cátedra é uma insígnia do poder do bispo, de tal modo que do seu nome deriva o do edifício que a alberga, a catedral. Uma reflexão sobre a separação precoce do clero oficiante e dos fiéis que vigora nos edifícios cristãos pode provir da existência, na antiga basílica romana de São João de Latrão, de uma estrutura denominada *fastigium argenteum*, mencionada no *Liber Pontificalis* como doação do imperador Constantino e colocada, precisamente, entre o altar e a nave.

Escapam-nos, infelizmente, os pormenores da sua construção, mas do que dizem as fontes podemos deduzir que se compunha de quatro colunas de bronze dourado que, com os respetivos capitéis, atingiam oito metros de altura e que deviam suportar um entablamento sobre o qual estavam instaladas, do lado da entrada, as estátuas de prata de Cristo e dos apóstolos e, do lado da abside, a de Cristo no trono entre quatro anjos. Pela descrição, poderia assemelhar-se a um monumental bastidor de divisão dos dois espaços do templo, mas alguns estudiosos já propuseram a hipótese de se parecer mais com um cibório, como o que devia estar sobre a sepultura do apóstolo Pedro, na basílica vaticana. Mas na igreja lateranense não há nenhuma memória que necessite de ser destacada por uma arquitetura em forma de cibório, e o altar, como lugar de celebração da eucaristia, nesta época, ainda não tem cibório, que por norma só cobre sepulturas

veneradas. É, pois, provável que o *fastigium*, que o *Liber Pontificalis* também não relaciona com o altar da igreja, deva ser entendido como uma construção de prestígio, uma espécie de *porta triumphalis* a separar o presbitério das naves.

Neste dispositivo litúrgico encontra o contexto ideal, na basílica lateranense como noutros edifícios da Roma paleocristã, o longo corredor cercado, com dois a três metros de largura, que se estende ao longo do eixo da igreja até meio da nave maior ou até à porta principal. Por este corredor, a que os arqueólogos chamam *solea*, por ser levemente sobrelevado em relação ao pavimento do edifício, fazem a sua entrada solene o bispo e o clero no começo da celebração, mas é sobretudo por estas barreiras que os fiéis observam o decurso da liturgia, entregam as oferendas e recebem a eucaristia.

Sible de Blaauw, estudioso do mobiliário litúrgico das igrejas de Roma, pensa que do *fastigium* de Latrão podem ter derivado as *pergulæ* da alta Idade Média, as colunatas monumentais, encimadas por arquitraves, que se prolongam a todo o comprimento do presbitério, em frente do altar, habitualmente destinadas a suportar imagens sagradas. Estão documentadas pérgulas deste tipo entre os séculos VII e XI em São João de Latrão, em São Pedro e em Santa Maria Maior, e ainda hoje podemos ver um exemplo bem conservado na Igreja de San Leone, em Capena, perto de Roma. À evolução das *pergulæ* não pode, naturalmente, ser estranha a influência do *templon* bizantino que, depois do ano 500, encontramos com grande frequência nas igrejas da Grécia e de Constantinopla.

O cibório e o altar

Pelo contrário, uma espécie de cibório deve cobrir e ao mesmo tempo evidenciar aulicamente a sepultura de São Pedro na basílica vaticana no tempo do imperador Constantino: a memória do apóstolo está isolada por uma série de transenas em que se apoiam quatro colunas torsas, que por sua vez suportam duas nervuras em arco, cruzadas, e às quais se juntam outras duas colunas com arquitraves que ligam o baldaquino à abside. As colunas torsas, de que ainda podemos captar uma lembrança sugestiva nas do atual baldaquino de Bernini, mais antigas cerca de um século, tinham sido trazidas do Oriente por expressa vontade de Constantino (c. 285-337, imperador desde 306). Esta reconstituição, imaginada sobre dados literários e iconográficos como a capsela de marfim de Samagher (Veneza, Museo Archeologico), cuja decoração se pensa representar uma reprodução fiel do presbitério de São Pedro, é confirmada por escavações efetuadas em redor da *confessio* da igreja entre 1940 e 1949. Quanto à estrutura-cibório em geral, não tem êxito imediato no mobiliário litúrgico dos templos.

Para se lhe encontrar uma menção no *Liber Pontificalis*, é preciso, com efeito, chegar ao final do século V, em que são mencionados dois *tyburia*, termo que, provavelmente, antecipa e coincide com *cyburia*. Na vida do papa Símaco (pontífice de 498 a 514) são mencionados dois *tyburia* de prata, um na igreja redonda de Sant'Andrea, perto de São Pedro, e o outro *superaltare* na igreja dos santos Silvestre e Martinho. A segunda menção fornecida pelo *Liber Pontificalis* aparece cerca de um século depois, na vida do papa Gregório Magno (540-604, pontífice desde 590), que cobre o altar de São Pedro com um *cyburium ex argento puro.*

Continuando a ler o *Liber Pontificalis*, descobre-se que até ao final do século VII os cibórios mencionados são de prata e que só nos séculos VIII e IX aparece, ao lado dos de prata, a menção a algumas estruturas de mármore. Esta panorâmica das fontes parece contrariar a existência dos numerosos fragmentos de construções de mármore com esculturas de entrançado, já difundidos em pleno século VIII, mas atestados, quando muito, na primeira metade do século IX, que encontramos descontextualizados em muitas igrejas e museus.

Mas uma observação atenta destes fragmentos, principalmente arcos, mostra que, pelas suas diminutas dimensões, eles não poderiam ter pertencido a verdadeiros cibórios, ou seja, a cibórios de altar-mor. Parece mais simples atribuir-lhes outras funções como de elementos de tabernáculos ou de pequenas arcadas de *pergulæ*. No entanto, existem fragmentos de arcos com perto de metro e meio que podem ter feito parte de cibórios de altar, como o de Santa Cristina, em Bolsena, ainda existente, mas remodelado. Em França, a situação dos cibórios também não muda, visto que até bem dentro do século X estão amplamente atestados os de materiais preciosos. Pelo contrário, a descrição de Paulo Silenciário (?-580) do cibório da Santa Sofia justiniana de Constantinopla, a possibilidade de reconstituição do de Santa Eufémia, também de Constantinopla, e o excecional estado de conservação *in situ* do da Katapoliani de Paros garantem-nos a existência de cibórios de mármore no Oriente.

Estas estruturas apresentam uma tipologia bastante padronizada: são, de facto, constituídas por quatro grandes placas com a face inferior em arco, semicircular, o perfil superior retilíneo e os lados igualmente retilíneos; por sua vez, estes lados estão unidos em ângulo reto para formar uma estrutura mais ou menos cúbica, e os pés dos arcos apoiam-se, ligados aos pares, em quatro capitéis sustentados nas esquinas por outras tantas colunas. A maior variação parece estar na cobertura, que pode ser uma pirâmide de quatro ou oito lados, uma calota ou, simplesmente, plana. De qualquer modo, até em Itália estão conservados

exemplos de cibórios de mármore da alta Idade Média, na Igreja de Santa Maria, em Sovana, perto de Grosseto, na de São Próspero, em Perugia, e na de Sant'Apollinare Nuovo, em Ravena, onde se encontra o cibório proveniente da Igreja de Sant'Eleucadio, que foi destruída. Uma renovação decidida da tipologia do cibório é assinalada pelo exemplo de Santo Ambrósio, em Milão, do século X, em que a decoração abandona o repertório habitual de entrançados vegetais e admite a figura humana.

No decurso da Idade Média, o cibório desempenha, portanto, sempre o papel de cobertura de altar, que, como ponto de referência da celebração eucarística, constitui naturalmente o elemento mais significativo do mobiliário da igreja cristã. A partir da época de Constantino, o altar é, em regra, construído em alvenaria ou com materiais preciosos e com uma tipologia de «mesa», isto é, um plano apoiado em quatro pernas, de «bloco», em que o suporte do tampo está fechado, de formas compactas, ou em «cofre»; este último tipo é particularmente adequado para guardar relíquias, pois tem uma cavidade vertical que chega à sepultura do santo e possui na frente uma abertura que pode ser fechada com uma grade (*fenestella confessionis*), permitindo, deste modo, o contacto físico ou visual com as relíquias. O altar recebe habitualmente adornos móveis como as frontaleiras, que depois evoluem em *antependia,* ou frontais de material rígido, que trazem no nome que os designa os vestígios da sua origem têxtil. Na época paleocristã e alto-medieval, todas as igrejas têm, como norma, um só altar, colocado originalmente na zona mais avançada do presbitério. Mas esta situação começa a modificar-se depressa; os altares passam a estar cada vez mais encostados à parede da abside, com a cátedra e os lugares do clero deslocados para a frente, e o seu número começa a aumentar: na primeira metade do século IX, a planta da Igreja de São Galo dá-nos testemunho de altares secundários, situados perto do principal ou em espaços periféricos.

O coro

Aquilo a que comummente se chama coro na Idade Média e que tem a sua colocação canónica à frente do altar deve provavelmente o seu nascimento à formação, em Roma, da chamada *schola cantorum.* Esta, cuja fundação está por tradição ligada à figura do papa Gregório Magno, é uma instituição pontifícia incumbida sobretudo de acompanhar com o canto as várias fases da liturgia, tornando-as deste modo mais solenes e mais sagradas. A «escola dos cantores» ganha, pois, um lugar nas igrejas romanas e materializa-se num recinto delimitado por transenas e que ocupa o espaço compreendido entre o altar e

aproximadamente o meio da nave central. Deste modo, surge por volta do século VII o *chorus* medieval e ganha forma a tripartição do espaço sagrado própria das igrejas cristãs da Europa, como atestam de um modo explícito as disposições do Concílio de Toledo de 633, em que se lê que *sacerdos et levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus* (o sacerdote e o levita comunicam em frente do altar, o clero no coro e o povo fora do coro).

Além de ser o lugar destinado aos cantores e aos ofícios quotidianos, o coro, cujo primeiro exemplo conhecido é o de Sant'Adriano, em Roma (625-638), acabou por ser uma espécie de mediador material e espiritual entre os fiéis e o altar, espaço sagrado do santuário. Com efeito, umas pequenas portas põem-no em comunicação com o resto da nave, e ali fazem os fiéis as suas ofertas e recebem a comunhão. Em Roma, as coias são, pois, muito diferentes do que acontece, por exemplo, na Gália, onde o Concílio de Tours (567) prescreve que os leigos podem entrar na área do altar para comungar. No entanto, a situação criada em Roma, e já presente, segundo as reconstituições dos estudiosos, por volta do ano 600 no Vaticano, não tarda a irradiar para toda a Europa. Paolo Piva pensa que o mediador foi Crodegango (c. 712-766), bispo de Metz de 742 a 766, promotor da introdução em Metz do canto litúrgico e da missa *romano more*, com a consequente importação da *schola cantorum*. E o facto de Crodegango ter sido o autor de uma Regra para os cónegos da sua igreja, que logo depois se torna a base das regras canónicas ocidentais, abre a via para que o coro se torne um dos pontos fortes do mobiliário litúrgico cristão.

O ambão

Desde as origens que está prevista a existência nas igrejas de um lugar destinado à liturgia da palavra, à comunicação da Igreja com os fiéis: o ambão. Esta palavra, derivada do grego *ambon*, provavelmente oriundo do verbo *anabaino* (subir), designa genericamente um sítio elevado de onde os leitores e os diáconos podem ler e comentar os textos sagrados e também informar a assembleia sobre a celebração das festas móveis. Os bispos usam o ambão como alternativa à cátedra para pregar; os cantores recitam com o povo os textos litúrgicos como o *Gradual* e o *Exultet*. Um caso excecional é o do ambão da Igreja de Santa Sofia de Constantinopla, destruído mas conhecido na sua especificidade graças à descrição de Paulo Silenciário, segundo a qual nele são coroados os imperadores e divulgados acontecimentos importantes. Pelas suas próprias funções, o ambão está em estreita relação com o espaço do clero e com o dos fiéis, e por isso, como numa metáfora sublime, lhe é dado lugar a meio

caminho entre estes dois polos, habitualmente ligados na alta Idade Média à *schola cantorum.* Os primeiros ambões, como praticamente todo o mobiliário litúrgico dos séculos iniciais, são móveis de madeira, só depois aparecendo os fixos e de mármore, principalmente em Itália, ou de madeira e revestidos com placas de materiais preciosos, como a norte dos Alpes. De um modo geral, o ambão é constituído por uma plataforma de planimetria variável, com parapeito (estante), montada em colunas, pilastras ou num pedestal e servida por uma ou duas escadas. Nos meios orientais, o género mais corrente a partir de meados do século V é o de duas escadas em lados opostos, por onde se sobe até à estante; como são grandes, estes ambões assentam geralmente em pilastras ou colunas para permitir a passagem por baixo, mas também os há montados em pedestal. Na realidade, existem vários tipos de ambão no Oriente: na Grécia, há um tipo de ambão com parapeito, geralmente circular, montado em pedestal e com escada única, de balaustrada ornamentada. Na Dalmácia e na Palestina, este tipo de ambão com escada única é suportado por colunas assentes em estilóbata.

Estes tipos de ambão são também usados nos territórios ocidentais sujeitos ao domínio de Bizâncio. Em Ravena, por exemplo, o ambão de duas escadas, montado em colunas ou pilastras, pode ver-se na Igreja do Espírito Santo (primeira metade do século VI) ou em Sant'Apollinare Nuovo (meio do século VI); o de duas escadas com base compacta é o chamado ambão de Agnelo (557-570), na catedral, ou na igreja dos santos João e Paulo (atualmente no Museu do Arcebispo, 587-596). Sabemos por algumas fontes, como *Historia Francorum*, de Gregório de Tours (538-594), ou *Etymologiæ*, de Isidoro de Sevilha (c. 560-636), que o ambão já está em uso em França e Espanha no século VI ou VII, e por outras, neste caso, pelo *Liber Pontificalis*, que também já existe em Roma: sabemos, por exemplo, que Pelágio I (?-561, papa desde 556) *in ambone ascendit*, e que Pelágio II (?-590, papa desde 579) doa à basílica vaticana, alguns anos depois, um rico ambão com duas inscrições. Quanto à forma dos exemplares romanos, a existência do tipo de duas rampas na *Urbs* está documentada, quer arqueologicamente quer por fontes do século VIII, pelo menos: o exemplo mais importante é o ambão doado por João VII (?-707, papa desde 705) a Santa Maria Antiqua. No *Ordo Romanus I* afirma-se, a propósito da leitura do Evangelho: *Et, interposito digito suo, diaconus in loco lectionis ascendit ad legendum et illi duo subdiaconi redeunt stare ante gradum discensionis ambonis* (E, interpondo o dedo, o diácono sobe ao sítio da leitura para ler e os seus dois subdiáconos voltam a postar-se em frente da escadinha de descida do ambão). Encontramos uma confirmação posterior no *Ordo Romanus*

V, que diz: *Subdiaconi autem duo cum turibulis ante evangelium in ambonem ex una parte ascendentes et ex altera parte statim descendentes, redeunt stare ante gradum descensionis ambonis* (Mas os dois subdiáconos, com os turíbulos, sobem por um lado do ambão até ao Evangelho e descem logo pelo outro lado, e ficam em pé, à frente da escadinha de descida do ambão).

Os ambões da Síria setentrional constituem um caso à parte: são estruturas de alvenaria em forma de ferradura, colocadas na nave central com a concavidade virada no sentido oposto ao da abside, não exercendo apenas a sua função específica, mas também as da própria abside, pois contêm o cadeiral dos presbíteros e a cátedra.

A pia batismal

A pia batismal é um instrumento fundamental da liturgia, pois ocupa o lugar central numa das mais importantes práticas do cristianismo, é a fonte batismal, contém a água destinada ao batismo, e é usada nas igrejas e batistérios em substituição ou alternativa à tina. Com efeito, na época paleocristã a iniciação ao cristianismo efetua-se na idade adulta, recordando o batismo de Cristo no Jordão, e por imersão numa tina. O uso da pia batismal consolida-se, principalmente, a partir da alta Idade Média, quando o batismo passa a ser também aplicado às crianças, e a sua administração já se não faz só por imersão mas também por infusão. A forma desta estrutura, que na origem se liga à das tinas paleocristãs, é habitualmente circular ou poligonal, frequentemente de oito lados, em referência aos padres da Igreja, no binómio Batismo igual a Renascimento, ao *octava dies*, isto é, no oitavo dia fora do ciclo da semana, e portanto fora do tempo terreno limitado, no qual teria ocorrido a Ressurreição de Cristo. Quanto ao material, *Debet ergo fons esse lapideus,* dizia Guilherme Durando (1237-1296), embora por causa de necessidades particulares ou tradições artísticas locais, existam pias de metal, de chumbo ou até de madeira.

V. também: **Artes visuais** *O espaço sagrado do cristianismo*; *Os livros litúrgicos e as alfaias*

OS LIVROS LITÚRGICOS E AS ALFAIAS SAGRADAS

de Manuela Gianandrea

A passagem da tradição oral para o uso de livros na atividade litúrgica ocorre a partir dos séculos VI e VII por uma vontade de codificação e por uma provável descida do nível de instrução do clero; o livro usado pelos cristãos tem a nova estrutura do codex, *caracterizado pela agilidade da leitura e da consulta. Além disso, os textos litúrgicos medievais apresentam uma riqueza de ilustrações que não só atesta materialmente a preciosidade da palavra divina como também serve de guia para a utilização do texto no decurso da liturgia. Juntamente com estes preciosos e muito cuidados livros, aparecem as primeiras alfaias de altar para o culto e para as celebrações, frequentemente douradas ou prateadas, como os cálices e as patenas.*

A leitura na liturgia

O cristianismo mergulha as suas raízes na cultura e na religião hebraicas, e é por isso que os livros desempenham desde o princípio um papel primacial na liturgia. Mas nos primeiros séculos, até ao V ou VI, a oralidade ainda domina a prática litúrgica, não há nenhum livro preparado para o celebrante, e a transmissão do formulário é feita, em grande parte, oralmente. A passagem da prática oral para o uso de livros dá-se, em primeiro lugar, pelo desejo de codificação da liturgia para que as orações e as leituras exprimam a ortodoxia e, em segundo lugar, por causa de uma provável perda de qualidade na instrução do clero local, causada, sobretudo a partir dos séculos VI e VII, pelas difíceis circunstâncias históricas. Daí a necessidade de criar textos que reúnam de um modo adequado as leituras, as orações e os usos litúrgicos próprios do celebrante, quer na versão destinada ao pontífice quer nas versões destinadas às paróquias suburbanas. O livro usado pelos cristãos apresenta-se na nova estrutura do códice, que suplanta as antigas tabuinhas e os rolos de papiro proporcionando maior agilidade de leitura e de consulta. Com efeito, o códice é formado por fascículos de pergaminho, cosidos entre si e depois ligados a uma capa, com um resultado muito parecido com o dos nossos livros impressos. O pergaminho, muito mais resistente e acessível do que o papiro, é obtido por um trabalho cuidadoso de preparação das peles de ovinos que, depois de um longo processo de raspagens e banhos de cal, alternados com lavagens em água pura e secagens, ficam livres de pelos e de resíduos de carne e passam à fase de acabamento. Esfregadas com pedra-pomes para eliminar a oleosidade e alisar a superfície, podem, em certos casos, levar um tratamento final que pode ser a tintura com púrpura ou açafrão. Depois de traçadas as linhas, as folhas ficam prontas para receber o texto, normalmente escrito antes da decoração, deixando-

se em branco os espaços para as imagens. A decoração concretiza-se mediante um desenho preparatório efetuado com ponta metálica, a aplicação de folha de ouro nos locais previstos e, por fim, a aplicação das cores. Na realidade, em virtude da herança deixada pelo livro antigo, os textos litúrgicos medievais apresentam-se com grande riqueza de ilustrações. A inserção de imagens, seguramente resultante de pedidos de alguns comitentes de códices de luxo, além do desejo de testemunhar materialmente a preciosidade da palavra divina, também pode ser atribuída à evolução do ritual litúrgico. Segundo alguns estudiosos, o *Pentateuco Ashburnham* (Paris, Bibliothèque Nationale, nouv. Acq. Lat. 2334), outrora atribuído à África do Norte ou a Espanha, mas hoje atribuído à Roma do papa Gregório Magno (c. 540-604, pontífice desde 590), poderia mostrar os vestígios do uso para leituras rituais. De facto, não só uma lista minuciosa dos *capitula* dá indicações preciosas para a localização de cada uma das leituras como as cenas do Êxodo poderiam representar as cerimónias do ciclo pascal, comprovando que a imagem devia ter o principal papel como guia para o uso de textos no decurso da liturgia religiosa.

Por ser uma das três ações essenciais da liturgia, lado a lado com a oração e o canto, a leitura aparece muito cedo nas práticas litúrgicas do cristianismo e é sobretudo a Bíblia que se lê desde o início, segundo o princípio da *lectio* contínua. Mas já no século II se está a difundir o hábito de escolher os trechos bíblicos a ler, relacionados com o tema e o sentido da festa ou o momento litúrgico que se vive. Também principalmente nos primeiros séculos se deixa um amplo espaço para a improvisação do celebrante; mais tarde, já na Idade Média, o número e o tipo de leitura varia conforme é adotado o rito romano, que prevê um sistema de duas leituras (Evangelhos e Epístolas), ou algum dos demais ritos latinos ocidentais, em que é costume ler também o Antigo Testamento.

A decoração dos livros sagrados

Para ornamentar os livros das Escrituras, os cristãos fazem seu o sistema de decoração de livros do mundo antigo, abrindo com o retrato do autor da obra, que no caso dos livros sagrados poder ser um evangelista ou um profeta, e continuam com a decoração dos títulos e com imagens de caráter narrativo, apresentadas em sequência ou na própria página escrita. É evidente que a quantidade de textos contidos em toda a Bíblia cria muitas dificuldades à ilustração; por isso, quando não se opta por produzir e iluminar um único livro (Génesis, Êxodo, Evangelhos ou Apocalipse, por exemplo), são adotadas diversas soluções para ornamentar uma Bíblia inteira: só o retrato dos autores

dos vários livros e um número muito restrito de ciclos narrativos, a restrição da iluminura aos frontispícios das mais importantes divisões do texto ou, nos casos mais ricos, a inclusão da dedicatória, das iniciais iluminadas e dos frontispícios no começo dos trechos mais relevantes. Na época carolíngia há um aumento da ilustração das Bíblias completas, como mostra, com as suas 24 iluminuras de página inteira, a *Bíblia de Carlos, o Calvo,* conservada na igreja romana de São Paulo extramuros, assim chamada por ter sido levada para Roma, para a coroação daquele soberano, e oferecida na mesma ocasião ao papa João VIII (820-882, pontífice desde 872).

No caso dos Evangelhos, uma das mais importantes leituras na liturgia cristã, o sistema ilustrativo também é bastante variado. Por necessidade de clareza, os Evangelhos são introduzidos pela imagem das «Tábuas das Concordâncias», elaboradas por Eusébio de Cesareia (c. 265-339), mas que só sobrevivem com base em códices do século VI. Organizadas figurativamente numa grelha arquitetónica em colunas, as «Tábuas» permitem encontrar rapidamente as remissões entre os textos dos evangelistas. Com efeito, o que nesta época causa maiores preocupações são as evidentes divergências entre as quatro narrações, que dão origem a numerosos esforços de harmonização, dos quais o mais conhecido é indubitavelmente *Diatessaron,* de Tatiano (século II), que em 170 tenta produzir uma narração unitária. Cada um dos Evangelhos pode apresentar depois uma página com o retrato do seu autor ou um fólio único com os retratos dos quatro evangelistas.

Por sua vez, os episódios da vida de Cristo podem ser dispostos ao longo do texto, deslocados para o início do respetivo Evangelho ou apresentados em sequência a introduzir todo o manuscrito; esta última solução, presente nos códices do século VI, torna possível resolver o problema prático da repetição de episódios entre os quatro Evangelhos e facilita também o visual correspondente ao conceito de harmonia e concordância entre a palavra dos quatro evangelistas. As opções iconográficas das cenas do Novo Testamento a apresentar centram-se no relato da vida pública e da doutrina de Cristo com particular atenção aos milagres e às parábolas.

Os livros litúrgicos: saltérios, evangeliários e epistolários

Na Idade Média também tem uma grande difusão o livro que reúne os 150 salmos do Antigo Testamento, recitados na liturgia cristã das Horas, o saltério, que toma o nome de um conhecido instrumento musical de cordas. Os salmos são hinos cantados em louvor da divindade e tradicionalmente atribuídos ao rei

David e aos músicos da sua corte, que aparecem com frequência nas ilustrações destes códices. O sucesso do saltério na cultura medieval, ditado pela interpretação de David como precursor de Cristo, é também evidenciado pela riqueza decorativa destes livros. Na realidade, o saltério pode apresentar uma opção ilustrativa histórico-biográfico, em que David é protagonista das cenas pintadas, ou literal, em que são ilustradas as palavras narradas no salmo, ou ainda de tipo cristológico, em que a ilustração se centra nos episódios da vida de Jesus. Estreitamente ligados, por seu lado, à funcionalidade da prática litúrgica, o evangeliário e o epistolário marcam o sistema de leituras da missa na maior parte do Ocidente medieval. Antes de se tornar livro litúrgico em sentido estrito, o evangeliário aparece como coletânea de perícopes evangélicas, ou seja, uma espécie de lista com a indicação dos trechos a procurar nos manuscritos da Bíblia ou dos Evangelhos e a ler nos respetivos dias do ano litúrgico. O evangeliário só aparece como verdadeira entidade codicológica no final do século VIII. A seu lado, coloca-se o epistolário, o livro que contém as cartas dos apóstolos, extraídas do Novo Testamento para leitura nas celebrações segundo a subdivisão do ano litúrgico.

O decorrer da missa: sacramentários, *ordines*, antifonários e homiliários

No decurso da missa e dos ofícios e na administração dos sacramentos, os ministros do culto têm necessidade de livros que correspondam aos diversos atos rituais. Durante a alta Idade Média, o livro basilar para a celebração da missa é o sacramentário. Como se disse, a necessidade de fixação ortodoxa da liturgia e uma forte descida do nível cultural do clero tornam necessária a compilação de um prontuário que contenha o conjunto das orações próprias de cada dia do ano litúrgico. As duas principais famílias de sacramentários surgem nos séculos VI e VII, o gelasiano, do papa Gelásio (?-496, papa desde 492), de tipo presbiteral, em uso nas paróquias romanas, e o gregoriano, ligado ao nome de Gregório Magno e reservado para as celebrações do pontífice em Roma. Durante o século IX, Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) impõe na maior parte do Ocidente uma edição do sacramentário, que se diz de modelo gregoriano, com um texto fortemente acentuado e maior riqueza de ilustrações. Mas, para a administração dos sacramentos e para a realização dos demais atos litúrgicos, os oficiantes são dotados de uns livros descritivos denominados *ordines*. Estes livros são coleções de diretivas sobre o decorrer dos vários tipos de celebrações (papal, episcopal, paroquial, monástica) e dos diversos rituais (batismo, eucaristia, exéquias). São para nós uma fonte inesgotável de

informação sobre a liturgia e as alfaias, os paramentos e as decorações das igrejas; chamam-se romanos por causa da sua origem, mas não tardarão a disseminar-se por grande parte da Europa. Além da oração e da leitura, o canto é também parte viva e integrante da celebração, e por isso se prepara na Idade Média o antifonário, cujo nome deriva de antífona, isto é, o texto cantado, com a finalidade de reunir precisamente os textos a cantar durante a missa e durante os vários ofícios do dia. Os cantos são executados, sob a direção de um mestre, pela *schola cantorum*, os cantores que na Idade Média têm lugar no recinto situado a meio da nave central do templo e que deles toma o nome de coro ou até o da própria *schola cantorum.* Entre os textos reservados para o canto, desempenha papel muito importante no Sul de Itália o livro do *Exultet*, que é a primeira palavra do canto litúrgico entoado no alto do púlpito durante a cerimónia do Sábado Santo. Este canto anuncia aos fiéis o mistério da Ressurreição e o seu nome passa a designar, por extensão de sentido, os rolos em que o texto está escrito. No caso do *Exultet*, estamos perante verdadeiros rolos como os da Antiguidade; a escolha desta forma particular de registo escrito, já rara na Idade Média, explica-se pela necessidade de o diácono fazer correr as partes do texto em simultâneo com as palavras cantadas, para que os fiéis possam ver tudo; e neste sentido se explica também a disposição vertical das imagens e do escrito no rolo, contrariamente ao que sucede na Antiguidade: seria preciso um verdadeiro milagre para que um diácono conseguisse abrir sozinho um rolo horizontal com, pelo menos, dois metros e meio! Também tem lugar entre os livros litúrgicos o homiliário, que contém um sermão sagrado para ler durante a missa por um bispo ou prelado.

Textos preciosos

O caráter sagrado da Bíblia e dos textos litúrgicos e, portanto, da escrita que os torna utilizáveis, cria um verdadeiro culto do livro sagrado que se concretiza, em primeiro lugar, nas encadernações com materiais ricos, verdadeiros escrínios para objetos preciosos. Como deve apresentar-se uma destas encadernações, constituídas por um par de pranchas de madeira revestidas com lâminas metálicas, esmaltes e marfins que cobrem o livro como uma capa, podemos vê-lo em numerosas pinturas como, por exemplo, num ícone do Sinai em que vemos na mão de Cristo um livro ricamente encadernado. Nos primeiros tempos da alta Idade Média, estas encadernações apresentam uma ornamentação abstrata, centrada principalmente no sinal-símbolo, como se vê na capa de evangeliário ligada ao nome da rainha lombarda Teodolinda (?-628, exerce o poder a partir de

616); sobretudo a partir da época carolíngia, opta-se mais frequentemente pela decoração figurativa, em que muitas vezes se procura uma correspondência com o conteúdo do texto: são exemplos admiráveis a capa de marfim do *Saltério de Dagulfo* (Paris, Museu do Louvre), com episódios da vida de David, autor tradicional dos Salmos, e a encadernação do *Codex Aureus* de Carlos, *o Calvo* (823-870, imperador desde 875) (Munique, Bayerisches Staatsbibliothek), de lâminas de ouro repuxado e pedras preciosas, com as figuras dos quatro evangelistas, que aludem ao Evangelho nela contido.

Nos códices particularmente importantes e luxuosos, o texto pode ser escrito a ouro e prata em pergaminho tingido de púrpura: com efeito, o uso da púrpura está ligado desde a Antiguidade às classes sociais mais elevadas, dado o valor simbólico intrínseco da cor e, principalmente, por causa do seu elevado custo; de facto, só alguns moluscos produzem a púrpura, e o mais «precioso» é o *murex.* Os códices purpúreos mais conhecidos são o Génesis de Viena (Nationalbibliothek, ms. theol. gr. 31) e os Evangelhos de Rossano, ambos do século VI, e os *Evangelhos da Coroação* (Viena, Weltliche Schatzkammer, s.n.), da época carolíngia.

As alfaias sagradas

Além dos livros litúrgicos, começam também a aparecer na época de Constantino (c. 285-337, imperador desde 306) as primeiras alfaias de altar, necessárias para os usos cultuais e para a celebração eucarística. São sobretudo os cálices e as patenas, a que logo é atribuída uma importância de natureza sagrada e simbólica com o uso do ouro, da prata e das pedras preciosas. Na alta Idade Média, estes *vasa sacra* não se caracterizam por qualquer sinal explícito do seu destino cultual, como um cálice tradicionalmente ligado ao nome do conselheiro do rei franco Dagoberto I (603/608-639), Elói, com decoração de *cabochons* e *cloisonné* (primeira metade do século VII) ou o cálice de Deventer, de marfim, da época carolíngia, ornamentado com motivos exclusivamente vegetais. Em certas circunstâncias, porém, não faltam exemplos de objetos com uma cruz ou outros símbolos cristãos gravados, ou até com um rico programa iconográfico cristão, como o célebre cálice oferecido cerca do ano 777 pelo duque da Baviera, Tassilo III (c. 742-c. 794), à abadia de Kremsmünster. Mas é principalmente no Oriente que se conservam peças deste género, porque, no Ocidente, os cálices e as patenas não apresentam qualquer verdadeiro florescimento iconográfico antes do século XII. Entre os *vasa sacra* podemos também incluir os vários tipos de recetáculos destinados à conservação da hóstia,

igualmente de materiais preciosos; é provável que muitas píxides de marfim dos séculos V e VI, principalmente as que ostentam cenas cristológicas, tenham esta função. Embora admitidos desde muito cedo sobre o altar, os relicários não fazem parte do culto eucarístico propriamente dito, mas evidenciam uma necessidade geral de sagrado, bem característica da sociedade medieval. Inicialmente, as relíquias estão ligadas ao altar; a partir, porém, dos séculos VII e VIII, quando para a sua conservação se difunde o uso das criptas nos baixos da igreja, os relicários que as devem conter recebem grandes melhoramentos. A exaltação dos santos despojos também chega a este ponto por efeito do objeto que os guarda e que por isso se caracteriza pela riqueza do material e pela variedade das formas: dos relicários de bolsa, de cofre ou de encólpio até aos sarcófagos de pedra. Também é corrente na Idade Média que objetos originalmente destinados a outros fins sejam adaptados para conter relíquias. Este facto revela-se particularmente interessante, sobretudo quando estes objetos se destinam na origem a usos profanos, como as ampolas de cristal de rocha, de fabrico fatímida, os cofrezinhos bizantinos de marfim e osso ou os tecidos orientais. Nem todos os relicários estão sistematicamente associados a um altar e, na Idade Média, alguns deles são conservados num local específico da igreja, a sacristia, ou no chamado «tesouro». Também a cruz, que Constantino eleva de marca infamante a símbolo de vitória, está profundamente enraizada no conjunto das alfaias da liturgia medieval. Isto é particularmente evidente na tipologia da cruz com materiais preciosos e gemas, associada a uma coroa não menos rica, corrente na época tardo-antiga e alto-medieval, de que estão conservados exemplos esplêndidos da Espanha visigótica, como a coroa do rei Recesvinto (c. 633-672), conservada no Museu Arqueológico de Madrid. Este objeto compósito é normalmente suspenso nas proximidades do altar como adorno triunfal, para atrair a atenção dos fiéis com a sua luminosidade e o seu ligeiro tilintar. Mas também há as cruzes móveis, ora transportadas nas procissões ora presas ao altar por meio de uma haste, ricamente ornamentadas com materiais preciosos e cenas sagradas. Nas doações de Constantino às primeiras basílicas cristãs, enumeradas no *Liber Pontificalis*, já não fica no esquecimento o papel desempenhado no instrumental sagrado pelos lampadários, candelabros e incensórios ou turíbulos: os primeiros, ligados ao valor simbólico da luz; os segundos, chamados a representar o corpo do Senhor enquanto o incenso corresponde à sua divindade e o fogo que o consome corresponde ao Espírito Santo. O turíbulo, que queima e espalha o incenso, já nos séculos da alta Idade Média impregna de sentido místico, com os seus eflúvios, a celebração eucarística.

V. também: **Artes visuais** *O espaço sagrado do cristianismo*; *O mobiliário*

OS PROGRAMAS FIGURATIVOS DA CRISTANDADE NO OCIDENTE

de Alessandra Acconci

A passagem da era antiga para a cristã envolve um longo processo de transformações e adaptações no percurso figurativo do Ocidente, dominado a partir do século IV pelos lugares de culto da nova religião e, em primeiro lugar, pelas basílicas, em que se desenvolvem os temas portadores das artes visuais, em constante dialética entre os protótipos da Antiguidade, as novas solicitações estéticas e as exigências de representatividade dos comitentes.

O mosaico e a pintura

O mosaico da *Traditio Legis* que já na segunda metade do século IV decora provavelmente a abside de São Pedro do Vaticano é a imagem de uma combinação, reproposta com poucas variantes no decurso da Idade Média, que introduz os programas de caráter doutrinário nos espaços destinados ao culto comunitário. A cena da abside vaticana, em que Cristo, elevado ao monte paradisíaco, deposita o rolo da Lei nas mãos do sucessor Pedro, reflete um ritual de investidura organizado em conformidade com o protocolo régio, cujo efeito visual deve ser semelhante a uma declaração religiosa de grandíloquo poder evocativo, útil para a exaltação do papel da Roma cristã e que, como tal, não tarda a ser integrada no repertório dos espaços públicos basilicais. Os assuntos da *Traditio Legis* e *Clavium* são reproduzidos na cúpula do batistério de San Giovanni in Fonte, em Nápoles (no final do século IV e início do V), e escolhidos em Roma para a decoração da absidíola lateral do mausoléu imperial de Constança (c. 318-345). Na cripta da catacumba dos santos Marcelino e Pedro, na Via Labicana, uma complicada e imponente composição em dois registos, datável da época de Teodósio (379-395), inclui em cima a formação baseada em Cristo no trono entre os príncipes dos apóstolos e, em baixo, a aclamação pelos santos e mártires da catacumba, dispostos de ambos os lados do *Agnus Dei* no monte do Paraíso, refletindo, com toda a probabilidade, a evolução da arte das basílicas.

Outras representações de caráter doutrinal – Cristo docente, Cristo no trono, *Maiestas Domini* – impõem-se a partir do século V nas absides como temas de

referência fundamental, demonstrando a interação entre os programas decorativos que amadurecem no âmbito funerário e a nascente arte monumental, e de um modo que chega a conferir verosimilhança à hipótese de, em certos casos, a pintura e o mosaico dos cemitérios refletirem aparelhos composicionais perdidos, já experimentados nos espaços comunitários. Em relação à limitada fruição destas composições, a passagem à arte monumental dá lugar a contextos de mosaico impregnados de solenidade: a assembleia apostólica do oratório de Sant'Aquilino, em Milão, por exemplo, mostra um jovem apolíneo e imberbe na figura de Cristo, ainda profundamente radicado nos protótipos da arte das catacumbas.

Em finais do século IV, o aprofundamento da exegese bíblica deixa vir à tona toda a potencialidade simbólica e teológica judaica e cristã das Sagradas Escrituras, fornecendo matéria para assuntos iconográficos e para a linguagem simbólica, abrindo ao mesmo tempo caminho à ilustração de aspetos menos conhecidos da história do povo judaico. Neste sentido, são exemplares a «pinacoteca» da catacumba privada da rua Dino Compagni, na Via Latina – o documento mais significativo da pintura romana da época de Constantino, pela proposta de um repertório de cenas vasto e escolhido, tanto no aspeto temático como no estilístico – e as decorações do mausoléu de planta circular de Constança, em Roma, e do edifício análogo de Centcelles, perto de Tarragona, que evidenciam bem o gosto da encomenda áulica. Os mosaicos destas duas grandes rotundas refletem a contaminação entre o género ornamental de meio profano e a decoração de caráter sacro-narrativo, que no exemplo ibérico se baseia em episódios do Antigo e do Novo Testamento, juntamente com imagens cíclicas (as estações) e oficiais (talvez uma Apoteose) inspiradas na pintura de triunfos e monumentos.

A cruz latina, cravejada de gemas, alçada no trono vazio e qualificado pelas insígnias imperiais (estofo e almofada purpúreos, supedâneo), torna-se assunto iconográfico a partir do mosaico da abside da basílica vaticana, em estreita relação com a imagem de Cristo entre Pedro e Paulo, representados no registo superior da composição. Este esquema também aparece provavelmente na decoração original de mosaico da abside da Ecclesia Salvatoris em Latrão, onde talvez já esteja a imagem deixada por acabar na remodelação do final do século XII: o busto de Cristo no interior do medalhão que encima a cruz levantada no alto do monte do Paraíso. A cruz é um novo assunto iconográfico, não derivado da arte das catacumbas, recebido no campo figurativo com particular favor no tempo do imperador Teodósio (c. 347-395, imperador desde 379) como símbolo

do triunfo de *Christus Victor* sobre a morte. Com este significado impõe-se também a variante da cruz monogramática (baseada nas várias maneiras de entrelaçar as iniciais de Cristo), especialmente reservada para os ambientes batismais, como no batistério de Albenga (final do século V) e no batistério napolitano de San Giovanni in Fonte onde, na versão cravejada de gemas, a preciosa cruz-relicário anuncia o regresso de Cristo no dia do Juízo, no ápice de um complicado programa decorativo para a abóbada de mosaico. A cúpula hemisférica do mausoléu de Gala Placídia, em Ravena (segundo quartel do século V) está salpicada de estrelas de luminosidade decrescente na direção de uma cruz latina central; ainda na cidade do exarcado, a cruz conquista a concha absidal de Sant'Apollinare in Classe, onde encastoa o busto do Salvador na interseção dos braços e figura em estreita conexão com o tema da transfiguração no monte Tabor. A representação da *Hetoimasia* é também uma composição nova, introduzida no repertório das imagens cristãs, mas modelada segundo fórmulas já disponíveis na arte e no imaginário do mundo antigo: a segunda vinda de Cristo, o segundo advento ou Parúsia, é representada com um *Solium regale*, um trono cravejado e dourado reunido à cruz e colocado no interior de um globo luminoso, como no arco triunfal de Santa Maria Maior, em Roma. Estreitamente relacionada com a teofania já perto do final do século IV, é a representação simbólica das quatro criaturas, como resulta das visões de Ezequiel (1, 4-14) e João (Apocalipse 4, 6-8) e concordante com a interpretação dada pelos primeiros padres da Igreja, para quem o leão, o vitelo, a águia e o homem correspondem aos autores dos Evangelhos. O programa da zona superior do oratório da Santa Matrona, no burgo de San Prisco, perto de Santa Maria Capua Vetere, condensa, nos século V e o VI, temas que refletem estas experiências figurativas, recentemente desenvolvidas em Roma nos mosaicos do oratório erguido junto do batistério lateranense pelo papa Hilário (?-468, pontífice desde 461) e em Ravena no mausoléu de Gala Placídia (c. 390-450). O autorizado membro da família imperial decide fazer reviver na decoração do seu oratório, construído como capela anexa à Basílica da Santa Cruz, os significados simbólicos outrora reservados para os cubículos hipogeus, transfigurando-os com novos conteúdos estéticos e dissimulando por completo, com o mosaico, a integridade material do ambiente. Cristo-Bom Pastor domina a luneta por cima da porta de entrada; embora conservando as características bucólicas típicas da arte helenística, a personificação do mais eminente género cristológico veste neste ambiente o manto real, tem auréola e empunha o cetro com a cruz. Nas outras duas lunetas, há elementos do típico repertório funerário, os pares de

cervos que bebem na fonte aludem ao Salmo 42, e a visão da cruz e das quatro criaturas, visando ao cimo o aparecimento nos céus do Filho do Homem que, segundo o Evangelho de Mateus (24, 30), precederá o segundo advento do Senhor.

Durante os séculos V e VI, os programas decorativos fazem-se eco de controvérsias teológicas e mensagens de política religiosa, fixadas no fulcro compositivo da abside. Em Santa Pudenciana, no século V, a representação absidal revela um esforço notável de elaboração conceptual e exprime uma eclesiologia já plenamente estruturada: no centro, Cristo no trono, ladeado pela dupla êxedra humana dos apóstolos togados como senadores; atrás de Pedro e Paulo, duas matronas personificam as *Ecclesiæ*, chamadas a representar a continuidade e a unidade da antiga e da nova Lei divina, segundo um trecho da carta de Paulo aos gálatas comentado por Jerónimo. Servem de corolário simbólico ao tema de Cristo *magister*, *rex* e talvez já *iudex*, além das quatro criaturas, a cruz cravejada erguida no Gólgota e a referência à Jerusalém celeste, que ganha forma por meio de uma complexa estrutura arquitetónica que imita uma cintura urbana com torres.

Graças à enérgica ação pastoral do santo bispo Ambrósio (c. 339-397, bispo desde 374), Milão, capital do império do Ocidente, vê surgir uma série de construções comemorativas dos mártires locais. A abóbada do oratório de San Vittore in Ciel d'Oro (segunda metade do século V), junto da basílica erguida no cemitério *ad martyres* e depois dedicada a Santo Ambrósio, é uma massa de ouro uniforme, absolutamente privada de elementos expressivos além do medalhão central, que encerra o busto de Vítor coroado de louros como verdadeiro atleta da fé, testemunha de Cristo fixada na sua glória solitária no meio de uma esfera luminosa.

A Basílica de Santa Maria Maior, no Esquilino, em Roma, é edificada e completada durante o pontificado de Sisto III (?-440, papa desde 432), logo depois do Concílio de Éfeso (431), que define o dogma da divina maternidade de Maria. A decoração com mosaicos da nave central é constituída por uma sucessão de painéis com os principais episódios da história do povo de Israel, selecionados no Antigo Testamento com o objetivo de prefigurar a Epifania do Salvador, que é narrada no arco da abside mediante amplo uso de fontes literárias canónicas e apócrifas. Tanto no conteúdo como no estilo, é imprescindível recordar a relação das ilustrações dos livros e com as iniciativas culturais promovidas no final do século IV pela classe aristocrática, em favor da recuperação da cultura e da tradição clássicas. Já se formulou a hipótese de Leão

I Magno (c. 400-461, papa desde 440), nesta altura arcediago e personagem eminente da Igreja de Roma, ter contribuído para a elaboração deste programa iconográfico; o seu notável génio pastoral é a fonte do programa imponente que torna canónica a seleção de temas das Sagradas Escrituras e do Apocalipse de João destinada às basílicas de Pedro e Paulo e que logo se transforma em modelo de todos os outros ciclos medievais. A sua profunda reflexão cristológica contribui, com efeito, para a ampliação das temáticas iconográficas ao estabelecer a partir de então, e para toda a Idade Média, o papel e os conteúdos da arte sacra relacionada com os edifícios do culto em perfeito acordo entre a narração dos factos da história da Salvação – eloquente, concisa e historicamente admissível – e a sua plausível dimensão formal.

Ravena, capital do Império Romano do Ocidente de 402 a 476, sede do reino ostrogodo de Teodorico, *o Grande* (c. 451-526, rei desde 474) de 493 a 526 e sede do exarca da Itália a seguir à reconquista do império por Justiniano (481?-565, imperador desde 527), é um lugar onde se concentram ou por onde passam objetos, artistas e linguagens artísticas do Ocidente e do Oriente. O intenso mecenato de Gala Placídia na primeira metade do século V é visível pelos edifícios de culto, interiormente revestidos a mosaico. Além do já mencionado mausoléu, a Basílica da Santa Cruz é a sua maior encomenda, juntamente com a Capela Palatina dedicada a São João Evangelista e caracterizada por um (perdido) programa político – no arco triunfal, o Redentor guiava a nau da Augusta e dos seus filhos no regresso do Oriente a Ravena – que sublinha a legitimação divina da dinastia valentiniano-teodosiana. A decoração do batistério dos ortodoxos com mosaicos, bem como a do posterior batistério dos arianos, representa a consolidação do sistema da divisão da cúpula em setores que culminam na figura de Cristo, no centro, como *imago mundi* e emanação do *Logos*. Em Sant'Apollinare Nuovo, igreja da corte ariana de Teodorico, além do espaço destinado à representação laica do poder (em 570, na reconversão ao culto católico, o bispo Agnelo transforma a imagem de Teodorico no retrato de Justiniano), é desenvolvido o mais antigo ciclo cristológico chegado até nós, verosimilmente relacionado com a fé dos arianos na natureza unicamente humana de Cristo. Na abside de Sant'Apollinare in Classe, a Transfiguração é representada por meio do símbolo da cruz, ladeada pelos bustos dos profetas Moisés e Elias, com três cordeiros que podem simbolizar os apóstolos Pedro, Tiago e João.

A forte marca abstrata das imagens de Ravena torna vivíssimo o seu contraste com o que nestes mesmos anos se produz em Roma com patrocínio papal. O

mosaico encomendado pelo papa Félix IV (?-530, pontífice desde 526) para a concha absidal da igreja dos santos Cosme e Damião, erguida numa dependência do Fórum do Paz, pode ser tida como o mais genuíno produto da tão procurada dimensão antiga que impregna a *Urbs*. A obra é contemporânea da abside de São Vital de Ravena, e Roma está sob domínio gótico, mas não pode ser maior a distância entre os princípios estéticos que regem a arte figurativa na capital do reino de Teodorico e os que vigoram no centro da cristandade, onde o bispo é ao mesmo tempo defensor da cidade, da Igreja e da tradição que ela herdara. O ordenado sistema compositivo é o já adquirido das sete figuras, neste caso, solenes e plenas de vigor expressivo como estátuas romanas, chamadas a participar na entrada do mártir no paraíso e na inesperada teofania. No seu conjunto, esta iconografia reúne os temas da *Traditio Legis*, do Juízo particular e da oferta das coroas (*aurum coronarium*) por meio da ilustração realista da mensagem profética alusiva ao triunfo final de Cristo no segundo advento, ao mesmo tempo que no arco absidal se exibe sobre um deslumbrante fundo de ouro a visão joanina da abertura dos sete selos.

A irradiação do gosto bizantino é representada pela acentuada abstração e imobilidade das imagens sagradas, austeras e visivelmente participantes num cerimonial baseado em gestos e rituais em uso na corte terrena. É encenada uma cerimónia litúrgica solene no fresco do primeiro estrato de uma parede-palimpsesto da Igreja de Santa Maria Antiqua, no Fórum de Roma, pátio de entrada do palácio do imperador. A majestosa liturgia do *aurum coronarium* – literalmente a oferta das coroas, que faz parte do ritual do *adventus imperiale* – enquadra a imagem de Maria Rainha com o Menino, coroada e vestida como *basilissa* terrena, em conformidade com as modalidades do culto prestado à Virgem, com atributos de realeza praticado em Roma e em Constantinopla desde o século V. Ao primeiro estrato está sobreposta uma Anunciação de que resta uma figura de anjo marcada pelo classicismo formal da tradição helenística; a mesma sede acolhe, em meados do século VII, um estilo vibrante, movimentado pela recuperação dos modos compendiais, num fresco com Salomão e os sete irmãos Macabeus e numa grandiosa composição sobre Cristo no Gólgota, patrocinada pelo grego João VII (?-707, papa desde 705).

Durante o século VI, é aprontado em Roma um novo assunto para destinar aos contextos absidais, baseado em subtis e complicados significados simbólicos para salientar a supremacia de Cristo sobre todo o universo. É o tema iconográfico de Cristo sobre o globo, que já aparecera no século IV, mas destinado agora a situações prestigiosas, embora com importantes variações; vê-

se no arco da basílica oriental de São Lourenço extramuros, na pequena Igreja de São Teodoro, no sopé do Palatino, e em exemplos de Ravena (São Vital) e adriáticos (Parenzo, Basílica Eufrasiana) que, porém, derivam de Roma. O mosaico de São Lourenço extramuros é exemplar, até por nele se manifestar uma dupla tendência, sempre latente na arte da alta Idade Média: por um lado, a abstração dominante e, por outro, o realismo pungente do retrato – neste caso, de um papa vivo, Pelágio II (?-590, papa desde 579) – e dos santos Lourenço e Hipólito, que o ladeiam.

O culto prestado à Virgem, do século VI para o VII, mostra ter adquirido dimensões importantes na prática litúrgica, com reflexos imediatos nos programas decorativos dos espaços de culto da zona de Ravena e do alto Adriático, como se vê nos mosaicos da basílica de Eufrásio de Parenzo (bispo de 535 a 543) e nas decorações da segunda fase de Sant'Apollinare Nuovo. Em Roma, João VII dedica à Virgem Maria um oratório inteiramente revestido com mosaicos, com o contributo de oficiais constantinopolitanos, situado na extremidade da nave de São Pedro e do qual temos conhecimento por intermédio de desenhos do século XVII. O arraigamento do culto mariano é ainda hoje documentado por um importante grupo de ícones, entre os quais a grande prancha da *Madona da Clemência,* persuasivamente datada do início do século VIII. A peculiaridade destas obras está também na sua posição como testemunhos da produção pictórica anterior ao movimento que no império do Oriente combate o culto das imagens (o iconoclasmo, ou iconoclastia); em plena fúria da contenda, Roma e a cristandade do Ocidente, guiada pelo seu bispo, conservam inalteradas as funções próprias dos ícones, solidamente instaladas no culto oficial e na devoção popular.

O maior exemplo de transmissão de temas experimentados nos tempos pré-iconoclásticos bizantinos reside na pequena igreja lombarda de Santa Maria fora de portas, junto do povoado fortificado de Castelseprio (Varese), em cuja abside oriental ainda sobrevive um ciclo de pinturas murais de elevadíssima qualidade: a *Infância do Salvador,* em dois registos, inspirada em fontes canónicas e apócrifas, e o *Busto de Cristo* e a *Hetoimasia* no arco. Na esfera lombarda, há consciência de toda a tradição antiga, até às mais recentes experiências bizantinas, sobretudo por intermédio do conhecimento de Ravena.

A obra de mosaico promovida por João VII ao lado da contrafachada de São Pedro é a última em Roma, ainda que na época lombarda o uso do mosaico não tenha verdadeiras pausas: a Igreja de San Pietro in Ciel d'Oro, em Pavia, tem este nome por causa da calota coberta de mosaicos, originalmente relacionada

com o Oratório de Cividale del Friuli. A tradição do mosaico romano de massa vidrada ressurge na *Urbs* nos séculos VIII e IX. O animador desta recuperação é Leão III (c. 750-816, papa desde 795), o pontífice que promove os restauros dos ciclos paleocristãos de Santa Maria Maior e São Paulo, em Roma, e que em Ravena moderniza a iconografia do arco de Sant'Apollinare in Classe (813) segundo o modelo de Óstia. São ideias suas os programas de mosaico para as igrejas romanas dos santos Nereu e Aquileu, de Santa Susana e do Triclínio lateranense. As intenções de Leão têm sido interpretadas em termos de recuperação da técnica do mosaico para programas políticos destinados a consolidar os conceitos de romanidade da Igreja e do império cristão. Depois da derrota definitiva dos lombardos, em 774, Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) torna-se, para boa parte do Ocidente, o único príncipe e regente do povo cristão, e a própria extensão do seu reino tende a significar a extensão do império romano cristão. Leão III desempenha o papel de benfeitor da cidade e das instituições eclesiásticas, com grande prodigalidade e em estreita conexão com o desejo de fortalecer a autoridade do papa sobre Roma e a natureza imperial da dignidade pontifícia. As decorações de lugares públicos importantes da *Urbs* começam a refletir programas políticos que são anúncios e justificações teóricas de acontecimentos contemporâneos ou imediatamente seguintes como os do Natal histórico de 800, com a coroação de Carlos Magno em São Pedro. Confirmava-o a decoração da abside que pertence ao perdido Triclínio de Latrão (pouco antes de 800), em que o tema da missão apostólica é proposto como emblemático de uma visão providencial da história e das vitórias do rei contra os saxões e os ávaros, que abrem caminho à evangelização de povos ainda pagãos. Mas o programa político propriamente dito é desenvolvido no arco triunfal por meio de duas ordens figurativas paralelas, cada uma com três personagens, entre elas, os contemporâneos Leão III e Carlos Magno.

A técnica do mosaico e os programas decorativos que se consolidam mediante esta arte são objeto de muito apreço por parte dos carolíngios, conforme atestam a adoção na abóbada da Capela Palatina, em Aix-la-Chapelle, de uma grandiosa *Maiestas Apocalittica*, virada para o trono do imperador, e o oratório, ainda hoje existente em Germigny-des-Prés (Loiret, França central), que o teólogo Teodulfo de Orleães (750/760-c. 821) manda construir (c. 806) segundo um programa baseado na Arca da Aliança, ali representada na concha absidal. As oficinas que trabalham para Leão III prosseguem na sua atividade nas intervenções imponentes de Pascoal I (?-824, papa desde 817) em Santa Praxedes, Santa Cecília in Trastevere e Santa Maria in Domnica. Depois dele, Gregório IV (?

-844, papa desde 827) patrocina o mosaico da abside de São Marcos, concluindo uma experiência artística e cultural que ao longo dos últimos cinquenta anos tinha produzido numerosos exemplos de decorações de mosaico em Roma e modernizado o seu estilo e os seus conteúdos.

Entre os testemunhos isolados que no final do século IX ainda continuam a técnica do mosaico e, juntamente com ela, os temas que tradicionalmente se lhe associam, figura a abside de Santo Ambrósio, em Milão, provavelmente encomendada pelo bispo Angilbert II (em exercício de 824 a 859), com a *Maestà di Cristo,* os arcanjos a pôr coroas nas cabeças dos mártires milaneses Gervásio e Protásio e cenas da vida do bispo Ambrósio, só parcialmente *in situ.* Em Roma, é aplicado no sepulcro de Otão II (955-983, imperador desde 973) o último mosaico anterior ao ano 1000, com Cristo no trono a abençoar-nos entre Pedro, com três chaves na mão, e Paulo com uma candeia acesa e um rolo. Embora muito remodelada, esta peça de mosaico revela uma técnica cuidada e sapiente. De resto, a cidade não perdera o seu magistério artístico nem a elevada formação dos seus artistas, em 1007, ainda o abade Gauzlin de Fleury (?-1030) lhes recorre para ornamentar com mosaicos um arco da sua igreja abacial. Pelo contrário, cerca de cinquenta anos depois Leão de Óstia (c. 1046-1115/1117), cronista de Monte Cassino, dirá que os mestres ocidentais tinham perdido qualidades no exercício da arte do mosaico; o abade daquele mesmo cenóbio, Desidério (1027-1087), procura em Constantinopla quem decore a igreja abacial reconstruída, preparando o terreno para uma nova e fecunda era na arte do mosaico, nascida sob o impulso direto da arte bizantina.

Na Europa setentrional, onde a tradição da pintura mural é muito menos significativa, os renascimentos insular e carolíngio produzem efeito com a rápida aquisição de aparatos decorativos do repertório cristão e de técnicas de linguagem expressiva, tudo conquistado graças à extraordinária difusão de códices iluminados e de artefactos de arte sumptuária com particular exuberância icónica. A reminiscência do antigo é também favorecida pela ousada política do rei franco de concentrar em Aix-la-Chapelle os recursos intelectuais e materiais em grande parte subtraídos às cortes, igrejas e abadias lombardas. O reconhecimento visual, público, da soberania de Carlos Magno e a evidente transmissão do império cristão para as suas mãos são também confirmados nos programas pictóricos, a começar pelos frescos (desaparecidos) do salão régio de Ingelheim e, provavelmente, pelo ciclo das histórias de David em San Benedetto de Malles, que celebra as virtudes do soberano pouco depois da sua coroação em Roma, comparando-as com as do profeta bíblico que reconstruiu o Templo.

Um aspeto interessante e novo da pintura europeia do século IX é a opção por determinados programas não icónicos, escolhidos de modo particular para ambientes subsidiários. Em Itália, a faixa parietal baixa da cripta do abade Epifânio (século IX) caracteriza-se pelas suas decorações reluzentes, baseadas em esquemas geométricos repetitivos, e o mesmo acontece em certos ambientes monásticos do complexo de San Vincenzo al Volturno. Frisos inspirados em marchetarias de mármore imitam os revestimentos sumptuosos parietais com *crusta marmoree,* como já acontece na pintura romana; os vãos podem receber uma sóbria estrutura arquitetónica pintada para simular colunas com arquitraves e plintos de mármore (Lorsch, Torhalle) ou tetos suportados por mísulas clássicas. Perspetivas arquitetónicas requintadas em que sobressai a sensibilidade dos pintores romanos do segundo estilo ou a dos artistas do mosaico que no século V haviam trabalhado na rotunda de São Jorge em Salónica transformam e dilatam com habilidade de ilusionista o interior de São Julião dos Prados, em Oviedo, onde Afonso II (759-842, rei das Astúrias desde 791) instala a nova capital em redor da Catedral de São Salvador, escolhendo a cruz de Constantino para único elemento compositivo da abside.

Comparada com o que dela nos dizem as fontes, a pintura dos grandes centros monásticos está conservada em pequeníssima parte. A igreja abacial de São Jorge, em Oberzell, exemplifica a produção monumental de um dos maiores *scriptoria* da época otoniana, o de Reichenau, e Müstair, no cantão de Grisões, que pertence à coroa carolíngia, é o exemplo de uma planificação iconográfica baseada num programa político: das fontes veteritestamentárias, são salientadas as histórias do rei David e Absalão, estas últimas tidas como alusões a peripécias da história contemporânea, fruto do reconhecimento de Luís, *o Pio* (778-840, imperador desde 814), ou de um seu muito chegado apoiante, como comitente das pinturas.

Escultura

A arte oficial continua a encomendar obras solenes e altamente representativas, quer sarcófagos monumentais de pórfiro, preferidos para os sepulcros dos imperadores até meados do século V, quer retratos de dinastas, dignitários, membros do patriciado, por via dos quais, apesar de mudadas as condições da representatividade, se perpetua a arte da individualização das fisionomias e da idealização dos modelos; ou artefactos capazes de glorificar o soberano e a tradição do monumento, como os bronzes (pense-se no fragmento do bronze de Constantino, no Capitólio, que é talvez a reutilização de algum

colosso do século I depois de se lhe modificar a máscara facial) ou como a estátua equestre, perdida, de Teodorico, que Carlos Magno manda levar para Aix-la-Chapelle. O historiador Eusébio de Cesareia (c. 265-399) menciona estátuas de bronze do Bom Pastor e de Daniel usadas para ornamentar fontes, e na biografia do papa Silvestre I (?-335, pontífice desde 314) é explicitamente mencionado um conjunto de estátuas de ouro e de prata que representam Cristo, São João Batista, cervos e cordeiros e decoram o batistério de Latrão. Mas a arte escultórica dos séculos IV e V é constituída essencialmente pelos sarcófagos, setor em que se especializam numerosas oficinas situadas na sua maioria em Roma, Milão e Ravena e nas Gálias. Das composições bucólicas predominantes ou inspiradas em figuras de filósofos, oradores ou personificações do Bom Pastor, passa-se para os assuntos bíblicos ou cristológicos em cofres que na época de Constantino aparecem com dois frisos, e monumentais, com uma densa sequência de episódios figurados submetidos a um princípio ordenador que em certos casos inclui subdivisões com colunas a sustentar arquitraves ou arcos. Nos sarcófagos ditos «da Paixão», o fulcro da composição é a cruz-troféu da vitória; outros temas, solenes e triunfais, são diretamente influenciados pela arte monumental nascente: o triunfo de Cristo sobre a morte; Cristo *magister* entre os apóstolos; o *aurum coronarium.* A constituição do repertório iconográfico de matriz cristã impregna e conota todos os elementos destinados aos edifícios do culto. As portas de madeira de Santo Ambrósio, em Milão (c. 379-386), em fragmentos, e o extraordinário exemplo ainda funcional na Basílica de Santa Sabina, em Roma (422-432) demonstram que as profecias, as leis e as reevocações evangélicas se refletem numa espécie de exegese tipológica entre os grandes prodígios do Antigo Testamento e os episódios respeitantes à Revelação de Cristo segundo o critério da *narratio parallela*, que revela o pensar e a atividade homilética da literatura patrística coeva, determinando uma viragem fundamental na arte cristã: fazer entrar na cultura dos fiéis uma ampla antologia da história da Salvação.

Em Ravena e no alto Adriático, o grandioso programa artístico realizado por Justiniano catalisa todas as «vozes» do império no horizonte de tradições e tendências das mais diversas, que, uma vez reunidas e plasmadas, alcançam aquela «síntese justiniana» que dá realidade a uma nova linguagem autonomamente bizantina. O interior de São Vital conserva ainda grande parte do seu revestimento sumptuoso de mármores e estuques; as demais igrejas da capital do exarcado – Sant'Apollinare in Classe, a antiga San Michele in Africisco (agora no Museo Nazionale), Sant'Agata Maggiore e Sant'Apollinare

Nuovo – guardam um mostruário de colunas, capitéis, cornijas e transenas que as classifica como inteiramente a par de todas as novidades de Constantinopla e principalmente alinhadas com os princípios estéticos definidos na capital. A própria Roma não está fora das rotas de importação dos apreciados produtos artísticos de Constantinopla. Demonstram-no os elementos existentes da ornamentação de mármore escolhida para a Basílica de São Clemente no tempo de Hormisdas (?-523, pontífice desde 514): colunas esculpidas como vides e requintados capitéis de obra aberta com o monograma do presbítero Mercúrio, que depois será papa com o nome de João II (c. 470-535, papa desde 533) e, ao mesmo tempo, um conjunto imponente de lajes de mármore proconésio, com elegantes e sóbrias decorações sobre o tema da cruz, diretamente comparáveis com os materiais preparados para a Santa Sofia de Justiniano, mais tarde reutilizadas na *schola cantorum* da basílica superior.

O horizonte artístico nos reinos romano-bárbaros evidencia, por seu lado, o recurso ao repertório comum de imagens de matriz tardo-antiga e paleocristã juntamente com influências provenientes das técnicas de ourivesaria de produção germânica, merovíngia e visigótica. A Espanha visigótica e asturiana cria uma escultura autónoma em conexão com os elementos arquitetónicos: em São João Batista de Baños de Cerrato, na província de Palença – fundada em 661 pelo rei Recesvinto (soberano de 653 a 672) –, em São Pedro da Nave, perto de Zamora (meados do século VII) e em Quintanilla de las Viñas, na província de Burgos (início do século VIII), domina a decoração vegetal, estilizadíssima; e as ordens clássicas, submetidas à geometrização, transformam-se. O capitel coríntio torna-se um tronco de pirâmide ou passa a ter secção quadrada, e incluiu uma decoração narrativa, como recortada do fundo, que parece ter sido colorida na origem. Na Gália, a expressão artística do período merovíngio (século V-meados do século VIII) parece ter sido substancialmente o prolongamento da Antiguidade tardia, como mostram os sarcófagos de Saint-Pierre em Viena, da abadia de Charenton du Cher (Bourges, Musée Du Berry) e as placas, que recebem um tratamento de desenho de grande sensibilidade em Saint-Maximin e na basílica de Sainte Madeleine. Reciprocamente, em Soissons, o sarcófago do santo bispo local, Drausius, proveniente da Catedral de Notre-Dame (Paris, Museu do Louvre, Antiquités chrétiennes) revela uma mestria hábil no tratamento da pedra «em negativo» através do rebaixamento do plano de fundo e a formação, em ângulo agudo com ele, de sinuosos sarmentos com cachos e folhagens que enquadram o medalhão central com o monograma de Cristo. A arte de gravar com efeitos de luz concretiza-se em Poitiers no hipogeu das Dunes (capela

funerária destinada ao abade Mellebaude) e no batistério, em Jouarre na cripta da abadia, e em Saint-Laurent de Grenoble. Aparecem figuras, por vezes: em Jouarre, a escultura funerária da sepultura do bispo Angilbert (?-859) mostra, de um lado, uma rara ilustração do Juízo Final – com os eleitos, homens e mulheres, em frente uns dos outros e ladeados por anjos – e, do outro, Cristo em majestade, muito semelhante às composições teofânicas análogas dos frescos das capelas coptas de Bawit, no Egito.

Nas Ilhas Britânicas, a chegada dos anglo-saxões no século VI marca a introdução de elementos ornamentais irlandeses e celtas, baseados em combinações de entrelaçados animalistas realizados por incisão, segundo modalidades expressivas também transmitidas a outros materiais, seja no trabalho dos metais ou nas *páginas-tapetes* dos códices iluminados. A maior parte dos exemplos de escultura provém de monumentos isolados, estelas com cruzes ou cruzes monumentais com vários metros de altura e braços historiados que a partir do século VIII se afirmam na Nortúmbria, com caráter predominantemente comemorativo. A célebre cruz de Ruthwell representa o ponto de chegada de uma tradição que começa cerca de dois séculos antes, com a evangelização da região.

Na Itália lombarda, a escultura é vista com grande simpatia e desempenha um papel importante nas estratégias artísticas estimuladas pelos comitentes. As pilastras e os capitéis recuperam o estilo clássico, as placas marchetadas com motivos animalistas reproduzem, em composições sóbrias e equilibradas, os plúteos de conteúdo simbólico da plástica decorativa litúrgica da Antiguidade tardia e frescos sumptuosos revigoram o elemento vegetal; as lápides, com inscrições bem ordenadas, inspiram-se nos carateres da letra capital em uso no mundo antigo e fazem da escrita um elemento que pelos seus ritmos e gradações se assemelha às zonas ornamentais, e até os tauxiados polícromos da mais pura expressão artística de Constantinopla são imitados por meio de pedrinhas coloridas ou de massas vidradas. Como monumentos representativos de uma consciente reflexão sobre o mundo antigo, podemos mencionar a Basílica de San Salvatore, em Brescia, e o Oratório de Santa Maria in Valle, em Cividale, onde os frescos, os mármores e os estuques concorrem, segundo o exemplo das grandes basílicas de Roma e dos edifícios do alto Adriático, para valorizar a cor e o efeito plástico do organismo arquitetónico.

A coeva produção escultórica de Cápua, Nápoles, Sorrento e zonas limítrofes também continua a demonstrar uma orientação antiga, favorável à receção das influências bizantino-mediterrânicas sempre vivas em terras da Campânia.

Inserem-se no *corpus* da escultura carolíngia géneros de aplicação da técnica escultórica bastante multiformes e associados a materiais diversos. O virtuosíssimo trabalho do marfim entalhado está representado em todas as escolas regionais por uma copiosa série de dípticos e placas de cobertura de códices atulhadas de figurinhas habilmente recortadas em baixo-relevo. No área da plástica do mobiliário litúrgico prevalecem, pelo contrário, as opções rigorosamente não icónicas, derivadas das prescrições ditadas em certos trechos dos *Libri Carolini* pelo próprio Carlos Magno que, pelo menos numa fase do seu reinado, teria visto a iconoclastia como fenómeno não totalmente negativo. A Cátedra de São Pedro, encomendada por Carlos, *o Calvo* (823-877, soberano desde 841), e hoje inserida na estrutura de Bernini, é constituída por ladrilhos de marfim com as histórias de Hércules, recuperadas e talvez depois inseridas na estrutura da cadeira, à qual pertence a rica e requintada decoração de cachos «habitados» por figuras humanas, de animais ou fantásticas e carrancas clássicas de nítido gosto antigo.

Através de testemunhos materiais incompletos e de informações recolhidas em fontes literárias, pode deduzir-se a larguíssima utilização do estuque, material dúctil com efeitos de volume notáveis graças também ao complemento pictórico. Pode reconhecer-se talvez uma sequência de figuras entre arcadas nos restos de Vouneuil-sous-Biard (Poitiers, Musée Sainte-Croix); há estuques figurativos e policromados em fragmentos provenientes de Saint-Martin de Disentis, de Grisões, e nichos cegos e frisos ornamentais no oratório do abade Teodulfo (c. 750-c. 821), de Germigny-des-Prés (Musée Historique et Archéologique d'Orléans). Na *Vida* de Santo Angilbert (c. 745-814), capelão da corte de Carlos Magno em Centula/St. Riquier, as pranchas de quatro altares com cenas de um ciclo cristológico que vai até à Ascensão estão descritas como estuques. Na sé de Hildesheim, nas duas lunetas por cima da entrada para a cripta, dominam as imagens de Cristo entre quatro figuras em prostração, e de Cristo sobre o globo coroando dois santos. É sem dúvida do final do século x o cibório de Santo Ambrósio, em Milão, um *unicum* de estuque polícromo, montado em colunas de pórfiro sobre o altar de Vuolvino, que representa a trajetória de um processo artístico ininterrupto, projetado para os resultados do renascimento escultórico do românico padano.

Livros

As miniaturas e as encadernações preciosas revelam a complexidade da relação do texto com a imagem nos manuscritos medievais.

As primeiras experiências no campo da ilustração são realizadas nos livros da Bíblia e em particular no Génesis, livro privilegiado no conjunto do Antigo Testamento, cujo exemplar iluminado mais antigo, *Génesis de Cotton* (Londres, British Library, ms. Cotton Otho B. VI), provém do mundo grego, é tradicionalmente considerado obra pictórica de autor alexandrino do século V ou do início do VI e existem apenas alguns fólios. Mas o mais imponente é, sem dúvida, o códice do *Génesis de Viena* (Österreichische Nationalbibliothek, Vind. theol. gr. 31), atribuído à Síria e que contém uma versão abreviada da *Bíblia dos Setenta*, ilustrada com numerosas miniaturas de caráter narrativo na parte inferior de cada página.

Os livros dos Evangelhos constituem outro capítulo de grandes ciclos de imagens da Antiguidade tardia. Do *Codex Purpureus Rossanensis* (Rossano, Calábria, catedral), conserva-se completo o Evangelho de Mateus e, quase completo, o de Marcos, ambos acompanhados por catorze miniaturas numa narração contínua. Tal como o *Codex Sinopensis* (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Suppl. gr. 1286), atribui-se a meios siríaco-antioquenses da segunda metade do século VI ou a um *scriptorium* de Cesareia da Palestina. Nestes livros, a relação da miniatura com a pintura monumental é rigorosa: há ilustrações do *Evangeliário de Rabbula* (século VI, Florença, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. Plut. I. 56) que reproduzem indubitavelmente frescos ou mosaicos. Também o Apocalipse é objeto, por volta do século VI, de experimentação pictórica. Em 680, Benedito Biscop (c. 628-c. 690) leva de Roma para Inglaterra um volume com imagens das visões joaninas juntamente com paralelismos entre o Antigo e o Novo Testamento.

Em Vivarium, perto de Squillace, na Calábria, é escrita uma Bíblia em nove volumes por vontade de Cassiodoro (c. 490-c. 583), conservador de uma vasta biblioteca perdida depois da sua morte. Conserva-se apenas uma cópia do *Codex Grandior*, uma Bíblia completa num só volume. O monge Ceolfrid, que será abade na Nortúmbria, de regresso à sua pátria, de uma viagem a Roma em 678, traz o códice que servirá de modelo para outras três Bíblias: uma delas é o *Codex Amiatinus* (Florença, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Amiat. I), a única que se conserva completa, produzida para oferecer ao papa Gregório II (papa de 715 a 731), com duas miniaturas de página inteira, uma das quais é uma *Maiestas Domini*, cópia de um modelo da Antiguidade tardia. Só há um manuscrito iluminado do século VII eventualmente relacionado com Espanha (se não for do Norte de África), o *Pentateuco de Ashburnham* (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Nouv. Acq. Lat. 2334), com o texto dos cinco livros de

Moisés, do qual se conservam pouco mais de cem fólios. O Evangeliário levado para Inglaterra em 596 por Agostinho de Cantuária (?-c. 604) (Cambridge, Corpus Christi College, cod. 286) só tem atualmente duas ilustrações; a mais importante delas representa São Lucas entronizado numa sólida arquitetura absidal com montantes decorados com seis cenas que ilustram o texto do evangelista, as últimas produzidas em Itália, onde a figura humana desaparece da decoração de livros para só voltar cerca de um século depois. Produzido em Roma no século V, o *Evangeliário de Santo Agostinho* estava em Inglaterra no final do século VII, como revela a presença de anotações escritas por mão insular. Com efeito, os primeiros passos da ornamentação medieval de livros são dados na Irlanda, ilha não romanizada e de conversão recente ao cristianismo, onde o latim dos textos sagrados é uma língua totalmente estranha aos recém-convertidos, constituindo a sua aprendizagem uma prioridade, que as belas imagens só poderiam favorecer. Dispondo dos elementos ornamentais de que o ourives insular se serve para decorar o metal com motivos geométricos ou zoomorfos, o pintor desenvolve-os metodicamente, agrupa-os, opõe-nos e combina-lhes as cores com um gosto infalível. Quatro livros dos Evangelhos, datados de 650 até cerca de 800, representam esta pintura no auge da sua perfeição. Têm o nome das abadias a que cada um é associado, *Durrow* [Dublin, Trinity College Library, ms. A.5 (57)], *Echternach* (Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 9389), *Lindisfarne* (Londres, British Museum, ms. Nero D IV) e *Kells*, o último da série (Dublin, Trinity College Library, ms. 58), e representam uma espécie de compacta enciclopédia da miniatura insular no seu apogeu, desenvolvendo na página inicial uma miríade de motivos não icónicos de inspiração abstrata até constituir um fundo totalmente revestido, no estilo denominado «de tapete» (*carpet style*), que inclui apenas as figuras estilizadíssimas dos evangelistas.

No Norte de Itália, o verdadeiro centro de cultura cristã é a grande abadia de Bobbio, no vale do Trébia, fundada pelo irlandês São Columbano (c. 540-615) e pelo rei lombardo Agilulfo (?-616, soberano desde 590). Restam apenas pouco menos de 200 dos cerca de 700 códices produzidos na biblioteca do cenóbio lombardo; a escrita é o elemento primário da estrutura decorativa do livro, e a ornamentação é limitada a elementos abstratos estreitamente aparentados com os da escultura, dos tecidos e da ourivesaria, em compartimentos cromáticos «alveolados». O gosto pelas grandes e engenhosas iniciais ganha vida em refinados entrançados, sobre fundos purpúreos característicos da miniatura de Bobbio, que atinge um elevado nível formal no século IX. Outro polo da cultura

ocidental é a abadia de Corbie na Gália, onde morre e fica sepultado o último rei lombardo, Desidério (?-*post* 774, soberano desde 756). Este prestigioso cenóbio importa um grande número de livros de Itália; o seu *scriptorium* é um centro de experimentação gráfica e é lá que aparece a minúscula carolina. Toda a civilização – da Grécia, da Itália romana, da Itália lombarda e das Ilhas Britânicas – está simultaneamente presente no interior da cerca do mosteiro de Corbie. O Saltério (Amiens, Bibliothèque Municipale, ms. 18) sai vencedor da tentativa de fundir sugestões iconográficas e estilísticas diversas por meio de uma profusão de figuras monstruosas nas iniciais, que constituem a única decoração do volume, apresentada como um vocabulário ornamental zoomorfo forçado a adaptar-se às formas das iniciais.

Na Itália lombarda, a produção de livros começa no momento em que o poder sobre o território se consolida e a conquista se torna permanente, e quando a conversão dos lombardos ao cristianismo cria a necessidade de acesso a livros litúrgicos, facilitada pelos contactos das famílias lombardas com os círculos episcopais e as comunidades monásticas. A tradição do livro escrito e iluminado prossegue no Sul de Itália graças à atividade dos grandes cenóbios beneditinos de Monte Cassino e de San Vincenzo al Volturno, e na própria capital, Benevento, enriquecendo-se com novos enxertos vindos do mundo bizantino. Mas os textos de uso litúrgico sugerem uma decoração mais opulenta e fantasiosa. O livro das *Homilias de Gregório Magno,* composto no início do século IX em Vercelli (Archivio e Biblioteca Capitolare, ms. CXLVIII) é um dos exemplos mais significativos do alto nível a que chega a arte livreira italiana do final do século VIII.

Na fase inicial, a ilustração carolíngia segue os modelos criados nos séculos VII e VIII nas Ilhas Britânicas para a ornamentação das iniciais, embora se notem grandes concessões à componente figurativa naturalista, oriunda da arte cristã do Oriente. A distinção entre forma e ornamento dá, além disso, um grande impulso à recuperação da figura antropomorfa e à amplificação da gama dos assuntos. O Novo Testamento já não está reduzido às imagens hieráticas e solenes de Cristo e dos evangelistas, pois as cenas da infância, dos milagres e da Paixão são trabalhadas em ciclos narrativos bem articulados. A grande Bíblia escrita em Tours por volta do ano 840 (Londres, British Museum, Add. 10546) é um documento situado no vértice destas tendências expressivas: as figuras, as arquiteturas, as paisagens, as roupas e até as cores são traduzidas de uma maneira extremamente fiel aos modelos da arte tardo-antiga. O produto mais elevado da miniatura carolíngia, em que convergem experiências até então

desenvolvidas nas escolas régias, é reconhecível na *Bíblia de São Paulo* (Roma, Abbazia di San Paolo fuori le mura, *Codex membranaceus sæculi IX*), realizada em Reims cerca do ano 870, para Carlos, *o Calvo*.

Também a arte inglesa entra num dos períodos mais significativos da sua história quando as reformas monásticas de São Dunstan (924-988) preparam o terreno, ainda que isto não explique plenamente a capacidade de criação artística que dá origem a um estilo novo, maduro e estruturado, de que é exemplo a Escola de Winchester, centro de produção de sumptuosos manuscritos iluminados que têm por modelos as obras carolíngias ligadas à Escola de Metz ou à Escola de Ada. Por seu lado, a Espanha é uma região onde o renascimento carolíngio não chega e que está fora da esfera de influência das correntes culturais bizantinas, mas muito importante pela irradiação dos princípios da arte islâmica, determinada pela invasão sarracena no século VIII. O resultado mais eloquente encontra-se nas várias ilustrações do *Comentário ao Apocalipse*, escrito em 786 pelo Beato de Liébana (?-798), no Norte de Espanha. Os códices que sobrevivem datam dos séculos X, XI e XII. Os miniaturistas trabalham provavelmente à vista de cópias iluminadas do Apocalipse do século VI ou VII, não inventando as representações, mas transpondo-as para um estilo absolutamente plano, bidimensional, com manchas de cor viva e resplandecente e uma profusão de elementos ornamentais de origem islâmica.

Com o colapso do império, os estilos herdados das escolas carolíngias são substituídos na segunda metade do século X por movimentos novos e espontâneos. A reforma monástica encontra apoiantes enérgicos nos monges de Cluny: em Inglaterra, em França e em Itália, o novo impulso cultural recebe dos mosteiros reformados um contributo determinante, o que pode explicar a simultaneidade de todos estes movimentos. A arte otoniana expande-se por efeito do mecenatismo dos imperadores e dos grandes senhorios monásticos, governados por bispos que encomendam obras de arte de todos os géneros, como Egberto de Treveris (exerce de 977 a 993) e Bernardo de Hildesheim (bispo de 993 a 1022). A predileção do imperador pela monumentalidade recebe outro apoio de Bizâncio por via do casamento da princesa Teofânia (c. 950-991) com Otão II, em 972. Na escola de Reichenau, com obras datáveis dos anos 70 do século X, aparecem os *Livros de Perícopes*, manuscritos com os textos evangélicos, não em sequência, mas ordenados segundo as exigências do calendário da Igreja e da liturgia. Estes livros pedem um novo tipo de ilustração, em muitos casos semelhantes a minuciosos ciclos pictóricos inferidos de ilustrações paleocristãs e protobizantinas.

Vidros

As fontes literárias ocidentais já aludem explicitamente aos vitrais coloridos a partir da época alto-medieval. Nas igrejas monásticas de Monkwearmouth, Jarrow e Whithorn, na Nortúmbria, são encontrados fragmentos de vidro de janelas polícromas que nos fornecem um testemunho das informações transmitidas pelas fontes literárias sobre o recrutamento de artífices especializados efetuado por monges enviados a França como emissários nos séculos VII e VIII.

São de recordar os fragmentos ainda existentes de São Vital, em Ravena, com vestígios de pintura. Em alguns casos, as ombreiras destas janelas ainda existem; de bronze ou de madeira, à maneira de transenas, ainda as há em Ravena, em Aquileia, em Grado e em Albenga. A este respeito, há uma novidade técnica, constituída pelo uso de réguas de chumbo como ombreiras, em vez das de madeira ou de pedra. A estrutura aligeira-se, ampliando-se e funcionando com maior facilidade, como provam as aberturas extraordinárias que perfuram paredes inteiras nas catedrais da baixa Idade Média. A partir do século IX, já as montagens de peças de vidro corado contam histórias polícromas e em *grisaille* (pintura obtida pela pulverização do próprio vidro, temperada a fogo depois da aplicação a pincel). A França e a Alemanha criam muito cedo estas aptidões e estes processos técnicos. Embora no Oriente não falte o respetivo saber técnico, é no Ocidente que as grandes potencialidades do vidro começam a ser aproveitadas. São da época carolíngia os fragmentos de vitral provenientes de Lorsch (Darmstadt, Hessisches Landesmuseum) com a imagem de uma cabeça de homem, barbada e aureolada, representando talvez São João Batista, provavelmente datável do final do século IX. São também descobertos outros restos no complexo episcopal de Ruão e na zona da igreja abacial de Saint-Denis, onde as pesquisas arqueológicas trazem à luz os restos da oficina instalada junto do templo para preparar os retículos de chumbo para os vitrais. Não é invulgar a instalação de uma oficina junto de um grande estaleiro de construção: no enorme complexo beneditino de San Vincenzo, nas margens do Volturno, o refeitório está iluminado por grandes janelas com vitrais polícromos. As escavações arqueológicas permitem a descoberta de várias instalações de produção na abadia e entre elas a oficina vidreira onde eram também trabalhados metais para uso interno e para venda. São assinalados também vidros polícromos na zona da abadia de Farfa e nos grandes centros monásticos beneditinos além-Alpes, como Corvey (Vestefália), São Galo e Münster.

Pavimentos

O mosaico para pavimento representa uma tipologia artística ainda muito difundida na Antiguidade tardia em palácios, complexos termais e moradias de prestígio. Monocromáticos ou coloridos, de composição geométrica mais ou menos complicada ou de temática mista, naturalista e figurativa, de caráter alegórico ou mitológico; caracterizando o ambiente em forma de *emblemata* ou frisos perimetrais ou até de revestimento integral. A evolução do mosaico geométrico da basílica paleocristã de Aquileia é exemplar: nas salas do norte e do sul do complexo de Teodoro (c. 320), vemos uma primeira tentativa de tratamento de um grande ciclo figurativo e simbólico, a história bíblica de Jonas, inserida numa paisagem marinha com querubins e pescadores e cujo enredo se enriquece de conceitos por meio de animais simbólicos. Na representação figurativa, nota-se o emprego do retrato: serão retratados uns bons catorze doadores na sala meridional. De qualquer modo, continuam a prevalecer na zona de influência de Aquileia os esquemas ornamentais geométricos, com um uso bastante moderado de elementos fitomorfos e zoomorfos (Grado, Santa Maria delle Grazie, 420-440); além disso, em toda a região adriática, de Ravena à Ístria, o pavimento é sistematicamente pontoado por inscrições com os nomes de doadores leigos e eclesiásticos e, em certos casos, a extensão da superfície doada, em conformidade com um costume amplamente disseminado nas igrejas da área siro-palestina e nas sinagogas da Palestina.

Na ilha de Maiorca, a Basílica de Santa Maria conserva um pavimento raro com cenas do Génesis; na Gália belga, em Blanzy-les-Fismes (Aisne), o mosaico de Orfeu testemunha, talvez, a existência de uma oficina do Sul de França ou até, já se disse, do Norte de África. Também na Britânia meridional romanizada do século IV se conta um bom número de pavimentos de mosaico, as mais das vezes no interior de *villæ* rurais. Predominam os motivos figurativos, mitológicos ou alegóricos. Nestas «grelhas» temáticas absolutamente profanas, pode introduzir-se, de um modo surpreendente, o busto de Cristo (como no caso dos mosaicos de Frampton e de Hinton St. Mary, no Dorset).

Além do mosaico, preferido nas zonas orientais, é igualmente usual a tipologia de revestimento chamada *opus sectile,* e ambos os tipos podem combinar-se num mesmo pavimento. Na grande época imperial estão em voga as placas de mármore ou de pedra colorida, agrupadas em combinações geométricas mais ou menos simples ou complicadas, e a Antiguidade tardia acolhe-as com gosto. Em vários espaços de culto de Roma, o *opus sectile* e o mosaico de ladrilhos grandes de mármore criam motivos geométricos simples, intervalados por grandes flores

estilizadas. Depois de uma tendência involutiva registada no século VII no Nordeste de Itália, a recuperação marca também a renovação dos programas decorativos com a inserção dos motivos não icónicos de entrançados e de algumas representações figurativas de animais fantásticos, na sua maioria. No século IX, a recuperação das antigas tradições regista-se paralelamente em França e na Catalunha, com o regresso da técnica do mosaico e a remodelação do repertório paleocristão. No período carolíngio, a reutilização visível de mármores e especialmente do pórfiro conduz ao reaparecimento dos revestimentos sumptuosos com ladrilhos de mármore, como no presbitério de Santa Maria in Cosmedin, em Roma, da época de Adriano I (?-795, pontífice desde 772), na Capela Palatina de Aix-la-Chapelle, em Saint-Germain-d'Auxerre e na catedral de Colónia.

V. também: **Artes visuais** *O espaço sagrado do cristianismo*; *O mobiliário*; *Os livros litúrgicos e as alfaias sagradas*

OS PROGRAMAS FIGURATIVOS DA CRISTANDADE NO ORIENTE

de Francesca Zago

No Império Romano do Oriente, a arte sacra exerce a função bem precisa de elevar o espírito humano à realidade divina, ajudando-o no processo de libertação da sua natureza material. Esta finalidade, que é também o objetivo último da vida humana, concretiza-se em todas as formas artísticas, da arquitetura à pintura e da arte aplicada à escultura. Mas o advento do período iconoclástico, nos séculos VIII e IX, condiciona de um modo determinante a história, a religiosidade e a cultura bizantina e do mundo ortodoxo, com a condenação da arte sacra figurativa, culpada de idolatria.

Vi a imagem de Deus e a minha alma foi salva: a função mediadora da arte

«O fiel que contempla a representação da vida de Cristo na igreja é santificado, abençoado e cumulado de júbilo, e a imagem silenciosa oferece-lhe um modelo a imitar.» João Damasceno (645-c. 750) resume nestes termos o que se considera ser o fim supremo da existência do homem bizantino: a superação da natureza material e pecaminosa e a aspiração ao divino. Não só a fé na

descida de Cristo à Terra enche de alegria e esperança o coração do crente bizantino como também a participação no ritual da Igreja a isso dá acesso, proporcionando-lhe já durante a sua existência terrena a comunhão com Deus; através da oração pode aproximar-se d'Ele elevando a sua alma. Enquanto o culto é para os bizantinos o principal elo de ligação do mundo terreno ao Além, a arte deve ter a mesma função, pois dele é parte integrante: «Vi a imagem de Deus e a minha alma foi salva.» Do mesmo modo que as Escrituras e a liturgia, mas de uma maneira mais imediata e emotiva, a imagem conduz o fiel à sua realização espiritual. Como veremos, Bizâncio elabora um estilo próprio ao absorver em igual medida o sensualismo antigo e as tendências expressivas do Oriente. Conservando em substância o antropomorfismo helenístico, Bizâncio enriquece-o com um novo conteúdo espiritual que exprime a essência do cristianismo oriental. Em Bizâncio, a arte deixa de ser objeto de uma perceção puramente sensorial, como fora a do mundo antigo, e transforma-se num poderoso instrumento de influência religiosa, destinado a afastar o crente do mundo material e a introduzi-lo no mundo transcendental. Depois da oficialização do cristianismo como religião de Estado e da designação de Constantinopla como capital do Império Romano do Oriente, a Igreja acolhe mais ou menos por inteiro a linguagem da arte clássica, associando-se inevitavelmente ao passado romano glorioso e aos tempos em que o imperador, predecessor do *basileus* bizantino, domina o mundo. Como nos não chegaram decorações figurativas parietais cristãs de Constantinopla datáveis dos séculos IV e V, temos de procurar na região central do império do Oriente os principais mosaicos bizantinos dos primeiros tempos. Salónica, a segunda cidade do império e o centro artístico e intelectual mais importante depois de Constantinopla durante toda a Idade Média, conserva alguns dos mais antigos testemunhos de mosaico, em que as aspirações cristãs e bizantinas se aliam harmoniosamente às formas da baixa Antiguidade. Na rotunda de São Jorge (a rotunda-mausoléu de Galério, transformada em igreja no final do século IV e início do VI), o cimo da cúpula acolhe Cristo triunfante entre os apóstolos e os profetas, enquanto, mais abaixo, mártires em oração se recortam contra um fundo de construções helenísticas. A continuidade da relação com a tradição clássica é também evidente na estrutura composicional e no naturalismo do mosaico da abside da capela de Hosios David, do final do século V: Cristo jovem e imberbe, sentado em glória no arco-íris, no interior de um grande medalhão entre os símbolos dos evangelistas, ergue a mão direita em sinal de triunfo, enquanto Ezequiel e Habacuc assistem à teofania em atitude de reverente temor.

No século VI, num tempo em que se aspira a reconstituir o Império Romano na sua integridade política e moral, Justiniano (481?-565, imperador desde 527) proclama-se «lei viva e representante de Deus na Terra» e elabora uma ideologia monárquica de tipo teocrático, tendente a reunir nas mãos do imperador a autoridade religiosa e o poder político. A vasta propaganda destinada a amplificar a glória do imperador e o consenso em redor da sua pessoa e da instituição imperial é prolongada por Justiniano no programa artístico de que se faz promotor para sugestionar os intelectuais e a grande massa. São disso exemplo eloquente os mosaicos perdidos da *Chalké*, a porta-vestíbulo de entrada para o palácio imperial, que celebram a *renovatio imperii* justiniana apresentando no centro as figuras de Justiniano, Teodora (c. 500-548, imperatriz desde 527) e da ordem senatória, afins dos do presbitério de São Vital de Ravena. Da época protobizantina, restam apenas fragmentos dos mosaicos de pavimento das arcadas de um peristilo do Grande Palácio imperial, atribuídos ao século VI. Na tradução plástica e no requintado uso da cor, as figuras plenas de vida, belos exemplos da arte profana que floresce junto da corte imperial bizantina, estão na continuidade da cultura figurativa helenística e do impressionismo tardo-antigo, ainda com vida na capital de Justiniano. A plena adesão dos meios seletos de Constantinopla à cultura helenística é confirmada pelo códice extraordinário, que hoje se encontra em Viena, *De Materia Medica* (Med. Gr. I) de Dioscórides (c. 40-c. 90), executado durante o primeiro decénio do século VI por encomenda de Anícia Juliana (463-527/528). O documento de Dioscórides, além de ser o mais antigo que conhecemos da pintura áulica da capital, é também um dos mais sumptuosos manuscritos científicos ilustrados protobizantinos.

Depois da sua estabilização, o cristianismo necessita de uma arte que encarne os principais dogmas religiosos e que seja um instrumento da propaganda cristã, que tenha, portanto, um conteúdo programático, didascálico e percetual. Exprimindo os ideais transcendentes do cristianismo oriental, as formas tendem cada vez mais para a abstração. Os bizantinos do século VI inclinam-se para o impressionismo, como sistema pictórico mais imaterial, para obter a máxima espiritualidade dos assuntos representados. A imagem e a própria Igreja atuam paralelamente na aspiração de transfigurar o homem para lhe proporcionar a elevação até Deus. O ritual litúrgico representa não só a vida terrena de Cristo mas também toda a história da Salvação, da Encarnação à Redenção, movendo-se de uma dimensão terrena para uma dimensão divina, do mesmo modo que o programa decorativo das igrejas dos séculos VI e VII, no nosso caso específico,

que conserva e desenvolve da melhor maneira o significado e a importância da arte na conceção bizantina da Salvação. A Igreja é considerada desde o início como um microcosmo que reproduz o Reino de Deus e percebida, igualmente, como a imagem dos principais *loca sancta* de Jerusalém. Não esqueçamos que é exatamente do século VI que data o célebre pavimento de mosaico de Madaba, na Transjordânia, que representa um mapa da Terra Santa com as principais cidades e os principais monumentos, testemunho de como, no final dos primeiros séculos, o território palestiniano adquire um valor particular ligado aos lugares da cristologia. A este respeito, é conveniente mencionar também uma categoria especial de objetos de devoção popular pertencentes à cultura siro-aramaica, as ampolas da Terra Santa, cuja ornamentação não é senão o reflexo dos programas decorativos das igrejas e testemunho das correspondentes variantes iconográficas existentes no Próximo Oriente cristão. O grupo mais importante que chega até nós é constituído pelas ampolas do tesouro da Catedral de São João de Monza e pelos exemplares fragmentados de São Columbano de Bobbio, datáveis do século VI e decorados com cruzes, episódios da vida de Cristo ou com a *Theotokos* em majestade num medalhão e com inscrições em língua grega a servir de moldura à imagem central.

Os espaços arquitetónicos e o seu valor simbólico

Como microcosmo, a cúpula simboliza o céu e é frequentemente decorada com uma cruz de ouro ou cravejada de gemas preciosas, símbolo do triunfo do Salvador que também anuncia a sua segunda vinda (Mateus, 24, 30), ou com o monograma de Cristo ou ainda com o cordeiro, proibido pelo Concílio Quinissexto (692). A abside, em frente da qual decorre o ofício litúrgico, é um reflexo do mundo inteligível, o lugar da teofania, e por isso ali se representa o essencial do dogma. Provenientes de Constantinopla, segundo alguns, e da Síria, segundo outros, os mestres contratados para trabalhar no mosaico da abside do Mosteiro de Santa Catarina do Monte Sinai (c. 565-566), retratam na calote da absidal a Transfiguração. Nos séculos VI e VII, Cristo aparece rodeado pelos anjos, pelos apóstolos e pelos santos, como um soberano no seu trono entre os dignitários da sua corte. É significativo a este respeito o mosaico do final do século VI, da Sala Dourada do Grande Palácio, colocado acima do trono do imperador e que mostra Cristo em glória como supremo governante do império cristão.

Depois do Concílio de Éfeso (431), que reconhece Maria como *Theotokos*, isto é, Mãe de Deus, ela é por vezes representada com o Menino, na abside, como

acontece, por exemplo, em duas igrejas cipriotas. Na Panagia Kanakariá de Lythrankomi (século VI), está sentada num trono e tem o Menino no regaço, e na Panagia Angeloktistos de Kiti (século VI ou VII) tem o Menino no braço esquerdo, conforme o modelo da *Hodegetria*. Entre outros mosaicos que celebram a Virgem na calota absidal, recordemos os da Basílica Eufrasiana de Poreč (Parêncio), onde Maria está sentada no trono com o Menino e Cristo adulto é representado mais acima, no arco triunfal, sentado no globo terrestre entre os doze apóstolos. Pelo contrário, a nave, considerada imagem do mundo sensível e terrestre, está adornada com cenas do Antigo e do Novo Testamento dispostas por ordem cronológica. Na época pré-iconoclasta, são escolhidos sobretudo os acontecimentos evangélicos interpretados como teofanias ou vitórias de Cristo, como a Natividade, a Visitação, o Batismo, a Transfiguração, a Ascensão e, mais raramente, o ciclo dos milagres e da Paixão. Recordemos, a este respeito, o ciclo evangélico dos santos apóstolos, em Constantinopla, do tempo de Justino II (?-578, imperador desde 565) e do qual Constantino Ródio (século X) e Nikolaos Mesarites (1198-1203) nos deixam descrições aproximadas. Também os frescos da Igreja Vermelha de Perushtitsa, na Bulgária, datados do século VII, documentam longos ciclos narrativos que tanto incluem cenas do Antigo e do Novo Testamento como cenas hagiográficas.

A pintura pré-iconoclástica

Sabemos pelas fontes como é variada e extensa a temática da pintura monumental constantinopolitana anterior ao iconoclasmo. No caso da igreja justiniana de Santa Sofia, um dos edifícios sagrados mais importantes da capital bizantina, a decoração é, de início, totalmente não icónica, prenunciando o que em breve seria o programa decorativo iconoclasta: motivos florais, folhas de acanto, gavinhas, estrelas, motivos geométricos e cruzes revestem uniformemente as superfícies das paredes e das abóbadas. Um repertório ornamental aparentemente concebido como complementar nos efeitos ao do uso dos mármores, prefigurando uma visão do *paradeisos*, lugar de salvação. Só depois, com Justino II (520-578), serão introduzidas as imagens antropomórficas na decoração das igrejas. O mosaico parietal figurado e com assunto cristão está, contudo, documentado na capital por uma importante peça de mosaico descoberta na igreja bizantina Kalendarhane Camii. Datada do final do século VI início do VII, revela também a vitalidade das tendências figurativas de matriz helenística. Também são frequentemente representados nos edifícios do culto, com base nas numerosas contendas cristológicas que desde os primeiros séculos

do cristianismo grassam por toda a parte no império, e em especial no Oriente, onde proliferam verdadeiras heresias, todos os concílios ecuménicos, que, como o de Niceia (325), que declara o Filho consubstancial ao Pai, e o de Calcedónia (451), que define Cristo como «único em duas naturezas», a divina e a humana, vão definindo a doutrina religiosa. Por exemplo, na parede sul da Igreja da Natividade de Cristo, em Belém (680-724), estão representados seis concílios. Esta opção, que apregoa o dogma fundamental acerca da natureza de Cristo, explica-se facilmente numa igreja erigida no local do seu nascimento. Sucedem-se as pinturas arquitetónicas, alusivas a modelos de igrejas com decoração vegetal sumptuosa que consiste em vasos sobrepostos, ornamentados com flores e folhas estilizadas, motivo também disseminado nos meios muçulmanos e, em particular, tanto na Cúpula da Rocha, em Jerusalém (691), como na Grande Mesquita de Damasco (705-711). De um modo geral, o ciclo dos concílios representa reuniões de bispos presididas pelo imperador, como já no século VII se via no palácio imperial e, no VIII, no pequeno edifício do Milion, ligado ao Palácio Sagrado.

Em Salónica, a Igreja de São Demétrio distingue-se por um programa decorativo específico constituído, em grande parte, por oferendas *ex-voto* posteriores à primeira metade do século VII. Os mais antigos painéis de mosaico da série, dedicados a São Demétrio (?-306), como aquele em que o santo taumaturgo é representado em oração, venerado por dois comitentes (final do século VI início do VII), dão testemunho de uma ativa escola local em que transparece uma forte ligação à tradição helenística e a uma tipologia muito próxima da pintura de ícones. Isto, quando o uso devocional, litúrgico e cerimonial da pintura sagrada em pranchas de madeira se difunde e cria raízes no imaginário coletivo. O ícone, imagem sensível mediante a qual o homem se eleva à contemplação divina, torna-se guia dos exércitos, atuando como presença protetora na defesa das cidades, intervindo no quotidiano com atos taumatúrgicos e transmitindo sinais e mensagens divinas aos fiéis e às comunidades. O mosteiro justiniano de Santa Catarina do Monte Sinai conserva o mais notável grupo de ícones com datação anterior à controvérsia das imagens. Algumas destas pinturas em madeira, datáveis dos séculos VI e VII, são atribuídas a mestres de Constantinopla e outras, à produção siro-palestiniana local. Juntamente com os ícones coevos descobertos no Egito, pertencentes ao ambiente copto da evolução da arte cristã, e com um grupo de ícones romanos, os do Sinai constituem a mais antiga documentação de um género de pintura devocional que está destinado a uma ampla difusão na cultura bizantina e, neste

caso, na época dos Comnenos (1059-1204), conforme o que será depois a nova espiritualidade, projetada para uma maior privatização da liturgia. Como herdeiros da retratística funerária e imperial helenístico-romana, e encausticados em pranchas de madeira, encontram-se entre os principais ícones do Sinai os que retratam Cristo *Pantokrator,* o apóstolo Pedro ou a Virgem no trono, ladeada por santos e anjos.

Na esteira dos já mencionados mosaicos cipriotas, atribuídos a mestres sírios, também três famosos códices purpúreos, atribuídos ao século VI, podem inserir-se no quadro da produção pictórica do Mediterrâneo oriental: o *Codex Purpureus Rossanensis* (Rossano, Calábria, catedral), o *Codex Sinopensis* e o *Génesis de Viena*. Estas obras, de requintada execução e certamente destinadas a usos cerimoniais, testemunham um dos muitos aspetos da transferência do sistema simbólico antigo para a arte religiosa cristã: a associação da cor púrpura ao verbo evangélico, anúncio do reino de Deus, parece verosímil, e também não causa surpresa a fidelidade à tradição tardo-romana na elegância e na agilidade do desenho, no uso da cor e na harmonia das proporções. Pelo contrário, um desvio em relação às antigas matrizes nas proporções das figuras e na gama cromática, mais viva, é percetível num importante e célebre manuscrito executado na Síria em 586, o *Evangeliário de Rabbula*, que juntamente com a *Bíblia Síria*, do século VI ou VII (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Syr 341), sugere quais terão sido as características iconográficas e estilísticas da pintura parietal figurativa síria, completamente destruída.

Os programas iconográficos orientais são influenciados desde os primeiros séculos pelas criações da Síria e da Palestina e principalmente por Jerusalém na época paleocristã e paleobizantina, afastando-se, portanto, dos da capital de Constantino. Nestas regiões, superficialmente helenizadas e com arraigadas tradições artísticas pré-cristãs, de origem asiática ou mesopotâmica, a componente clássica do estilo bizantino é menos sensível. De facto, no decurso dos primeiros quatro séculos do cristianismo predominam no Oriente os motivos ornamentais geométricos, produtos de uma arte popular mais inclinada para o elemento decorativo do que para os símbolos da ação de forças abstratas e sobre-humanas. Só depois, sob a pressão de uma Igreja centralizada, estas tendências populares serão suplantadas pela imagem antropomorfa. O programa mais difundido nas absides do Oriente é o da visão teofânica e, especificamente, a de Deus, segundo os profetas do Antigo Testamento: Cristo, rodeado por todos os sinais que simbolizam a sua glória, no momento do seu triunfo, que se realiza na segunda Parúsia (aparecimento de Cristo-juiz). Mas no registo inferior da abside,

a Virgem, em oração e ladeada pelos apóstolos, recorda que a Ascensão anuncia a Segunda Vinda. Encontramos este programa absidal, por exemplo, na capela n.º 17 de Bawit (Egito), do século VII; na Igreja de São João em Çavusin (séculos VII e VIII), na Capadócia; e, na Geórgia, num fragmento de mosaico da época pré-iconoclástica proveniente da catedral de Cromi. As paredes apresentam longas teorias de santos, na sua qualidade de protetores dos locais e de intercessores, e programas figurativos tipicamente orientais, a tipologia dos santos cavaleiros representados como triunfadores, as cenas da visão de Santo Eustáquio, o ciclo dos milagres de São Jorge e as vidas de alguns santos mais difundidos aqui do que noutras regiões.

Mobiliário e alfaias sagradas

O papel das alfaias sagradas é de extrema importância na arte bizantina e, de um modo geral, em toda a arte cristã. Em Bizâncio, a ligação entre a arte e o espaço litúrgico é estreita, uma relação que assenta principalmente na luminosidade e preciosidade como meios de visualização da *divina maiestas.* Um testemunho da própria *pietas* imperial e da arte dos ourives de Constantinopla é a estauroteca cruciforme, dourada e decorada com gemas e com a imagem do casal soberano, relicário para um fragmento da Santa Cruz oferecido por Justino II ao papa João III (?-574, pontífice desde 561). Além de artefactos como este, outros achados importantes documentam uma parte, pelo menos, do conjunto das alfaias litúrgicas das igrejas cristãs do Oriente na época protobizantina. Alguns achados do século passado tornam possível reconstituir a composição do tesouro original agora denominado «Kaper Koraon», um conjunto de 56 objetos litúrgicos pertencentes à igreja síria de São Sérgio, entre os quais duas patenas, ditas de Stuma e de Riha, ambas com gravuras de Justino II e da cena da comunhão dos apóstolos. É também de meados do século VI o chamado «tesouro de Sião», obra de prataria para uso litúrgico como cruzes, patenas e incensórios, que exemplificam como na arte dos metais preciosos os assuntos cristãos se expandem e se associam ao repertório decorativo de origem antiga: o prato não icónico do bispo Paterno, de cerca de 518, hoje em Sampetersburgo, com inscrição latina, decorado com um grande *chrismon* acompanhado das letras *alfa* e *ómega* e com um friso de sarmentos com cachos a toda a volta; outro prato, igualmente conservado no Hermitage, decorado com uma cruz cravejada ladeada por dois anjos; um grande gomil para uso litúrgico, de fabrico sírio do final do século VI ou início do VII, decorado com medalhões de Cristo, da Virgem, de anjos e de santos, alternados com motivos vegetais.

Igualmente ampla e bem documentada, a produção de alfaias sagradas de metais não preciosos inclui cruzes e incensórios com decoração figurada ou não e, principalmente, vários tipos de utensílios para iluminação, como um disco de lampadário de bronze (*polykandelon*) descoberto em Gortina (Creta).

Também em relevos preciosos de marfim, a temática cristã, traduzida na linguagem da tradição antiga e da arte de caráter áulico, se difunde com relativa amplitude. São de extraordinária qualidade o díptico de Berlim que, num dos painéis, mostra Cristo entre os santos Pedro e Paulo e, no outro, a *Theotokos* no trono, com o Menino e venerada por dois anjos, e a famosa placa do British Museum com o arcanjo, ambas as peças atribuídas à produção de Constantinopla de meados do século VI. São também de mencionar alguns outros objetos sagrados de marfim, entre os quais as píxides de estilos e qualidades diversas, com cenas do Antigo e do Novo Testamento: *Daniel e os Leões* (Washington, Dumbarton Oaks Collection); *Cenas da Vida de Cristo* (Paris, Musée de Cluny; Ruão, Musée des Beaux-Arts). Mas a mais importante obra de talha de marfim para uso litúrgico é a cadeira de Maximiano que está conservada no Museu Arquiepiscopal de Ravena, o único exemplo de trono de marfim do século VI que nos chegou praticamente completo.

A época de transição do século VII e VIII pré-iconoclástico atesta muito bem a complicada coexistência de tendências tardo-antigas com exigências iconográficas e estilísticas orientadas para uma maior cristianização. O que a numismática deixa entrever é amplamente confirmado por bom número de objetos preciosos produzidos pelas artes sumptuárias, que exprimem aspetos da produção artística e do gosto de uma clientela seleta e ligada aos meios da corte. Na ilha de Chipre foram encontrados dois grupos principais de pratos e demais vasilhame de prata finamente decorados com figuras em relevo repuxado. De um dos dois tesouros de Lambousa (Kyrenia, Chipre) provém, de facto, uma excecional série de nove pratos com cenas da vida de David, datáveis entre os anos 613-629/630. É uma apurada técnica executiva que, apesar da natureza religiosa dos assuntos, vai buscar os meios de expressão ao mais requintado repertório helenístico, no qual enxerta deliberadamente citações e referências tardo-antigas, em especial de obras da época de Teodósio [a cena de David na presença de Saul e a do casamento de David têm o mesmo ambiente solene que a composição arquitetónica do *missorium* de prata de 388 de Teodósio I, *o Grande* (347-395, imperador desde 379)]. Prosseguindo no século VII, dois importantes testemunhos de arte imperial são dados por um ciclo de cenas comemorativas encomendadas por Heraclio (575-641) e por alguns frescos celebrativos

executados em São Demétrio de Salónica, como a cena do *adventus mutila* (em grande parte repintada) que, juntamente com a do povo refugiado na basílica por causa de um ataque dos eslavos, comemora a entrada na cidade de Justiniano II (669-711, imperador desde 685-695 e desde 704).

O combate contra a arte figurativa

Será a encarniçada controvérsia sobre as imagens sagradas que marca todo o século VIII e a primeira metade do IX, caracterizando de um modo determinante a história, a religiosidade e a cultura bizantinas e do mundo ortodoxo. A luta contra a arte sacra figurativa, que alguns acusam de idolatria, tem início público com um ato autocrático altamente simbólico do imperador Leão III Isáurico (c. 685-741, imperador desde 717), a remoção do ícone de Cristo da porta *Chalké* do Grande Palácio e a sua substituição por uma cruz. Uma miniatura do *Saltério Chludov* (meados do século IX) resume da melhor maneira esta agitada atmosfera antifigurativa, representando dois iconoclastas a tapar com cal uma imagem de Cristo. Durante a crise do iconoclasmo (726-843), fica assegurada, por um lado, a continuidade de uma arte figurativa imperial estritamente dirigida para o género celebrativo e comemorativo; por outro, a arte religiosa volta aos repertórios simbólicos e decorativos de matriz, em parte, paleocristã: aos motivos geométricos, fitomorfos e zoomorfos e ao emblema predileto da cruz, símbolo da vitória de Constantino e do triunfo do imperador sobre o paganismo. Da primeira, nada nos chega no plano monumental, apenas umas descrições sumárias, e talvez um eco em miniaturas muito antigas como a da *Geografia* de Cláudio Ptolomeu (século II) (Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. Gr. 1291) que mostra o carro do Sol e o Zodíaco. Quanto à segunda, o documento artístico mais relevante que ainda temos é a cruz de mosaico de Santa Irene, em Constantinopla. E a cruz reaparece em pinturas provincianas da Capadócia atribuídas ao período iconoclástico e, por vezes, acompanhada por inscrições de caráter ideológico. Quanto aos motivos decorativos mencionados pelas fontes, árvores, pássaros, motivos florais estilizados e outros, a sua difusão está bem documentada na Capadócia, por exemplo, em Ayios Vasilios, perto de Muştafapasa, ou na igreja funerária conhecida como Kapili Vadisi Kilisesi, em Karacaören, nas imediações de Ürgüp. Mas também os encontramos em São Nicolau de Agios Nikolaos (Creta) ou em pequenas igrejas da ilha de Naxos como em Santo Artémio de Stavros, em São João Teólogo de Adisaroù, em Santa Kiriakí, cuja abside mostra dois painéis com frescos separados por faixas de cor com pássaros e peixes em fundo branco acompanhados por rosetas e

cachos. Análogos repertórios inspiram manuscritos iluminados iconoclastas como, por exemplo, dois evangeliários de Sampetersburgo (Gr. 53 e Gr. 219, datado de 835) ou o célebre códice de Pseudo-Dionísio Areopagita (século V ou VI), em que a ilustração é totalmente eliminada.

A 11 de março de 843, primeiro domingo da Quaresma, a imperatriz Teodora atravessa a capital bizantina na companhia do patriarca Metódio (843-847), em procissão triunfal, para a reconsagração simbólica das imagens sagradas. Um ritual litúrgico solene proclama oficialmente em Santa Sofia a restauração e a restituição do culto dos ícones. Isto imprime, a partir de meados do século IX, um impulso notável à arte religiosa na capital e nos territórios imperiais bizantinos, tanto em termos de renovação dos aparelhos decorativos de edifícios já existentes como em termos de decoração das novas edificações religiosas. A relativa uniformização e codificação dos programas decorativos delineia-se gradualmente entre o final do século X e o início do seguinte, quando o chamado «programa medio-bizantino» mostra impor-se mais ou menos em toda a parte, nos territórios do império e nas terras limítrofes, em concomitância com a consolidação política do império.

V. também: **Artes visuais** *O espaço sagrado do cristianismo*

OS TERRITÓRIOS E A HISTÓRIA

A ALTA IDADE MÉDIA NAS ILHAS BRITÂNICAS E NA ESCANDINÁVIA

de Manuela Gianandrea

É nas Ilhas Britânicas que se encontra a maior variedade de fontes de inspiração artística da Europa alto-medieval, que se concretizará sobretudo na escultura monumental, na ourivesaria e na produção de códices iluminados. Embora isolada, a Escandinávia consegue assimilar influências de origem mediterrânica e oriental que se concretizam, em particular, na criação de objetos de uso quotidiano e de joias.

A influência das missões cristãs

Mundo céltico, mundo germânico, mundo mediterrânico: nenhuma zona da Europa alto-medieval conhece uma tão extraordinária variedade de fontes inspiradoras para a formação da sua linguagem artística como as Ilhas Britânicas. A cultura celta, radicada na Irlanda e dali exportada para a Escócia e Nortúmbria, não tarda a absorver também fórmulas de origem oriental, particularmente gregas, egípcias e sírias. Por sua vez, a arte germânica, que entra na antiga Britânia com os novos conquistadores, os anglo-saxões, recebe nova seiva com as invasões escandinavas dos séculos IX e X. E as influências mediterrânicas, chegadas do Oriente à Irlanda no século VI, irrompem nas terras anglo-saxónicas com um vento que sopra de Roma e do Ocidente graças sobretudo às missões cristãs. Os primeiros missionários da religião cristã, conduzidos por São Patrício (c. 389-c. 461), chegam à Irlanda no século V e organizam a Igreja local numa densa rede de mosteiros. Estes primeiros edifícios de culto não passam de modestas estruturas para as pequenas comunidades monásticas, erguidas no interior de uma cerca circular destinada a proteger as cabanas dos monges e uma estela ou uma cruz como local de reunião e oração. Por volta dos séculos VII e VIII, há uma certa evolução arquitetónica com o aparecimento de algumas igrejas muito simples, de uma só nave, mas com dimensões um pouco maiores. Pelo contrário, é no século VI que tem início a cristianização plena da Grã-Bretanha: primeiro, os monges irlandeses

conduzidos por São Columbano (c. 540-615) fundam uma série de mosteiros, especialmente na Escócia e na Nortúmbria; depois, em 596, aparece a missão de Santo Agostinho de Cantuária (?-604), seguida em 601 pela de Melito (?-624), ambas enviadas pelo papa Gregório Magno (c. 540-604, pontífice desde 590) para evangelizar os anglo-saxões. Mas a natureza conservadora do monaquismo irlandês, igualmente bem arraigado na Grã-Bretanha, não pode deixar de entrar em conflito com as práticas litúrgicas importadas de Roma, e em 664, impondo pelo Concílio de Whitby a sua prática litúrgica, a Igreja de Roma marca a sua consolidação naquelas terras e reata as relações das comunidades insulares com as do continente. Deste modo, surge uma série de abadias fortemente ligadas à Igreja romana, como as de Wearmouth (674) e de Jarrow (681) – por obra de Benedito Biscop (c. 628-c. 690), formado em Lindisfarne mas culturalmente ligado a Roma –, que favorecem as trocas culturais, encetando um indiscutível processo de romanização.

A escultura monumental

É a escultura monumental que melhor ilustra a capacidade dos povos das Ilhas Britânicas de criar uma arte que é o espelho do seu passado e que ao mesmo tempo se adapta às exigências do cristianismo. As obras principais e mais antigas que se conservaram até hoje são lápides, estelas e cruzes monumentais, inicialmente erguidas nos recintos dos edifícios religiosos. É provável que a ideia de inserir monólitos verticais num recinto sagrado seja inspirada, em parte, pela tradição celta; mas as lápides e as cruzes estão ligadas, pela sua mensagem teológica, ao mundo cristão mediterrânico. Com efeito, nos primeiros séculos do culto cristão são visíveis monumentos semelhantes em muitas regiões do Mediterrâneo oriental e do Oriente cristão, particularmente na Geórgia e na Arménia. A cruz é, na origem, o tema central da decoração e, com frequência, o único. Os exemplos mais antigos de lápides e estelas da Irlanda podem ser datados do final do século VI e início do VII e mostram uma decoração muito simples, formada por espirais ou por outros motivos caros à tradição celta. Françoise Henry, estudiosa de arte irlandesa, pensa que por volta do final do século VII a estela irlandesa se «transforma», como num processo de gradual monumentalização, numa grande cruz com a trave revestida por uma decoração abundante. No mesmo contexto, também o repertório decorativo destes monumentos se enriquece com o aparecimento de crucificações gravadas (*Estela de Duvillaun*), cruzes decoradas com entrelaçados (*Cruz de Fahan Mura*), figuras humanas e animais (*Estela de Gallen*).

A este tipo de estela, ainda elementar, seguem-se a breve trecho cruzes monumentais com uma decoração muito mais complexa: a superfície está dividida em painéis, ostentando relevos historiados e decorações não icónicas inspirados na arte dos metais. Embora com um relevo elementar e com formas indiscutivelmente esquemáticas, as cenas representadas são claras e legíveis, mostrando dependência do repertório iconográfico da arte cristã mediterrânica. Reside precisamente aqui o trabalho extraordinário dos artistas irlandeses, ao introduzir na iconografia mediterrânica um monumento profundamente radicado na cultura local. É provável que as cruzes tenham passado da Irlanda para a Inglaterra, onde têm, no entanto, uma evolução completamente autónoma. A *Cruz de Ruthwell*, um dos exemplos mais antigos, datável de meados do século VIII, apresenta dez relevos com figuras que parecem monumentais por efeito do volume e das roupas enormes. Nas cruzes anglo-saxónicas também abundam as decorações puramente ornamentais e, em especial, nas faces laterais. As origens mais remotas destes elementos anglo-saxónicos, por vezes associados a motivos vegetais e zoomorfos, podem ser procuradas, sem dúvida, na bacia do Mediterrâneo, mas a sua difusão deve ter recebido um forte estímulo do mundo germânico continental. E influências diversas percebem-se também noutra excecional obra-prima saxónica da escultura em pedra: o cetro de Sutton Hoo, encontrado entre os artefactos do «barco funerário», provavelmente construído para o rei Raedwald (?-625). O cetro, decorado na extremidade com uma série de cabecinhas humanas com rude expressividade e forte tensão linear, deixa claro perante a variedade de comparações possíveis, da cabeça de Teodolinda de Milão a certos relevos do Egito copto, a pluralidade e a riqueza da linguagem local.

A escultura dos metais preciosos

A par da escultura da pedra, a do metal segue por sua vez nesta zona uma evolução privilegiada ligada à tradição artística própria dos celtas e dos germanos, isto é, à produção de objetos metálicos de uso corrente com uma decoração essencialmente ornamental. Esta característica, decididamente subversora da linguagem artística clássica, torna-se, em certo sentido, na alta Idade Média, um emblema do dualismo ancestral entre o Norte o Mediterrâneo. Uma peculiaridade usada e notada, além disso, nos séculos XIX e XX com finalidades nacionalistas ou, no âmbito da história da arte, com o objetivo de rejeitar a centralidade do Mediterrâneo na arte. Os ourives irlandeses revelam a forte marca da tradição celta, e de tal modo que o seu programa decorativo,

centrado principalmente num sistema de motivos curvilíneos, já se encontra plenamente no repertório ornamental dos monólitos de pedra e dos objetos metálicos irlandeses dos séculos III e II a.C.

Algumas obras-primas da ourivesaria irlandesa, como a *Fíbula de Tara* e o *Cálice de Ardagh*, ambos no National Museum of Ireland, em Dublin, mostram a complexidade desta produção, que a partir do século VII começa a acolher também temas de origem mediterrânica e germânica. Mas, na Inglaterra, o espólio celta não sobrevive à ocupação romana nem à anglo-saxónica e não tarda a ceder a sua posição às influências das ourivesarias das tribos germânicas ocidentais, inicialmente com o chamado «primeiro estilo zoomorfo» e em seguida, no final do século VI, com a consolidação do «segundo estilo». Neste sentido, um dos exemplos mais sumptuosos é constituído por uma fíbula de ouro encontrada no «barco funerário» de Sutton Hoo. A partir do século VIII, o afluxo em massa de modelos mediterrânicos transforma radicalmente os meios expressivos e o repertório decorativo da ourivesaria anglo-saxónica, conforme demonstra a *Cruz de São Ruperto* com os seus quadrúpedes elegantes e aves. Como resposta, o espírito germânico mostra uma certa renovação nas artes sumptuárias entre o século IX e o seguinte, quando as populações escandinavas se instalam em Inglaterra.

A miniatura

Nesta área, a história e a evolução da miniatura justificam uma exposição em separado, até porque uma leitura correta tem sido afetada pelas convicções romântico-nacionalistas de uma suposta originalidade absoluta da arte irlandesa, diretamente derivada do substrato celta, e pela errada atribuição de alguns códices ao século VI. Mas a miniatura insular mostra-se hoje como aquilo que é: uma extraordinária e única síntese de motivos celtas, germânicos e mediterrânicos. E, por isso, a velha denominação de miniatura celta é hoje substituída por miniatura hiberno-saxónica, mais exata, que une ao antigo nome da Irlanda, Hibérnia, a componente germânica dos anglo-saxões. No século V, quando São Patrício chega à Irlanda para evangelizá-la, esta ainda não tinha desenvolvido uma cultura escrita, que é, pelo contrário, a base da religião cristã, transmitida precisamente pelos textos sagrados. Deste modo, chegam à ilha livros enviados do continente e outros são ali produzidos para os numerosos mosteiros em que a Igreja irlandesa está organizada. Infelizmente, não se conserva nenhum códice que possa relacionar-se com esta fase da produção irlandesa, pois os manuscritos mais antigos, como *Cathach de São Columbano*

(Dublin, Royal Irish Academy, s.n.) ou o fragmento I do *Evangeliário de Durham* (Cathedral Library, mss A. II. 10) são atribuídos ao século VII. Além disso, estes já revelam no plano decorativo um encontro prévio com as três grandes componentes celta, germânica e mediterrânica.

No curso dos séculos VI e VII, enquanto os monges irlandeses emigram para a Grã-Bretanha e ali fundam novos mosteiros como o da ilha de Iona, na Escócia, ou de Lindisfarne, na Nortúmbria, o papa Gregório Magno envia uma missão dirigida por Santo Agostinho de Cantuária a fim de evangelizar os anglo-saxões; na esteira do monge seguem também numerosos livros produzidos em Roma, entre os quais se conta, provavelmente, o *Evangeliário de Santo Agostinho* (Cambridge, Corpus Christi College, ms. 286), que, com a figura do evangelista Lucas a escrever debaixo de uma arcada, vai indubitavelmente contribuir para a difusão de uma estrutura decorativa de inspiração clássica na ilha. Esta referência à tradição antiga também não falta no códice em que durante muito tempo é visto o símbolo do triunfo do abstrativismo nórdico sobre o classicismo mediterrânico, da vitória do poder evocativo do signo sobre a tradição explicitamente comunicativa, da Antiguidade: o *Book of Durrow* (Dublin, Trinity College, ms A.IV.5). Provavelmente realizado na ilha escocesa de Iona na segunda metade do século VII, o códice encanta, em primeiro lugar, com as suas páginas-tapetes em que uma grande extensão de motivos ornamentais arrebata a vista do observador com a força evocadora sugestiva do signo-sinal; espirais e caracóis da arte celta que se fundem com entrelaçados e motivos animalistas de matriz germânica e que têm correspondência na ourivesaria irlandesa e anglo-saxónica da mesma época.

Mas o magnetismo da tradição clássica não está totalmente derrotado; e, vendo para lá das aparências, podemos captar na figura de São Mateus, embora o corpo esteja processado como uma placa de esmalte, o redescobrimento da figura humana. Com efeito, não deve esquecer-se que, na sequência da fundação de mosteiros romanizados depois do Concílio de Whitby (664) e graças à obra de Benedito Biscop e do seu sucessor Ceolfrid (640-717), as relações culturais com o continente intensificam-se cada vez mais, com a consequente troca de objetos litúrgicos e de manuscritos que contribuem para difundir modelos da Antiguidade tardia na ilha.

São justamente Benedito e Ceolfrid que levam para Inglaterra uma série de códices antigos muito importantes, alguns deles provenientes do *scriptorium* clássico de Vivarium, na Calábria, como o famoso *Codex Grandior,* de Cassiodoro (c. 490-c. 583). Para ter uma ideia dos modelos que estes

manuscritos difundiram, podemos considerar o *Codex Amiatinus* (Florença, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Am. 1), produzido nos mosteiros de Wearmouth-Jarrow no início do século VIII, copiando precisamente a *Bíblia de Cassiodoro*. Examinando com atenção a figura de Esdras, compreende-se como aquela obra procura repetir o estilo plástico e pictórico do modelo italiano e como ela contribui, portanto, para a assimilação desta linguagem pelos miniaturistas insulares. Com efeito, se compararmos o profeta Esdras com o evangelista Mateus do *Evangelho de Lindisfarne* (Londres, British Library, Cotton ms. Nero D.IV), produzido no mosteiro nortumbriano do mesmo nome, por volta de 698, vemos como o referente tardo-antigo fez sentir a sua influência; e, no entanto, as iniciais e as páginas-tapetes do mesmo códice, produzidas com o mais típico repertório ornamental, também mostram que o miniaturista não renuncia às características distintivas e originais da sua arte.

Nesta mesma linha segue também o artista que produz em Iona, no final do século VII, os *Evangelhos de Echternach* (Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 9389), em que, se bem que ainda influenciados pela maneira local de construir as imagens de um modo linear e abstrato, os símbolos dos evangelistas se distinguem por uma nova visão orgânica do tema. Depois do ano 700, a miniatura insular segue por dois itinerários evolutivos diferentes, dos quais um, localizável no Sul da Grã-Bretanha, se abrirá cada vez mais e de uma maneira total aos modelos tardo-antigos, enquanto o outro, difundido no Norte da ilha e na Irlanda, se ligará à corrente autóctone das primeiras experiências irlandesas.

Obra emblemática da primeira corrente é seguramente o *Codex Aureus* (Estocolmo, Kungliga Biblioteket, ms. A. 135), iluminado em Cantuária na segunda metade do século VIII, enquanto a segunda corrente produz uma das indiscutíveis obras-primas da miniatura europeia, *Book of Kells* (Dublin, Trinity College Library, ms. A.1.6). Este livro, escrito provavelmente em Iona cerca de 800, apresenta numa versão enriquecida e fantasiosa sem precedentes, uma revisitação de todos os motivos ornamentais da tradição local céltico-germânica, desenvolvidos na decoração das construções arquitetónicas e nas iniciais. Com este substrato indígena se funde de um modo extraordinário o referente mediterrânico: na página da Virgem no trono com o Menino e os anjos, a cornija é uma sucessão de linhas, entrelaçados e animais à mistura, de inspiração local, mas a figura da Virgem parece um ícone bizantino. Esta, bem como a representação da Tábua dos Cânones e as imagens dos evangelistas, revela claramente que o miniaturista de *Book of Kells* estudou uma Bíblia da área

mediterrânica. Lamentavelmente, não podemos indicar o original preciso do códice insular, dada a distância deste aos poucos manuscritos sobreviventes, mas, segundo alguns estudiosos, ele poderia ter sido um códice de Constantinopla ou de Ravena do século VI. De qualquer modo, o certo é a excecional, única e surpreendente capacidade do autor de *Book of Kells* para fundir as duas grandes culturas que estão na origem da arte medieval: o Norte e o Mediterrâneo. Como testemunhos efetivos desta afirmação, temos as esplêndidas iniciais douradas do códice. A inicial decorada ou zoomorfa, produto da arte italiana do século VI e filha do valor sagrado e autorizado do texto no âmbito do cristianismo, é reelaborada na área insular de uma maneira autónoma e original, com a criação de letras fortemente sugestionadas pela decoração da ourivesaria e das páginas-tapetes.

A corte alto-medieval na Escandinávia

Nesta Europa da alta Idade Média, cada vez mais cristianizada e latinizada, a Escandinávia é um mundo à parte, fortemente isolado em virtude da sua posição geográfica. As frequentes relações políticas, militares e comerciais com os outros países do continente dão, contudo, à arte escandinava a possibilidade de assimilar elementos de origem mediterrânica e oriental. Para os escandinavos, como no caso de muitas populações do Norte, os campos de ação privilegiados da obra artística são, além da arquitetura, os objetos do quotidiano e as joias. Na enorme produção de fíbulas, fivelas, escudos e bracteados (os pequenos pingentes redondos de trazer ao pescoço, tão apreciados pelos escandinavos), impõe-se um procedimento ornamental essencialmente decorativo, em que até a figura do animal, temática absolutamente consonante com os ourives da Escandinávia, é desintegrada e em seguida reconstituída como numa função apotrópica. A inoxidabilidade do espírito ornamental da arte escandinava na sucessão dos estilos zoomórficos está bem documentada pela decoração da época *viking*, em que é realizada a obra-prima desta forma de expressão: o «barco funerário» de Oseberg (Oslo, Vikingskipethuset), sepulcro de uma dama da nobreza local, talvez até uma rainha, da primeira metade do século IX. Trata-se de um barco que no fim é utilizado como sepultura, onde a dama e a sua camareira são depositadas juntamente com centenas de objetos de uso quotidiano e joias, tudo destinado a garantir à defunta, segundo uma antiquíssima crença primitiva, uma existência semelhante, mesmo depois de morta, à que tivera em vida. Toda a decoração dos objetos encontrados em Oseberg, incluindo a do próprio barco, se inspira no terceiro estilo zoomorfo, mas submetido a uma

intensificação e revisão dos modelos canónicos. Quanto à figura humana, as atestações mais antigas já aparecem em joias e objetos, mas o campo de ação privilegiado é, sem dúvida, o das estelas funerárias, sinais sepulcrais ou comemorativos sugestivos. As lápides mais antigas distinguem-se por uma disposição pouco ordenada dos motivos decorativos e por uma representação dos assuntos por meio de finíssimas linhas gravadas; mas a partir do século VIII nota-se uma transformação radical com o aparecimento de estelas historiadas, com a história de um herói ou de um mito. Nestas, o relevo, se bem que fraco, torna-se mais acentuado, fazendo ressaltar as personagens com maior evidência para criar uma verdadeira cena narrativa. Na estela de Lillbjärs (Estocolmo, Statens Sjöhistoriska Museum), um dos primeiros exemplos do século VIII, os episódios ainda carecem de separação interna, mas nos testemunhos mais tardios, como a célebre lápide de Lärbro (Gotlândia), a repartição em episódios distintos torna-se mais decidida com a subdivisão da superfície em faixas horizontais.

V. também: **História** *Reinos, impérios e principados bárbaros*; *Incursões e invasões nos séculos IX e X*
Filosofia *O monaquismo insular e a sua influência na cultura medieval*
Literatura e teatro *A cultura dos mosteiros e a literatura monástica*

O ESPLENDOR ISLÂMICO NA EUROPA: A ESPANHA ISLÂMICA E MOÇÁRABE

de Simona Artusi

A dominação islâmica em Espanha começa em 711, mas é sob o califado omíada (929-1031) que as artes atingem um nível de elevadíssima qualidade; os califas promovem um estilo de vida opulento e requintado, testemunhado por numerosos objetos de luxo. No período do declínio dos omíadas, os governadores do al-Andaluz proclamam-se autónomos e protagonizam uma época de próspera produção artística; em 1085, a conquista de Toledo força-os a recorrer ao auxílio dos almorávidas, dinastia berbere à qual sucede a dos almóadas. É de salientar, enfim, o papel dos povos não muçulmanos durante este período: a convivência não é fácil, mas conduz a uma indiscutível interação de culturas.

Al-Andaluz: os omíadas de Espanha na arquitetura e nas artes aplicadas

Embora as fontes não sejam unânimes a este respeito, o ano de 711 é a data comummente aceite para o início da dominação islâmica na Península Ibérica. O processo da conquista muçulmana é uma das ações militares mais velozes e eficazes do primeiro período da sua expansão territorial, facilitada pelo debilitamento do reino visigótico lacerado por lutas intestinas, problemas de religião e atritos com os bizantinos.

Depois de algumas operações de reconhecimento, provenientes do Norte de África, os muçulmanos conseguem derrotar o exército de Rodrigo (séculos VII-VIII) nas margens do Guadalete (na região de Cádis) com um exército de origem árabe e berbere e submeter em seguida Toledo, a capital dos visigodos.

A partir deste momento, é instaurada na zona centro-meridional (al-Andaluz) um governo (711-756) dependente do califado omíada de Damasco (661-750). Não há testemunhos artísticos significativos acerca da extraordinária mescla cultural de elementos árabo-islâmicos (siro-palestinos, mesopotâmicos) ou berberes com o substrato local (hispânico, bizantino e tardo-romano) correspondente a este primeiro período formativo. Assinala-se, contudo, a existência da nova casa de amoedação de al-Andaluz: já em 711 é cunhada moeda segundo modelos norte-africanos e, a partir de 716, com inscrições bilingues, em latim e em árabe.

Em 755, chega ao al-Andaluz Abderramão (731-788), único sobrevivente da dinastia omíada, fugido à chacina perpetrada pela nova dinastia dos abássidas (750-1258) e fundador em Córdova do emirado independente de al-Andaluz (759-929) com o apoio dos imigrantes sírios e berberes.

Este período marca o início de uma das mais afortunadas épocas da arte islâmica em Espanha. A construção da Grande Mesquita de Córdova, por iniciativa do próprio Abderramão I, sela a sua supremacia dinástica.

A transformação do emirado em califado omíada da Espanha efetua-se em 929 sob Abderramão III (c. 899-961), quando os primeiros sinais de crise política começam a manifestar-se entre os abássidas. Sob o califado omíada de Espanha (929-1031) e, em particular, sob os primeiros dois califas, as artes atingem elevadíssimos níveis de qualidade.

Para celebrar o triunfo do seu califado, Abderramão III funda entre 936 e 940 Medina Azahara, uma nova cidade palaciana, perto de Córdova. Os órgãos da administração e do governo não são os únicos para ali transferidos, pois também a casa da moeda e os centros de tecelagem e de artesanato do Estado têm o mesmo destino. As obras prosseguem durante o governo de al-Hakam II (915-

976), mas a construção da cidade nunca chega ao seu termo. A escolha do local, num planalto, em posição dominante, revela a importância que a nova capital deve assumir. As escavações, iniciadas nos primeiros anos do século XX, puseram à vista uma dupla cintura de muralhas, jardins alimentados por um complicado sistema de canalizações e uma implantação em três níveis por ordem hierárquica: o nível superior está ocupado pelo palácio do califa, o intermédio pela mesquita principal, pelos palácios do governo e pelas residências dos dignitários, e o inferior pelas casas. O palácio do califa inclui dois setores: o oriental, utilizado para as cerimónias oficiais, e o ocidental, como zona residencial. É digno de nota o chamado Salão Rico, construído entre 953 e 956 por Abderramão III para as receções: o pórtico de entrada dá acesso a um salão com planta basilical de três naves, separadas por arcadas longitudinais com arcos em ferradura. A decoração, que reveste completamente a superfície, é constituída por painéis de mármore e estuque com motivos vegetais esculpidos em baixo-relevo. É desta cidade que provém um certo número de característicos capitéis de mármore trabalhado em obra aberta, de tipo coríntio e frequentemente com inscrições, que conservam uma tradição datada do anterior emirado.

O saque e destruição de Medina Azahara durante o período da guerra civil (1010-1013) marcam o fim da vida desta cidade.

Na ausência de documentação material, só as fontes afirmam a existência de outra cidade, Medina Azahira, erguida por al-Mansur, o poderoso primeiro-ministro de Hisham II (soberano por duas vezes, de 976 a 1009 e de 1010 a 1013), que em 981 para lá transfere a corte e a administração.

Também Toledo é embelezada com numerosos edifícios, como a mesquita de Bab al-Mardum (999), que se distingue pela planta de origem iraniano-centro-asiática, com uma cobertura de nove cúpulas interiormente caracterizadas por nervuras cruzadas (solução também adotada na mesquita de Córdova).

Os califas omíadas do al-Andalus promovem um estilo de vida opulento e requintado, como provam os numerosos objetos de luxo. O estímulo ao patrocínio das artes deriva do desejo de emular e igualar as produções artísticas das regiões orientais do Mediterrâneo. O aumento das trocas comerciais com estas regiões favorece o intercâmbio e a difusão de modelos. É deste modo que al-Andaluz e, de um modo particular, as cidades de Córdova e Medina Azahara se tornam lugares de produção e consumo de artigos de luxo. Os artefactos mais apreciados são tecidos, metais, cerâmicas e marfins. Entre estes últimos, contam-se pequenos cofres e boiões entalhados, utilizados para guardar essências aromáticas. As decorações podem ser epigráficas, em carateres árabes de estilo

cúfico, ou figurativas; são-lhes habitualmente agregados motivos vegetais que acusam influências da arte tardo-antiga oriental e, em particular, bizantina. Conserva-se em Paris, no Museu do Louvre (inv. AI4068), um boião com uma inscrição que nos dá o nome do seu destinatário (al-Mughira, filho do califa Abderramão III) e permite deduzir a datação (968).

Numa primeira fase, os tecidos são importados do Egito, do Irão e de Bizâncio; mas, no califado omíada, Córdova começa a produzir seda. A partir deste momento, a arte têxtil desempenha um papel da maior importância, como confirma a abundante circulação e exportação de tecidos em toda a bacia mediterrânica. Estes tecidos, conhecidos pelo nome de *tiraz* (de seda, lã ou algodão) e produzidos nas oficinas do califado, apresentam ornatos de tradição sassânida e bizantina, com motivos decorativos zoomorfos, na sua maioria (quadrúpedes ou aves), no interior de molduras epigráficas.

Entre os principais objetos metálicos, são de mencionar o célebre cofrezinho de prata, dourado e anielado, de Hisham II, datado de 976 (Tesouro da Catedral de Gerona, inv. 64), um esguicho para fonte em forma de corça (Museu Arqueológico Provincial de Córdova, inv. 500) e outros objetos de bronze (almofarizes e candelabros).

A produção cerâmica deste período engloba formas diversas, como pratos, bandejas, taças, formas fechadas e candeias. As técnicas utilizadas são sobretudo a pintura com brilho metálico (os corantes são óxidos metálicos, aplicados na superfície vidrada e submetidos a uma cozedura redutora), verde e castanho sobre esmalte branco; os elementos decorativos são, frequentemente, epigráficos, mas também vegetais e zoomorfos.

Os reis de Taifa e as dinastias dos almorávidas e dos almóadas

De 1010 a 1013, os atritos entre diversos grupos étnicos, principalmente árabes e berberes, originam um período de guerra civil (*fitna*) que conduz, pouco a pouco, ao colapso do califado omíada. Esta situação favorece alguns governadores de al-Andaluz que não hesitam em proclamar-se autónomos e passam à história com o nome de *muluk al-tawa'if*, reis de Taifa (1031-1086). A descentralização do poder não prejudica a evolução da cultura que, pelo contrário, ganha com ela. Os edifícios mais significativos são construídos nos reinados dos Banu Hammud de Málaga (1010-1057) e Banu Hud, de Saragoça (1040-1081): recordam-se, respetivamente, o palácio da Alcazaba, com aspeto de fortificação (o interior caracteriza-se por uma rica decoração de estuque), e o palácio da Aljafería. Este último, construído pelo rei al-Muqtadir (1046-1081),

apresenta uma estrutura projetada exteriormente como uma sólida fortaleza, provavelmente para poder enfrentar a crescente agressividade dos cristãos, mas organiza-se interiormente em redor de um pátio central; a mesquita do palácio tem uma insólita planta octogonal. A decoração do palácio atinge o pico nos arcos entrelaçados que abrem para o pátio, completamente revestidos de estuque.

A produção cerâmica do século XI é uma das mais prósperas: além dos artigos pintados a verde e castanho, ou vidrados, surge a técnica da *corda seca,* em que os contornos dos ornamentos são constituídos por uma pasta de óxido de manganésio e óleo gordo que impede que as várias cores alastrem e se misturem.

Os estudiosos tendem atualmente a atribuir ao período dos reis de Taifa a grande escultura de bronze em forma de grifo (possivelmente um esguicho de fonte) que noutros tempos serviu de acrotério no telhado da Catedral de Pisa e hoje encontra-se no Museo dell'Opera da mesma catedral.

A conquista de Toledo pelos cristãos (1085) obriga os reis de Taifa a recorrer ao auxílio dos almorávidas (1059-1147), a dinastia berbere que pouco antes impusera a sua hegemonia no Norte de África. Os almorávidas travam a incursão cristã em Sagrajas (1086) e, passados alguns decénios, reúnem sob a sua égide a maior parte das possessões dos reis de Taifa. A cultura readquire vigor nas artes, particularmente nas industriais; entre estas, salienta-se a têxtil, cujo centro mais ativo é a cidade de Almería. A análise dos numerosos exemplares remanescentes torna possível aos especialistas reconstituir as respetivas características técnicas e iconográficas. Amplos medalhões perolados encerram pares de animais (leões, harpias, esfinges e grifos). Na famosa casula de fio de seda e ouro de San Juan de Ortega, da igreja paroquial de Quintanaortuño (Burgos), uma inscrição em árabe confirma a proveniência espanhola do tecido, datando-o do período do almorávida Ali ibn Yusuf (1107-1143).

Aos almorávidas sucedem os almóadas (1147-1269), uma tribo também berbere e do Norte de África que estende o seu domínio aos territórios ibéricos. Em al-Andaluz, têm de enfrentar a ameaça cristã e, embora triunfando em 1195 na batalha de Alarcos, são definitivamente derrotados em Navas de Tolosa em 1212. Sevilha é escolhida para capital administrativa (enquanto Córdova mantém a sua posição como capital da cultura) e embelezada com edifícios sumptuosos. Basta recordar a Grande Mesquita, amplamente mencionada pelas fontes, erguida em 1172 por ordem de Abu Ya'qub Yusuf (1163-1184). Do edifício original, de planta retangular com sala de orações hipostila e pórtico de entrada, só existe hoje o minarete, a Giralda (os exemplos mais parecidos e da mesma época são os minaretes da mesquita Koutoubia, em Marraquexe, e da mesquita

de Hassan, em Rabat). Outros edifícios de origem islâmica são o Alcázar, modificado na remodelação de Pedro I (século XIV), e a Torre del Oro, ao longo do prolongamento da cintura murada do Alcázar até ao Guadalquivir.

Ainda que os ornatos se tornem predominantemente geométricos e epigráficos, a manufatura têxtil do período almóada continua a tradição almorávida. A arte livreira fica bem representada nas edições do Alcorão, em que é utilizada a característica escrita *andalusi.*

É atribuído à Espanha deste período um único manuscrito ilustrado, o romance *Bayad e Riyad* (Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Ar. 368).

Fragmentos de pintura figurativa descobertos nas escavações de um palácio islâmico posterior aos almóadas (século XII), hoje incorporado no Mosteiro de Santa Clara la Real, em Múrcia, atestam a circulação de modelos comuns a toda a zona mediterrânica (Egito, o território da atual Argélia, Palermo e Constantinopla).

O último grande exemplo de arte islâmica em Espanha é a Alhambra, em Granada. Em 1238, a dinastia dos nasridas ocupa a cidade de Granada e, à custa de consideráveis tributos pagos ao reino de Castela, consegue governar ali até 1492. O palácio da Alhambra, residência da corte nasrida, é objeto de numerosas fases de edificação; as mais importantes são patrocinadas por Yusuf I (1318-1354) e Muhammad V (1338-1391), cuja figura está pintada, juntamente com as dos seus nove antepassados, na abóbada da Sala da Justiça. Esta estrutura, imersa em jardins, expande-se em redor de um núcleo central constituído por dois grandes pátios: o Pátio das Murtas e o Pátio dos Leões. As zonas de receção, caracterizadas por uma intrincada sucessão de salas de dimensões diversas, rodeiam o primeiro; os aposentos privados rodeiam o segundo. Estes pátios são ambos embelezados por fontes que criam efeitos aquáticos dignos de nota. A decoração arquitetónica utiliza o estuque, dourado e polícromo, com requintados ornatos vegetais, geométricos e epigráficos, combinado com o mosaico cerâmico. A parte mais extraordinária é constituída pela Sala das Duas Irmãs e a Sala dos Abencerragens, que dão diretamente para o Pátio dos Leões.

O Generalife (*jannan al-arif*) de Granada é um complexo residencial de repouso que sofre numerosas modificações depois da reconquista cristã e compõe-se de vários corpos edificados que reúnem decorações datadas de 1319, sob o reinado do nasrida Ismail I (1313-1325).

Um exemplo excecional de caravançarai urbano na Espanha islâmica é o chamado Corral del Carbón, ainda em Granada, provavelmente do século XIV.

Os chamados «vasos Alhambra», característicos da produção cerâmica

nasrida, são de grandes dimensões, com pegas verticais em forma de asas e, geralmente, com pintura metalizada com ornatos vegetais, epigráficos e, por vezes, figurativos. Os protótipos morfológicos datam do período dos califas. Por outro lado, devemos notar também uma abundante produção de pratos e taças metalizadas provenientes das cidades de Valência e Manises.

A queda de Granada nas mãos de Isabel de Castela (1451-1504) e Fernando de Aragão (1452-1516, rei desde 1478) dita o fim da dominação islâmica em Espanha.

A Espanha moçárabe: igrejas cristãs com influências islâmicas

Durante os séculos da dominação islâmica em Espanha, as outras religiões monoteístas, a cristã e a judaica, participam e contribuem para a evolução da cultura e das artes do seu tempo. Ao contrário do que se supôs, o período da *convivência* destes povos não foi fácil nem esteve livre de conflitos, mas é inegável ter havido interação de culturas. É costume designar por «moçárabes» os habitantes de al-Andaluz de fé cristã que, chegando a acordo com os muçulmanos, são autorizados a praticar a sua religião.

A arte moçárabe desenvolve-se antes e durante o califado de Córdova e termina na primeira metade do século XI. A arquitetura prolonga a tradição artística visigótica, mas recebe ao mesmo tempo influências islâmicas. Seguindo a tradição visigótica, as igrejas carecem de uniformidade planimétrica. Enquanto, entre os edifícios religiosos anteriores ao califado de Córdova, a igreja rupestre de Bobastro (899) nos montes de Málaga conserva a planta basilical cristã com três naves, a planta cruciforme da Igreja de Santa María de Melque (932?), na região de Toledo, não se afasta dos modelos visigóticos.

As igrejas edificadas fora da zona islamizada de al-Andaluz representam o que de mais rico e evoluído a arquitetura moçárabe tem. As mestranças que seguem as comunidades monásticas no exílio são provenientes de grandes centros como Córdova e Toledo. Entre os templos mais notáveis, contam-se as igrejas de San Miguel de Escalada (terminada em 913) e de Santiago de Peñalba (937) e de San Miguel de Celanova (940). Em San Miguel de Escalada, a influência da cultura artística islâmica está patente em inovações como as pilastras com meios-capitéis a suportar arcos em ferradura ou os frisos dos parapeitos, formados por medalhões polilobados com motivos florais.

Das igrejas do tempo do califado de Córdova, são de mencionar a de San Millán de la Cogolla de Suso, com abóbadas de aresta, como na Grande Mesquita de Córdova, e a ermida de San Baudelio de Berlanga, com arcos de

traça islâmica.

Os manuscritos de monges artistas constituem uma expressão artística particularmente representativa. O único exemplo de manuscrito do século X é a Bíblia concluída em Córdova em 988 (Biblioteca Nacional, Madrid, ms. Vit. 13-1). No comentário ao Saltério produzido em 980 no *scriptorium* de San Millán de la Cogolla (Real Academia de la Historia, Madrid), os pintores moçárabes inspiram-se na arte islâmica para compor algumas iniciais (como, por exemplo, ao juntar dois grandes bodes monteses com dois cães ao lado de uma árvore – inicial A, fol. 124v.).

V. também: **História** *O califado dos omíadas*; *A Europa islâmica*; *Os reinos cristãos nas Astúrias*
Ciências e técnicas *A herança grega e o mundo islâmico*
Literatura e teatro *O conhecimento do islão na Europa*

A ÉPOCA LOMBARDA EM ITÁLIA

de Giorgia Pollio

Os lombardos, repartidos pelo reino da Itália setentrional e pelos ducados autónomos de Espoleto e Benevento, efetuam uma síntese cultural excecional ao reformular as linguagens artísticas dos monumentos clássicos locais com a inclusão de contributos bizantinos e ocidentais.

A Langobardia maior

É conhecido aquele trecho do coro que no IV ato de *Adelchi* nos dá uma visão agressiva e selvática dos lombardos: *Cui fu prodezza il numero,/Cui fu ragion l'offesa,/E dritto il sangue, e gloria/Il non aver pietà*[7]. À retórica antiaustríaca de Alessandro Manzoni (1785-1873) dá jeito ignorar a extraordinária operação de síntese cultural expressa no campo artístico daquele povo germânico. Pouco depois da entrada em Itália, o setor menos conservador das elites lombardas começa a patrocinar a fundação de igrejas e palácios ricamente decorados, remodelando de modo criador a linguagem formal dos monumentos preexistentes. A rainha Teodolinda (?-628, exerce o poder desde 616) manda decorar o seu palácio de Monza com pinturas dedicadas à história da sua gente, segundo um gosto de registo épico clássico. Infelizmente, só nos resta o

testemunho da *Historia Langobardorum* (Lib. IV, 22) de Paulo Diácono (c. 720-799). Agilulfo (?-616, rei desde 590), seu segundo marido, é o primeiro soberano lombardo que pode reclamar uma relativa autoridade sobre o reino em formação. E fá-lo recorrendo despreocupadamente ao repertório iconográfico imperial romano e bizantino, fazendo representar-se na viseira de um elmo de cobre dourado (Florença, Museo del Bargello), sentado no trono em posição frontal, e ladeado por uma escolta armada e por vitórias aladas, segundo modelos paratáticos semelhantes aos do relevo do arco de Constantino. A capital é instalada em Pavia, onde há um palácio onde residira o soberano godo Teodorico e que é reestruturado e ampliado. Ali, o rei Bertário (?-688) e a sua mulher Rodelinda fundam a Igreja de Santa Maria alle Pertiche, hoje perdida. Desenhos e plantas do século XVIII confirmam a originalidade da sua arquitetura, que imprime ao clássico edifício de planta central um insólito ímpeto vertical por meio do tambor, muito alto, em que a cúpula assenta. Liutprando (?-744, rei desde 712) manda depois construir em Pavia uma nova residência régia com capela anexa, conforme um costume copiado da corte imperial bizantina, dedicada a Santo Anastácio e decorada com mármores e colunas mandadas vir de Roma.

É pouco o que sabemos da Capela Palatina de Liutprando, mas talvez seja possível imaginar as suas linhas gerais, tomando como exemplo o Oratório de Santa Maria in Valle, de Cividale del Friuli, ainda relativamente bem conservado. Segundo uma hipótese plausível, o oratório fazia parte da residência do mordomo, representante do soberano, e era portanto uma fundação régia, possivelmente atribuível ao rei Astolfo (?-756, rei desde 749), anteriormente duque de Cividale. É uma pequena sala com volumes simples, mas monumentais, terminada por um presbitério tripartido por colunas. O interior exibe um programa ornamental bem organizado, com uma sapiente combinação de pintura, estuques e mosaicos (perdidos) a revestir as abóbadas. As paredes são ritmadas por figuras icónicas, pintadas – um Cristo entre arcanjos, uma Senhora com o Menino e vários santos –, inspiradas na cultura figurativa bizantina, quer nas opções iconográficas quer no estilo. As pinturas são enquadradas por molduras de estuque, modeladas segundo um repertório exuberante de motivos vegetais e geométricos, mas de execução muitíssimo cuidada. No alto da parede do fundo, está alinhada a célebre teoria das santas mártires, ainda em estuque, que, com o seu poderoso modelado a sugerir as três dimensões, parecem recordar a antiga estatuária de corpo inteiro, desaparecida há muito. Estas figuras insólitas podem ter tido como modelo os relevos de estuque dos apóstolos

dispostos como estátuas nos nichos da base da cúpula do Batistério dos Ortodoxos, três séculos antes. Os monumentos romanos e bizantinos de Ravena, conquistada em 750 por Astolfo, devem ter-se imposto ao imaginário dos conquistadores lombardos como exemplo máximo da arte do império, desencadeando, inclusivamente, um fenómeno de emulação e de apropriação material.

Cividale del Friuli conserva um outro monumento que acusa uma orientação artística radicalmente diferente da que se exprime no oratório. É um altar que tem o nome do duque Ratchis (rei de 744 a 749 e de 756 a 757), irmão de Astolfo, e mencionado na longa inscrição gravada nas margens das lápides que o compõem. Todas as quatro faces têm representações: na frontal, a *Majestade de Cristo;* na face oposta, duas grandes cruzes ladeiam o acesso às relíquias conservadas no interior; aos lados, a *Visitação* e a *Adoração dos Magos*. As figuras são representadas em relevo muito baixo, com insistência na definição linear e sem preocupações anatómicas, e as proporções e os pormenores estão distorcidos em favor de uma opção expressionista. A extrema perfeição da obra, completada por uma policromia festiva, de que apenas restam vestígios, fala-nos de uma manufatura deliberadamente enquadrada num registo anticlássico.

A sumptuosa integração da decoração pictórica com os relevos de estuque que encontramos no Oratório de Cividale aparece-nos também na Igreja de San Salvatore, em Brescia, renovada em formas monumentais e totalmente decorada por encomenda do rei Desidério (?-c. 774, rei desde 756) e da sua mulher Ansa. Não resta muito deste conjunto grandioso, e por isso o seu programa figurativo só pode ser reconstituído em linhas gerais. As paredes da nave central deviam terminar, em cima, com um friso de pequenos arcos suportados por mísulas de estuque, numa reinterpretação das arquiteturas ilusionistas da pintura clássica. As pinturas do registo central são dedicadas a um ciclo cristológico, enquanto os registos subjacentes ilustram as vidas das santas mártires Spes, Fides e Charitas, já veneradas em Cividale, na parede do norte e, na do lado oposto, a de Santa Júlia, cujas relíquias estão guardadas na cripta. Finalmente, os espaços residuais entre os arcos da nave abrigam bustos de santos no interior de medalhões, como nas basílicas romanas de São Pedro e São Paulo. É provável que as auréolas das principais figuras fossem de estuque, em relevo, e que uma decoração também de estuque cobrisse as faces e os intradorsos dos arcos. Em complemento de tão ambicioso programa, devia também ter sido renovado o mobiliário litúrgico, do qual provêm uma lápide trapezoidal e dois fragmentos de mármore que estão conservados no Museu de Santa Júlia. A lápide tem um pavão esculpido com

uma plumagem executada com tão grande meticulosidade que sugere a imitação da plástica bizantina e, ao longo do bordo inferior, desenvolve-se um motivo de entrelaçado de ascendência nórdica, talvez aprendido em miniaturas irlandesas. A este respeito, é preciso recordar que se deve ao patrocínio de Agilulfo a fundação, em 630, do Mosteiro de São Columbano em Bobbio, posto avançado do monaquismo irlandês em Itália. As lápides de Brescia constituem um significativo exemplo da síntese cultural desenvolvida pelo escol lombardo na sua fase de máximo esplendor, mas destinada, a breve trecho, a uma brusca interrupção. Com efeito, será justamente Desidério a sucumbir perante o franco Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800).

Alguns trechos das pinturas do Santissimo Salvatore de Brescia foram já comparados com os que estão conservados na Igreja de Santa Maria fora de portas, junto da moderna Castelseprio, não longe de Varese. Pouco depois de um cerco lombardo, o antigo burgo de Seprio vê chegar os francos que, no século IX, o constituem em condado. A extraordinária qualidade destas pinturas, sem comparação, e a ausência de elementos datáveis, fizeram delas um dos «casos» da história da arte medieval italiana. No interior da abside estão dispostas, em dois registos, histórias da Virgem, recolhidas no evangelho apócrifo de Tiago, e da infância de Cristo. A narração é interrompida por um medalhão com o busto de Cristo barbado e, em posição apical, o trono vazio da Segunda Vinda apocalíptica, para junto do qual voam dois anjos. A datação destas pinturas tem englobado um extenso período compreendido entre o começo do século VI e todo o século X, e tem sido indicada para os seus executantes uma proveniência síria, de Constantinopla ou franca, sem que se discuta a sua plena intimidade com a cultura figurativa bizantina contemporânea. Recentemente, a discussão tem vindo a restringir-se a um período menos amplo, que vai do início do século VIII, ainda na época lombarda, aos anos quarenta do século IX, já na época carolíngia.

O ducado de Espoleto

O ducado de Espoleto mantém-se durante muito tempo independente do reino lombardo, ao qual só se submete em 729. A política de imagem dos seus duques iguala, porém, a da aristocracia da *Langobardia maior* num evergetismo ativo em favor de igrejas e mosteiros. Farualdo II, reinante até 720, promove a fundação da Abadia de San Pietro in Valle, junto de Ferentillo, em cuja igreja está conservada uma série de sarcófagos romanos destinados, talvez, à sepultura do duque e seus familiares. Esta pretensão clássica contrasta com o relevo esculpido numa lápide reutilizada como frontal de altar da mesma igreja. Esta

lápide, possivelmente proveniente de um parapeito do presbitério, tem uma inscrição que declara ter sido encomendada por Hilderico Dagileopa, duque de Espoleto de 739 a 742, e executada por um Ursus *megester* (*sic*). Umas personagens cómicas apenas vestidas com curtos saiotes, em postura de oração, e enquadradas por uns arcos intervalados com árvores com troncos estilizadas parecidos com fiadas de astrágalos e fuselas, pretendem provavelmente representá-los. Ao fundo de uma das arcadas, distingue-se o tema antigo dos dois pássaros aos lados de uma ânfora. Todos os espaços vazios estão caoticamente saturados de motivos ornamentais e o relevo é baixo ou fracamente marcado. Dá a impressão de uma mescla de elementos clássicos colhidos nos sarcófagos cristãos e reapresentados numa linguagem formal completamente diferente.

É difícil conciliar o relevo desta lápide com o chamado Tempietto sul Clitunno, situado a norte de Espoleto, no antigo percurso da Via Flamínia. Esta pequena capela exibe uma manifesta função cristã, tanto na grande cruz que encima o frontão como, mais abaixo, na dedicatória ao Salvador gravada no entablamento. Apesar disto, reproduz as formas de um pequeno templo coríntio tetrastilo *in antis* com uma predominância do léxico arquitetónico e escultórico romano a ponto de induzir em erro o próprio Andrea Palladio (1508-1580), profundo conhecedor de arquitetura, que o incluiu num florilégio de templos romanos. A sua datação, ainda hoje longe de pacífica, oscila entre dois âmbitos cronológicos e culturais diferentes: por um lado, supõe-se que pertença aos anos da transição do século V para o VI, ainda na Antiguidade tardia; por outro, é considerado uma produção lombarda do século VII ou VIII, anterior à conquista carolíngia. A célula termina numa abside antecedida de um tímpano sobre colunas (perdidas), compondo um *fastigium*, elemento típico da arquitetura imperial romana. O *fastigium* oferece um enquadramento digno às imagens pintadas na abside: na calota, o Salvador, em meio-busto, dá a bênção enquanto segura com a mão esquerda um códice guarnecido com gemas preciosas; dos dois lados do hemiciclo, em posições simétricas, dois grandes bustos dos santos Pedro e Paulo, emoldurados, parecem ícones. No cimo da parede absidal, dois bustos de anjos dentro de medalhões ladeiam uma cruz cravejada que já se não vê. Os ícones dos príncipes dos apóstolos, de intensa qualidade fisionómica, podem ser comparados com as pinturas do presbitério da Igreja de Santa Maria Antiqua, de Roma, executadas no tempo de João VII (?-707, pontífice desde 705), o que favorece a sua datação na mesma época, início do século VIII ou um pouco antes, no final do século precedente.

O ducado de Benevento

Concomitantemente com a consolidação dos domínios lombardos no Norte da Itália, a cidade de Benevento é escolhida a partir do século VI para capital de um ducado independente do reino do Norte que compreende um amplo setor da Itália meridional. O governo ducal de Arechis II (734-787) inaugura a sua fase mais ambiciosa. No início do seu governo, Archis patrocina a fundação da Igreja de Santa Sofia, émula, já pelo nome, da Basílica de Santa Sofia de Constantinopla, da qual toma também a estrutura planimétrica de planta central, interpretada segundo uma configuração insólita em forma de estrela. Esta igreja devia estar inteiramente revestida de pinturas, possivelmente executadas já depois de 768, ilustrativas de um ciclo cristológico. Só continuam suficientemente legíveis os trechos pintados nas absides menores. A da esquerda conserva os episódios, inspirados no Evangelho de Lucas, do *Anúncio a Zacarias*, quando o anjo fala do futuro nascimento de Batista, e do *Silêncio de Zacarias*, milagrosamente emudecido por não ter acreditado no enviado divino. Na abside da direita estão preservadas a *Anunciação a Maria*, fragmentos, e uma *Visitação*. São pinturas de notável qualidade, com uma linguagem formal incomparável, que conseguem conjugar a monumentalidade com a animação. As suas matrizes são atribuídas à cultura do mosteiro de Monte Cassino, importantíssimo centro monástico que mantém vivos contactos com a elite lombarda beneventana. É exatamente o fecundo intercâmbio de Benevento com os mosteiros mais ativos da região que alimenta o que se afigura como um fenómeno inovador, com características peculiares que está destinado a envolver toda a *Langobardia minor.* São testemunho as pinturas da cripta do abade Epifânio, na igreja monástica de San Vincenzo al Volturno, datadas de entre 824 e 842, as da Cripta del Peccato Originale, nas cercanias de Matera, e as do chamado Tempietto di Seppanibale, junto de Fasano, na província de Brindisi. Está-se já no século IX: a *Langobardia maior* caiu nas mãos francas e Benevento é a única e orgulhosa herdeira da civilização lombarda.

V. também: **História** *Os lombardos em Itália*; *O reino da Itália*
Artes visuais *A época carolíngia em França, na Germânia e na Itália*; *A época otoniana na Germânia e na Itália*

A ÉPOCA CAROLÍNGIA EM FRANÇA, NA GERMÂNIA E EM ITÁLIA

de Manuela Gianandrea

A atividade de construção de Carlos Magno, orientada quer para representar a dignidade imperial quer para satisfazer necessidades práticas, deve seguramente ser entendida como o melhor instrumento escolhido pelo soberano para executar e difundir no reino a sua política de renascimento de um único grande império cristão que toma por modelo o próspero e duradouro império da Roma antiga e à qual se junta a dimensão de «sacralidade» obtida pela sua profunda aliança com a Igreja. O êxito político e social do império traz um intenso renascimento cultural que se manifesta na disseminação dos scriptoria, *para conservação do património livresco antigo, e na produção pictórica que se estende a Itália e a França.*

O mito do renascer

Setenta e cinco palácios, sete catedrais e duzentos e trinta e dois mosteiros. São estes, segundo as fontes, os estonteantes números de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800). Os edifícios iniciados, restaurados e, em grande parte, concluídos durante os 46 anos do seu governo. A infatigável atividade edificadora de Carlos tem por fim, conforme nos conta o seu biógrafo Eginardo (c. 770-840), não só representar a dignidade imperial como também atender a necessidades práticas. Destina-se, sem dúvida, a renovar o império. «Renovação», «renascimento», *renovatio* e «renascença» são palavras desde sempre associadas pelos estudiosos ao momento histórico carolíngio, para indicar a regeneração política e cultural geral com que Carlos procura dar forma homogénea e unitária ao seu vasto império. O modelo escolhido pelo soberano não pode, naturalmente, deixar de ser o mais amplo, etnicamente diversificado, próspero e duradouro império do Ocidente: o da Roma antiga. Ora o reino de Carlos é realmente um «império romano», mas «sacro», fundado numa profunda aliança com a Igreja, que desejara e favorecera a irrupção dos francos em Itália e que, precisamente em Roma, coroara Carlos imperador na noite de Natal de 800. Torna-se claro que o ponto de referência é acima de tudo o Império Romano cristianizado, principalmente o da época de Constantino (c. 285-337, imperador desde 306), de quem o novo imperador se apresenta como herdeiro direto e continuador. Estes dois polos, o império da Roma antiga e a cristandade, dão a Carlos a possibilidade de, por um lado, reforçar a validade de um poder único e universal e, por outro, utilizar a Igreja como instrumento para a execução das reformas.

A grande intuição de Carlos, ou do seu extraordinário *entourage* de conselheiros, está em ter compreendido que, para manter coeso um império tão vasto e sobretudo tão variado, é necessário uni-lo social e culturalmente: surge, portanto, uma nova e única moeda, as diversas grafias são reduzidas a uma nova e única tipologia, a minúscula carolina, e tudo é feito para constituir uma classe de funcionários imperiais com uma mesma formação e uma classe de doutos com uma mesma cultura mediante a fundação de *scholæ* junto dos mosteiros.

Entre a originalidade e a tradição: a arquitetura carolíngia em França e na Germânia

Justamente para concretizar e difundir, num mundo sem meios de comunicação, esta política de renascimento de um único e grande império cristão, os edifícios constantinianos tornam-se, com mais frequência, os modelos da nova arte carolíngia. Era isto que dizia, por exemplo, a *Torhalle*, erguida entre 774 e 790 no pátio fronteiro à igreja abacial de Lorsch, perto de Worms.

A Torhalle, uma espécie de entrada monumental para o convento, abre-se na parte inferior para uma *loggia* com três abóbadas e tem no andar superior uma sala reservada para o imperador. O seu modelo é inspirado nos arcos triunfais romanos, e particularmente no de Constantino, com o qual a Torhalle se aparenta estruturalmente, através de uma intensa série de chamadas simbólicas sem, todavia, esquecer as referências, especialmente quanto à policromia, à produção local galo-romana, como indica, por exemplo, o Batistério de Poitiers. É este, com efeito, o conceito de «cópia» no mundo medieval e também, portanto, no processo de «romanização» da arte carolíngia: um sinal particular, uma vaga recordação, uma sugestão mais interior do que explícita. Também neste sentido se deve entender a denominação de «Latrão» dada ao palácio de Carlos em Aix-la-Chapelle, como alusão ao palácio patriarcal lateranense, a residência romana dos papas na Idade Média. Na verdade, se atendermos aos achados arqueológicos, não vêm à luz analogias significativas entre os complexos residenciais. A alusão movia-se, antes de tudo, num plano metafórico, de vontade cultural e mentalidade local, em que até pequenas citações podiam desencadear processos identificativos; por exemplo, a estátua equestre de Teodorico (c. 451-526, rei desde 474), proveniente de Ravena, «imitava» a estátua romana de Marco Aurélio (121-180, imperador desde 161), então em Latrão por se pensar que era de Constantino, e, ao mesmo tempo, uma antiga loba de bronze evocava a famosa loba do Capitólio, mantida no pórtico da basílica lateranense durante a Idade Média. No âmbito religioso, a igreja de

Saint-Denis, junto de Paris, reconstruída por Pepino, *o Breve* (c. 714-768, rei desde 751) e concluída por Carlos Magno, marca o momento de uma consciente reprodução da tipologia das basílicas romanas de São Pedro e São Paulo, assim como a posterior igreja de Fulda, que mostra alusões ainda mais nítidas à arquitetura da Roma paleocristã. Esta opção, destinada a reforçar a ligação ao papado, tem também a sua razão de ser no papel das duas igrejas carolíngias, incumbidas, à semelhança das duas basílicas martiriais romanas, de guardar as relíquias de Dinis, apóstolo da Gália, e de Bonifácio, evangelizador da Germânia. Mas esta maneira emblemática de construir *romano more*, que se concretiza sobretudo no uso da planta longitudinal com transepto e cripta semianular, é apenas um dos aspetos da natureza complexa da arquitetura monástica carolíngia, como mostra o conhecido projeto da abadia de São Galo (São Galo, Stiftsbibliothek). Neste caso, a igreja, rodeada pela grelha regular dos muitos outros edifícios do mosteiro, apresenta uma dupla abside, o que provavelmente se explica pelas exigências da liturgia relacionadas com o culto das relíquias. Com efeito, a igreja carolíngia opõe à disposição unidirecional do espaço da basílica tardo-antiga uma outra disposição, organizada em redor de várias partes, com a repartição dos atos litúrgicos pelos diversos pontos do edifício religioso. Neste sentido, é interessante a igreja do cenóbio de Saint Riquier em Centula, mandada construir, com o resto do conjunto do mosteiro, pelo abade Angilbert (c. 745-814), marido secreto da filha de Carlos Magno, entre 790 e 799, mas depois totalmente remodelada. O edifício carolíngio caracteriza-se por dois «transeptos» salientes, de iguais dimensões, que no interior delimitam o espaço longitudinal das três naves e que no exterior são ladeados por duas torres escalares. O corpo ocidental, o *Westwerk*, compreende uma espécie de cripta para as relíquias, no piso térreo, e uma galeria superior com altar dedicado ao Salvador. A importância do corpo ocidental é, pois, análoga à da cabeceira oriental, quer pelo uso litúrgico quer pela função semântica. A invenção tipológica que melhor representa a arquitetura carolíngia é, sem dúvida, exatamente o *Westwerk*, dadas as suas fortes implicações ideológicas, como bem atesta a Capela Palatina de Aix-la-Chapelle. A abadia de Corvey conserva um exemplo intacto e extraordinário que, só construído entre 873 e 885, documenta o sucesso desta estrutura que está destinada a impor-se também na época otoniana, principalmente na parte oriental do império. Na verdade, enquanto depois da partilha dos territórios de 843 esta última tende a levar por diante um discurso arquitetónico ligado às primeiras expressões da arte carolíngia, a *pars occidentalis* pode ser vista como o grande centro das novas

conceções formais. Nesta última, o tema principal das pesquisas arquitetónicas é um presbitério a oriente, mais espaçoso e capaz de albergar inúmeros altares e relicários. A partir de 836, é construído na igreja de Saint-Philibert-de-Grand-Lieu um novo coro retangular que termina numa abside e sob o qual é organizada uma cripta de galeria, com pequenos oratórios, para substituir a cripta semianular de tipo romano; além disto, as cinco capelas que rodeiam o presbitério criam um coro em deambulatório, com a consequente fragmentação dos espaços litúrgicos e cultuais.

A miniatura, rainha da pintura carolíngia

A vasta produção de manuscritos carolíngios liga-se, na origem, à ideia de Carlos de que o êxito político e social do seu império andará *pari passu* com uma intensa reforma cultural, ou seja, de que a autoridade da Igreja e a capacidade dos funcionários públicos estão em estrita dependência do respetivo nível cultural. Para dar realidade a este projeto imponente, o soberano convida os maiores eruditos do seu tempo que, atendendo à heterogeneidade do seu império, chama a si de vários países: Alcuíno de York das Ilhas Britânicas, Pedro de Pisa de Itália e Eginardo da Germânia. A convicção de não existir cultura que não seja direta ou indiretamente devedora da cultura clássica faz sentir não só a necessidade de recuperar este património literário como também a de um trabalho de revisão crítica dos textos. Além disto, a fundação de numerosas igrejas e abadias, que necessitam de livros litúrgicos, conduz à redação de muitos novos códices. Os primeiros testemunhos, como o *Evangeliário de Gottschalk* (Paris, Bibliothèque Nationale, ms Lat. Nouv. Acq. 1203), provavelmente executado em Aix-la-Chapelle antes de 783, mostram dependência de modelos insulares nas iniciais e nos motivos ornamentais, mas a componente mediterrânica encontra amplo espaço nas cenas de página inteira. Em particular, os retratos dos evangelistas já são vistos em relação com a produção de mosaicos da Ravena do século VI, o que considera a hipótese de ter havido como modelo um possível códice de Ravena que se perdeu. Nos manuscritos carolíngios, a figura humana é representada desenvolta, com atitudes naturais, conservando proporções corretas e rosto regular, embora o desenho linear domine as amplas manchas uniformes e o modelado se limite a alguns destaques. Estas referências eram, seguramente, tomadas do Norte de Itália, onde o *Códice de Egino* (Berlim, Staatsbibliothek, ms Phill. 1676) bem como as *Homilias de Gregório*, de Vercelli (Biblioteca Capitolare, ms CXL-VIII), confirmam a continuidade da tradição antiga nos meios italianos em finais

do século VIII. A estes modelos da Itália setentrional juntam-se no *scriptorium* de Aix-la-Chapelle citações clássicas esparsas, formuladas sobretudo em arquiteturas solenes, mármores fingidos, colunas torsas e camafeus num grupo de códices homogéneos entre os quais se conta o *Evangiles de Saint-Médard de Soissons* (Paris, Bibliothèque Nationale, ms 8850), ligados ao nome de Ada, a lendária irmã de Carlos Magno.

Por outro lado, captamos uma tentativa de restauração total do ideal do livro antigo nos *Evangelhos da Coroação* (Viena, Kunsthistorisches Museum, s.n.), assim chamados por se julgar que sejam os que Otão III (980-1002) encontra no ano 1000 no túmulo de Carlos. A monumentalidade das figuras, criadas com pincelada rápida e impressionista, e a coerente estrutura espacial recordam modelos gregos, confirmados pela presença do nome Demétrio Presbítero no início do Evangelho de Lucas. Por volta de 823, o tema dos *Evangelhos da Coroação* é retomado, mas reelaborado com espírito «medieval» no *scriptorium* do mosteiro de Hautvillers, próximo de Reims, sob a orientação do bispo Ebbon, irmão de leite de Luís, *o Pio* (778-840, imperador desde 814). O códice com os Evangelhos (Epernay, Bibliothèque Municipale, ms 1) repropõe a imagem do evangelista inserida numa paisagem, mas a definição das figuras e do fundo é completamente confiada a uma orientação sobressaltada e obsessiva, segundo um gosto visionário que em seguida terá grande êxito em terras anglo-saxónicas. Por motivos de concordância estilística, é também atribuído ao mesmo período e ao mesmo *scriptorium* de Reims o *Saltério de Utreque* (Bibliothek der Rijkuniversiteit, Script, eccl. 484) com as suas *silhouettes* desengonçadas que se movem com ritmos velocíssimos numa espacialidade visionária. De um modo excecional, este saltério ainda conserva todos os 150 salmos, ilustrados pelo miniaturista com saborosas metáforas e desenfreada fantasia. Por exemplo, quando o salmista invoca o Senhor com as palavras «Desperta, porque dormes?», vemos Deus estirado num leito sumptuoso com baldaquino e, quando no salmo se lê «os ímpios andam de roda» é representado um grupo de pessoas a dançar de roda. Também a imponente *Bíblia de São Paulo fora de portas*, produzida cerca de 869 para Carlos, *o Calvo* (823-877), aparece estreitamente ligada a Reims no tocante às ilustrações, embora não faltem referências à *schola* de Aix-la-Chapelle e também à de Tours. Com efeito, na abadia de Saint-Martin de Tours tinha surgido um grande centro de produção de Bíblias iluminadas, principalmente no tempo do abade Viviano (843-851). Ao seu nome se liga, em particular, um códice famoso também conhecido como primeira *Bíblia de Carlos, o Calvo* (Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 1) em cujo fólio inicial está

representado, numa cena de sabor histórico, o imperador, rodeado de dignitários, a receber o volume das mãos do abade Viviano. Nesta Bíblia, as experiências do *scriptorium* de Aix-la-Chapelle fundem-se com citações de modelos clássicos, como mostra a reprodução meticulosa de algumas imagens de um códice famoso tardo-antigo, *Virgílio Vaticano* (Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Vat. Lat. 3225), que naqueles anos devia encontrar-se em Tours.

Esta pluralidade de linguagens, presente na miniatura carolíngia, parece também presente nos poucos exemplos de pintura monumental que chegaram até nós. Os mosaicos do oratório de Germigny-des-Prés, e em particular a esplêndida imagem da Arca da Aliança, fazem pensar, pelo movimento dos corpos, pelos gestos rebuscados e pela fluidez do desenho, numa oficina ainda fortemente ligada à tradição helenística. De um modo diferente, os frescos da cripta da igreja abacial de Saint Germain de Auxerre, produtos de um estilo linear que se assinala pelas suas manchas cromáticas uniformes, mostram o papel preponderante da figura humana que, com gestualidades dinâmicas e mímica enérgica, toma a dianteira a um espaço fortemente sintético. As pinturas de Auxerre, datáveis de cerca de meados do século IX, atestam plenamente as transformações sofridas pela arte carolíngia, à medida que se vai afastando dos modelos mediterrânicos e desenvolve meios expressivos próprios. Mas a área geográfica que melhor conserva testemunhos de pintura carolíngia é a parte centro-oriental do arco alpino, graças ao seu papel de encruzilhada das vias de ligação entre a Itália setentrional e a Germânia e da presença de numerosas instalações monásticas. Na igreja de São João de Müstair, em Grisões, as paredes estão inteiramente cobertas de histórias do Antigo e do Novo Testamento. A atenção reservada para a cena de David e do seu filho Absalão, que faz guerra ao pai, seria, segundo alguns historiadores, uma alusão aos conflitos de Luís, *o Pio*, com seu sobrinho Bernardo, com a consequente datação deste ciclo de pinturas no ano de 820, mais ou menos; mas, por outro lado, a alusão também poderia ser à rebelião dos filhos de Luís contra o pai, e a cronologia passaria para o período de 829 a 840. E também há quem não dê tanta importância à motivação da iconografia e atribua as pinturas ao final do século VIII, época da fundação da Igreja. De qualquer modo, é indiscutível a grandiosidade dos frescos de Müstair, em que as figuras, obtidas com pincelada rápida e luminosa, se movem equilibradamente sobre complicados fundos arquitetónicos.

A época carolíngia em Itália

Às pinturas de Müstair assemelham-se as da pequena igreja de San Benedetto,

em Malles (Val Venosta), também perto do passo da Récia. Cerca de 800, são pintadas, com vivo realismo, na zona absidal desta igreja, as imagens de dois donatários, noutros tempos emolduradas em estuques preciosos. Recordando a integração de estuques e frescos no Oratório de Cividale ou em San Salvatore de Brescia, estas pinturas indicam a já então universalmente reconhecida continuidade cultural e artística da época lombarda para a época carolíngia no Norte de Itália. De facto, ao chegar à península, os soberanos francos encontram não só cortes fortemente latinizadas mas também um interesse geral pelos modelos artísticos antigos, como mostram as experiências da época de Liutprando (?-744, rei desde 712). Um certo número de semelhanças sólidas não nos consente, por exemplo, atribuir com absoluta certeza ao último período lombardo ou ao início da época carolíngia alguns monumentos fundamentais como San Salvatore de Brescia. Como também os capitéis da capela carolíngia de San Sátiro em Milão derivam diretamente, pelo estilo e pela releitura do modelo antigo, dos capitéis das igrejas lombardas de Pavia. A variedade cultural da Itália setentrional deste período é testemunhada pelos frescos de São Próculo de Naturno, perto de Bolzano, que pela sua linearidade exasperada e extrema síntese figurativa têm sido relacionados umas vezes com os *scriptoria* da Baviera e outras com a violência caricatural do altar de Ratchis.

E Milão foi justamente um dos centros nevrálgicos da política artística de Carlos Magno, por vontade de quem não só é instituído um mosteiro ligado a Santo Ambrósio como também são reunidos numa única sepultura os restos do bispo milanês e os dos mártires Gervásio e Protásio. É então que surge uma das obras-primas da Idade Média italiana, o altar de ouro de Santo Ambrósio. Lâminas de ouro e prata dourada trabalhadas em relevo, com esmaltes polícromos em *cloisonné* e engastes de gemas, pérolas e filigranas, albergam, na face frontal, histórias cristológicas; na face oposta, além de episódios da vida de Santo Ambrósio, dois medalhões inferiores mostram o santo milanês a coroar o bispo comitente, Angilbert (?-859), a oferecer o modelo reduzido do altar, e *Volvinius magister phaber* [*sic*], o autor da peça. A avaliar pelo hábito que veste, este último parece um monge-artista a quem, de um modo decididamente insólito, é concedida a mesma homenagem que ao bispo. São habitualmente atribuídos a Vuolvino (*floruit* sec. IX) apenas os relevos da parte posterior do altar, ainda que alguns estudiosos estranhem que um artista com tão sublinhado valor não haja sido incumbido também da decoração da frente, considerada mais importante no plano material, por causa do uso de lâminas de ouro, e no plano iconográfico pelas histórias de Cristo. Além disto, as duas partes do altar,

embora inseridas num discurso alusivo a modelos da Antiguidade tardia, também revelam diversidade quanto à linguagem estilística; de facto, enquanto as cenas da vida de Jesus respeitam a uma cultura figurativa atualizada segundo a miniatura de além-Alpes, as histórias de santo Ambrósio estão permeadas de influências ligadas ao meio artístico da Itália setentrional, como mostra a comparação com as já mencionadas ilustrações das *Homilias de Gregório* e do *Códice de Egino.* Estes dois manuscritos, produzidos, respetivamente, em Nonantola e em Verona, entre o final do século VIII e o início do IX, acusam, apesar da simplificação gráfica, uma monumentalidade que reata a tradição tardo-antiga. Elementos estes igualmente presentes nas pinturas de Torba, descobertas no interior de uma torre pertencente a um conjunto monástico e datadas do século VIII ou IX. Este olhar constante para o passado aparece-nos também em obras de arquitetura como a capela milanesa de São Sátiro, que merece um lugar de relevo na Lombardia carolíngia. Erguida por vontade testamentária do bispo Ansperto (?-881), a planta central e a contínua organização das massas murais em nichos grandes e pequenos acusam a influência da arquitetura de termas da Antiguidade tardia.

V. também: **História** *Os povos germânicos*; *O reino dos francos*; *Carlos Magno e a nova organização da Europa*; *O reino dos francos, de Carlos Magno ao tratado de Verdun*; *O reino dos francos, do tratado de Verdun à desagregação*; *O reino de Itália*; *O particularismo pós-carolíngio*
Literatura e teatro *Alcuíno de York e o renascimento carolíngio*

A ÉPOCA OTONIANA NA GERMÂNIA E EM ITÁLIA

de Giorgia Pollio

A diversificada produção artística otoniana parte dos pressupostos carolíngios, nos antigos centros monásticos refundados depois das devastações dos húngaros e dos normandos. As frequentes viagens a Itália e as relações com o império de Bizâncio, fortalecidas por via matrimonial, contribuem para alargar os horizontes da corte saxónica: a ilustração de livros, a pintura e a escultura do bronze mostram cada vez mais um amplo repertório de temas e uma crescente monumentalidade.

A ascensão da dinastia saxónica

A derrota dos húngaros na batalha de Lechfeld, a 10 de agosto de 955, reanima as aspirações imperais do soberano Otão I (912-973, imperador desde 962). Nos decénios precedentes, as incursões de normandos e húngaros colocaram de joelhos os principais centros de produção cultural do ex-império carolíngio: quase todos os mosteiros da França setentrional e numerosos mosteiros bávaros. A Otão I cabe, na verdade, a tarefa de reconstruir sobre escombros. A fundação da sé de Magdeburgo, significativamente celebrada precisamente no Dia de São Lourenço, é algo mais do que um simples ato de mecenato régio. O templo não é apenas um monumento funerário de família, que acolhe a sepultura da primeira mulher de Otão I, Edite (c. 910-946), e futuramente a sua, mas torna-se-á sé arquiepiscopal. Segundo a *Crónica* de Thietmar de Merseburg (975-1018), o soberano ordena que sejam enviados mármores preciosos para Magdeburgo, ainda hoje reconhecíveis nos fustes das colunas de pórfiro e serpentino colocadas no coro do atual edifício. O cronista não se alarga em pormenores sobre outros materiais antigos, mas dois capitéis hoje reutilizados como bases de colunas são, com toda a evidência, obra da órbita bizantina do século VI, talvez importados da Itália setentrional. Para conferir prestígio a Magdeburgo, não se foge à aquisição de peças de espólio que transmitam à nova fundação as suas evidentes antiguidade e nobreza. É óbvio que o mobiliário litúrgico de tal sé tem de estar à sua altura. Faz parte dele a extraordinária série de dezanove lápides de marfim, hoje dispersas por vários museus, que inicialmente deviam compor o frontal de um altar. São oferecidas, com toda a probabilidade, por Otão I, entretanto coroado imperador em 968, por ocasião da instituição do arcebispado de Magdeburgo. As placas ilustram um ciclo cristológico bem organizado, mas também a imagem de dedicação do próprio Otão I (Nova Iorque, Metropolitan Museum). O imperador, reconhecível pela coroa, com as mãos enluvadas mostra o modelo reduzido do templo a Cristo, sentado no globo terrestre. Para apresentá-lo, representado em menor escala em sinal de humildade, está o santo guerreiro Maurício, patrono da catedral; do lado oposto, em *pendant*, está São Pedro, com as chaves bem à vista. A formulação destas imagens encontra correspondência no antigo mosaico da parede absidal de São Lourenço extramuros de Roma, que naquela data Otão I e a sua corte podiam ter já visto. A técnica de execução revela o virtuosismo no requintado fundo aberto de fora a fora. Algumas destas reproduções são depois usadas na capa do *Codex Wittekindeus* (Berlim, Staatsbibliothek, Ms. theol. lat. fol. I), que é uma coleção de Evangelhos precedida pelas tabelas de concordância de Eusébio,

ornamentadas, e pelos retratos de página inteira dos quatro evangelistas. Também ele deve ter sido uma oferta régia à sé de Magdeburgo. É um dos primeiros exemplos de códices iluminados otonianos, executado, com toda a probabilidade, por volta de 970 em Fulda, o maior e mais importante centro monástico do reino, dotado de uma biblioteca com códices tardo-antigos e carolíngios. E deve ter sido justamente um código da escola palatina de Carlos Magno a servir de modelo para o *Codex Wittekindeus*, que dele reproduz a postura monumental dos evangelistas a escrever num enquadramento de colunas com um nicho ao fundo. Na gama cromática, baseada em cores ácidas, esverdeadas e violáceas, luminosas como esmaltes, reconhecemos, porém, uma característica típica da miniatura otoniana, como também o são o tratamento irregular das roupas e o fundo liso. Encontramos o mesmo registo no *Códice de Gero* (Darmstadt, Hessische Landes-und-Hochschulbibliothek, Hs. 1948), outro incunábulo da ilustração otoniana de livros. No homenageado Gero (c. 900-976), reconhecemos o arcebispo de Colónia a partir de 969, pelo que o códice deve ter ficado pronto pouco antes desta data. O seu conteúdo é uma perícope – coletânea de textos dos Evangelhos dispostos pela ordem na liturgia, fórmula predileta na esfera otoniana – enriquecida com uma série de imagens de página inteira. A abrir, cenas dedicatórias: o escriba Anno entrega o códice a Gero; na página ao lado, Gero oferece-o a São Pedro, titular da sé de Colónia. Seguem-se uma *Maiestas Domini* e os retratos dos evangelistas, que mais uma vez reproduzem de modo evidente as ilustrações de um códice carolíngio, o *Evangeliário de Lorsch*. O códice de Gero é obra do *scriptorium* do mosteiro de Reichenau, no lago de Constança. É também encomendado por Gero o crucifixo de madeira ainda hoje conservado na sé de Colónia. As suas enormes dimensões (187 centímetros de altura e 166 de envergadura) e o *pathos* de Cristo moribundo, nunca antes visto no Ocidente, devem ter deixado atónitos os fiéis da época.

A florescente produção carolíngia de marfins constituiu um ponto de partida igualmente imprescindível para os marfins otonianos. O elaborado ciclo cristológico entalhado à volta da caldeirinha litúrgica conhecida como *Situla Basilewskij*, conservada em Londres (Victoria and Albert Museum) recupera alguns episódios das tabuinhas de marfim do chamado *Díptico da Paixão*, guardado no tesouro da Catedral de Milão. Supõe-se por isso ser de origem milanesa. A sua inscrição menciona explicitamente um Otão «AVGVSTVS», mas não há acordo quanto à sua identificação, nem sobre o destino original deste objeto litúrgico, cuja datação continua a ser discutida entre 979 e 983/984. Portanto, na época otoniana, Milão continua a distinguir-se como centro de

excelência no trabalho do marfim. O bispo milanês Gotofredo (?-979, bispo desde 974) encomenda outra caldeirinha, igualmente conservada no tesouro da catedral, e a uma oficina local, provavelmente a mesma, se deve uma tabuinha de marfim que representa um imperador saxão, provavelmente Otão II (955-983, imperador desde 973), ajoelhado com a mulher e o filho aos pés de um Cristo em majestade ladeado pela Virgem e por São Maurício (Milão, Musei del Castello Sforzesco). A vitalidade dos artistas milaneses culmina nos estuques polícromos do cibório colocado sobre o altar-mor de Santo Ambrósio, já enriquecido pelo frontal de ouro de Vuolvino (*floruit* séc. IX). Cada face do cibório tem um grupo de três figuras, inteligentemente adaptado à sua peculiar forma triangular: no frontal, um Cristo em majestade ladeado pelos santos Pedro e Paulo repete o antigo tema da *Traditio Legis* e da *Traditio Clavium;* na retaguarda, um bispo em quem se reconhece Arnulfo I oferece um modelo reduzido do cibório aos santos Ambrósio, Gervásio e Protásio, cujas relíquias são veneradas no altar; as faces laterais mostram, respetivamente, duas mulheres que veneram a Virgem e dois soberanos que veneram Santo Ambrósio. As personagens desta face são identificadas com Otão I e seu filho Otão II, e as da anterior com as respetivas mulheres, Adelaide de Borgonha (c. 931-999) e Teofânia (c. 955-991, imperatriz desde 973). O casamento da princesa bizantina Teofânia com Otão II é celebrado em Roma em 972, de modo que os estuques só podem datar de 972 ou de 973, quando Otão I morre. O monumento proclama, portanto, a especial ligação da dinastia reinante saxónica à sé episcopal milanesa.

Da Germânia ao Mediterrâneo

O casamento de Otão II com Teofânia, sobrinha do imperador João Curcuas (c. 925-976, imperador desde 969), reforça as relações da corte saxónica com a bizantina, o que também produz, evidentemente, efeitos nas manifestações artísticas. O contrato nupcial (Wolfenbüttel, Niedersächsisches Staatsarchiv, 6 Urk. 11), redigido num *scriptorium* germânico, está escrito em pergaminho tingido de púrpura, conforme a tradição imperial bizantina, e ornamentado com os motivos dos tecidos importados do Oriente. E também a placa de marfim que representa Cristo a impor as coroas imperiais nas cabeças de Otão II e Teofânia (Paris, Museu de Cluny), ambos com as fastuosas vestes dos imperadores do Oriente, tem um precedente iconográfico e estilístico, noutra peça de marfim do mesmo género e de poucos anos antes, em que vemos a coroação de Romano II (936-963, imperador desde 959) e de sua primeira mulher, Eudócia. O relevo otoniano poderia ser proveniente dos territórios ex-bizantinos da Itália

meridional, que Otão II tenta, mas não consegue, recuperar dos sarracenos. Em 982, o imperador sofre uma desastrosa derrota na batalha de Capo Colonna e no ano seguinte morre em Roma, onde é sepultado, o único imperador germânico. O seu túmulo, hoje nas Grutas Vaticanas, é colocado no adro de São Pedro no Vaticano, encimado por um precioso mosaico, raro na época, que representa Cristo entre os príncipes dos apóstolos. Esta peça de mosaico já foi tão alterada que se torna impossível determinar que artistas foram incumbidos de fazê-la. De qualquer modo, este tipo de monumento fúnebre, muitíssimo diferente do do pai de Otão II, em Magdeburgo, parece ter tomado por modelo o dos pontífices, sinal da capacidade da corte otoniana para a prática de uma política de imagem livre de preconceitos.

Às encomendas do imperador associam-se outras, igualmente luxuosas, de altos dignitários da Igreja, provenientes da classe aristocrática ou até do círculo familiar do soberano. O mais célebre mecenas da época é Egberto, arcebispo de Treveris de 950 a 993, chanceler de Otão II e perito em caligrafia e ourivesaria. Empenhado numa política de reivindicação da preeminência da sé arquiepiscopal de Treveris, Egberto procura exaltar as relíquias aqui conservadas com soberbas obras de ourivesaria como o altar portátil destinado a guardar o fragmento da sandália de Santo André; este altar, que ainda hoje se encontra no tesouro da catedral, é executado na oficina local que serve o arcebispo, a mais afamada do reino. Altar portátil, ou, melhor, escrínio, que valoriza de uma forma inédita o seu conteúdo, ostentando no cimo um pé esculpido, calçado com a venerável sandália enriquecida com fiadas de pedras ornamentais. A utilização de esmaltes, pedras preciosas e semipreciosas e figurinhas, em relevo ou em vulto, revela a complexidade da ourivesaria otoniana, que exige grande perícia técnica. As cores vivas dos esmaltes que representam os símbolos dos evangelistas igualam a paleta das ilustrações de livros sobre o mesmo tema.

Egberto é retratado como destinatário nas imagens dedicatórias de dois importantes manuscritos ilustrados: o *Saltério de Cividale* (Cividale del Friuli, Museo Archeologico) e o *Codex Egberti* (Stadtbibliothek Trier, ms. 24), ambos executados por artistas de Reichenau. O primeiro, atribuído a cerca de 980, contém uma insólita galeria de retratos de quinze bispos antecessores de Egberto, nitidamente destinada a celebrar a antiguidade do episcopado de Treveris. O segundo, talvez dez anos mais recente, é uma coletânea de perícopes, ilustrada com o mais extenso ciclo cristológico da época, constituído por 51 imagens a adornar o texto. A narração evangélica, que já vimos como protagonista nos relevos de marfim, nunca antes ocupara tanto espaço na

ornamentação de livros otoniana, e muito menos nas suas origens carolíngias. Os seus autores devem ter ido beber às fontes dos textos ilustrados paleocristãos e bizantinos, que depois reelaboram livremente numa criação totalmente original. O primeiro conjunto de imagens do *Codex Egberti* é atribuído ao maior pintor deste tempo: um artista anónimo e por isso designado como Mestre do *Registrum Gregorii*, segundo o nome da sua obra-prima. O *Registrum Gregorii*, uma coletânea de epístolas de Gregório Magno (c. 540-604, pontífice desde 590) repartida por Chantilly (Musée Condé, Ms. 14bis) e Treveris (Stadtbibliothek, Hs. 171/1626), é produzido em Treveris, decorado com uma imagem de Gregório Magno a ditar as suas reflexões sob inspiração do Espírito Santo, poisado no seu ombro em forma de pomba. A impecável tridimensionalidade dos objetos no espaço, a firmeza e o volume dos corpos e o contraste sensível da carne denunciam a familiaridade com o antigo, desconhecida nos demais pintores coevos, talvez alimentada pela riqueza dos testemunhos romanos disponíveis em Treveris. A atividade do Mestre do *Registrum Gregorii* em Reichenau inaugura uma nova fase do já famoso *scriptorium.*

A arte da *renovatio imperii*

É provável que nestes mesmos anos, durante o mandato abacial de Witigowon (985-997), que a igreja de São Jorge, em Oberzell (Reichenau), tenha recebido uma nova decoração pictórica. As pinturas das paredes da nave central estão organizadas em três registos separados por faixas com frisos fortemente perspetivados. Sucedem-se, a partir de baixo, uma série de medalhões com bustos dos abades de Reichenau, um ciclo cristológico e, no cimo, entre as janelas, seis figuras de apóstolos ou profetas de cada lado. Em vez da intensa sucessão de numerosos episódios usada nos precedentes lombardos ou carolíngios, em San Salvatore de Brescia ou em Müstair, prefere-se uma seleção reduzida, em favor de maior monumentalidade. Deste modo, só há nas paredes quatro cenas em cada parte, com um programa iconográfico centrado nos milagres de Cristo. A solenidade das figuras dos protagonistas é animada pelas atitudes comovidas e pelo tratamento estilístico, com intensa luminosidade nos rostos e nas vestes, finamente pregueadas. São semelhantes aos da miniatura coeva, com a qual também mostram laços evidentes o repertório ornamental de pergaminhos e os padrões dos tecidos estampados. As pinturas da pequena capela dedicada a São Silvestre de Goldbach, ali perto, são muito semelhantes a estas e, portanto, presumivelmente obra dos mesmos artistas. Também aqui as paredes são ocupadas por histórias de Cristo, sobrepostas a uma versão pictórica

do século IX, enquanto o coro alberga uma reunião de apóstolos gigantescos sentados num cadeiral, em simulação teatral de um conciliábulo de sacerdotes antigos.

Por outro lado, só por via de aguarelas do século XVIII sabemos das decorações pictóricas encomendadas por Otão III (980-1002) para a Capela Palatina de Aix-la-Chapelle, onde os dinastas saxónicos continuam a ser coroados, segundo a tradição carolíngia. Diz uma fonte da época que o imperador Otão III contrata para esta obra um *Iohannes natione et lingua italus*, mais, *gente Longobardus*, como especifica um documento posterior. A intensidade da circulação de obras e artistas entre a Itália setentrional e os territórios germânicos reflete-se na pintura monumental, nos ciclos do batistério de Novara, do início do ano 1000, reputados à encomenda do bispo Pedro II (bispo de 933 a 1030/1033), e nos da igreja de São Vicente, em Galliano, perto de Cantù, encomendados por Ariberto (c. 975-1045), futuro arcebispo de Milão, e atribuídos por uma epígrafe a cerca de 1007. Surge-nos em Novara um enquadramento arquitetónico inédito, com colunas ilusionistas a marcar uma narração apocalíptica insolitamente minuciosa. As estátuas de anjos, envoltas em roupas agitadas e descompostas por luminosidades metálicas, são relacionadas com as pinturas de Oberzell e com as ilustrações do *Apocalipse de Bamberga* (Staatsbibliothek Bamberg, ms. Bibl. 140), executado em Reichenau no início do ano 1000.

A maturidade artística das oficinas saxónicas desta época chega ao apogeu com os artefactos colossais de bronze encomendados por Bernardo, bispo de Hildesheim (c. 960-1022), que recebem das oficinas carolíngias a garantia da fundição por cera perdida. Bernardo é para esta geração o que Egberto foi para a precedente: mecenas original e exigente e tão perito em *omnis liberalis scientia* como em *artes mechanicæ*, como nos informa o seu biógrafo. Na sequência das deslocações da corte imperial, primeiro com Otão II e depois com o seu sucessor, Bernardo pode visitar a Península Itálica e Roma. É provavelmente nas colunas historiadas romanas que ele se inspira para a coluna espiralada de bronze, fundida talvez depois de 1013 para a igreja de São Miguel de Hildesheim, por ele fundada, mas hoje conservada na catedral da cidade. Em vez das antigas epopeias históricas, o fuste de 3,79 metros de altura, fundido numa só peça, apresenta um ciclo cristológico. A mesma oficina, provavelmente situada junto da igreja, comprova definitivamente a sua capacidade com a execução igualmente trabalhosa dos batentes de bronze da porta da própria catedral, ainda hoje em funcionamento e datados, segundo a inscrição, de 1015. Apesar das suas dimensões, estes dois batentes são também inteiriços e exibem

um programa ornamental que alinha episódios do Antigo e do Novo Testamento, sublinhando a concordância dos dois textos bíblicos, como na porta paleocristã de madeira de Santa Sabina, em Roma. As figuras dinâmicas que se destacam do fundo com uma grande saliência podem ter sido inspiradas pelas esculturas de estuque pertencentes à decoração da catedral, da época carolíngia. Os bronzes de Hildesheim inauguram o florescer das artes de fundição da Idade Média plena, mas continuam inigualáveis.

V. também: **História** *Os povos germânicos*; *O reino de Itália*

A ARTE BIZANTINA NA ÉPOCA MACEDÓNICA

de Manuela De Giorgi

Com o fim da controvérsia iconoclástica e a ascensão da dinastia macedónica, a cidade de Constantinopla e a sua cultura artística mostram todo o seu esplendor exercendo uma hegemonia sobre toda a ecúmena bizantina. É o chamado renascimento macedónico, que se manifesta com o desaparecimento das influências da arte provincial e o regresso ao gosto clássico da cultura grega e latina na decoração do templo justiniano de Santa Sofia e no refinamento da tradição da miniatura bizantina.

Constantinopla, capital

Dois acontecimentos de alcance extraordinário ocorridos em Constantinopla, mais ou menos a meio do século IX, marcam a arte médio-bizantina: o fim da controvérsia iconoclasta (730-843) e a subida ao trono da dinastia macedónica, inaugurada em 867 por Basílio I (c. 812-886), imperador de forte carisma. Os efeitos destes acontecimentos repercutem-se de uma maneira significativa na vida social e cultural do império e conduzem, de facto, à codificação do que habitualmente se designa como estilo bizantino clássico. As grandes campanhas militares de reconquista de territórios (da Itália meridional à península dos Balcãs e às regiões do Cáucaso) restituem ao império uma extensão quase igual à da época justiniana e, ao mesmo tempo, são criadas estruturas burocráticas e administrativas que cobrem todo o território e às quais corresponde um forte poder concentrado nas mãos do imperador, que se torna como que um reflexo terreno da omnipotência divina.

Embora o período macedónico tenha abrangido toda a ecúmena bizantina, a hegemonia de Constantinopla como centro artístico é absoluta. É justamente na capital que se delineia a nova linguagem formal macedónica. Por um lado, desaparecem por completo todas as influências da arte provincial; por outro, abre-se caminho a um regresso ao clássico, a um novo helenismo: equilibrado nas composições, tranquilo nas opções cromáticas, modulado em transições de cor requintadas, jogado em meios-tons sabiamente acoplados e permeado por um delicado sensualismo.

A arte macedónica também reata, portanto, com o mundo helenístico no campo da técnica pictórica. A recuperação da estabilidade social e económica em breve facilita o recomeço da atividade construtiva e o da produção artística em sentido restrito. Do século IX ao século XI, tanto na capital como nas outras áreas, e de um modo particular na Grécia, o fermento artístico produz uma série notável de novas fundações, em primeiro lugar monásticas, e dá início à temporada de ouro da pintura e da miniatura bizantinas.

O processo de renovação formal envolve toda a arte; o apelo ao antigo desempenha um papel determinante na sua elaboração, tanto na procura apaixonada de clássicos da cultura grega e latina como na delineação de um estilo que vê no expressionismo helenístico um princípio inspirador. O que hoje designamos por renascimento macedónico começa com a nova decoração do templo justiniano de Santa Sofia, imediatamente a seguir à reconsagração de Constantinopla – e de toda a cultura figurativa bizantina – ao culto das imagens, acontecimento significativamente selado pela procissão solene de 11 de março de 843, guiada pela imperatriz Teodora (c. 800-867, imperatriz desde 828).

São duas as imagens-manifesto deste novo espírito. A primeira é a *Theotokos* na cúpula absidal, em cuja base corria antigamente o célebre dístico escrito em letras de ouro pelo patriarca Fócio («as imagens que os impostores tinham derribado foram reinstaladas pelos pios imperadores»). A outra é a decoração da luneta sobre a porta de entrada para o vestíbulo do lado sul, em que está representada a Senhora sentada no trono com o Menino e, aos lados, Constantino e Justiniano a oferecer-lhes os modelos da cidade e da igreja, respetivamente. No mosaico da abside, a Virgem está também no trono com o Menino; e ao lado, na curva do bema, vê-se o arcanjo Gabriel vestido com o *loros* imperial: é indiscutível o seu elevado valor simbólico. A datação está fixada à volta de 867, ainda que alguns a ponham em dúvida. A suave ondulação do manto da Virgem, de azul intenso, e a delicadeza da encarnação fundem magistralmente a tradição helenística com uma forte pesquisa expressiva. São provavelmente da mesma

época, mas estilisticamente diferentes deste mosaico, as figuras dos três bispos que sobrevivem dos catorze mosaicos originais dos tímpanos da nave e que, pelo contrário, evidenciam maior dureza no tratamento das roupas e maior concisão expressiva. Pertence também a esta campanha decorativa a decoração da luneta do portal central, em que um imperador geralmente identificado como Leão VI, *o Sábio* (866-912, imperador desde 886) está prostrado aos pés de Cristo no trono, ladeado por dois medalhões com as efígies da Virgem e de Gabriel (solução que condensa o tema da Anunciação com o da *Deesis*), com uma extrema severidade no rosto. O quadro da decoração de Santa Sofia da época macedónica fica completo com outros dois painéis isolados: o de Alexandre, irmão de Leão, *o Sábio*, representado com vestes imperiais, assistindo, na galeria do norte; e o grupo da galeria do sul, constituído por Cristo no trono (fortemente restaurado *ab antiquo*, na verdade) ladeado por Zoe (c. 980-1050, imperatriz desde 1042) e Constantino IX (c. 1000-1055), ambos ofertantes. Em particular este último painel, datado de 1050, no máximo, e que se distingue por uma acentuada caracterização dos rostos e, ao mesmo tempo, um forte achatamento dos volumes dos membros, parece antecipar uma nova orientação estilística em que o neoclassicismo inicial parece ceder a vez a uma profunda espiritualização das formas.

Periferia e artes aplicadas

Como no caso da arquitetura, a nova cultura figurativa macedónica não se reduz à produção da capital. Dos frescos das igrejas rupestres capadócias, de que vale a pena lembrar a chamada «igreja nova» de Tokali Kilise, decorada por ordem do imperador Nicéforo II Focas (c. 912-969), retratado num nicho com Teofânia (c. 940-*post* 976, imperatriz desde 969), ao ciclo cristológico de mosaicos parcialmente conservado nos mosteiros de Hosios Loukas (primeira metade do século XI) – que também alberga um precioso fragmento de decoração mural mais antiga, um monumental Josué em armas, da segunda metade do século X –, da Nea Moni (nos quinto e sexto decénios do século XI) e de Daphni (fim do século XI), passando pelo grande ciclo de mosaicos da Santa Sofia de Kiev (*ante* 1046), em todas as latitudes, portanto, se pode seguir a evolução da arte macedónica. A expressão renascimento macedónico continua, todavia, mais fortemente ligada à grande tradição da miniatura bizantina. O manuscrito mais antigo é, sem discussão, a coletânea das *Homilias* de Gregório Nazianzeno (325/330-389) (Paris, Bibliothèque Nationale, ms gr. 510), aprontada para Basílio I entre 880 e 883: miniaturas de página inteira, enquadradas em

cercaduras elegantes, desenvolvem uma clara e ampla fórmula compositiva em que as figuras se movem com brandas mas ágeis cadências, encarnando, ao mesmo tempo e da melhor maneira, o mais áulico espírito da miniatura renascente. Apesar da apreciável qualidade da coletânea parisiense, o manuscrito gr. 510 não parece ter exercido grande influência fora das oficinas constantinopolitanas. Na verdade, está também ligado aos mesmos meios da capital o conhecido *Saltério Chludov* (Moscovo, Museu Histórico do Estado, cod. 129): as grandes miniaturas nas margens do texto em unciais compartilham a linguagem formal do códice parisiense e, além disso, é recuperado no fólio 67r o manifesto da restauração do culto das imagens. É igualmente célebre o *Rolo de Josué* (Cidade do Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 431), também produto da primeira metade do século X, em que, pelo estilo adotado, pela iconografia classicista e pela própria opção pela fórmula do rolo, uma paleta cromática muito reduzida – por causa de o trabalho não ter sido concluído – condensa magistralmente os princípios cardinais da arte bizantina da época macedónica.

De acordo com o gosto classicista, a arte da corte macedónica recupera também a antiga técnica do talhe do marfim, produzindo numerosos artefactos de várias dimensões de caráter sacro e sobre temas profanos. A partir do final do século IX, e principalmente nos séculos X e XI, a produção de ícones de pequenos formatos, dípticos, trípticos e objetos litúrgicos atinge impressionantes níveis quantitativos e qualitativos. O assunto pode ser de tipo icónico ou narrativo, como no caso do tríptico do Louvre com cenas da vida de Cristo. O painel central, em que está representada uma Natividade sob um baldaquino, está encerrado entre outros dois, com decoração em registos sobrepostos e episódios da vida pública de Cristo; a requintada talha das figuras e a racional conceção do espaço acusam seguramente uma execução em oficina da capital. Por outro lado, também grande número de artefactos de marfim se caracteriza por uma qualidade igualmente elevada e acentuada vocação secular e pagã. Dos mais conhecidos, é de mencionar a tabuleta (datada de c. 945-949) que representa a coroação de Romano II (939-963, imperador desde 959) e Eudócia (929-956), pertencente ao chamado *Grupo de Romanos:* é um objeto importante, não só pelas suas qualidades extrínsecas, mas também pela repercussão que terá na difusão da iconografia imperial, em Bizâncio e no Ocidente. Para horizontes iconográficos requintadamente pagãos, com reconhecíveis modelos greco-romanos, remete-nos, por seu lado, o belo cofrezinho de Veroli (hoje no Victoria and Albert Museum): cenas dionisíacas de banquetes, musicais e de namoricos

povoam as seis placas que o compõem, imagens que no plano iconológico poderiam ser interpretadas como verdadeiras invetivas figurativas contra a devassidão de certos imperadores.

V. também: **História** *O Império Bizantino até ao período do iconoclasmo*; *As províncias bizantinas I*; *O Império Bizantino e a dinastia macedónica; As províncias bizantinas II*
Ciências e técnicas *O começo da recuperação da herança grega*; *A alquimia na tradição greco-bizantina*
Literatura e teatro *A cultura bizantina e as relações entre o Ocidente e o Oriente*, p.513; *A poesia religiosa bizantina*

7 Versão livre: «Que do número fez valor,/que da ofensa fez razão,/e do sangue fez direito, e glória faz /de não ter tido piedade.» A tragédia de Manzoni é bem conhecida em Itália, mas pouco ou nada em Portugal *(N. do T.).*

MÚSICA

INTRODUÇÃO

de Luca Marconi e Cecilia Panti

Na Idade Média, a música é concebida de um modo algo diferente do de hoje. Atualmente, a música é considerada no Ocidente uma arte (a arte dos sons) e/ou uma prática expressiva «que tem diretamente no sentimento o seu ponto de partida e o seu ponto de chegada» – como afirma Hans Heinrich Eggebrecht (1919-1999) no celebérrimo *Que É a Música?* –, mas nas teorias medievais é, antes de tudo, uma ciência, a *scientia de numero relato ad aliud*, isto é, a disciplina matemática que trata do número em relação «a outro», em que o «outro» é tanto o som material como qualquer outra realidade terrena e celeste em que seja possível reconhecer ordem, proporção e harmonia. Os medievais, herdeiros da conceção antiga, enquadram os saberes musicais no campo da *mathesis*, isto é, como salienta ainda Eggebrecht, «sob o conceito da *ars musica* como componente do quadrívio das artes matemáticas». Com efeito, é justamente durante a Idade Média que começa o trajeto da transformação da música de ciência em arte, entendida no sentido moderno. Esta evolução é determinada por muitos fatores, mas um deles é decisivo no desencadear do processo: a necessidade objetiva de adaptar os conteúdos essenciais da matemática musical antiga a um repertório específico de cânticos, o canto gregoriano, que nasce na época carolíngia como linguagem musical oficial da Igreja Católica. A *ars cantus*, a arte do canto, é a dimensão teórica de uma música concreta inspirada pelo culto do seu tempo.

Seguindo esta linha de demarcação entre o pensamento especulativo sobre a música e a prática musical, o nosso percurso na história da música medieval parte exatamente da conceção do canto nos escritos dos padres da Igreja, que são como uma ponte da Antiguidade tardia para a Idade Média. Com efeito, os padres sentem um interesse especial pela música, entendida como ciência matemática em conformidade com a tradição filosófica platónico-pitagórica, mas não se abstêm de referências pontuais ao canto nas funções religiosas, procurando, de vários modos, ligar a prática virtuosa do louvor canoro a Deus à «música» que o mundo inteiro entoa ao Criador. O tema antigo da harmonia

produzida pelas esferas celestes, proveniente do pensamento dos grandes filósofos e escritores do passado, de Platão (428/427 a.C.-348/47 a.C.), acima de tudo, é atualizado à luz da Bíblia e adaptado à nova sensibilidade religiosa. Agostinho de Hipona (354-430) situa-se nesta mesma linha interpretativa, embora o seu juízo sobre a prática do canto para fins litúrgicos ainda seja um ponto controverso no seu complexo pensamento estético, conforme evidenciam os tratados dedicados aos dois maiores teóricos da música entre a Antiguidade tardia e a Idade Média: Agostinho e Boécio (c. 480-525?).

Enquanto o diálogo *De Musica*, de Agostinho, oferece os princípios cardinais da estética musical medieval, o tratado *De Institutione Musica*, do filósofo romano Severino Boécio, é, por outro lado, a principal obra da qual os medievais deduzem os fundamentos da teoria da música a partir da época carolíngia. De facto, Boécio adapta o sistema grego de organização dos sons a uma escala musical definida por relações matemáticas, que os medievais readaptarão, por sua vez, às necessidades do canto e à classificação das melodias gregorianas em grupos modais. Mas o tratado de Boécio é igualmente conhecido pelo tema platónico da harmonia cósmica, que o filósofo romano vê realizada na inaudível música das esferas.

Prosseguindo no nosso percurso sobre o pensamento musical no limiar da Idade Média, apercebemo-nos de que o interesse pela música não é apanágio apenas dos autores cristãos (não será inútil sublinhar que o tratado musical de Boécio de modo algum se ocupa do canto litúrgico), mas também dos últimos maiores autores pagãos. Nas obras filosóficas enciclopédicas de entre a Antiguidade tardia e a Idade Média, escritas por intelectuais formados na cultura do classicismo do império tardio – em particular Marciano Capela (*floruit* 410-439) e Macróbio (séculos IV-V) –, a reflexão sobre a música mantém-se no sulco da antiga conceção de ciência matemática e teoria da harmonia cósmica. Nenhum tratado de música é escrito no período que medeia entre Boécio (século VI) e a época carolíngia (século IX), mas nas obras enciclopédicas redigidas por monges e bispos, principalmente nas de Cassiodoro (c. 490-c. 583), contemporâneo de Boécio, e de Isidoro de Sevilha (c. 560-636), a música é apresentada relendo também os textos pagãos sobre a harmonia cósmica por meio da linguagem simbólica da Bíblia.

Depois da longa fase de silêncio a seguir ao grande florescimento da tratadística musical da época patrística e enciclopédica (séculos IV-VII), só se regista um aumento dos tratados de teoria musical sob o impulso da reforma promovida no século IX por Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador

desde 800). Enquanto naquele caso eram transmitidos à Idade Média os fundamentos da reflexão musical greco-romana antiga e tardo-antiga, numa formulação essencialmente matemático-filosófica, a tratadística carolíngia, devendo fornecer um enquadramento teórico ao novo repertório gregoriano, presta maior atenção à prática.

Mas o interesse dos medievais pela música vai muito mais longe do que as necessidades de codificação e transmissão dos cânticos. Com efeito, o cristão encontra nas Sagradas Escrituras inúmeras menções ao canto e aos instrumentos musicais, e a riqueza de citações, além da incitação ao louvor de Deus com cânticos, hinos, cítaras, saltérios, címbalos e tubas, é, sem dúvida, um estímulo irresistível para lançar pontes entre a Terra e o Céu. O imaginário musical, que da Bíblia passa para a iconografia sagrada, tem por função impelir a alma do crente para o caminho da luz e da graça. A força da inspiração do artista medieval junta nos céus uma verdadeira «orquestra de anjos», a sublinhar que a antiga música dos astros é agora, acima de tudo, o canto dos bem-aventurados. Examinar estas representações não pode deixar de fazer-nos refletir sobre a estratificação das suas referências históricas, religiosas e culturais.

Um percurso bastante mais sinuoso e obscuro marca a evolução da música profana. Absolutamente destituída de notação, continua à margem dos interesses do intelectual medieval que, como homem de igreja, a menciona unicamente para repetir a sua inexorável condenação. Também presa do mesmo destino, a dança, que aparece nas fontes documentais sob formas não diretamente históricas mas ligadas à não menos obscura evolução do teatro medieval, religioso ou profano, praticada nas praças ou nas igrejas, nas eiras do campo ou no segredo das residências dos poderosos, é uma das mais evidentes manifestações da ambivalência do corpo na Idade Média, meio de exibição pessoal, mas também fonte de experiência dos movimentos interiores, sede do pecado, mas também instrumento de redenção e salvação.

O PENSAMENTO MUSICAL TEÓRICO

A MÚSICA NA CULTURA CRISTÃ

de Cecilia Panti

Os padres da Igreja e os escritores eclesiásticos da Antiguidade tardia sentem um interesse particular pela música, entendida na sua dupla veste de ciência matemática, segundo a tradição filosófica platónico-pitagórica, e de arte do canto, que adorna a liturgia desde os mais antigos rituais. Santo Agostinho situa-se nesta mesma linha interpretativa. É autor do único manual escrito por um cristão sobre a ciência da música até à Idade Média, mas o seu juízo acerca da prática do canto para fins litúrgicos continua a ser um ponto controverso do seu complexo pensamento estético.

Os padres da Igreja e a música

A reflexão dos escritores eclesiásticos e dos padres da Igreja sobre a música exprime-se desde os primeiros séculos em dois contextos diferentes: as referências à música como disciplina matemática e à prática do canto, especialmente do canto religioso. Os escritores cristãos da Antiguidade tardia formaram-se segundo o sistema da erudição grega e, de um modo geral, abraçando a fé cristã apenas na idade madura. Para eles, a filosofia é, portanto, o conjunto pagão dos saberes que estes autores se esforçam por integrar no todo da obra divina como elementos que conduzem à sabedoria, a ciência suprema revelada nas Sagradas Escrituras. No sistema enciclopédico dos conhecimentos delineado na época imperial, os saberes estão organizados em sete disciplinas diferentes, as chamadas «artes liberais», repartidas pelo trívio, as artes da linguagem (gramática, retórica e dialética), e o quadrívio, as disciplinas matemáticas (aritmética, música, geometria e astronomia). As artes do trívio são a base da organização do discurso e da expressão da verdade, e as ciências matemáticas são as que conduzem à compreensão racional do mundo físico. Muitos autores cristãos propõem o paralelismo entre as sete artes liberais e as sete colunas bíblicas que suportam o templo de Salomão, os sete pilares da sabedoria de onde o homem recolhe os fundamentos de todo o conhecimento.

Neste contexto, a música é concebida, conforme a tradição pitagórico-platónica, como a ciência matemática que conduz à compreensão da harmonia do universo. Com efeito, em *Timeu* de Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.) a alma do mundo está estruturada segundo parâmetros matemático-musicais que todas as realidades terrenas refletem de um modo mais ou menos adequado.

A ideia da música como ciência do número e da harmonia não está ligada de modo específico ao canto litúrgico, estruturado de acordo com modalidades melódico-rítmicas hoje infelizmente desconhecidas – tratando-se de tradição exclusivamente oral –, mas que, sem dúvida, não se baseiam nas escalas matemático-musicais elaboradas pelos musicógrafos antigos, concebidas para fins teóricos. A ciência musical antiga (*ciência harmónica*) diz respeito à investigação matemática dos intervalos, que aos padres não parece suscitar qualquer interesse particular. Mas a questão do canto é diferente porque exerce duas funções no âmbito do seu uso litúrgico: anunciar aos fiéis a palavra divina e louvar Deus. Por conseguinte, os problemas da sua correta modalidade de uso tornam-se motivo de discussão e de confronto entre os escritores eclesiásticos. Os padres condenam o canto profano, bem como a música instrumental e a dança, porque são fontes de desvio das almas, mas consideram favoravelmente o canto religioso e, em particular, o dos salmos e dos hinos, que justificam no aspeto teológico, recorrendo aos muitos trechos da Bíblia sobre o canto de louvor a Deus, e no filosófico, reutilizando o tema neoplatónico da harmonia cósmica. Um dos documentos mais significativos a este propósito é a carta do bispo Atanásio de Alexandria (295-c. 273) a Marcelino (provavelmente um monge), em que o bispo diz que, no canto dos salmos, as santas palavras bíblicas e a conveniente modulação da voz, símbolos da alma e do corpo, apaziguam a mente abrindo-a à paz da meditação. Além do canto dos salmos, também a hinódia merece, em geral, o grande apoio dos padres, de tal modo que alguns deles, como Hilário de Poitiers (c. 315-c. 367) e Ambrósio (c. 339-397), são mesmo autores de hinos, cuja grande eficácia reconhecem para os fiéis e também para fins de defesa da ortodoxia. Jogando com o significado da palavra *carmen*, «canto», mas também «encantamento», o bispo de Milão repete que é justo professar as verdades da fé mesmo aproveitando o poder encantatório da música.

Considerando a justificação teórica do uso da música no contexto do culto cristão, podemos dizer que o canto é percebido pelos autores eclesiásticos como espelho do eterno louvor prestado a Deus pelo coro dos anjos e das criaturas. Esta conceção liga a antiga tradição pitagórico-platónica da música das esferas à ideia de o céu repercutir os cânticos dos bem-aventurados e de o universo entoar

um cântico de louvor ao Criador.

Este tema da música cristã como um reflexo do cântico de louvor do Céu e da Terra a Deus desenvolve-se de um modo mais circunstanciado a partir do século VI quando o cristianismo, já consolidado até nos novos reinos bárbaros, começa a formular problemas mais complexos acerca da música e, em particular, a ideia de que a teoria deveria ser a base da prática. Com efeito, já começa a manifestar-se a necessidade de consolidar e transmitir o repertório dos cânticos, ainda bastante diferentes de região para região do ex-império romano. O problema da fundação de uma teoria da música que possa responder aos problemas práticos do canto só se torna importante na época carolíngia (século IX), quando com a reforma imposta por Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) se coloca um travão ao pluralismo dos ritos locais, «inventando» a linguagem musical da Igreja, o canto gregoriano. É justamente este repertório – das diversas tradições litúrgicas, primeiro, e gregoriano, depois – a ser concebido como acesso à harmonia cósmica e, portanto, a Deus: na linguagem universal da sua música, a cultura cristã pode já dar uma resposta coerente à desconfiança de alguns padres, em particular de Agostinho (354-430), acerca do prazer sensual da melodia. A origem divina das formas melódicas do canto gregoriano – que segundo a tradição carolíngia é entoado pelo papa Gregório Magno (540-604, pontífice desde 590) por inspiração do Espírito Santo – tem um significado teológico de grande relevo, pois conjuga o motivo descendente do canto, que revela a palavra de Deus, com o motivo ascendente do canto como voz do homem que se eleva para Deus e que agrada a Deus por dele ser proveniente. Além disto, a formalização do repertório gregoriano implica, precisamente pela necessidade de instituir um sistema coerente e único de escrita da música, o renascimento da reflexão teórico-musical, muito cultivada na Antiguidade grega e romana, mas praticamente ausente na época patrística.

De Musica de Agostinho: a música rítmica e métrica, a estética musical

Até ao século IX, nenhum escritor eclesiástico sente necessidade de escrever um tratado de música. A única exceção é Santo Agostinho (354-430), que redige alguns manuais sobre as artes liberais quando se converte ao catolicismo. Na época de Agostinho, quando já está próxima a queda do império do Ocidente, as artes liberais ainda são os veículos privilegiados por meio dos quais o intelectual capta de um modo racional a ordem imposta por Deus à sua criação. Justamente por isso, Agostinho pode afirmar que estas artes conduzem a mente humana da admiração da perfeita harmonia da natureza à contemplação das realidades

incorpóreas, a Deus. A gradual abstração da sensibilidade que Agostinho procura efetua-se precisamente a partir da música. É, portanto, a esta disciplina científica que ele dedica o primeiro manual sobre as artes liberais (e, de facto, o único efetivamente escrito): o diálogo *De Musica.*

Mas esta obra não fala, como poderia esperar-se, do canto da Igreja, embora no sexto e último livro se faça constante referência ao hino de Santo Ambrósio *Deis Creator Omnium*, mas trata da música como ciência da medida que se organiza na estrutura da rítmica e da métrica clássica romana. Com efeito, *De Musica* apresenta uma discussão do mestre com o discípulo, destinada a conduzir este último ao conhecimento das leis numéricas implícitas na palavra e no modo de pronunciá-la. Na intenção de Agostinho, a este tratado deveria seguir-se um outro sobre a ciência da harmonia que, porém, não se concretiza. *De Musica* começa por uma discussão acerca do que é «conduzir a voz segundo a medida», ou seja, decompor a palavra com base numa sucessão numérico-rítmica. A música ensina a fazer exatamente isto, afirma Agostinho: *musica est scientia bene modulandi* (I, 2, 2), isto é, a música é uma ciência que nos ensina a modular a voz de um modo adequado, segundo o ritmo e a métrica.

A distinção teórica entre rítmica e métrica provém dos musicógrafos da Antiguidade e, em particular, de Aristóxeno (século IV a.C.), acerca dos dois métodos diferentes de análise na poesia quantitativa: a rítmica indaga a relação numérica entre os pés (dáctilo, espondeu, troqueu, etc.) com base na duração das sílabas, longas ou breves, e na sua alternância; por seu lado, a métrica investiga a medida dos pés com base numa sucessão de ritmos, isto é, o verso. Mas *De Musica* não trata de ritmos nem de métrica pelo valor que têm na poesia clássica, da qual, porém, Agostinho retira muitos exemplos, mas pelo valor racional que em si possuem. Agostinho deixa no seu tratado testemunhos preciosos que depois se mostram muito úteis para os teóricos medievais da música, para lá do facto de a poesia estar já a passar da métrica quantitativa clássica para uma métrica baseada no acento de intensidade e no número fixo de sílabas no verso.

A completar esta demanda de racionalidade, prolongada nos primeiros cinco livros de *De Musica,* Agostinho introduz uma complicada doutrina da sensação, exposta no sexto livro, que compõe um tempo depois dos outros, e baseada no princípio unificante do número rítmico. O ritmo sensível é cognoscível pela alma porque também ela é rítmica, isto é, numericamente estruturada na sua essência imaterial. A alma opera por meio de números, «batimentos rítmicos», semelhantes aos que são recebidos pelo corpo e conservados na memória. Ora isto faz que cada verso que escutamos seja agradável, se respeitar o «número»

correspondente da alma, ou desagradável no caso oposto. Os números do juízo intelectivo são os «comandantes» de todos os demais números, dos que estão presentes na memória e nos sentidos; são eles que, além do mais, nos impedem de fazer movimentos não harmónicos, mesmo nos atos instintivos como o de coçar. A beleza consiste no reconhecimento de que toda a relação numérica tem o seu fundamento na mais perfeita das relações, a da igualdade (1:1). É este o modelo eterno que Deus pôs na alma e ao qual conformou todas as proporções nas suas criaturas. Deste modo, o respeito implícito pelo ritmo e pela harmonia que regem o mundo e o homem, e em que se baseia o conceito de beleza, sugere que na base desta lei universal está um único artista. E por isso é evidente, conclui Agostinho, «que Deus é criador de todos os seres vivos e devemos acreditar que é autor, com certeza, de toda a conveniência e concórdia» (*De Musica* VI, 8, 20). Com estas palavras, Agostinho torna familiar na cultura cristã uma ideia essencial do pensamento de Platão, a de que o número e a harmonia são veredas que conduzem à verdade ou, para um cristão, a Deus.

Agostinho, o canto dos salmos e o júbilo

O principal problema que Agostinho evidencia no seu juízo sobre a conveniência de cantar os salmos e os hinos, exposto nas *Confissões*, é o da licitude do gozo da beleza física do som. Como fica dito, a reflexão patrística sobre o canto dos salmos é ampla nos séculos IV e V, sinal da consolidação de uma prática musical generalizada, embora seja muito difícil reconstituí-la nas suas efetivas modalidades de execução. Agostinho enfrenta abertamente esta tipologia de canto sagrado, para a qual manifesta uma inclinação controversa: de facto, distancia-se do prazer da melodia, mas não pode negar-lhe o fascínio, oscilando entre o estímulo positivo da emoção provocada pelo canto e a sua nítida condenação. Como se explicam tais vacilações? Segundo Agostinho, o estado de comoção a que a alma é conduzida ao escutar o canto sagrado resulta da flexão melódico-rítmica dos sons, mas os sons incluem também as palavras, as palavras da Bíblia. Infelizmente, os sons excessivamente «fascinantes» provocam distração em vez de veicular o texto. O canto dos hinos compostos por Ambrósio e que Agostinho recém-convertido ouve em Milão são uma experiência positiva em si, mas a força encantatória do som musical – tão difícil de domar, mesmo quando a alma está firme na atenção à palavra divina – não deixa de ser um elemento de distração. Em suma, o prazer suscitado pelas belas melodias, as que respeitam as leis do ritmo e da métrica, é imprescindível, sendo devido à natureza «numérica» da própria alma. O dilema de aceitar ou não o

canto sagrado depende do problema essencial e irresolúvel de travar o impulso de prazer que acompanha a escuta de um canto bem modulado; e, para o bispo de Hipona, este problema não está resolvido.

Há, porém, um tipo de canto sagrado que, apesar de desprovido de palavras, não incorre nos perigos do desvio. É o júbilo.

Este tipo de experiência canora, muito dificilmente explicável, mas muito vivamente descrito por Agostinho, é uma experiência única e singular pela qual a alma exprime a alegria de «sentir» a presença de Deus. O próprio Deus sugere ao coração de quem queira louvá-lo a «justa medida» da emissão da voz que irrompe em gritos festivos. A palavra é inútil: cantar em jubilação é, de facto, conceber a palavra iluminante de Deus, que não se traduz em sílabas nem em estruturas rítmicas e métricas pré-constituídas.

Agostinho usa a palavra «júbilo» afirmando que é o grito de alegria dos camponeses quando, para aliviar a faina do campo, começam a cantar e se deleitam de tal maneira que as suas palavras se transformam numa espécie de ululação. Nos padres latinos anteriores a Agostinho, o canto de júbilo aparece, sempre na exegese dos salmos, para indicar o brado festivo do povo de Israel elevado a Deus. Santo Hilário de Poitiers distingue o júbilo – o grito dos camponeses – do grito vitorioso do exército, também um modo de aclamação testemunhado na Bíblia. E também Santo Ambrósio usa a palavra «júbilo» para insistir na forma canora coral e popular de entoação dos salmos, contraposta à entoação musical davídica e régia. Mas, ao contrário dos outros padres, Agostinho refere-se à experiência do júbilo como canto individual de louvor. Hoje, tende a pensar-se que este vocalizo particular era uma forma de longo melisma combinado com a salmodia responsorial, ainda que, a crer nas palavras de Agostinho, seja difícil pensá-lo verdadeiramente como um canto padronizado.

V. também: **Filosofia** *Agostinho de Hipona*
Música *A música e a cultura enciclopédica, da Antiguidade tardia à Idade Média*

BOÉCIO E A CIÊNCIA DA MÚSICA

de Cecilia Panti

O tratado De Institutione Musica*, de Boécio, é a obra da qual em toda a Idade*

Média, a partir da época carolíngia, são deduzidos os fundamentos da teoria da música. Esta obra traduz o sistema grego antigo de organização dos sons em relações proporcionais precisas no âmbito de uma escala musical depois readaptada às necessidades do canto litúrgico e à classificação modal das melodias gregorianas. Embora centrado na matemática musical aplicada à área da música a que o próprio autor chama «instrumental», o tratado musical de Boécio também se faz notar entre os medievais pelo tema platónico da harmonia cósmica, que o filósofo romano vê realizada na música inaudível das esferas.

A música, ciência do quadrívio

Na introdução ao tratado *De Institutione Arithmetica*, Boécio (c. 480-525?) usa pela primeira vez no Ocidente a palavra *quadrivium* para designar a organização do saber matemático em quatro disciplinas: aritmética, geometria, música e astronomia. Esta organização já está presente em Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.), em *A República*, VII, e é seguida pelos filósofos posteriores que se colocam na tradição pitagórico-platónica e veem no número o princípio fundador da organização racional do mundo. O conhecimento científico só o é se a mente consegue captar os aspetos numéricos situados na base das manifestações das coisas sensíveis. Deste modo, também o mundo dos sons, na sua pluralidade e diversidade de expressões, pode ser investigado cientificamente, mediante a determinação das alturas dos intervalos, reduzidas a parâmetros matemáticos. Os intervalos musicais básicos, fundamento da organização melódica também na música antiga, isto é, os intervalos de oitava, quarta, quinta, e de tom (a diferença natural entre a quarta e a quinta) são de facto redutíveis a relações numéricas (respetivamente de 2:1, 3:2, 4:3 e 9:8) identificáveis de modo empírico dividindo em secções uma corda tensa e graduada (o monocórdio) que se faz soar segundo estas divisões proporcionais.

O estudo teórico do som segundo os parâmetros matemáticos que determinam as suas diversas alturas é definido como ciência harmónica, uma área da matemática e das artes liberais. O mérito de Boécio consiste em reunir os saberes desta disciplina, transmitidos pelos musicógrafos antigos, num único tratado, *De Institutione Musica*, obra juvenil em cinco livros, infelizmente interrompida, mas cujo enorme sucesso a transforma no principal fundamento da teoria medieval da música. Nesta obra, Boécio estabelece, referindo-se à sua fonte principal, o matemático pitagórico Nicómaco de Gérasa (século I), que a música é a ciência do número relacionado com o som e que objeto do estudo da ciência musical é a consonância. Partindo da ideia de som musical como «incidência da voz

adaptada ao canto», Boécio afirma que só os sons modulados segundo intervalos de altura precisos são úteis em música. A medição da relação mútua de dois sons de alturas diferentes permite, porém, estabelecer o que é a consonância: «uma suave concórdia de sons dissemelhantes entre si referida à unidade». Como o som modulado é, antes de tudo, um objeto da sensação, Boécio acrescenta à definição da consonância uma apreciação do seu impacte no plano auditivo: «A consonância é a mistura de um som agudo com um som grave que estimula o ouvido com suavidade e uniformidade» (I, 8), enquanto a dissonância é a mistura «dura e inconveniente» de dois sons. Querendo fundar a ciência musical no objeto «consonância», Boécio indica as relações que exprimem a sua natureza de proporção numérica, isto é, as relações simples que, segundo a tradição, Pitágoras (580/570 a.C.-c. 490 a.C.) descobriu na oficina do ferreiro.

Segundo Boécio, Pitágoras descobre o fundamento científico da consonância por ter compreendido qual é a propriedade do intervalo musical que não varia quando variam todos os outros aspetos acidentais, e reconhece-a no peso do martelo, exprimível por um valor numérico imutável. Este fundamento da matemática musical, que é um princípio basilar da música ocidental, dá a Boécio a possibilidade de construir uma escala de sons em que cada intervalo musical é descrito por uma relação de proporcionalidade precisa, baseada no intervalo que exprime, mais do que todos os outros, o sentido da unidade e da igualdade, o intervalo de oitava ou duplo (2:1), o mais simples que se conhece depois da igualdade. Esta relação, que não pode ser decomposta em relações mais simples, é dada pelo produto de duas outras relações simples, 3:2 (o intervalo de quinta) e 4:3 (o intervalo de quarta). De facto, 2:1 = 3:2 × 4:3. A partir destas, Boécio calcula o valor proporcional de duas outras consonâncias: oitava e quinta (duodécima, isto é, 3:1) e dupla oitava (4:1). Todas estas consonâncias são representadas por frações construídas com os quatro primeiros números naturais (1, 2, 3, 4), cuja soma é 10, número pitagórico perfeito.

De Institutione Musica examina também a questão da composição proporcional dos intervalos musicais e estuda, portanto, os intervalos de tom e semitom. O problema principal, objeto de outras demonstrações aritméticas e geométricas, diz respeito à impossibilidade de dividir o tom, representado pela relação 9:8, em dois semitons do mesmo valor proporcional. A pesquisa dos valores adequados para os semitons maior e menor, e para a sua diferença (coma) despertará um interesse notável na Idade Média, pois é um precedente indispensável para a determinação da notação musical.

A notação musical

Boécio é o único musicógrafo da Antiguidade tardia que formula de um modo sistemático o problema da notação da música, determinando a sucessão das alturas dos sons tanto pelo cálculo como por meio de símbolos alfabéticos. Na ocasião em que se torna necessário transmitir o repertório gregoriano, este trabalho exerce enorme influência na evolução da música medieval. A definição de um «sistema» de sons utilizáveis para o canto é, de facto, a premissa indispensável para se conceber o fluxo melódico como uma sucessão de alturas contidas na própria gama e representáveis, portanto, pela notação.

Boécio procede ao estudo da gama dos sons baseando-se no sistema grego, que alia um símbolo alfabético à «corda» da cítara entoada segundo uma sucessão previamente estabelecida, e organiza um sistema de alturas compreendidas em duas oitavas, decalcando o «sistema perfeito grego» no modo lídio. A antiga notação grega não se refere a uma altura tomada para base da gama, isto é, a uma «tónica», mas a uma disposição intervalar de sons fixos e móveis no âmbito do tetracordo, quatro sons em que os extremos são entoados com intervalo de quarta justa. Um par de tetracordos permite criar uma gama de sons mais ampla, o octacordo, que, depois aumentada com outros dois tetracordos, possibilita, por fim, a definição de uma gama de alturas correspondente à extensão média da voz humana, duas oitavas. Esta estrutura da escala é concebida para fins teóricos, mas a sua adoção tem grande importância porque estabelece a escala com base no intervalo de oitava (diapasão), em cujo âmbito são definidos, com os valores adequados, os intervalos de quinta, quarta, tom, semitom, dupla oitava e todos os outros. Boécio também junta a esta definição da gama dos sons a nomenclatura grega das cordas, que exprime com o alfabeto latino.

Com base na gama dos sons, Boécio constrói também sete espécies diferentes de oitava, ou escalas de transposição, a que chama *modos*, *tropos* ou ainda *tons*, e que os teóricos medievais relacionam com o sistema dos modos litúrgicos gregorianos. Os modos gregorianos e os de Boécio são profundamente diferentes, mas uns e outros caracterizam-se por dois princípios comuns: o intervalo de oitava entendido como aquele em cujo interior se estrutura a «escala» e a ausência de intervalos inferiores ao meio-tom.

A música das esferas

Segundo Boécio, que se apoia na filosofia platónica, o fenómeno físico do som e da música é apenas um aspeto do que realmente é a música. Música é, com

efeito, a totalidade dos fenómenos da natureza, em que há ordem e harmonia, a começar pela expressão mais elevada desta ordem, o movimento regular dos céus. Esta ideia é por ele formalizada em *De Institutione Musica,* dividindo a própria música em três grandes géneros: a música do cosmo, a música do homem e a música dos instrumentos. Três realidades diferentes mas todas elas ligadas pelo «poder da harmonia». Esta célebre tripartição da música em *mundana, humana* e *instrumental* constitui a mais conhecida noção, a seguir à Idade Média, da conceção boeciana da música. A música instrumental é o verdadeiro objeto do tratado de Boécio, pois refere-se ao som concreto cujos parâmetros matemáticos o filósofo romano investiga, como atrás se sintetiza. A música humana é a harmonia da alma e do corpo, por sua vez reflexo da harmonia cósmica, segundo a teoria exposta por Platão em *Timeu* e n'*A República*, diálogos conhecidos, ainda que parcialmente, dos intelectuais latinos da Antiguidade tardia. Boécio promete um tratado mais amplo sobre estes dois géneros de música, que não chega até nós, mas as poucas afirmações que ele deixa sobre a música cósmica suscitam na época medieval um grande interesse centrado, justamente, em redor do *topos* da música das esferas.

Em conformidade com o pensamento de Nicómaco (c. 60-c. 120), Boécio entende que a música dos corpos celestes é sonora e apresenta uma «relação ordenada» de modulação correspondente à ordem racional que determina o movimento dos planetas. Mas a efetiva harmonia musical criada pela rotação vertiginosa dos corpos celestes é discutida com brevidade (I, 27) e com referência a duas soluções opostas: a de Nicómaco e a de Cícero (106 a.C.-43 a.C.). Atendendo, como Nicómaco, aos percursos dos planetas nas respetivas rotações, assimiláveis aos comprimentos de outras tantas cordas musicais, conclui-se que o som mais grave será o de Saturno, pois a órbita deste planeta é a maior. Por outro lado, na opinião de Cícero, o que deve relacionar-se com a altura do som não é a extensão do percurso mas a velocidade de rotação do planeta; assim, Saturno, o mais célere, produz o som mais agudo. Além de duas outras hipóteses mencionadas por Boécio, são frequentemente sugeridas durante a Idade Média mais soluções para o problema da música das esferas, como, por exemplo, a ideia de Plínio, *o Antigo* (c. 23/24-79) em *Naturalis Historia* (II, 20) e a do filósofo pagão Marciano Capela (*floruit* 410-439), autor de uma importante obra prosimétrica sobre as disciplinas naturais, *De Nuptiis Philologiæ et Mercurii.*

Segundo Boécio, a realidade terrena também mostra harmonia nas suas componentes, como a realidade celeste: com efeito, os quatro elementos a que

Empédocles (c. 490 a.c.-c. 430 a.C.) alude como constituintes de todas as substâncias materiais (ar, água, terra e fogo) estão em equilíbrio e em proporção. E também o curso cíclico do tempo, ritmado pelas rotações celestes, mostra uma harmonia e uma concórdia que se manifestam na Terra pela alternância das estações.

A música humana, o segundo dos géneros em que Boécio divide a totalidade da música, é o reflexo desta harmonia cósmica. Também ela inaudível, só é percebida mediante uma análise interior da qual se conclui que a alma, o corpo e a sua combinação no composto humano são componentes estruturadas numa proporção admirável. Também Boécio demonstra seguir a ideia platónica de harmonia micro e macrocósmica, exposta em *Timeu;* mas não deixa de citar abertamente Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) quando sublinha em *De Anima* (III, 9) que as duas componentes da alma, a racional e a irracional, devem estar em perfeito equilíbrio para a justa harmonização psíquica: a harmonia, repete Boécio, é sempre a conjugação de coisas contrárias, é a coexistência de elementos opostos.

V. também: **Filosofia** *Boécio: o saber como veículo transmissor de uma civilização*
Ciências e técnicas *O começo da recuperação da herança grega*
Literatura e teatro *A herança clássica e a cultura cristã: Boécio e Cassiodoro*
Música *A música e a cultura enciclopédica, da Antiguidade tardia à Idade Média*

A MÚSICA E A CULTURA ENCICLOPÉDICA, DA ANTIGUIDADE TARDIA À IDADE MÉDIA

de Cecilia Panti

Nas obras filosóficas enciclopédicas escritas pelos últimos autores pagãos entre a Antiguidade tardia e a Idade Média – e particularmente por Marciano Capela e Macróbio –, a reflexão sobre a música continua na esteira da conceção antiga, que a classifica como ciência matemática e teoria da harmonia do cosmo. Estes textos são utilizados pelos intelectuais cristãos dos primeiros séculos da alta Idade Média, que lhes acrescentam a conceção da música como arte do canto e, principalmente, do canto litúrgico. No período que decorre entre Boécio (século

VI) e a época carolíngia (século IX) não é escrito nenhum tratado de música, mas nas obras de monges e bispos, principalmente nas de Cassiodoro e Isidoro de Sevilha, a música é apresentada relendo os textos pagãos sobre a harmonia cósmica na linguagem simbólica da Bíblia. Com o início da época carolíngia, os esforços dos músicos, monges e homens da Igreja orientam-se para a definição de um enquadramento teórico para o novo repertório gregoriano; ressurge, portanto, o interesse pela teoria matemático-musical do passado, redescoberta por via de Boécio, em que são investigados os pressupostos científicos do canto.

A música nas obras pagãs tardo-antigas: Calcídio, Macróbio e Marciano Capela

Os escritos de Boécio (c. 480-525?) são considerados a principal autoridade no que respeita à teoria da música medieval, mas outros textos da Antiguidade tardia também dedicados parcialmente à música tornam-se na alta Idade Média referências imprescindíveis para a formulação de teorias musicais específicas. Salientam-se entre eles três obras basilares, dos séculos IV e V da era cristã: o comentário de Calcídio (*floruit* séc. IV) a *Timeu* de Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.), o comentário de Macróbio (séc. IV-V) ao *Sonho de Cipião* de Cícero (106 a.C.-43 a.C.) – a única parte sobrevivente de *De Republica*, que se perdeu –, e o *De Nuptiis Philologiæ et Mercurii*, de Marciano Capela (*floruit* 410-439).

O comentário de Calcídio, autor cristão que, apesar disso, não deixa entrever os conteúdos da sua fé, é fundamental, pois transmite à Idade Média o conhecimento da obra de Platão sobre a filosofia natural. *Timeu* do filósofo ateniense trata da origem do mundo e da estrutura do universo e apresenta um mito cosmogónico grandioso em que a divindade, o *demiurgo*, atua por meio da linguagem matemática, estruturando a alma do mundo e os movimentos do cosmo segundo os valores proporcionais dos intervalos da escala musical pitagórica. A harmonia do mundo é, portanto, matemático-musical, de acordo com a formulação que Boécio desenvolve do conceito de *música mundana*. Calcídio considera a música uma ciência, isto é, um conjunto de saberes técnicos através dos quais se pode fazer luz sobre as obscuras operações do demiurgo; a *techne* musical tem pois por função conduzir a mente humana à compreensão filosófica do mundo. As principais questões que Calcídio examina na parte musical do seu comentário são duas: a representação musical da estrutura harmónica do universo e a relação entre a música e a linguagem. Quanto ao primeiro ponto, a sua leitura da harmonia cósmica como uma escala de sons ajuda os teóricos, a partir da época carolíngia, a conceber os intervalos musicais

em termos matemáticos, sendo o intervalo de oitava entendido como princípio da construção da própria escala. Com efeito, a escala que Calcídio constrói é uma sucessão de graus representados por números inteiros compreendidos entre 192 e 348, correspondente na sucessão dos intervalos à atual escala de dó maior. A escala de Calcídio é utilizada a partir do século x para fins teóricos, para a afinação dos tubos dos órgãos e, por vezes, do monocórdio, mas não mostra qualquer utilidade específica para o canto. Além disto, também é importante no âmbito da teoria da música polifónica, para a definição dos conceitos de consonância e dissonância. Quanto à relação da música com a linguagem, Calcídio sublinha que os intervalos musicais e a voz humana organizam-se em estruturas análogas. De facto, a letra do alfabeto é semelhante a um som isolado, a sílaba é como o intervalo musical e a palavra reproduz a estrutura da escala. É evidente na explicação de Calcídio uma atenção inédita ao contexto da vocalização humana: a teoria da música também trata do processo da fonação. Esta reflexão também será relevante nos tratados de música medievais a partir da época carolíngia e, em particular, porque justifica a presença, nas várias modalidades da entoação vocal, da mesma raiz matemática que fundamenta a ciência da harmonia.

Como no comentário de Calcídio, também no comentário de Macróbio ao *Sonho de Cipião* a secção musical se centra, na estrutura harmónica do universo, formulada por meio da mesma escala musical do *Timeu*. A obra de Cícero é um diálogo onírico que decorre no céu entre Cipião Africano (235 a.C.-184/183 a.C.) e o seu neto Cipião Emiliano (185/184 a.C.-129 a.C.), que admira a perfeição do universo. A música do cosmo, decalcada do modelo platónico, «concretiza-se» na maravilhosa harmonia produzida pela rotação das órbitas planetárias, segundo os mesmos princípios que Boécio adota na sua conceptualização da *música mundana:* os planetas emitem sons mais agudos ou mais graves conforme a maior ou menor velocidade da sua rotação, criando no conjunto um acorde maravilhoso que o homem não pode ouvir por causa das rapidíssimas revoluções dos corpos que o produzem. Apesar de tudo, o homem e a natureza inteira vivem em harmonia com a reflexão cósmica, pois as almas dos homens e a disposição dos seres da natureza reproduzem na sua estrutura, ainda que de modo imperfeito, as mesmas admiráveis proporções celestes que o próprio homem também realiza praticamente no exercício da música.

Outro enquadramento semelhante a este da teoria da música como ciência matemática conducente à compreensão filosófica do cosmo é também apresentado na maior obra enciclopédica pagã produzida na Antiguidade tardia,

De Nuptiis Philologiæ et Mercurii, do cartaginês Marciano Capela. Esta obra prosimétrica é um grandioso mito alegórico sobre o casamento do deus Mercúrio, personificação da eloquência e do intelecto, com a mortal Filologia, símbolo da alma humana. Estas núpcias indicam a ascensão da alma humana à imortalidade mediante o exercício da razão. Vencendo uma sucessão de provas que lhe tornam possível subir de céu em céu, Filologia recebe, como dote a levar ao noivo, a homenagem das sete artes: as três artes da linguagem (gramática, dialética e retórica) e as quatro artes matemáticas (aritmética, geometria, música e astronomia). Na ordem de apresentação das respetivas personificações, a perfeição alcançada por Filologia culmina, justamente, com o ensino da música, ou melhor, da harmonia, pois a figura correspondente é uma jovem chamada Harmonia. A disposição das artes que Marciano propõe é original em comparação com a mais corrente, adotada por Boécio, que vê no degrau de partida a aritmética (ciência do número em si), a seguir a geometria (ciência da grandeza em si), depois a música (ciência do número em relação, ou em movimento) e por fim a astronomia (ciência da grandeza em movimento). Mas a opção de Marciano Capela não é casual. O estudo da música dá a possibilidade de captar a razão da perfeição do universo e, portanto, de chegar à causa do movimento celeste, fonte primeira de toda a harmoniosa perfeição, celeste e terrestre. O avanço gradual na cadeia dos saberes humanos culmina na música, que ilustra a admirável unidade do mundo divino e do mundo natural. Harmonia apresenta-se aos olímpicos e aos noivos como uma inteligência cósmica (*extramundana intelligentia*), irmã do céu e distribuidora na Terra da harmonia celeste, segundo a formulação filosófica neoplatónica, mediada pela religião astral tardo-imperial.

O interesse dos teóricos medievais da música pela exposição dos saberes musicais nesta obra incide principalmente no tema da música do cosmos, como se deduz do amplo aparato de glosas anónimas que guarnece os muitíssimos códices alto-medievais que a transmitem; de todas elas, são dignas de menção, pelo menos, duas interessantes séries de anotações atribuídas ao maior filósofo da época carolíngia, João Escoto Eriúgena (810-880) que, até por ter conhecido a obra de Marciano, elabora com elas e com outros escritos seus uma ideia da música como disciplina predecessora da compreensão da ordem do universo. As anotações atribuídas a Eriúgena são também utilizadas pelo monge beneditino Remi d'Auxerre (c. 841-c. 908) numas *Glosas sobre as Núpcias* que ainda na época do humanismo são consideradas de autoridade no respeita à especulação musical.

A música nas enciclopédias alto-medievais: Cassiodoro e Isidoro de Sevilha

O romano Cassiodoro (c. 490-c. 583), contemporâneo de Boécio, colaborador, como ele, do rei Teodorico (c. 451-526, soberano desde 474) e, a seguir à derrota do reino godo, fundador e monge do mosteiro do Vivarium, escreve para os seus confrades uma obra didática de grande fôlego e indiscutível popularidade na Idade Média, *Institutiones Divinarum et Sæcularium Litterarum.* O segundo dos livros que a compõem é dedicado às artes liberais, analisadas por Cassiodoro numa perspetiva cristã. Como já haviam feito os mais antigos padres da Igreja, também ele compara as sete artes aos sete pilares do templo da Sabedoria, o templo bíblico do rei Salomão (Provérbios IX, 1). Esta imagem, repetidamente adotada na alta Idade Média para enquadrar as relações da filosofia com as disciplinas liberais, erige as sete artes em fundamentos de todo o saber humano; mas, perseguindo o ideal de uma sapiência baseada na Bíblia, Cassiodoro renova os conteúdos da ciência musical incluindo nela a exegese dos numerosos trechos bíblicos que aludem ao canto, aos instrumentos musicais, à perfeição da obra da criação e à correspondência entre a harmonia do criado e a harmonia interior. Na perspetiva de Cassiodoro, a música engloba a compreensão de todos os atos da vida, pois todos os atos e todas as criaturas estão submetidos aos ritmos musicais.

Além de *Institutiones* de Cassiodoro, a obra enciclopédica absolutamente mais influente e constantemente citada na Idade Média é a de Isidoro (c. 560-636), bispo de Sevilha no reino visigótico do século VI, *Etymologiæ*. Isidoro é um apaixonado divulgador da cultura que, diferentemente de Cassiodoro, não dirigia a sua obra intelectual aos monges, mas aos eclesiásticos e aos funcionários do reino. Como Marciano Capela e Agostinho (354-430), Isidoro divide a música em harmónica, rítmica e métrica, mas a sua subdivisão já revela uma sensibilidade musical diferente. Com efeito, Isidoro inclui um novo enquadramento do som musical, que ele entende como a «matéria» do canto: *harmónico* é o som da voz humana, *orgânico* o dos instrumentos de sopro e *rítmico* o dos instrumentos de percussão. Esta distinção torna possível ao bispo de Sevilha efetuar uma investigação lexicológica bastante minuciosa acerca das qualidades do som e da voz: o som pode ser claro, escuro, agudo, doce, suave, grave, e assim por diante; por sua vez, a voz é áspera, cega, abafada, ampla, submissa, etc. Deste modo, Isidoro expande a terminologia da teoria da música agregando-lhe as palavras da estética do som. E as secções sobre a música orgânica e a música rítmica também contêm investigações lexicológicas

paralelas a esta. A exposição da organologia trata dos instrumentos da Bíblia, capazes de revelar curiosas, para a nossa sensibilidade, obviamente, etimologias moralizantes. Os instrumentos são minuciosamente explorados na forma, nas modalidades de emprego, nos materiais e na técnica de construção, tudo elementos concorrentes para a determinação dos respetivos significados simbólicos e éticos. Entre as supostas derivações etimológicas, a mais conhecida e frequentemente repetida nos tratados medievais é, precisamente, respeitante à palavra «música», derivada de *Moys* (Moisés), que significa «água». Como Remi d'Auxerre acentua no seu comentário a Marciano Capela, as próprias Musas evocam o significado de «água» (enquanto «nascidas das fontes»), e toda a música instrumental teria sido descoberta «nas ondas das águas».

O sucesso alcançado por afirmações como estas, nas quais podemos descobrir a coexistência de elementos mitológicos, recolhidos na cultura pagã, e simbólicos, provenientes da Bíblia, é grande e duradoura: as páginas de Isidoro sobre a música, transmitidas também em extratos, contribuem para alimentar não só as secções organológicas dos tratados medievais sobre a música mas também a literatura pedagógica e enciclopédica da época carolíngia em diante. Por outro lado, Isidoro dedica pouco espaço à matemática da música, que só lhe interessa quanto ao tema da harmonia do cosmos, obviamente entendida em sentido cristão. Além disto, Isidoro retoma o tema platónico do *ethos* musical, isto é, da influência exercida pela música na mente humana, e também neste contexto não deixa de lhe atualizar os conteúdos à luz da Bíblia.

Os autores que sucedem a Cassiodoro e a Isidoro de Sevilha, como o monge irlandês Beda, *o Venerável* (673-735), e, em seguida, os intelectuais da época carolíngia como, por exemplo, Rábano Mauro (c. 780-856) em *De Universo*, adotam o mesmo enquadramento da música que o monge de Vivarium e bispo de Sevilha tinha proposto, extraindo, com frequência, trechos inteiros das suas obras enciclopédicas. Em particular, tem grande difusão a classificação e minuciosa descrição simbólica dos instrumentos bíblicos de Rábano Mauro.

V. também: **Música** *A música na cultura cristã*; *Boécio e a ciência da música*

A PRÁTICA DA MÚSICA

A MONODIA SAGRADA E O COMEÇO DA POLIFONIA

de Ernesto Mainoldi

Do século IV ao século VIII, a Igreja ocidental amplia o repertório dos cantos litúrgicos com novos géneros como o hino, o salmo responsorial e a antífona. A teoria da música eclesiástica dá os primeiros passos adotando a teoria da Antiguidade greco-romana. No século IX, o projeto de unificação imperial da dinastia carolíngia põe fim ao princípio da autonomia dos repertórios litúrgico-musicais criando um novo repertório unificado, o canto gregoriano. E surgem também os primeiros tratados teóricos sobre a polifonia.

A liturgia na Igreja ocidental nos séculos IV a VIII

Começa no século IV uma fase de mudança na história da música litúrgica que consiste numa vasta reorganização dos repertórios regionais e se caracteriza pela introdução de novos géneros de canto, bem como pela proliferação de ofícios litúrgicos para a celebração das festas, que continuam a entrar no calendário em número cada vez maior. A condição necessária para esta época de criação litúrgica é a concessão da liberdade de culto, promulgada pelo édito de Milão (313) e pelo envolvimento da Igreja na política civil de Constantino (c. 285-337, imperador desde 306), o primeiro imperador convertido ao cristianismo. Os motivos da adesão de Constantino à fé cristã parecem-nos mais ditados pelo tradicional sentimento religioso romano, que concebe a religião essencialmente como instituição civil, do que pela consciência eclesial que movera o cristianismo até esse momento, baseada no anúncio evangélico e na assembleia eucarística. Tanto mais que o imperador, que combatera sob o sinal da cruz que lhe aparecera em sonhos na noite anterior à decisiva batalha da Ponte Mílvio, ao mesmo tempo que uma voz lhe dizia «com este sinal vencerás», só se batiza à hora da morte. É, porém, inegável que a opção religiosa de Constantino assinala uma reviravolta histórica.

O ingresso da Igreja na vida civil do império envolve uma revisão profunda dos deveres dos cristãos no mundo, até então excluídos da política e portadores

de uma consciência do seu papel agarrada ao anúncio da «boa nova» e à expectativa escatológica do fim dos tempos, perspetiva confirmada pelas sucessivas vagas de perseguições. Depois de Constantino, os cristãos repensam a sua função de mensageiros do Evangelho em aliança com as instituições seculares, impulsionando o confronto com a cultura pagã, motivo por que, além das finalidades apologéticas imediatas, se inicia também a síntese com a mentalidade e a devoção religiosa pagã, resultante da adesão geral à fé cristã, não só da massa dos cidadãos mas até de um número cada vez maior de membros das classes mais cultas e influentes da sociedade.

Os sinais mais relevantes desta síntese podem ser reconhecidos na sobreposição das festas cristãs às festividades pagãs, como acontece com a festa do Natal, deslocada de 6 de janeiro para 25 de dezembro, a fim de favorecer a transformação da devoção cósmica pagã – que se exprimia no culto do Sol renascente no dia do solstício – no sentimento de devoção cristã que saúda o nascimento de Cristo como «sol de justiça» (como afirmava o tropário greco-bizantino do Natal). O número das festas começa a aumentar, quer pela espontânea organização litúrgica do culto dos mártires e confessores dos primeiros séculos quer pela necessidade de canalizar para o cristianismo o culto pagão de figuras intermédias, vizinhas do mundo dos deuses e também participantes do mundo dos homens, como, por exemplo, os heróis da Antiguidade. Finalmente, quanto à liturgia, a grande novidade é a colocação das suas celebrações em edifícios recuperados dos usos civis e religiosos que lhes cabiam no contexto da vida pública greco-romana: as basílicas e os templos passam a ser lugares do culto público cristão.

Estas transformações têm efeitos decisivos na vida da Igreja e na celebração dos seus ritos e, por conseguinte, na organização da música litúrgica. Com efeito, a estruturação do calendário litúrgico dá origem à gradual constituição de um ciclo de festas ao longo de todo o ano para o qual se torna necessário compor um repertório de textos e músicas a utilizar nas respetivas celebrações. A salmodia, que desde o início é a base da oração litúrgica da Igreja ao herdar os costumes litúrgicos judaicos, não pode satisfazer por completo os conteúdos particulares de uma festa respeitante a um episódio da vida de Cristo ou de um santo: percebe-se então a urgência de compor novos cânticos litúrgicos capazes de expor os motivos devocionais e teológicos das novas celebrações particulares.

Como reação à recontextualização da missão da Igreja no mundo, o século IV assiste ao nascimento e à expansão de um fenómeno novo, o monaquismo, que surge espontaneamente no interior da cristandade em paralelo com a Igreja, mas

não diretamente suscitado por ela. Os monges iniciam, deste modo, uma nova fase do testemunho cristão, historicamente sucessora da fase, já encerrada, do martírio de massas. Enquanto as perseguições eram sentidas como prova da inconciliabilidade da fé com o mundo, o monaquismo reafirma, perante a reconciliação da Igreja com as instituições seculares, a visão tradicional da experiência cristã como antecipação da vida no Reino «que não é deste mundo». A organização abrangente da vida monástica exerce, por sua vez, uma influência considerável na liturgia, ao favorecer o enriquecimento e prolongamento das celebrações litúrgicas do quotidiano.

O canto cristão: salmodia e hinódia

Nos primeiros séculos, a leitura e o canto dos salmos constituem a base da oração litúrgica, alimentada nas raízes judaicas do culto cristão. Com efeito, já na narração da Última Ceia (Mateus 26, 30; Marcos 14, 26) os Evangelhos atestam a legitimidade da salmodia cantada e a ligação da sua prática com a fundação do culto eucarístico. No século IV, a salmodia evolui de acordo com as novas exigências do culto, pelo que a par da forma de salmodia mais antiga, em que um solista canta todo o salmo, se afirmam uma forma responsorial e uma forma antifonal. Na primeira, o solista canta o salmo e a assembleia repete um estribilho formado por alguns versículos; na segunda, que surge na liturgia monástica, os versículos do salmo são distribuídos por dois coros. Ambas deixam entrever a necessidade de facilitar a participação de toda a assembleia no louvor cantado: no caso da vida eclesiástica ordinária, esta necessidade é ditada pela expansão do culto nas cidades do império, enquanto do lado monástico a antífona pode ser vista como a expressão litúrgica da consolidação do cenobitismo.

Ao lado da salmodia tradicional, outro importante género litúrgico se afirma no século IV: a hinódia. O hino é um cântico de louvor a Deus que consiste num texto de oito estrofes, cada uma delas constituída por quatro versos de oito sílabas cada um. O que deve sublinhar-se no hino é a predominância da melodia cantada sobre as palavras do texto, enquanto na salmodia é a palavra que predomina sobre uma parte musical que se limita a trautear o texto bíblico. A hinódia tem, portanto, um papel principal na evolução da componente musical da liturgia cristã, sem que por isso deixe de oferecer à capacidade criadora poético-litúrgica a possibilidade de se exprimir na ampliação do repertório.

Um dos motivos que levam à inclusão dos hinos na liturgia é a necessidade de ministrar o ensino da doutrina ortodoxa por meio das celebrações, quando a

comunidade dos fiéis se reúne para assistir aos mistérios. É precisamente a esta finalidade que se refere o início da hinódia no Ocidente. Como Agostinho de Hipona (354-430) testemunha nas *Confissões*, Ambrósio de Milão (c. 339-397) introduz o canto dos hinos, já disseminado no Oriente, como instrumento de combate ao arianismo, que por sua vez utiliza textos litúrgico-musicais para difundir a sua interpretação particular do dogma da Encarnação. O próprio Ambrósio compõe alguns hinos, embora a tradição lhe atribua muitos mais.

A hinografia é adotada em Roma depois de introduzida em Milão por Ambrósio, embora não se saiba por que vias e quando. Sabe-se que o papa Gelásio (?-496, pontífice desde 492) compõe hinos «à maneira de Ambrósio» precisamente um século depois da morte do bispo milanês. A Regra de São Bento (c. 480-c. 547) mostra também que o seu autor tem certa familiaridade com os hinos – sinal de que este género musical já em meados do século VI se encontra estavelmente instalado na liturgia romana e no uso monástico. A origem não bíblica dos textos dos hinos cria, contudo, muitos obstáculos à sua divulgação no Ocidente. Em 563, um concílio convocado para Braga aprova a exclusão da liturgia de todos os textos não bíblicos. A esta decisão extrema opõe-se o Concílio de Tours de 567, mas também lá se determina que os textos a adotar na liturgia terão de ser atribuíveis a autores eclesiásticos plenamente ortodoxos.

Atendendo a estas atitudes, bem podemos compreender os motivos da proliferação das falsas atribuições de hinos a ilustres personagens eclesiásticas, incluindo o próprio Ambrósio. É a mesma posição restritiva aprovada em Braga que move a reforma promovida pelo papa Gregório Magno (540-604, pontífice desde 590), que proscreve do repertório litúrgico qualquer texto que não mostre ter origem bíblica ou patrística. Deste modo, os hinos desaparecem do repertório romano e não voltam a figurar nele antes dos séculos XI a XII.

Os antigos repertórios do canto litúrgico

Desde as origens, a liturgia cristã e os respetivos repertórios musicais não constituem nenhuma tradição unitária, respeitando a organização primitiva da Igreja, que prevê uma relativa independência administrativa das chamadas igrejas locais, das subdivisões eclesiásticas de uma região específica, submetidas ao episcopado da respetiva cidade principal. Sem em nada contrariar a unidade da Igreja, garantida unicamente pela mesma confissão de fé, as diversas igrejas locais praticam liturgias próprias e usam, por conseguinte, repertórios musicais diferentes, embora todos baseados em textos latinos. No seio da Igreja ocidental,

os principais repertórios são o romano antigo, o galicano, o hispânico ou moçárabe, o ambrosiano, o patriarcal ou aquileico e o beneventano. Durante toda a Idade Média, o princípio da independência dos ritos nunca é discutido, de tal modo que a exclusão dos hinos do repertório romano, decidida por uma autoridade tão respeitada como o papa Gregório Magno, não é cumprida por outras tradições locais como a moçárabe, a galicana e a ambrosiana, nem nos meios monásticos.

O problema da uniformização dos repertórios é levantado pela reforma político-religiosa carolíngia, que vê na adoção de um único rito para as igrejas do Ocidente um meio litúrgico de apoiar a ideologia unanimista subjacente ao projeto de fundação do Sacro Império Romano. A escolha do rito para base desta obra de uniformização recai na liturgia da sé primacial da ecúmena ocidental, a liturgia de Roma. O Capitular de 789 conhecido como *Admonitio Generalis* impõe que os clérigos aprendam com a máxima perfeição o canto romano. Mas a referência do canto litúrgico ocidental à origem romana não corresponde à realidade dos factos: o novo repertório que se quer impor como culto compartilhado por todo o império nasce, de facto, de uma hibridação do canto galicano com o canto romano. Para conferir maior autoridade ao novo repertório, que na verdade é estranho à tradição das igrejas locais ocidentais, os musicógrafos carolíngios atribuem-no a Gregório Magno, razão por que o pontífice reformador se acha retratado em muitas miniaturas – a começar pelas do célebre *Antifonário Hartker,* conservado na Abadia de São Galo – a compor cânticos diretamente inspirados pelo Espírito Santo, com um amanuense a transcrevê-los simultaneamente em notação musical.

O nascimento do «canto gregoriano» assinala o fim de um período da história da música sacra no Ocidente cujas origens podemos datar da liberalização do culto por Constantino. No final do século VIII, o nascimento do novo império, sob a égide do rei dos francos, marca a abolição do princípio do localismo litúrgico, ainda que, na prática, a afirmação do novo repertório seja lenta e encontre bastante resistência por parte de prelados e clérigos que não querem renunciar subitamente às respetivas tradições litúrgicas locais. É deste modo que a liturgia ambrosiana, talvez por causa da importância da sua sé episcopal, pode manter as suas peculiaridades e preservar o repertório de cânticos.

O nascimento da notação musical

A necessidade de difundir o novo repertório «gregoriano» rapidamente e por todo o Ocidente não pode ser enfrentada com as tradicionais modalidades de

transmissão do canto vigentes, baseadas essencialmente no ensino oral nas *scholæ cantorum*, isto é, nos coros ligados às instituições eclesiásticas. Embora seja plausível que já nessa época, nas escolas, esteja em uso alguma forma primitiva de notação, como parecem sugerir os testemunhos mais antigos, só com a reforma carolíngia é criado um método de escrita da música realmente útil para a difusão do repertório. Os sinais utilizados para indicar o movimento da melodia são os chamados «neumas» (do grego neuma, sinal), nome que revela a sua origem oriental. O neuma musical tem provavelmente origem nos sinais gráficos utilizados para a acentuação das palavras, mas trabalhados, segundo alguns autores, para constituir uma transcrição dos movimentos da mão do diretor do coro.

Os primeiros manuscritos com notação neumática datam do século IX (ou do final do século VIII) e dão testemunho da difusão primitiva do canto gregoriano na área franco-germânica. Os sistemas de notação que estes códices indicam são, por sua vez, oriundos da área em que o repertório gregoriano surge, o que vem comprovar a sua interligação recíproca: as notações mais antigas são, com efeito, a de São Galo e a de Metz (ou notação lorena). Os neumas figuram nelas em campo aberto, ou seja, transcritos diretamente sobre o texto, sem auxílio das linhas horizontais cuja introdução dará mais tarde (no século XI, em Itália) origem ao tetragrama, depois pentagrama, como ainda hoje é usado. É claro que este sistema de notação não permite a leitura da música sem prévio conhecimento da melodia; mas a sua introdução é, apesar disso, um progresso extraordinário no que respeita ao auxílio mnemónico. Quer nesta época quer nos séculos seguintes, os teóricos – como Ubaldo de St-Amand (c. 840-c. 930), Hermann de Reichenau (1013-1054) ou João de Afflighem (*floruit* c. 1100) – deixam diversas anotações acerca da insuficiência deste método de notação. Paralelamente, são experimentados métodos alternativos, como a notação dasiana ou remodelações da notação alfabética outrora usada na música grega e descrita por Boécio (c. 480-525?); nenhuma destas tentativas produz o efeito desejado, mas todas elas dão o seu contributo para a consolidação do princípio da diastematia, segundo o qual todos os intervalos melódicos devem ser univocamente distinguíveis com base no sinal gráfico.

Do ponto de vista rítmico, a notação neumática inicial não dá indicações para a execução: pode daí inferir-se que a melodia segue o ritmo da divisão silábica do texto a que está associada. São, portanto, distinguidos três géneros de relação do texto com o som; silábica, em que a uma sílaba corresponde um som, semiornada ou neumática, em que a cada sílaba correspondem vários sons mas

conservando a unidade rítmica em associação à palavra, e ornada ou melismática, em que se produz um floreado melódico correspondente a uma sílaba de cada vez e a palavra cede a sua posição à melodia.

A primitiva teoria da música e os oito modos gregorianos

Na época carolíngia, sob o impulso da reforma dos repertórios litúrgicos, a produção de tratados de teoria da música mostra um crescimento exponencial que vem interromper o longo silêncio que se instaurara depois do grande florescimento da tratadística musical da época patrística e enciclopedística (séculos IV-VII). Enquanto esta produção servira para transmitir à Idade Média os fundamentos da reflexão musical greco-romana antiga e tardo-antiga e era de natureza essencialmente matemático-filosófica, a tratadística carolíngia está sobretudo orientada para a prática, visto ser chamada a dar um enquadramento teórico para o novo repertório gregoriano, cuja organização envolve elementos novos para a tradição latina como o sistema modal bizantino (*oktoechos*), que agrupa as melodias em oito géneros chamados «modos», e o sistema dos *tons* da teoria grega antiga.

A primeira menção a este novo sistema pode ser lida num escrito atribuído a Alcuíno de York (735-804). Depois deste, Aureliano de Réomé (c. 800-c. 865) tenta incluir o novo sistema modal no sistema da música especulativa herdado da Antiguidade, oferecendo uma interpretação modal peculiar das fórmulas melódicas. A posição de Aureliano pode ser considerada paradigmática da orientação intelectual carolíngia, virada, por um lado, para a recuperação e reutilização dos valores da cultura greco-romana e empenhada, por outro, no projeto da criação da nova cultura do Sacro Império Romano, concebida como síntese universal do saber antigo e cristão.

Esta obra de síntese teórica continuou com Ubaldo de St-Amand, que põe em correspondência o sistema de divisão dos sons, próprio da teoria helénica antiga (*systema téleion*) com as fórmulas de entoação do *oktoechos*. Daqui a estabelecer a correspondência das escalas da teoria grega com os modos eclesiásticos vai um curto passo, que é dado num tratado anónimo conhecido como *Alia Musica*, de meados do século IX. Este texto é composto, na realidade, por duas partes escritas por autores diferentes: a primeira procede a uma imprópria exegese das estruturas escalares descritas no IV livro de *De Musica* de Boécio, pela qual obtém a sucessão dos tons de um modo inverso em relação aos da teoria grega, atribuindo, portanto, os nomes tradicionais (dórico, frígio, mixolídio, etc.) a tons diferentes; a segunda parte assimila estes tons, em número de oito, aos oito

modos eclesiásticos, procedentes do *oktoechos* bizantino (o sistema bizantino em si, completamente independente da teoria grega, resulta de um sistema tonal de origem caldaica, associado ao calendário).

Os passos seguintes da evolução da teoria dos oito modos eclesiásticos são dados por Regino de Prüm (842-915), autor dos primeiros tonários, compilações de cânticos do repertório gregoriano classificados com base no modo, e Odo de Cluny (c. 879-942), que define o modo por meio da sucessão das escalas, princípio que assinala o declínio da antiga conceção da modalidade como agrupamento de fórmulas melódicas. A teoria das escalas, que conquista para a música ocidental o princípio que mais tarde servirá de base para a construção da teoria da organização dos sons, é consolidada por Aribo Scholasticus (cuja produção floresce nos anos 1068-1078) e João de Afflighem.

O repertório do canto gregoriano está, pois, organizado com base no sistema dos oito modos, cuja origem já vimos proceder da síntese do modelo dos oito modos da música eclesiástica bizantina (o *oktoechos*) com a teoria helénica tardo-antiga. O octotono latino recupera da teoria grega o princípio da escala modal como série de oito sons compreendidos num intervalo de oitava e também os nomes atribuídos aos modos (que, todavia, já não correspondem aos modos gregos); do sistema bizantino, a classificação em quatro graus melódicos (*protus, deuterus, tritus, tetrardus*) divididos por sua vez em autênticos e plagais; e da modalidade antiga do canto litúrgico ocidental, o princípio do tom salmódico (isto é, o timbre melódico) e o das notas que caracterizam o modo, denominadas *finalis* e *repercussa*. Deste modo, qualquer peça gregoriana fica associada a um dos oito modos, conforme a nota final (*finalis*) e o *ambitus* (a extensão da melodia). Os modos autênticos caracterizam-se pela distância de um intervalo de quinta entre a *finalis* e a *repercussa*, e os plagais por um intervalo de terça para os modos II e VI e de quarta para o IV e o VIII.

A aplicação sistemática desta classificação às melodias gregorianas deixa, porém, muitos problemas em aberto, pois a teoria é aplicada a um repertório já formado e, em muitos casos, os critérios classificativos permanecem simplesmente teóricos.

Retomando da teoria grega a ideia de que cada modo está associado a um estado particular de espírito, diversos teóricos propõem, além disso, correspondências entre os modos gregorianos e os efeitos psicológicos que as melodias produzem no ouvinte. Não se sabe, no entanto, se estas associações são tomadas em consideração para os fins da composição.

O canto gregoriano e a liturgia na alta Idade Média

Já vimos que as origens do canto gregoriano provêm da necessidade de unificação dos repertórios locais do Ocidente para se conferir uniformidade às expressões litúrgico-musicais do império franco-carolíngio que nasce na noite de Natal de 800 com a coroação de Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800) em Roma. O processo de formação do repertório gregoriano inicia-se no século VIII na Gália, com a substituição da liturgia galicana pelo canto litúrgico romano. O resultado é a criação de um novo repertório que conserva as características dos dois repertórios que estão na sua origem. Em seguida, por meados do século X, este repertório franco-romano é atribuído ao papa Gregório Magno por meio de uma sapiente operação de reescrita hagiográfica e depois introduzido em Roma, de onde irradia a sua consolidação gradual para regiões do Ocidente cristão em prejuízo dos antigos repertórios locais.

Um dos fatores mais dignos de nota relacionados com a consolidação do canto gregoriano é o impulso dado à produção de livros litúrgicos com notação musical. Os códices litúrgicos mais antigos, datados do final do século VIII, não apresentam quaisquer vestígios de notação musical, o que comprova que as melodias ainda eram transmitidas predominantemente por via oral. Um dos graduais mais antigos que se conhece, o de Reichenau, do final do século VIII, reproduz a ordem dos textos da missa já num estado mais ou menos definitivo da sua formação. As primeiras referências à música presentes em manuscritos litúrgicos são simples indicações do tom salmódico que servem para recordar ao cantor a modalidade em que deve cantar. Estas primeiras referências utilizam a nomenclatura importada de Bizâncio no século VIII, como, por exemplo, no Gradual de Corbie (*post* 853), facto que já indica a novidade ligada a tal mudança e, portanto, a evolução ocorrida em relação à precedente tradição musical.

Com a reforma carolíngia, começa a definir-se a biblioteca dos livros litúrgico-musicais utilizados na celebração dos ritos cristãos, que no seu repertório reproduz quer as divisões das duas principais formas de culto, a *Liturgia das Horas* (os Ofícios) e a *Liturgia Eucarística* (a Missa), quer a enumeração dos géneros litúrgico-musicais. Os principais livros para a celebração dos Ofícios são o *Antifonário* (com os cânticos das antífonas e dos responsórios), o *Breviário* (com os textos dos cânticos do Antifonário e as leituras da Bíblia), o *Hinário* (a coletânea dos hinos) e o *Saltério Litúrgico.* O principal livro da Missa, com o repertório completo, é o *Gradual* (ou *Antiphonale Missarum*), com os cânticos

do *Próprio* (isto é, os cânticos específicos de cada dia do ano), aos quais podem, por vezes, juntar-se os cânticos do *Ordinário* (ou seja, os cânticos invariáveis da Missa). E há ainda os livros que reúnem repertórios incompletos da Missa, como o *Cantatório* (cânticos do *Responsório*, *Trato* e *Aleluia*, na origem destinados a um solista), o *Tonário* (com os *incipit* dos cânticos da Missa ordenados por tons; livro mais destinado à didática do que à liturgia) e o *Kyriale* (cânticos do *Ordinário*).

Os Ofícios, ou Liturgia das Horas, constituída pela leitura dos Salmos (com as respetivas antífonas), de textos bíblicos, orações, ladainhas, hinos e cânticos (*Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc Dimittis*), compreende oito celebrações quotidianas, cada uma delas ligada a um momento particular do dia: *Matinas* (cantado às duas da madrugada e constituído por um ou três *Noturnos*), *Laudes* (às 5), *Prima* (às 6), *Terça* (às 9), *Sexta* (às 12), *Nona* (às 15), *Vésperas* (às 17) e *Completas* (às 20).

A Liturgia da Missa, durante a qual se consuma a comunhão eucarística, inclui uma parte fixa, o *Ordinário*, constituída por cinco cânticos invariáveis: *Kyrie*, *Glória*, *Credo*, *Sanctus* e *Agnus Dei*, omitindo-se o *Credo* nos dias úteis e o *Glória* nos dias úteis e nos períodos do Advento e da Quaresma. Por sua vez, os cânticos variáveis do *Próprio* são os seguintes: *Introito*, *Gradual*, *Aleluia/Tractus*, *Ofertório* e *Comunhão.* Além destes cânticos, a Missa inclui também orações fixas, como o *Pai Nosso*, e leituras do Novo Testamento (Epístola e Evangelho) específicas de cada dia do ano.

Tropos e sequências

No contexto da reforma que dá origem ao canto gregoriano, ou seja, nas comunidades monásticas situadas em território franco durante o século IX, surgem dois novos géneros de canto destinados a enriquecer notavelmente o aspeto musical da liturgia: os tropos e as sequências.

Os tropos são a extensão, por interpolação melódica e textual, dos cânticos litúrgicos do repertório tradicional (mais respeitantes à Missa do que aos Ofícios) efetuada mediante a silabação dos melismas preexistentes ou com acrescento de novos melismas.

Por seu lado, a sequência aparece como o acrescento de um texto (*prosa*) ao vocalizo instituído na última sílaba do *Aleluia;* por vezes, ao vocalizo segue-se uma melodia composta *ex-novo* e chamada, justamente, *sequentia.* São célebres as quarenta sequências compostas por Notker Balbulus (840-912), monge da Abadia de São Galo, que teria escrito os respetivos textos para mais facilmente

memorizar melismas particularmente extensos. São Galo é precisamente um dos primeiros e mais importantes centros de composição de sequências, seguido por Saint-Martial de Limoges e pela florescência parisiense do século XII.

Com o Concílio de Trento (1545-1563), o género da sequência é excluído do cânone litúrgico com exceção apenas de um pequeno grupo de composições que ficam entre os mais conhecidos trechos do gregoriano e estão associadas a muitas e gloriosas páginas da música sacra europeia: *Victimæ Paschali Laudes* (para a Páscoa), *Veni Sancte Spiritus* (para o Pentecoste), *Lauda Sion Salvatorem* (para o Corpus Christi), *Dies Iræ* (para os defuntos) e *Stabat Mater* (para a Sexta-feira Santa, reintroduzido em 1727).

A teoria das primeiras formas de polifonia: *Musica Enchiriadis* e *Scholica Enchiriadis*

A criação da polifonia é um dos frutos mais consideráveis da cultura musical da alta Idade Média. No entanto, o início deste percurso não deixa vestígios escritos antes da segunda metade do século IX, quando dois tratados redigidos no Norte de França, intitulados *Musica Enchiriadis* e *Scholica Enchiriadis* e que contêm uma descrição das primeiras formas de canto de vozes sobrepostas, nos dão notícia da existência de uma prática já consolidada. Há quem sugira uma origem bizantina para os primeiros passos da polifonia litúrgica, visto que também outras novidades musicais surgidas no Ocidente são provenientes das margens do Bósforo, como, por exemplo, o sistema do *oktoechos* e o *órgão*. Interpretações recentes têm igualmente suscitado a dúvida de o repertório ocidental nunca ter sido puramente monódico, incluindo também duplicações de vozes durante a execução, prática de que terá depois nascido a polifonia propriamente dita.

Os trechos musicais reproduzidos na *Musica Enchiriadis* não servem para fazer luz sobre o enigma: o autor anónimo chama-lhes *organa*, termo que poderia fazer-nos pensar numa imitação da música tocada num instrumento. Estes trechos apresentam-se como uma espécie de *tropatura* vertical, em que a uma voz do repertório litúrgico (*vox principalis*) é acrescentada uma outra (*vox organalis*) que a duplica, nota por nota, à distância de uma oitava, de quinta ou de quarta. A proibição de entoar o intervalo dissonante de quarta aumentada leva o autor a sugerir o recurso ao uníssono ou aos intervalos imperfeitos de segunda ou terça, ou ainda ao movimento contrário das partes, expedientes compositivos que lançam as bases da futura criação do contraponto e da arte da polifonia.

Outra característica inovadora dos dois primeiros tratados da polifonia é o uso

de um sistema de notação dita «dasiana» (do grego *daseia*), em que dezoito símbolos, associados a um sistema de linhas horizontais (que já prenunciam o tetragrama e o pentagrama), se destinam a indicar com precisão os dezoito sons da escala de referência e, portanto, os exatos movimentos ascendentes ou descendentes da melodia.

V. também: **Literatura e teatro** *Os vestígios do espetáculo na alta Idade Média*
Artes visuais *Nascimento e evolução das novas formas de devoção*
Música *A iconografia dos instrumentos medievais*

A ICONOGRAFIA DOS INSTRUMENTOS MEDIEVAIS

de Donatella Melini

Os instrumentos musicais usados nos primeiros séculos da Idade Média são nossos conhecidos principalmente por via das obras de arte. Mas o que vemos nelas deve ser recebido com cautela, porque os seus criadores raramente são também músicos e, muito menos, fabricantes de instrumentos. O que deve ser considerado por quem recorre a fontes deste tipo para conhecer o mundo sonoro medieval é a sobreposição de referências históricas, religiosas e culturais que estão subtensas na imagem artística. Referências difíceis de rastrear e deslindar mas que, justamente por isso, tornam fascinante, pelo menos, a tentativa.

A iconografia e os instrumentos musicais: problemas e advertências

São poucos os instrumentos musicais construídos na Idade Média e conservados até aos nossos dias; e, além de poucos, são apenas de dois tipos, de percussão ou de sopro, de metal ou de marfim. Os restos de todo este mundo sonoro são, pois, fundamentalmente, as suas imagens, transmitidas pelas artes visuais; se bem que fascinante, este repertório figurativo é ambíguo, não representa plenamente a realidade do instrumental da época e tem, portanto, de ser interpretado. Que nos conta, então, a imagem «musical»? Como deve ser entendida? O que hoje vemos no portal de uma igreja, num capitel ou numa miniatura de um códice é de facto um registo fiel da produção e execução da música em tempos idos e, em particular, na Idade Média? Estas representações não são como fotografias, apenas nos mostram a ideia que o artista plástico (pintor, escultor ou iluminista) tem da música. As mais das vezes, não tem uma

relação direta com o instrumento musical e pinta-o tratando-o como qualquer outro objeto, introduzindo-lhe frequentemente variações e criando, deste modo, mil dúvidas futuras e ilações sobre a efetiva realidade deste instrumento.

Os instrumentos musicais da Idade Média

Nas obras de arte sacra da Idade Média, a música é chamada para – a par das figuras, das cores e dos profusos dourados – desempenhar a função de encaminhar a alma (e a vista) do crente na via da luz e da graça. Ao lado das costumeiras e infalíveis trombetas bíblicas, sinais eloquentes do poder e do juízo divinos, verdadeiras «orquestras de anjos» começam a enriquecer os céus cristãos com um instrumental cada vez mais variado, que encontra a sua legitimação nos versículos do Salmo 150. *Tubæ, psalterium, cithara, tympanum, chorus, organum, cymbalum* só aparentemente formam uma lista pormenorizada de instrumentos capazes de sublinhar o júbilo e a aclamação dedicados ao Senhor, mas, na realidade, não passam de uma enumeração genérica de categorias organológicas de instrumentos de sopro, de percussão ou de cordas. Enquanto os diversos tipos de fontes (teóricas, bíblicas, históricas ou literárias) se mostram confusas, principalmente quanto à exata correspondência do instrumento com o nome que lhe é associado, a iconografia musical pode fornecer, pelo menos no plano da visão, o panorama sonoro da época. Um panorama em que, é bom recordar, o instrumento representado é apenas a imagem mais recente de tradições e citações culturais muito mais antigas.

Os instrumentos da vida real e os da tradição bíblica

Pela palavra «violeta» entende-se, em geral, um instrumento de arco que, embora com diversas formas, é uma caixa de som construída em carpintaria (peças produzidas em separado e depois reunidas) com bandas e braço perfeitamente distintos. Embora com problemas diferentes, o *fiddle* e a *fidula* são também membros da categoria geral representada pela violeta. Também pertence a esta família a viela, com a peculiaridade de ter as cravelhas implantadas de frente num braço plano. Deve ter-se presente que nas fontes mais antigas a palavra «viela» aparece usada indiscriminadamente a par de outras, como rabeca ou lira, para indicar genericamente um instrumento de arco. Na realidade, a rabeca não é obra de carpintaria, mas escavada num bloco de madeira; é também tangida com arco e tem três cordas. O braço termina com um cravelhame inclinado para trás e frequentemente ornamentado com uma cabeça de animal esculpida. A rabeca, de importação árabe, tem origem no *rabab,* que não é,

porém, tangido apoiado no ombro, mas entalado entre as pernas do executante. Do instrumento mourisco, a rabeca conserva um pormenor construtivo muito particular: a parte anterior é sempre feita de duas peças de madeiras diferentes, recordando o tampo harmónico do *rabab*, que é de pele e distinguível, portanto, das demais partes da caixa.

As palavras «lira» e «cítara» são frequentes na Idade Média: a primeira para indicar, afinal, uma viela, e a segunda para mencionar um instrumento dedilhado. A cítara é constituída por uma caixa harmónica que termina aos lados do braço com duas pontas em forma de asa e com uma escala com degraus decrescentes de madeira. É de notar que, quanto à denominação, a sua sobreposição conceptual com os dois instrumentos de corda dedilhada mais importantes do mundo clássico (a *lyra*, usada pelos deuses e pelos heróis, e a *kythara*, instrumento dos músicos profissionais), provocou ao longo dos tempos ainda maior confusão na apreciação dos instrumentos mencionados pelas fontes escritas.

Ainda quanto aos instrumentos dedilhados, aquele que constantemente nos aparece na iconografia medieval é o alaúde, de origem árabe como a rabeca. Por volta do final do século IX, os mouros introduzem, através da Espanha e da Sicília, um instrumento chamado simplesmente *al'ud* (madeira) que por sucessivas transformações linguísticas adquire os nomes de *laúd* em castelhano, *alaúde* em português, *luth* em francês, *laute* em alemão e, enfim, *liuto* em italiano. O alaúde é constituído por uma concha formada por tiras de madeira chamadas aduelas e um tampo harmónico munido de um característico furo harmónico rendilhado (roseta) em posição mais ou menos central. O braço, em redor do qual são presos atilhos de tripa que formam as teclas, termina com um cravelhame plano fortemente inclinado para trás.

Outro instrumento de dedilhar pertencente à família do alaúde é a mandola, de dimensões mais reduzidas e munida de um cravelhame que representa normalmente uma cabeça de animal.

Quanto aos instrumentos de sopro, além das trompas e trombetas – terríveis fundos sonoros do Juízo final – e do *shofar* – o famoso corno de carneiro da tradição judaica –, há os instrumentos de palheta, munidos de uma fina lâmina vibrante, entalada no bocal, que produzem sons penetrantes. Estes instrumentos, derivados do *aulos* grego, como as flautas, de som mais moderado, começaram a ombrear com as trompas nas representações da música celestial.

Outro instrumento que na época medieval se impõe cada vez mais nas representações sagradas é o órgão portátil, uma versão pequena facilmente

transportável e utilizável por uma só pessoa. O primeiro testemunho iconográfico de um órgão com sistema pneumático (e já não hidráulico, como os da Antiguidade) é esculpido em 393 na base do obelisco de Teodósio (C. 347-395, imperador desde 379), em Istambul (a antiga Bizâncio), como prova de afirmação de quem o tornara capaz, no que respeita à iconografia cristã, de evidenciar o poder e a magnificência divina. Outro instrumento tipicamente medieval é o *organistrum* ou sanfona, em que uma roda de madeira acionada por manivela roça uma a três cordas de extensão variável (que, portanto, produzem a melodia), enquanto duas cordas de bordão ressoam de contínuo para executar o acompanhamento. Para tornar mais sumptuosa a imagem da aclamação e do júbilo do cântico de louvor, são representadas percussões dos mais variados tipos, como adufes, pandeiretas, chocalhos, crótalos, triângulos, sinos e sinetas.

Mas o instrumento mais representativo do mundo medieval é o saltério, estreitamente ligado à figura do rei David que, segundo o Antigo Testamento, o teria utilizado para acompanhar a recitação dos salmos que compôs (saltério é também o nome do *corpus* dos 150 salmos). O saltério é um instrumento dedilhado muito simples, com caixa pouco alta, geralmente em forma trapezoidal, sobre a qual são retesadas cordas em número de sete a dez, sob as quais longos cavaletes inclinados lhes fazem variar o comprimento útil. O tampo harmónico tem uma a três rosetas. A mais antiga representação de um saltério que se conhece está num relevo do Santuário de Santiago de Compostela, na Galiza, datado de 1184. Na iconografia davídica, o saltério alterna com uma pequena harpa que depois o substituiu com frequência. O rei David, a quem se deve, segundo a tradição bíblica, a composição dos salmos e também a organização musical do culto (1.º Crónicas 15, 16-24), é frequentemente retratado a dançar com Eman, Asaf e Etan, representantes dos levitas designados para transportar a Arca da Aliança e também incumbidos da execução instrumental e dos cânticos de louvor. A representação do rei David como músico, cantor e compositor torna-se na Idade Média um tema iconográfico muito estimado, quer na representação dos textos sagrados quer na dos textos laicos. Temos um interessante exemplo nas *Cantigas de Santa Maria*, do rei Afonso X de Castela, *o Sábio* (1221-1284). Depois de compor o texto e a música destes cantares (dedicados a Maria e aos seus milagres), o soberano manda iluminar os textos das páginas mais importantes (as *cantigas de loor*) com a representação exata dos instrumentistas da sua corte; e a si próprio se faz retratar na sumptuosa miniatura inicial, sentado no trono à guisa de novo David, rodeado pelos seus escribas e músicos.

V. também: **Música** *A monodia sagrada e o começo da polifonia*

VISÕES E EXPERIÊNCIAS DO CORPO E DA DANÇA

de Elena Cervellati

As conceções do corpo que conotam a alta Idade Média assinalam inevitavelmente a experiência de dançar. A condenação e a mortificação da carne, mas também a sua glorificação e elevação, são tensões lacerantes a imprimir-se num corpo que, órfão de espaços teatrais já em ruínas, continua a expor-se nas praças públicas ou no interior das igrejas, mediante um comportamento ora descomposto e aterrorizado ora sublimado e sereno que torna evidente e contribui para difundir uma simbolização do gesto consolidada em várias áreas do comportamento e da reflexão próprios da época.

A controversa relação com o corpo e os sentidos

Na alta Idade Média, são criadas e estruturadas modalidades de pensamento e de comportamento que dão forma à cultura ocidental em alguns dos seus aspetos conotadores: e isso também acontece com as atitudes relativas ao corpo. Como Jacques Le Goff (1924-) nota no seu livro *Une Histoire du Corps au Moyen Âge,* é neste período que este elemento fundamental da nossa identidade coletiva que é o cristianismo se implanta, atormentado por um corpo que glorifica e reprime, que exalta e, ao mesmo tempo, repele.

É verdade que as primeiras doutrinas cristãs colocam-se em evidente continuidade com o estoicismo dos antigos quanto a uma inegável austeridade no trato do corpo, incluindo a atitude perante a sexualidade, e na pesquisa introspetiva, como notam, por exemplo, Michel Foucault (1926-1984) na *Histoire de la Sexualité* (1976) e Paul Veyne (1930-) em *La Société Romaine* (2004). Por outro lado, a admiração pela cultura erudita do império tardio, na qual se formam provavelmente até padres da Igreja como Ambrósio (c. 339-397) e Agostinho (354-430), não impede que os recém-convertidos se afastem desta mesma cultura e a rejeitem. Deste modo se determina uma fratura que é também manifestação de um novo modo de entender o ser humano e que encontra uma ideologia forte, além de adequadas estruturas sociais e modalidades de pensamento, na institucionalização da religião cristã.

Segundo Le Goff, a Idade Média é o tempo em que as lágrimas são um dom, o

sangue e o esperma um tabu, o riso proscrito e o sonho reprimido; o tempo em que os estigmas se imprimem na carne dos eleitos; o tempo da peste, a partir de meados do século VI, e da lepra, a partir do século VII; o tempo em que os mortos se misturam com os vivos, com os cemitérios em pleno espaço urbano; o tempo dos monstros, dos corpos com partes hipertrofiadas, deformadas, mutiladas ou deslocadas, dos corpos hibridados com animais, com plantas ou com corpos do outro sexo. Pelo contrário, o cristianismo trabalha, por intermédio dos seus instrumentos seculares, para eliminar estas práticas, para tornar o corpo liso e impermeável, sem irregularidades nem aberturas nem protuberâncias, num processo que procura separar a dimensão corporal da dimensão sagrada, quase a querer excluir a possibilidade de alcançar esta última por caminhos que não estão inseridos na via legítima da liturgia eclesiástica. O ideal ascético funda o monaquismo, que por sua vez o institucionaliza: a renúncia ao prazer e a luta contra as tentações são reconhecidas e praticadas como meios de libertar a alma da prisão do corpo. Deste modo, o jejum ou, pelo menos, as proibições no que respeita a certos alimentos e os sofrimentos autoinfligidos são distribuídos ritmadamente ao longo do ano em conformidade com um calendário preciso e impostos também aos leigos a partir da reforma monástica do século XI, mas, na realidade, já antes são praticados. Com a reforma gregoriana, o domínio do corpo triunfa ao incluir com maior firmeza a sexualidade, para a qual são definidos tempos e modos quer no que diz respeito ao laico – no matrimónio e fora dele – quer ao clerical.

Ao mesmo tempo, os padres da Igreja celebram a beleza e a bondade do corpo, criado à imagem e semelhança de Deus e destinado a receber o próprio filho de Deus. Ambrósio louva em *Hexameron* (século IV) os membros destinados a ganhar vida com o sopro divino, e Agostinho nota em *De Genesi ad Litteram* (c. 401-415) a presença singular do corpo humano no seu conjunto. Cassiodoro (c. 490-c. 583) menciona em *De Anima* (*ante* 554) a capacidade que o rosto possui de comunicar pensamentos e sentimentos para o exterior. Em seguida, como Alessandro Ghisalberti (1940-) nota no seu ensaio *Il Pensiero Medievale di Fronte al Corpo* (1983), é distinguível a tendência para vencer a conceção do corpo como prisão, para admitir o corpo como templo da alma; o corpo não é, portanto, visto como um escravo a ser dominado, mas eleva-se já à dignidade de companheiro da alma.

Em substância, na cultura cristã o corpo não possui autonomia reconhecida e só é compreendido na sua relação com a alma. O interior e o exterior, o dentro e o fora estão reciprocamente unidos por relações estreitas e analogias

explicativas. Os padres do deserto da Síria e do Egito, do século III ao século V, querem reconstruir a personalidade humana atuando sobre o corpo que veem, portanto, como transição do humano para o divino. De resto, a conexão intrínseca do corpo com a alma é exposta do ponto de vista filosófico nos escritos de filosofia natural de Aristóteles (384 a. C.-322 a.C.), em particular no *De Anima*, lidos com reverência e assimilados em profundidade a partir de meados do século XII, e é depois explicada pelos filósofos do século seguinte no quadro de uma visão unitária do homem, apesar das suas notáveis divergências na interpretação da psicologia aristotélica.

A importância do gesto

Colocada a união fundamental entre alma e corpo que, segundo Jean-Claude Schmitt (1946-), constitui o princípio-chave de toda a antropologia medieval e informa antropologicamente a conceção do mundo em todos os seus aspetos, o gesto é considerado como manifestação visível de uma alma invisível e instrumento útil para disciplinar e elevar essa alma.

A civilização medieval já é, de facto, definida como «civilização do gesto». O gesto consolida as relações sociais: efetua a transmissão dos poderes políticos e religiosos, reforça os juramentos, exprime a pertença a uma das ordens em que a sociedade está dividida, confirma as hierarquias, resolve conflitos e carrega de sentido muitos atos da vida quotidiana.

Na opinião dos padres da Igreja, o corpo deve ser regido e dominado, além do mais, mediante gestos devidamente codificados, corrigidos e ponderados, em particular no que respeita aos movimentos, atitudes e posições convenientes aos homens da Igreja, a quem exerce cargos importantes e às mulheres das classes abastadas. O monaquismo ocidental, que se constitui por volta do século VI, fixa regras concretas para disciplinar os corpos, indicando com clareza, em textos como a *Regula Magistri* e a Regra de São Bento (c. 480-c. 560), as práticas, atuações e posturas adequadas ou impróprias. Mas a par desta gesticulação ascética observa-se também uma gesticulação santa que exalta os movimentos amplos e rápidos do corpo, o canto, a música instrumental e a dança, como se vê num cofre de marfim datado de cerca de 1100 em que Cristo, envolto numa glória mística erguida por quatro anjos, se lança com enérgico ímpeto na direção da mão do Pai estendida sobre ele. O corpo do homem medieval torna-se gesto significativo em muitas ocasiões, como revela a rica iconografia que na época carolíngia, entre os séculos VII e XI, acompanha, por exemplo, os manuscritos muitas e muitas vezes reproduzidos das comédias de Terêncio (195/185 a.C.-159

a.C.) ou enriquece o célebre Saltério de Utreque (século IX), cujos desenhos, livres de limites rígidos em relação ao texto, delineiam figuras humanas móveis e frementes.

Já no século V alguns autores pagãos, como Macróbio, veem o gesto em conexão indissolúvel com a música, que colocam no quadrívio a acompanhar as demais ciências exatas (a aritmética, a geometria e a astronomia). Segundo Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.) e os filósofos neoplatónicos, o movimento do corpo deve ser regido pela mesma harmonia numérica que governa o movimento dos astros, pelo ritmo que está na base da música e do canto. Na opinião de Marciano Capela (*floruit* 410-439), o movimento deve ser racionalmente regulado por meio da arte para se uniformizar com o ritmo harmónico do universo, do qual o corpo humano é metáfora (por outro lado, ele é analogamente metáfora da Igreja, do Estado e da cidade). Apesar disto, os que se exibem em público são frequentemente descritos pela sua «inconveniente gesticulação», como diz Isidoro de Sevilha (c. 560-636), que em *Institutionum Disciplinæ* recrimina duramente «as contorções dos mimos e os gestos dos bufões que correm de um lado para outro». E o mesmo se lerá depois, nos textos teóricos e normativos acerca dos gestos, em que a negativa e excessiva *gesticulatio* do histrião é oposta ao positivo e moderado *gestus* do bom orador e do bom cristão. Só a partir do século XII é que a imagem do jogral tende, por vezes, a incluir aspetos invulgares positivos, que depois se confirmam pouco a pouco com a emergência de uma cultura urbana conotada por valores autónomos em relação aos monásticos.

É inevitável que as visões do corpo instauradas na Idade Média marquem também a dança que, já desmembrados e ao abandono os espaços teatrais da Antiguidade, é praticada nas praças públicas ou no interior dos templos, nas eiras do campo ou nos espaços privados das residências dos poderosos, exibição da pessoa perante quem a olha mas também experiência de si, expressão de movimentos interiores, celebração de ritos ou explicitação de relações sociais.

Como sublinha mais uma vez Le Goff, na Idade Média, «o corpo é lugar de paradoxo» por ser a sede do pecado, mas pode também ser instrumento de redenção e salvação, como diz o corpo martirizado e glorificado de Cristo. Do mesmo modo, a dança, que no corpo encontra instrumento e substância imprescindíveis, oscila entre dois modelos bíblicos antagónicos e polarizantes: o modelo devoto do rei David perante Deus e o modelo malvado de Salomé no festim de Herodes. A ambivalência a respeito do corpo e dos valores nele identificados aplica-se também à dança, que, justamente por este seu caráter

peculiar, tem até o poder de tornar explícitas as conexões intrinsecamente humanas do alto com o baixo, do imaterial com o material, baseando-se num depósito infinito de sinais, superabundantes em relação às capacidades sistematizadoras do saber racional.

V. também: **Literatura e teatro** *Os vestígios do espetáculo na alta Idade Média*

Índice

CAPA
Ficha Técnica
INTRODUÇÃO À IDADE MÉDIA
- O que a Idade Média não é
- O que a Idade Média nos deixou
- Em que sentido a Idade Média foi radicalmente diferente dos nossos tempos
- À maneira de conclusão

HISTÓRIA
INTRODUÇÃO
DA QUEDA DO IMPÉRIO ROMANO DO OCIDENTE A CARLOS MAGNO
- A DESAGREGAÇÃO DO IMPÉRIO ROMANO
- DA CIDADE AO CAMPO
- ESCRAVIDÃO, COLONATO E SERVIDÃO DA GLEBA
- AS MIGRAÇÕES DOS BÁRBAROS E O FIM DO IMPÉRIO ROMANO DO OCIDENTE
- OS POVOS GERMÂNICOS
- OS POVOS ESLAVOS
- OS POVOS DA ESTEPE E O ESPAÇO MEDITERRÂNICO: HUNOS, ÁVAROS E BÚLGAROS
- OS REINOS ROMANO-BÁRBAROS
- REINOS, IMPÉRIOS E PRINCIPADOS BÁRBAROS
- JUSTINIANO E A RECONQUISTA DO OCIDENTE
- O DIREITO ROMANO E A COMPILAÇÃO JUSTINIANA
- O IMPÉRIO BIZANTINO ATÉ AO PERÍODO DO ICONOCLASMO
- AS PROVÍNCIAS BIZANTINAS I
- O REINO DOS FRANCOS
- OS LOMBARDOS EM ITÁLIA
- MAOMÉ E A EXPANSÃO INICIAL DO ISLÃO
- O CALIFADO DOS OMÍADAS
- A DEFINIÇÃO DA DOUTRINA CRISTÃ E AS HERESIAS
- A ASCENSÃO DA IGREJA DE ROMA
- A IGREJA DE ROMA E O PODER TEMPORAL DOS PAPAS
- A DIFUSÃO DO CRISTIANISMO E AS CONVERSÕES
- A INSTRUÇÃO E OS NOVOS CENTROS DE CULTURA

DE CARLOS MAGNO AO ANO 1000
CARLOS MAGNO E A NOVA ORGANIZAÇÃO DA EUROPA
OS IMPERADORES E O ICONOCLASMO
O IMPÉRIO BIZANTINO E A DINASTIA MACEDÓNICA
AS PROVÍNCIAS BIZANTINAS II
O ISLÃO: ABÁSSIDAS E FATÍMIDAS
A EUROPA ISLÂMICA
OS REINOS CRISTÃOS NAS ASTÚRIAS
O REINO DOS FRANCOS, DE CARLOS MAGNO AO TRATADO DE VERDUN
O REINO DOS FRANCOS, DO TRATADO DE VERDUN À DESAGREGAÇÃO
O FEUDALISMO
O PLURALISMO JURÍDICO
O REINO DE ITÁLIA
INCURSÕES E INVASÕES NOS SÉCULOS IX E X
O PARTICULARISMO PÓS-CAROLÍNGIO
O MONAQUISMO
O PAPADO NA ÉPOCA FÉRREA
A DINASTIA SAXÓNIA E O SACRO IMPÉRIO ROMANO
ECONOMIA E SOCIEDADE
A PAISAGEM, O AMBIENTE E A DEMOGRAFIA
A DECADÊNCIA DAS CIDADES
A ECONOMIA DA CURTIS E O SENHORIO RURAL
A FLORESTA
ANIMAIS DOMÉSTICOS, SELVAGENS, IMAGINÁRIOS
MANUFATURAS E CORPORAÇÕES
MERCADORES E VIAS DE COMUNICAÇÃO
O TRÁFEGO MARÍTIMO E OS PORTOS
O COMÉRCIO E A MOEDA
OS JUDEUS
AS ARISTOCRACIAS
POBRES, PEREGRINOS E ASSISTÊNCIA
GUERRA E SOCIEDADE NOS REINOS ROMANO-BÁRBAROS
A VIDA RELIGIOSA
O PODER DAS MULHERES
A VIDA QUOTIDIANA

FESTAS, JOGOS E CERIMÓNIAS
O DOCUMENTO MEDIEVAL
FILOSOFIA
INTRODUÇÃO
A FILOSOFIA DA ANTIGUIDADE TARDIA À IDADE MÉDIA
AGOSTINHO DE HIPONA
OS ANTIGOS E A IDADE MÉDIA
A FILOSOFIA EM BIZÂNCIO
BOÉCIO: O SABER COMO VEÍCULO TRANSMISSOR DE UMA CIVILIZAÇÃO
CULTURA CRISTÃ, ARTES LIBERAIS E SABERES PAGÃOS
O MONAQUISMO INSULAR E A SUA INFLUÊNCIA NA CULTURA MEDIEVAL
FILOSOFIA E MONAQUISMO
ESCOTO ERIÚGENA E O INÍCIO DA FILOSOFIA CRISTÃ
TEMAS ESCATOLÓGICOS NO FINAL DO MILÉNIO
CIÊNCIA E TECNOLOGIA
INTRODUÇÃO
CIÊNCIAS MATEMÁTICAS: A HERANÇA DA ANTIGUIDADE TARDIA
O COMEÇO DA RECUPERAÇÃO DA HERANÇA GREGA
A HERANÇA GREGA E O MUNDO ISLÂMICO
A MEDICINA: SABERES DO CORPO, DA SAÚDE E DA CURA
CORPO, SAÚDE E DOENÇA NO CRISTIANISMO
CURA E CARITAS: A ASSISTÊNCIA AOS DOENTES, DA ANTIGUIDADE TARDIA À IDADE MÉDIA
A MEDICINA ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE
O ANTIGO E GALENO NA TRADIÇÃO SIRÍACA E EM LÍNGUA ÁRABE
DO TEXTO À PRÁTICA: A FARMACOLOGIA, A CLÍNICA E A CIRURGIA NO MUNDO ISLÂMICO
DA PRÁTICA AO TEXTO: OS MESTRES DA MEDICINA ÁRABE
ALQUIMIA E ARTES QUÍMICAS
A ALQUIMIA NA TRADIÇÃO GRECO-BIZANTINA
ATIVIDADE MINEIRA E METALURGIA
A MAPPÆ CLAVICULA E A TRADIÇÃO DOS RECEITUÁRIOS
A ALQUIMIA ÁRABE
JABIR IBN HAYYAN

ABU BAKR AL-RAZI
MUHAMMAD IBN UMAIL
TECNOLOGIA: INOVAÇÕES, REDESCOBERTAS, INVENÇÕES
A REFLEXÃO SOBRE AS ARTES MECÂNICAS
TRATADOS TÉCNICOS DA ALTA IDADE MÉDIA: AGRICULTURA E ARQUITETURA
A CULTURA TECNOLÓGICA ISLÂMICA: NOVAS TÉCNICAS, TRADUÇÕES E ARTEFACTOS PRODIGIOSOS
BIZÂNCIO E A TÉCNICA
CIÊNCIA E TÉCNICA NA CHINA
O ESTUDO DA TERRA: FÍSICA E GEOGRAFIA
O CÉU E TERRA SEGUNDO OS PADRES DA IGREJA
A IMAGEM DA TERRA
O TEMPO, A CRIAÇÃO, O ESPAÇO E O MOVIMENTO NO SÉCULO VI: SIMPLÍCIO E FILÓPONO
LITERATURA E TEATRO
INTRODUÇÃO
A HERANÇA DO MUNDO ANTIGO E A NOVA CULTURA CRISTÃ
A HERANÇA CLÁSSICA E A CULTURA CRISTÃ: BOÉCIO E CASSIODORO
A CULTURA DOS MOSTEIROS E A LITERATURA MONÁSTICA
TRANSMISSÃO E RECEÇÃO DOS CLÁSSICOS
ESCOLAS, LÍNGUAS E CULTURAS
ALCUÍNO DE YORK E O RENASCIMENTO CAROLÍNGIO
GRAMÁTICA, RETÓRICA E DIALÉTICA
A POESIA LATINA
POEMAS ÉPICOS E ÉPICO-HISTÓRICOS MÉDIO-LATINOS
A HISTORIOGRAFIA
O ENCICLOPEDISMO E ISIDORO DE SEVILHA
ALEGORIA E NATUREZA
O MARAVILHOSO NA LITERATURA MEDIEVAL
A CULTURA BIZANTINA E AS RELAÇÕES ENTRE O OCIDENTE E O ORIENTE
O CONHECIMENTO DO ISLÃO NA EUROPA
NA VIA DAS LÍNGUAS EUROPEIAS: TESTEMUNHOS INICIAIS
A LEITURA DA BÍBLIA E OS GÉNEROS DA LITERATURA SAGRADA
A BÍBLIA, O CÂNONE, OS APÓCRIFOS, AS TRADUÇÕES, A

CIRCULAÇÃO, A LITERATURA EXEGÉTICA E OS POEMAS BÍBLICOS
AS FORMAS DA PROSA SAGRADA: TEOLOGIA, MÍSTICA E PREGAÇÃO
GREGÓRIO MAGNO E A HAGIOGRAFIA
A LITERATURA VISIONÁRIA E A REPRESENTAÇÃO DO ALÉM
BEDA, O VENERÁVEL
A HINÓDIA LATINA
A POESIA RELIGIOSA BIZANTINA
TEATRO
O ESPETÁCULO ENTRE OPOSIÇÕES E RESISTÊNCIAS. CONVERSÃO DOS MIMOS
OS VESTÍGIOS DO ESPETÁCULO NA ALTA IDADE MÉDIA
ARTES VISUAIS
INTRODUÇÃO
OS ESPAÇOS ARQUITETÓNICOS
O ESPAÇO SAGRADO DO CRISTIANISMO
O ESPAÇO SAGRADO DO JUDAÍSMO
OS ESPAÇOS DO PODER
MONUMENTOS E CIDADES
A ARTE FIGURATIVA EM ROMA
CONSTANTINOPLA
JERUSALÉM
SÃO VITAL, EM RAVENA
PAREDES, LIVROS, ALFAIAS E MOBILIÁRIO SAGRADO: OS PROGRAMAS FIGURATIVOS
A HERANÇA ANTIGA E A CIVILIZAÇÃO FIGURATIVA DO CRISTIANISMO
NASCIMENTO E EVOLUÇÃO DAS NOVAS FORMAS DE DEVOÇÃO
O MOBILIÁRIO
OS LIVROS LITÚRGICOS E AS ALFAIAS SAGRADAS
OS PROGRAMAS FIGURATIVOS DA CRISTANDADE NO OCIDENTE
OS PROGRAMAS FIGURATIVOS DA CRISTANDADE NO ORIENTE
OS TERRITÓRIOS E A HISTÓRIA
A ALTA IDADE MÉDIA NAS ILHAS BRITÂNICAS E NA ESCANDINÁVIA
O ESPLENDOR ISLÂMICO NA EUROPA: A ESPANHA ISLÂMICA E MOÇÁRABE

A ÉPOCA LOMBARDA EM ITÁLIA
A ÉPOCA CAROLÍNGIA EM FRANÇA, NA GERMÂNIA E EM ITÁLIA
A ÉPOCA OTONIANA NA GERMÂNIA E EM ITÁLIA
A ARTE BIZANTINA NA ÉPOCA MACEDÓNICA
MÚSICA
INTRODUÇÃO
O PENSAMENTO MUSICAL TEÓRICO
A MÚSICA NA CULTURA CRISTÃ
BOÉCIO E A CIÊNCIA DA MÚSICA
A MÚSICA E A CULTURA ENCICLOPÉDICA, DA ANTIGUIDADE TARDIA À IDADE MÉDIA
A PRÁTICA DA MÚSICA
A MONODIA SAGRADA E O COMEÇO DA POLIFONIA
A ICONOGRAFIA DOS INSTRUMENTOS MEDIEVAIS
VISÕES E EXPERIÊNCIAS DO CORPO E DA DANÇA