

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Instituto de História

Programa de Pós-Graduação em História

DIOGO KUBRUSLY DE FREITAS

**BEDA E AS REPRESENTAÇÕES CLERICAIS NA
INGLATERRA ANGLO-SAXÔNICA DURANTE OS
SÉCULOS VII E VIII**

Niterói - RJ

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Instituto de História

Programa de Pós-Graduação em História

DIOGO KUBRUSLY DE FREITAS

**BEDA E AS REPRESENTAÇÕES CLERICAIS NA
INGLATERRA ANGLO-SAXÔNICA DURANTE OS
SÉCULOS VII E VIII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Área de Concentração: Cultura e Sociedade.

Setor Temático: História Antiga e Medieval.

Orientador: Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas

Niterói - RJ

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Instituto de História

Programa de Pós-Graduação em História

**BEDA E AS REPRESENTAÇÕES CLERICAIS NA INGLATERRA
ANGLO-SAXÔNICA DURANTE OS SÉCULOS VII E VIII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Área de Concentração: Cultura e Sociedade.

Setor Temático: História Antiga e Medieval.

Aprovada em ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas – Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Carolina Coelho Fortes – Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Niterói - RJ

2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

D278b De freitas, Diogo Kubrusly
Beda e as representações clericais na Inglaterra anglo-saxônica durante os séculos VII e VIII / Diogo Kubrusly De freitas ; Edmar Checon De Freitas, orientador. Niterói, 2019. 157 f. : il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2019.m.13851577710>

1. Inglaterra anglo-saxã. 2. Beda. 3. Representação. 4. Clero. 5. Produção intelectual. I. De Freitas, Edmar Checon, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD -

AGRADECIMENTOS

Dou início aos meus agradecimentos àqueles que sempre me amaram e apoiaram incondicionalmente: meus pais Rita de Cássia Kubrusly de Freitas e Avimar Angelo de Freitas. É inegável que eles sempre tiveram a educação e a saúde como prioridades em nossa casa, o que auxiliou que esse trabalho pudesse ser concluído. Também agradeço ao meu irmão Thiago Kubrusly de Freitas pelo apoio e companheirismo desde nossa infância.

À minha tia Regina Célia Cussa Kubrusly deixo o meu mais afetuoso e estimado “muito obrigado” por desde criança ter me incentivado a prosseguir em minha formação acadêmica. Ao meu tio Klaus Provenzano agradeço imensamente por ter despertado em mim o interesse pelos estudos em História, especialmente na área de Antiga e Medieval, quando eu ainda tinha quatro anos de idade. Sou grato aos seus filhos Yasmim Kubrusly Provenzano e Daniel Emilio Kubrusly Provenzano, tendo-os como irmãos, pelos diversos momentos de descontração e risadas que me ofertam.

Impossível não mencionar o imenso carinho incomparável de todos os dias de meu avô Emilio Sauaia Kubrusly. Também evoco a memória de minhas avós Lourice Cussa Kubrusly e Nazareth Freitas de Oliveira, que sempre me abraçaram e acolheram com extrema ternura.

Aproveito para expressar minha mais sincera gratidão pelos ensinamentos e amizade de Luiza Lobo Carvalho, a Tia Luiza, que conheci quando pequeno e que foi muito mais do que uma professora, ensinando-me o que é generosidade e gratidão.

Quanto aos que cruzaram meu caminho dentro do meio acadêmico, sou grato ao Prof. Edmar Checon de Freitas por ter concordado em ser meu mentor nesta empreitada do mestrado. Aos colegas do NIELIM - UFRJ (Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literaturas da Idade Média), de forma especial à colega Isabela Dias de Albuquerque por suas valiosas contribuições e também ao Prof. Álvaro Alfredo Bragança Júnior por ter me auxiliado na transição da área de Letras rumo a de História, possibilitando que hoje eu possa ser considerado um “ser híbrido” dentro da academia, deixo o meu mais honesto agradecimento.

RESUMO

O intuito deste trabalho de pesquisa consiste em analisar a representação de diferentes grupos eclesiásticos dentro do espaço da Inglaterra anglo-saxã dos séculos VII e VIII por meio de escritos de Beda através de dispositivos de análise provenientes dos campos da Análise do Conteúdo e da Análise do Discurso. Ao nosso ver, as representações não são um reflexo preciso da realidade. Elas são produtos construídos que buscam atender a interesses específicos. As representações podem estar diretamente associadas à etnicidade uma vez que elas podem apresentar contrastes entre diferentes comunidades.

Narrativas extraídas da *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731) e a carta enviada por Beda a Egberto de York (734) foram os dois documentos que nos possibilitaram compreender de que maneira Beda representa tanto o clero irlandês quanto aquele atrelado às tradições do continente presentes na Inglaterra da Alta Idade Média. Enquanto que o primeiro documento foi selecionado por apresentar narrativas que envolvem a interação entre os dois grupos eclesiásticos no século VII, a carta nos oferece um vislumbre daquilo que a igreja anglo-saxônica e seu clero teriam sido durante o século VII, de acordo com a visão de Beda.

Por fim, nossa pesquisa também busca compreender a função desempenhada pelo fator étnico na construção das representações clericais apresentadas em ambos os escritos de Beda.

Palavras-chave: Inglaterra anglo-saxã; Beda; representação; clero.

ABSTRACT

The aim of the present research paper is to analyse the representation of different ecclesiastical groups within the seventh and eighth-centuries Anglo-Saxon England throughout Bede's writings via methods provided by the discourse analysis and content analysis fields. As far as we are concerned, representations are not an actual portray of reality. They are a built-up product which seek to suit specific interests. Representations could be closely related to ethnicity once they may show contrasts between different communities.

Narratives from the *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731) and the letter sent by Bede to Egbert of York (734) were the two documents which have enabled us to understand how Bede portrays both the Irish clergy and the one attached to the continental traditions who were present in England during the early Middle Ages. Whereas the first document was chosen due to the fact it brings narratives concerning the interaction between the two ecclesiastical groups in the seventh century, the letter offers us a glimpse of what the Anglo-Saxon church and their clergy were like, according to Bede's views, during the eighth century.

Finally, our research also seeks to understand the role played by the ethnic factor in the conception of the clerical representations presented in both of Bede's writings.

Key-words: Anglo-Saxon England; Bede; representation; clergy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	17
1.1 Documento e História	17
1.2 O Discurso Histórico como Poder	21
1.3 As Representações do Social	35
1.4 A Interação entre os Grupos Étnicos	45
2 A INGLATERRA ANGLO-SAXÃ DOS SÉCULOS V-VIII	62
2.1 Os Grupos Germânicos e os seus Assentamentos nas Ilhas Britânicas	62
2.2 As Missões Evangelizadoras e o Poder Monárquico	72
2.3 O Sínodo de Whitby e suas Motivações	85
2.4 Beda e as Tradições Cristãs	94
3 BEDA E SUAS REPRESENTAÇÕES CLERICAIS	108
3.1 Beda e a Representação do Clero Irlandês	108
3.2 Beda e a Representação do seu Clero	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	150
Fontes Primárias	150
Bibliografia de Apoio	150

LISTA DE ABREVIACOES

Análise do Conteúdo.....	AC
Análise do Discurso	AD
Carta de Beda a Egberto de York.....	CBEY
<i>Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum</i>.....	HEGA

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1: Mapa das Migrações Germânico-Continentais (séc. V).	63
Ilustração 2: Mapa dos Reinos Anglo-Saxônicos pela Heptarquia (séc. VII - VIII)	64
Ilustração 3: Mapa das Áreas Administrativas Romanas na Inglaterra	69
Ilustração 4: Mapa dos Assentamentos Pós-Romanos e Germânicos na Inglaterra	70
Ilustração 5: Mapa da Localização de Wearmouth e Jarrow na Nortúmbria.....	97

INTRODUÇÃO

Temos como o primeiro objetivo deste trabalho de dissertação identificar os traços discursivos presentes na *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (HEGA), datada de aproximadamente do ano de 731, pelo eclesiástico Beda, que dizem respeito a construção da representação do grupo eclesiástico de matriz irlandesa na Inglaterra anglo-saxônica, especificamente no reino da Nortúmbria, no século VII. Nosso segundo objetivo busca contrastar a representação do segmento irlandês daquela que é referente ao grupo clerical praticante dos costumes eclesiásticos continentais na Inglaterra. Também visamos identificar as características do grupo clerical anglo-saxônico de costumes associados ao continente em dois recortes temporais próximos: os séculos VII e VIII. Dessa forma, buscamos comparar a representação desse grupo eclesiástico na contemporaneidade de Beda com aqueles clérigos, do século VII, atrelados às tradições do continente que confrontaram os irlandeses.

No que diz respeito ao nosso embasamento metodológico, pautamos esse trabalho tanto na questão das representações sociais quanto naquela da etnicidade. Afim de que fosse possível estabelecer uma relação entre as representações e a etnicidade, buscamos o auxílio metodológico proporcionado pela análise do discurso (AD), uma vez que por meio dela podemos compreender o contexto em que os discursos de ambas as fontes foram produzidos assim como analisarmos o conteúdo textual desses documentos via aquilo que é ofertado pela análise do conteúdo (AC).

O primeiro capítulo de nosso trabalho tem sua essência exclusivamente teórica e metodológica. Primeiramente, buscamos apresentar aquilo que compreendemos como sendo *História e documento*. Para tanto, contamos com a contribuição de autores de

referência como Le Goff (1992) e Ginzburg (2007). Neste capítulo, aproveitamos para debater a relação entre o discurso de natureza histórica com a questão do poder: Baccega (1995) e Orlandi (2009) formaram nossa principal base para que discutíssemos o que encaramos como discurso e como ele está relacionado ao social. Por sua vez, as contribuições de Bourdieu (1989) e Falcon (1997) nos auxiliaram a compreender a natureza do poder. Sobre a metodologia de AC, o trabalho de Bardin (1977) nos orientou para que pudéssemos operacionalizar a análise de nossa documentação. Ainda no primeiro capítulo discutimos a questão das representações do social por meio do pensamento de Chartier (1991) e (2002). Seguindo nesse capítulo, temos o debate acerca da etnicidade e como diferentes grupos interagem entre si, conforme proposto por Barth (1997). O debate daquilo que é compreendido como etnicidade é aprofundado no momento em que apresentamos a questão da etnogênese encontrada em Goetz, Jarnut e Pohl (2003) e como lidar com a etnicidade dentro de sociedade inseridas naquilo compreendido como medievo.

Por sua vez, o capítulo seguinte tem como função contextualizar nosso objeto de estudo. Tal contextualização está dividida em dois momentos, sendo que no primeiro apresentamos a configuração dos reinos anglo-saxônicos na Inglaterra e como poder secular e eclesiástico dialogavam nesses reinos. Campbell (1991), Higham e Martin (2013) assim como Yorke (1990) e (2014) junto a Blair (2005) foram alguns dos acadêmicos nos quais nos pautamos nesse primeiro momento. Tal contextualização de cunho abrangente é seguida por uma de caráter mais específico, que trata a questão eclesiástica nos tempos anglo-saxônicos: Dailey (2015), Mayr-Harting (1991) e Stenton (1971) nos guiam no debate associado ao Sínodo de Whitby do ano de 664. O último subcapítulo apresenta considerações envolvendo o meio no qual Beda estava inserido e como ele relacionava-se com diferentes tradições cristãs e como essas estariam associadas

à composição da HEGA. Para tanto, os estudos de Goffart (1988), Foot (2006), Thacker (2010) e Ramirez (2015) foram alguns daqueles que nos possibilitaram compreender o contexto por trás da HEGA.

O último capítulo de nosso trabalho relata os resultados encontrados através de nossas análises da HEGA e da carta destinada ao bispo. O primeiro subcapítulo dessa porção final trata exclusivamente das representações clericais construídas por Beda na HEGA. Considerações pontuais pautadas em Goffart (1988) e Brown (2010) nos auxiliam a corroborar para aquilo que foi demonstrado por meio de nossas análises de trechos da HEGA. Por sua vez, o segmento final apresenta o estado do clero na Inglaterra anglo-saxônica nos dias de Beda. A análise do conteúdo da carta está pautada em uma revisão bibliográfica de caráter mais extenso. Entre os autores que nos auxiliam nesse esforço temos: Goffart (1988) Mayr-Harting (1991), Wood (2006), McClure e Collins (2008), Brown (2010) e DeGregorio (2010).

Antes de iniciarmos nosso capítulo de teoria e metodologia, gostaríamos de traçar algumas breves observações com relação à natureza dos diferentes manuscritos que contêm o texto da *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*.

A respeito da tradução para a língua inglesa moderna do escrito original em Latim medieval eclesiástico do século VIII a qual consultamos, temos que esse trabalho de tradução foi feito a partir da edição do historiador inglês Charles Plummer (P) do texto encontrado no manuscrito do século XII: *London BL MS Harley 4688*.¹ No entanto, o manuscrito utilizado por Plummer não é o mais antigo que traz o texto de Beda. No século XVII, mais precisamente em 1664, Sir James Ware já havia editado em Dublin o texto de

¹ Cf. MCCLURE, Judith. and COLLINS, Roger. Introduction. In: _____ (Eds.). *The Ecclesiastical History of the English People*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, p. ix-xxxii, p. xxx.

um manuscrito datado de algum ponto do século X que também trazia o texto da carta de Beda ao bispo Egberto de York.²

Essencialmente, de acordo com McClure e Collins (2008), há duas classes de manuscritos associados à HEGA: os da classe *c* e os da classe *m*: o primeiro grupo liga-se a uma tradição de produção anglo-saxã. De acordo com os acadêmicos citados, os manuscritos *c* foram produzidos dentro do espaço da Inglaterra durante o período anglo-saxônico, mesmo tendo o fato de que alguns manuscritos dessa família estão atualmente guardados em bibliotecas no continente. Por sua vez, o grupo *m* associa-se à produção continental. Um dado manuscrito com determinadas diferenças quando comparado ao grupo *c* teria alcançado o continente e sido copiado em diferentes locais e momentos da cristandade continental, conforme apresentado pelos autores citados.

McClure e Collins (2008) enfatizam que temos dois manuscritos como sendo próximos ao período de composição do texto original de Beda, finalizado durante a terceira década do século VIII, pois aquele referenciado como *Cambridge University Library Kk. 5*, mais conhecido como *Moore Bede*, foi possivelmente composto na Nortúmbria próximo ao ano de 737. Por sua vez, o *Leningrad Public Library MS lat. Q. v. I. 18* teria sido produzido em 747. Todavia, as assinaturas contidas nesses manuscritos, supostamente tidas como sendo do próprio Beda, na realidade, tratam-se de falsificações medievais.³

Mesmo que não tenhamos acesso ao texto original escrito diretamente pela mão de Beda, as cópias existentes desse escrito possibilitam que diversos pesquisadores se

² Cf. MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger. Introduction. In: _____ (Eds.). *The Ecclesiastical History of the English People*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, p. ix-xxxii, p. xixx.

³ Cf. MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger. Introduction. In: _____ (Eds.). *The Ecclesiastical History of the English People*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp. ix-xxxii, p. xxi-xxii.

dediquem ao estudo da HEGA. Dessa forma, juntamo-nos a esse grupo que visa analisar o escrito mais conhecido do eclesiástico dos monastérios de Wearmouth-Jarrow.

1 ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

1.1 DOCUMENTO E HISTÓRIA

Antes que qualquer consideração seja feita a respeito do que tange às sociedades dos reinos anglo-saxônicos, faz-se necessário, primeiramente, delimitarmos qual caminho iremos percorrer para que possamos explorar parte do universo das populações de origem germânica que povoaram porções do espaço da Inglaterra⁴ a partir do século V. As próximas linhas explicitam as escolhas, tanto de cunho teórico quanto metodológico, que optamos por realizar para que pudéssemos nos dedicar ao estudo das sociedades anglo-saxônicas do período alto medieval.

Primeiramente, devemos nos posicionar frente a um debate de natureza nada simples: como encarar a História? De que forma devemos lidar com os documentos quando temos como proposta realizar uma pesquisa na área da História? Uma terceira pergunta não menos complexa diz respeito à compreensão da História como discurso. O material sobre o qual os historiadores debruçam-se traz os eventos passados tais como se deram ou vozes de agentes que sobreviveram à passagem do tempo e acabaram chegando aos nossos dias?

Sobre as duas primeiras indagações, buscamos o apoio do historiador Carlo Ginzburg (2007)⁵ para que pudéssemos respondê-las. Ao refletir acerca da crença positivista de que um dado documento seria capaz de “revelar” o passado, o italiano não apenas refuta tal ingenuidade, mas também discorda daquilo tido como *relativismo*, que

⁴ Neste trabalho, termos como *Inglaterra*, *Irlanda*, *Escócia* e *Grã-Bretanha* são utilizados apenas a título de referencial geográfico, não havendo qualquer relação com os Estados e/ou as nações neles situados nos dias atuais.

⁵ GINZBURG, Carlo. *O Fio e os Rastros: verdadeiro, falso e fictício*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

poderia ser compreendido como narrações de cunho histórico, pautadas em um simbolismo inquestionável.⁶ Ginzburg (2007) complementa suas considerações afirmando que a forma pela qual se lê a documentação impacta o próprio ato de narrar: “uma leitura diferente da documentação disponível influi *imediatamente*⁷ sobre a narração” (GINZBURG 2007, p. 229).

Nos parágrafos anteriores fizemos menção aos termos *documento* e *documentação*, pautando-nos no celebrado texto de Jacques Le Goff: “Documento/Monumento” (1992) para apresentarmos o que compreendemos como documento. Conforme esclarecido por Le Goff (1992, p. 540-541), o que entendemos por documento deve ser considerado como algo amplo, que não fica restrito ao registro escrito.⁸ As mais variadas formas de produção humana que poderiam envolver desde o registro material ao simbólico podem ser utilizadas pelos historiadores. Citemos um trecho trazido no texto de Le Goff (1992, p. 540), baseado em Febvre (1949, p. 428), para termos uma compreensão total a respeito do que serviria como documento: “[...] tudo o que pertencendo ao homem, depende do homem, serve o homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem.”

Le Goff (1992)⁹ também comenta a respeito da relação entre a documentação e a questão das séries e da realidade. Por meio da expansão dos tipos de material que poderiam ser tomados como *documento*, temos um olhar mais focado que vai além daquela História que aborda exclusivamente os grandes homens. O cotidiano e o homem

⁶ Cf. GINZBURG, Carlo. *Unus testis*—O extermínio dos judeus e o princípio da realidade. In: _____. *O Fio e os Rastros: verdadeiro, falso e fictício*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 210-230, p. 229.

⁷ Grifos do autor.

⁸ Cf. LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. _____. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, p. 535-553.

⁹ Cf. LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. _____. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, p. 535-553.

comum ganham mais destaque nas pesquisas daqueles que têm como propósito o estudo da História.¹⁰ Destarte, temos o que Le Goff denomina como *dilatação da memória* (LE GOFF 1992, p. 541), que é acompanhada pelo avanço da tecnologia via desenvolvimento de computadores. Ainda tendo o referido texto de Le Goff (1992) como suporte, é através dessa nova ótica, pela qual os historiadores passam a lidar com a documentação, somada ao desenvolvimento tecnológico, que surge a história quantitativa. Por meio da história quantitativa, um dado documento não existe de forma isolada. Ele está inserido em um conjunto, uma série. Logo, há documentos que são antecessores e outros que são posteriores a ele.¹¹

Retomando o texto de Ginzburg (2007) relacionado ao extermínio dos judeus, somos levados a considerar um caráter de relevância com relação ao documento: a(s) testemunha(s) do fato. Ao recordarmo-nos de tradições legais romanas e posteriormente indícios em escritos bíblicos do Antigo Testamento, Ginzburg (2007, p. 214) reflete sobre a validade do que é tido como *testis unus, testis nullus*.¹² Recordando práticas associadas à historiografia tradicional, referente ao período entre os séculos XVI e XVIII, haveria uma tendência entre os historiadores de desqualificar testemunhos contidos em um único documento. Seria necessário haver no mínimo dois documentos para que os fatos narrados fossem considerados como verídicos.¹³ Ginzburg (2007) declara que o que é compreendido como “verdade” histórica não deveria estar pautado na “verdade” jurídica, uma vez que que história e legislação obedecem a caracteres de epistemologias distintas. O teor seletivo de que testemunho seria válido para atestar a veracidade de um dado fato

¹⁰ Cf. LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. _____. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, p. 535-553, p. 541.

¹¹ Cf. LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. _____. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, p. 535-553.

¹² Tradução nossa: testemunha única, testemunha nula.

¹³ GINZBURG, Carlo. *Unus testis—O extermínio dos judeus e o princípio da realidade*. In: _____. *O Fio e os Rastros: verdadeiro, falso e fictício*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 210-230, p. 214.

era um traço típico da historiografia desse período. A manipulação de fontes por meio do selecionar e desqualificar de testemunhos pode levar à declarações indevidas como aquelas encontradas no revisionismo histórico que nega a existência de campos de concentração e câmaras de gás.¹⁴ Complementando o que fora dito, mas ainda pautados no ensaio de Ginzburg somos recordados de que o termo *testemunha*, pode estar associado a *superstes*, que significaria “sobrevivente”.¹⁵ Assim, seguimos aquilo que é sugerido no ensaio de Ginzburg (2007) que nos orienta a não desconsiderar qualquer documento, mesmo que esse seja apenas o único testemunho, referente a um dado fato, que tenha sobrevivido à passagem do tempo.

Trazemos como objeto de estudo desse trabalho de dissertação narrativas contidas na obra *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731) de Beda e sua carta escrita a Egberto de York (734). Uma série de narrativas referentes ao período anglo-saxão estão contidas exclusivamente na HEGA. Essas narrativas são fontes¹⁶ que nos possibilitam vislumbrar práticas e relações político e socio-culturais do período anglo-saxônico da Inglaterra alto medieval. Determinadas narrativas no escrito de Beda estão pautadas no testemunho de um único agente. Destarte, em nosso trabalho, refutamos a noção de *testis unus*, *testis nullus* originária da tradição jurídica latina, que penetrou na historiografia tradicional pré-história cultural.

Por fim, relembremos que ao realizar seu ofício, o historiador acaba por criar um tempo e um espaço que não são exatamente aqueles referentes aos eventos analisados em

¹⁴ Cf. GINZBURG, Carlo. *Unus testis*—O extermínio dos judeus e o princípio da realidade. In: _____. *O Fio e os Rastros: verdadeiro, falso e fictício*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 210-230, p. 215-216.

¹⁵ Cf. GINZBURG, Carlo. *Unus testis*—O extermínio dos judeus e o princípio da realidade. In: _____. *O Fio e os Rastros: verdadeiro, falso e fictício*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 210-230, p. 215-230.

¹⁶ *Fonte* é utilizada como sinônimo para documento. Despimos qualquer associação positivista que possa haver relacionada ao primeiro termo, no sentido de que a partir da fonte jorraria a verdade relacionada a um dado fato.

sua pesquisa. O historiador está inserido em seu próprio tempo e espaço e acaba por escrever um tempo e espaço, estando pautado nos documentos que analisa.¹⁷ Dessa forma, compreendemos que haja um teor de subjetividade no ato de se fazer pesquisas em História, sendo uma ingenuidade crer em uma total imparcialidade daquele que escreve sobre aquilo que é estudado.

1.2 O DISCURSO HISTÓRICO COMO PODER

Antes de abordarmos a relação trazida no título deste subcapítulo, precisamos apresentar aquilo que compreendemos como *discurso*. A definição de que lançamos mão referente ao termo *discurso* está baseada nas considerações de Orlandi (2009, p. 15):¹⁸ “O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso, observa-se o homem falando”. Para a autora, o discurso é dotado de dinamismo, pois ele é tido como sentidos que se deslocam constantemente via percursos que são estabelecidos pelos agentes que estão envolvidos no ato de discursar. De acordo com Orlandi (2009, p. 10), nos discursos encontramos lugares não-fixos em que conjunção e dispersão, assim como unidade e diversidade estão presentes.

Ainda de acordo com a mesma acadêmica, o simbólico está intimamente relacionado ao discurso, pois os discursos são permeados pelo simbolismo, uma vez que só há símbolos devido à existência do homem (ORLANDI 2009, p. 15). O que é compreendido como AD, encara a língua não como um sistema dotado de um caráter de abstração, mas como o meio pelo qual o homem faz uso da língua para significar o mundo

¹⁷ Cf. GINZBURG, Carlo. *Unus testis*—O extermínio dos judeus e o princípio da realidade. In: _____. *O Fio e os Rastros: verdadeiro, falso e fictício*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 210-230, p. 216.

¹⁸ ORLANDI, Eni. *Análise de Discurso: princípios & procedimentos*. 8. ed. Campinas: Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2009.

em que está inserido (ORLANDI 2009, p. 15-16) Assim sendo, a AD visa “compreender a língua fazendo sentido enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e sua história” (ORLANDI 2009, p. 15).

Por meio das considerações de Orlandi (2009, p. 20-21), temos que a comunicação não obedece a uma linearidade como presente no esquema em que “o emissor transmite uma mensagem (informação) ao receptor, mensagem essa formulada em um código referindo a algum elemento da realidade – o referente” (ORLANDI 2009, p. 21). Conforme o trabalho da autora aqui discutido, tanto emissor quanto receptor não podem ser vistos de forma separada de maneira sequencial na qual primeiro o emissor diz o que tem a dizer e em seguida o receptor decodifica aquilo que fora emitido (ORLANDI 2009, p. 21):

[...] não se trata de transmissão de informação apenas, pois, no funcionamento da linguagem, que põe em relação sujeitos e sentidos afetados pela língua e pela história, temos um complexo processo de constituição desses sujeitos e produção de sentidos e não meramente transmissão de informação. São processos de identificação do sujeito, de argumentação, de subjetivação, de construção da realidade, etc. (ORLANDI 2009, p. 21).

Pesquisadores de áreas diferentes daquela de Letras, como o historiador de formação Ciro Flamarion Cardoso, também reconhecem um caráter que vai além do estrutural em relação ao *discurso*. Por meio da seguinte citação,¹⁹ podemos vislumbrar que a História é parte integrante no que diz respeito à significação do discurso, já que este pode ser compreendido como um “conjunto de regras de encadeamento de frases ou

¹⁹ Cf. CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). História e análise de textos. In: _____. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus Ltda, 1997, p. 536-567, p. 538.

grupos de frases que compõe um enunciado; ou como o enunciado visto a partir das condições de produção – linguísticas ou sociais que o geram” (CARDOSO 1997, p. 538).

Neste nosso trabalho de pesquisa, focamos nas ditas condições de produção do discurso, também denominadas como contexto de produção. Acreditamos que seja válido apresentarmos o viés pelo qual encaramos o que seja *enunciação*, pois os enunciados são compreendidos como elementos integrantes daquilo que seria o discurso. Para tanto, recorreremos a Maingueneau (1997, p. 50):²⁰ “A enunciação não é uma cena ilusória onde seriam ditos conteúdos elaborados em outro lugar, mas um dispositivo constitutivo da construção do sentido e dos sujeitos que aí se reconhecem”. Ao compararmos essa última citação com aquela feita linhas acima (ORLANDI 2009, p. 21), torna-se claro que Orlandi (2009) compreende a relação entre sujeitos e a significação de discursos de forma similar àquela trazida em Maingueneau (1997), ou seja, para esses pesquisadores, os agentes que estão envolvidos no processo de enunciação acabam por elaborar sentidos e construir-se como sujeitos.

Ainda sobre o que entendemos como *enunciação*, encontramos em Baccega (1995)²¹ o meio pelo qual o agente encontra as palavras necessárias para formar os seus enunciados e assim manifestar o seu pensar e concepções. De forma objetiva, temos que “A *enunciação* é, portanto, o *lugar* onde “nasce” o discurso, o *lugar* de onde “brota” o discurso. O *enunciado* é a manifestação desse discurso, quer seja na modalidade escrita da língua, quer seja na modalidade oral” (BACCEGA 1995, p. 53).

²⁰ MAINGUENEAU, Dominique. A instituição discursiva. In: _____. *Novas tendências em Análise do Discurso*. Trad. Freda Indursky. 3. ed. Campinas: Pontes: Editora da Universidade estadual de Campinas, 2009, p. 29-71, p. 50.

²¹ BACCEGA, Maria A. A palavra: da língua ao discurso. In: _____. *Palavra e Discurso: História e Literatura*. São Paulo: Ática, 1995, p. 46-59, p. 53.

É provável que seja um tanto quanto óbvio mencionar, mas por termos como objeto de estudo textos da HEGA e a CBEY, trabalhamos com o registro escrito. Um de nossos objetivos é justamente identificar esse *lugar*, termo utilizado por Baccega (1995), em que os enunciados do eclesiástico Beda são estruturados, formando discursos. Na realidade, os textos que tomamos como base para nossa pesquisa são uma tradução para a língua inglesa moderna dos textos em Latim de Beda do século VIII. A dita obra de tradução, intitulada *The Ecclesiastical History of the English People*²² (2008)²³, é uma obra integrante da série *Oxford World's Classics*²⁴, organizada pela *Oxford University Press*²⁵. *The Ecclesiastical History of the English People* (2008) cujo texto de tradução de HEGA é de B. Colgrave e R. A. B. Mynors, que teve sua primeira edição em 1969. Por sua vez, Judith McClure e Roger Collins são os responsáveis pelo texto de introdução, assim como pelas notas explicativas da edição que utilizamos em nosso trabalho.

Conforme já esclarecemos, optamos por focar no contexto de produção dos escritos de Beda. Não temos como interesse realizar um trabalho de cunho lexicográfico. Ainda assim, em momentos oportunos, a análise de determinados itens lexicais das narrativas selecionadas far-se-á presente nesta dissertação. Sempre que observamos a necessidade de um estudo lexical, o texto em Latim de Beda é utilizado como base. Como pode ser notado no capítulo referente à análise das fontes documentais aqui discutidas, a maneira pela qual encaramos o lexical vai além do quantitativo.²⁶

Retomando nossas considerações sobre *discurso* por meio de Orlandi (2009, p. 25), temos que o discurso engloba três áreas de conhecimentos distintos, mas que acabam

²² Tradução nossa: *A História Eclesiástica do Povo Inglês* (2008).

²³ MCCLURE, Judith and COLLINS, Roger (Eds.). *The Ecclesiastical History of the English People*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008.

²⁴ Tradução nossa: Clássicos do Mundo da Oxford.

²⁵ Tradução nossa: Editora da Universidade de Oxford.

²⁶ Mais detalhes referentes ao modelo metodológico pelo qual nossas análises se dão são discutidos mais adiante ainda no atual capítulo.

relacionando-se uns com os outros: o primeiro grupo diz respeito à sintaxe e à enunciação, por sua vez o segundo diz respeito à ideologia²⁷ e o último abarca a configuração histórica na qual ocorrem os processos de significação. Somando-se às afirmações de Orlandi (2009, p. 25), cremos que os discursos associam-se à subjetividade de um dado indivíduo. Fazemos tal afirmação, pois concordamos com Baccega (1995, p. 21-22), quando essa declara que nossas sociedades são perpassadas pelos mais variados discursos, os quais interagem entre si, estejam eles complementando ou anulando uns aos outros. Desta forma, os novos discursos que surgem a partir de tais interações alteram os significados de outros discursos, mas também acabam por ter seus próprios significados modificados.²⁸ Para a autora em questão, o indivíduo encontra-se no centro desse emaranhado de discursos:

E é a partir da materialidade discursiva que se constitui sua subjetividade. Logo, a subjetividade nada mais é que o resultado da polifonia, das muitas vozes sociais que cada indivíduo “recebe” e tem condição de “reproduzir” (paciente) e/ou reelaborar (agente) (BACCEGA 1995, p. 22).

Necessitamos esclarecer que para a autora que é nosso referencial teórico a subjetividade tem tanto um caráter individual quanto coletivo: o primeiro é compreendido como aquele que “carrega os traços de especificidade do ser que reelabora essa carga [social] e do universo a que ele pertence” (BACCEGA 1995, p. 22). Por sua vez, a instância coletiva da subjetividade do indivíduo, produto dos vários discursos aos quais

²⁷ Encaramos o termo ideologia por meio da perspectiva trazida por Baccega (1995, p. 34):

A ideologia só existe na prática social. Ela se constitui num sistema de valores, pleno de representações, de imagens – modo de ver o mundo, modo de ver a sociedade, modo que o homem se vê a si e aos outros. Enfaixa os pontos de vista dos homens que vivem num determinado grupo, classe social ou nação. Tem o poder de “condicionar as atitudes dos homens” e leva-os a praticar (ou considerar que praticam) ações que eles consideram as mais adequadas para não se desviar desse sistema de valores. Mostra-se coerente e sistematizada, o que lhe garante a sua força.

²⁸ Cf. BACCEGA, Maria A. O enfrentamento dos discursos. In: _____. *Palavra e Discurso: História e Literatura*. São Paulo: Ática, 1995, p. 21-27, p. 21.

ele tem contato, dá-se pelo fato dele ser capaz de alterar os vários discursos presentes na sociedade. “Daí *sujeito*. É essa condição de paciente/agente que nos leva a designá-lo *indivíduo/sujeito*” (BACCEGA 1995, p. 22).

Faz-se pertinente esclarecer que para Baccega (1995, p. 27) não devemos ser levados a crer que as significações dos discursos devem ser tomadas como um fenômeno individual, restrito exclusivamente ao indivíduo: “Há de se perceber o “deslocamento” dessas significações: a produção de sentido está na sociedade, está na história” (BACCEGA 1995, p. 27).

Por trabalharmos com certos escritos de Beda, um agente que associava uma de suas funções sociais àquela desempenhada pelos historiadores,²⁹ é pertinente que relacionemos o fazer dos estudiosos da História às questões dos discursos. Ainda tomando a contribuição de Baccega (1995, p. 68)³⁰ como base, vemos que o discurso contido na História é o produto de uma vasta gama de discursos. De acordo com a autora, o ato de dar relevância a um fato considerado como histórico resulta em considerar o contexto no qual esse fato aconteceu, assim como relacioná-lo a um sistema de referências.³¹ O responsável por selecionar e dar relevância a tais fatos históricos é o sujeito que desempenha a função de historiador. Esse o faz da seguinte forma: “[...] da variada gama de relações que cada fato possui, ele fará sobressair as que estiverem de acordo com o seu sistema de referência” (BACCEGA 1995, p. 68). Ainda por meio da citação da mesma autora, sabemos que: “Ninguém é capaz de conhecer a realidade inteira, tudo o que existe

²⁹ Conforme dito, Beda enxergava-se como historiador. Todavia, o que o eclesiástico aqui trazido compreendia como aquilo que era o ofício do historiador, não necessariamente corresponde à nossa concepção contemporânea de fazer historiográfico, uma vez que a própria concepção de o que seria História nos dias e no meio no qual Beda estava inserido é diferente da de nossos tempos modernos, conforme será apresentado na segunda metade de nosso trabalho de dissertação.

³⁰ BACCEGA, Maria A. Discurso da história. In: _____. *Palavra e Discurso: História e Literatura*. São Paulo: Ática, 1995, p. 63-70, p. 68.

³¹ Cf. BACCEGA, Maria A. Discurso da história. In: _____. *Palavra e Discurso: História e Literatura*. São Paulo: Ática, 1995, p. 63-70, p. 68.

em todos os lugares do mundo. Nós só conseguimos conhecer uma parte dessa realidade, aquele pedaço do mundo onde nascemos, onde circulamos” (BACCEGA 1995, p. 68). Ainda assim, essa fração da realidade a qual temos acesso já está descrita pelas gerações que vieram antes de nós. Tal interpretação não está apenas associada aos nomes designados aos objetos, mas também diz respeito aos valores (BACCEGA 1995, p. 29-30). Portanto, não nos parece impróprio afirmar que o ofício daqueles que têm como dedicação os estudos em História ser perpassado pelo ato de realizar escolhas, escolhas que estão condicionadas às suas leituras, e que constantemente estão relacionadas aos seus posicionamentos ideológicos.

Para que tenhamos uma compreensão da íntima relação da AD com o social, recorremos a Maingueneau (1997, p. 50) que atenta para o fato de que: “À AD cabe não só justificar a produção de determinados enunciados em detrimento de outros, mas deve, igualmente explicar como eles puderam mobilizar forças e investir em organizações sociais”.

A fim de que concluamos nossos apontamentos teóricos a respeito da AD, declaramos que nossas considerações relacionadas ao discurso associam-se à chamada linha francesa de AD. Esclarecemos que nossa filiação junto à essa linha de pensamento é justificada pelo fato de seus traços característicos dialogarem diretamente com a natureza de nossa pesquisa: um estudo inserido em História baseado em relatos encontrados em registros escritos. Maingueneau (1997, p. 16) declara que a AD de linha francesa trabalha com os discursos de natureza escrita e que seu método de trabalho toma como pilares as ciências da linguística e da História, o que justifica termos escolhido seguir tal linha para o desenvolvimento deste trabalho.

Mesmo nosso estudo estando inserido naquilo que é considerado como história cultural,³² não podemos negar que determinadas relações de diferentes poderes, sendo esses tanto eclesiásticos quanto seculares, permeiam nossos objetos de estudo. Logo, julgamos ser pertinente traçarmos algumas considerações gerais a respeito daquilo que compreendemos como a natureza do poder. Para tanto, pautamo-nos nos textos de Falcon (1997)³³ e Bourdieu (1989).³⁴

Primeiramente, conforme trazido pelo texto de Falcon (1997, p. 99), devemos esclarecer que ao encararmos a relação entre História como disciplina e poder, associamos o poder àquilo que não está limitado à história política tradicional, que por sua vez, ainda tendo Falcon (1999, p. 9) como base, seria a História associada aos governantes e suas doutrinas. Por meio da *nova história*, podemos compreender o poder, ou melhor, as diferentes formas de poder, em meios que vão além das instituições políticas tradicionais, como naqueles relacionados ao cotidiano:

A historiografia política passou a focar, nos anos 70, a *Microfísica do poder* na realidade as infinitas astúcias dos poderes em lugares históricos pouco conhecidos dos historiadores – família, escola, asilos, prisões, hospitais, hospícios, polícia, oficinas, fábricas etc.; em suma, no cotidiano de cada indivíduo ou grupo social (FALCON 1999, p. 118).

Ainda pautados no texto de Falcon (1999), observamos que a partir da *nova história*, o estudo dos poderes extrapola o campo da política e parte rumo a novos caminhos como o simbólico através da construção do que é tido como representações,

³² Estando pautados em BARROS, José D’A. A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. In: **Cadernos de História**. v. 12. n. 16. pp. 38-63, 2011. compreendemos que a interdisciplinaridade é o traço marcante do que é entendido como *história cultural*. Conforme relatado por Barros (2011), a História estabelece um diálogo íntimo com outras ciências tais como a antropologia, a ciência política, a linguística e a psicologia.

³³ FALCON, Francisco. História e poder. In: CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus Ltda, 1997, p. 97-138.

³⁴ BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989, p. 7-16.

imaginário e memória.³⁵ Devido ao fato de Falcon (1999) ter a perspectiva de Bourdieu (1989) como um dos pilares de suas considerações acerca do poder e para que possamos abordar a relação entre o simbólico e os poderes de forma mais detalhada, passemos para as considerações de Bourdieu (1989). Já explicitamos que o poder simbólico está presente em diferentes meios sociais. No entanto, muitas vezes esse não é enxergado pelos agentes os quais o exercem tampouco àqueles que estão subjucados a ele. Ao mesmo passo que o poder é onipresente, ele também passa despercebido pelos diferentes agentes sociais: “[...] o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU 1999, p. 7-8).

Por meio da perspectiva de Bourdieu (1999, p. 9)³⁶, os *sistemas simbólicos*, sendo esses a arte, a religião e a língua, são compreendidos como o meio pelo qual a interação social ocorre, sendo que o poder simbólico é o que dá sentido ao mundo em sociedade, pois

os símbolos são os instrumentos por excelência da “integração social”: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (cf. a análise durkheimiana da festa), eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social (BOURDIEU 1999, p. 10).

Seguindo com as considerações de Bourdieu (1999, p. 10), temos que pela a ideologia, as produções simbólicas estão diretamente associadas aos interesses daqueles que estão na posição de dominantes. A manutenção da hierarquia entre as diferentes esferas sociais dá-se através da cultura dos dominantes.³⁷ Ainda pautados no texto

³⁵ FALCON, Francisco. História e poder. In: CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus Ltda, 1997, p. 97-138, p. 119.

³⁶ BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989, p. 7-16, p. 9.

³⁷ BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989, p. 7-16, p. 10.

discutido, essa cultura possibilita que os indivíduos pertencentes aos grupos dominantes identifiquem a si próprios e os diferencie daqueles que lhe são subalternos, hierarquizando a sociedade. A mesma cultura dominante acaba por prevalecer sobre os dominados e inserindo a cultura dos dominados em um patamar inferior, sendo compreendida como subcultura:

[...] A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. Este efeito ideológico, produ-lo a cultura dominante dissimulando a função da divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante (BOURDIEU 1989, p. 10-11).

Dessa forma, pela perspectiva de Bourdieu (1989), temos que a ideologia contida na cultura dominante possui uma dupla função: justificar a hierarquização entre as diferentes parcelas da sociedade e desqualificar a cultura dos que estão na posição de dominados. Avançando em seu texto, Bourdieu (1989, p. 11) nos recorda que há um embate entre os diferentes segmentos sociais para que a sua realidade social seja a que prevaleça, sendo que essa disputa ocorre via *sistemas simbólicos* através de embates simbólicos cotidianos ou por meio de especialistas que produzem símbolos.³⁸

Entre esses especialistas produtores do simbólico, Bourdieu (1989, p. 12-13) destaca o papel dos eclesiásticos, pois somos ditos que:

[...] a história da transformação do mito em religião (ideologia) não se pode separar da história da constituição de um corpo de produtores especializados de discursos e de ritos religiosos, quer dizer, do progresso da *divisão do trabalho religioso*, que é, ele próprio, uma

³⁸ BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989, p. 7-16, p. 11.

dimensão do progresso da divisão do trabalho social, portanto da divisão, em classes e que conduz, entre outras consequências, a que *se desapossam* os laicos dos instrumentos de produção simbólica.

Desta forma, compreendemos que os agentes eclesiásticos tomam para si a função de produtores de cultura simbólica, o que leva que a construção da realidade social desse grupo seja aquela que prevaleça sobre aquelas das demais parcelas da sociedade, conhecida de forma geral como laicos.

Essa perspectiva na qual temos as figuras eclesiásticas como aquelas que são produtores simbólicos, está alinhada ao nosso trabalho de pesquisa: sendo Beda um eclesiástico, inserido em um centro produtor de poder, no caso os mosteiros de Wearmouth-Jarrow, que toma para si a função de narrar a história das *gentes* da Grã-Bretanha. Mesmo a HEGA sendo um produto cultural que circulou tanto em meios eclesiásticos quanto laicos, como em cortes, coube exclusivamente ao meio eclesiástico, através da figura de Beda, a estruturação de tal produto. Destarte, a HEGA exprime a realidade social do grupo ao qual esse monge pertence, e apresenta essa realidade como sendo única, suprimindo o modo de ver o mundo de outras parcelas populacionais na Inglaterra anglo-saxônica.

Para que possamos concluir nossas considerações teóricas acerca do poder simbólico, temos que para que esse poder seja capaz de dar forma ao mundo social e estratificar os diferentes segmentos da sociedade, ele deve ser reconhecido por meio de uma relação entre os que o detém e os que estão subordinados a ele.³⁹ Logo temos que “o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras” (BOURDIEU 1989, p. 15). Dentro dessa

³⁹ BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989, p. 7-16, p. 14.

perspectiva temos que o *status* dos escritos de Beda reside no fato de que os discursos contidos neles serem tomados como legítimos, assim como no fato da figura de Beda ser revestida de autoridade.

A respeito da metodologia que adotamos para lidarmos com nossos objetos de estudo, essa está apoiada na AD, mais especificamente na base semântica proporcionada pelos estudos dos discursos. Silva (2002, p. 198)⁴⁰ disserta sobre a maneira através da qual a análise semântica pode auxiliar em trabalhos de História. Para a autora, a análise de natureza semântica compreende os sentidos dos termos utilizados por um agente como indícios dos discursos produzidos por esse dado agente. A fim de que se realize esse tipo de análise, o pesquisador deve fazer escolhas via estabelecimento de *unidades de análise*, “que, porém, não são termos, mas categorias, como, por exemplo, os adjetivos associados a um personagem em uma certa narrativa” (SILVA 2002, p. 198).

Por sua vez, Cardoso (1997, p. 539-550) aprofunda o debate quanto à forma de utilizarmos a perspectiva semântica da AD nas pesquisas em História assim como os cuidados requeridos quando se opta por seguir esse caminho metodológico. Uma das recomendações encontradas no texto de Cardoso (1997, p. 542) diz respeito à versatilidade metodológica para que a pesquisa não seja prejudicada pela rigidez dos métodos: “Adotar, por outro lado, certa flexibilidade no uso do método escolhido, de modo a não cair prisioneiro de procedimentos que prejudiquem as interpretações históricas de fundo e a verificação das hipóteses do trabalho”.

Seguimos o viés qualitativo, ofertado pela análise semântica. Conforme apresentado por Cardoso (1997, p. 544), a semântica por meio das relações no nível de

⁴⁰ SILVA, Andréia C L F da. Reflexões metodológicas a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *In: Cronos: Revista de História, Pedro Leopoldo*, n. 6, p. 194-223, 2002.

associações e de identidades pode ser útil ao trabalho dos historiadores. A respeito do que é relacionado às associações, percebemos que essa está ligada ao contexto da narrativa que é estudada. Podemos ilustrar tal procedimento através de uma hipótese ligada a um de nossos objetos de estudo: na HEGA, o termo *irlandeses* estaria associado a itens lexicais de conotação negativa tais como *erro*, *teimosia* e *isolamento*. Por sua vez, as relações de identidade são tidas como sintagmas que funcionam como sinônimos dentro de um contexto específico. Dito isso, o escrito de Beda (731) traria o sintagma nominal *monges irlandeses* como sinônimo de *teimosos*, *ignorantes*, ou ainda *clérigos itinerantes*.⁴¹

Procedimentos pertencentes à metodologia relacionada tradicionalmente ao campo da análise do conteúdo (AC) estão presentes em nossa pesquisa. A partir de leituras integrais da HEGA, buscamos estabelecer termos-chave. Uma vez que esses termos tenham sido estabelecidos, mensuramos a recorrência com que eles estão presentes nos livros que compõem a obra de Beda. Relacionar tais termos-chave aos contextos nos quais estão inseridos é um terceiro procedimento adotado por nós na fase de análise.

Um ponto importante referente a esse momento que antecede a análise é a chamada *leitura flutuante*, que conforme Bardin (1977, p. 96) nos traz, é o primeiro contato do pesquisador com os documentos a serem trabalhados. Nesse primeiro contato, aquele que realiza a análise pode se permitir gerar impressões e orientações com relação aos textos com que trabalhará. Particularmente, acreditamos que tal aspecto da *leitura flutuante* seja arriscado, pois “conhecer o texto deixando-se invadir por impressões e orientações” (BARDIN 1977, p. 96) pode levar o pesquisador a deixar-se seduzir pelos

⁴¹ Os termos relacionados aos clérigos de matriz celta-irlandesa aqui apresentados são meramente exemplificadores, não refletindo necessariamente os resultados da análise de nosso trabalho. Tais termos foram utilizados apenas para ilustrar as duas abordagens semânticas apresentadas no trabalho de Cardoso (1997, p. 544).

discursos contidos em sua fonte, o que comprometeria o caráter crítico de seu trabalho, mesmo que após essa primeira leitura sejam feitas novas leituras com um olhar mais apurado, baseado em pilares metodológicos escolhidos pelo pesquisador. Tendo concluído a *pré-análise*, cabe ao pesquisador realizar procedimentos que visem decodificar o texto trabalhado.⁴²

A fase final consiste na quantificação dos resultados. A quantificação pode dar-se por meio da observação da ocorrência de um determinado termo-chave no texto analisado.⁴³ A etapa de quantificação de nossos termos-chaves foi feita por meio do *website* < intratext.com >. Como a verificação da ocorrência de termos-chaves ocorre via itens lexicais específicos, a escolha dos termos-chave deu-se através da língua original do escrito de Beda. O *website*, mencionado acima, fornece uma versão no idioma original da HEGA. Compreendemos que um tratamento quantitativo seja necessário no momento em que analisamos o escrito de Beda e das representações construídas por ele. No entanto, a análise do contexto no qual tais termos estão inseridos, torna-se de grande relevância para o nosso trabalho. Esclarecemos que a análise dos trechos em que os termos-chaves são encontrados é feita através da edição em língua inglesa moderna da obra HEGA.

Acreditamos que por combinarmos procedimentos da análise do discurso e da análise do conteúdo encontramos a flexibilidade metodológica recomendada por Cardoso (1977, p. 542). Assim sendo, cremos que a análise do conteúdo e a análise do discurso podem estabelecer um diálogo metodológico.

⁴² BARDIN, Laurence. Organização da análise. In: _____. *Análise do Conteúdo*. Trad. Luís Antero reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 1977, p. 95-116, p. 101.

⁴³ Cf. BARDIN, Laurence. Organização da análise. In: _____. *Análise do Conteúdo*. Trad. Luís Antero reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 1977, p. 95-116, p. 101.

1.3 AS REPRESENTAÇÕES DO SOCIAL

A título de definição, podemos compreender o conceito de “representação” das seguintes formas:

[...] as acepções correspondentes à palavra “representação” atestam duas famílias de sentido aparentemente contraditórias: por um lado, a representação faz-se ver uma ausência o que supõe uma distinção clara entre o que representa e o que é representado; de outro, é a apresentação de uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa (CHARTIER 1991, p. 184).⁴⁴

Portanto para Chartier, as representações possuem um caráter duplo de natureza conflituosa entre presença e ausência. As representações não apreendem aquele(s) que é/são representado(s). Na realidade, as representações apresentam uma imagem construída desse(s) indivíduo(s).

Nossas convicções quanto ao que seriam as representações e suas relações com o social estão alinhadas àquilo que é proposto por Roger Chartier. Baseados nesse teórico, temos que a história cultural busca compreender de que maneira uma determinada realidade social é construída dentro de um recorte espaço-temporal específico.⁴⁵

Ronaldo Vainfas (1997, p. 228-229)⁴⁶ é objetivo ao reportar as três formas pelas quais as representações articulam-se ao social, conforme defendido pelo teórico francês em seu texto “O Mundo como Representação” (1991):

1. O trabalho de delimitação e classificação das múltiplas configurações intelectuais, “através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos”.

⁴⁴ CHARTIER, Roger. O Mundo como representação. In: **Estudos Avançados**. n. 11(5), 1991, pp. 173-191.

⁴⁵ Cf. CHARTIER, Roger. Introdução: por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: _____. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Algés: DIFEL – Difusão Editorial, 2002, p. 13-28, p. 16-17.

⁴⁶ VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus Ltd, 1997, p. 189-241, p. 228-229.

2. As “práticas que visam o fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente, um estatuto e uma posição”.

3. As “formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns ‘representantes’ (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência de um grupo, da classe ou da comunidade”.

Quanto à relação entre as representações e a história cultural, Chartier (2002, p. 23) esclarece que, por meio de seus estudos relacionados às representações, – representações essas que os grupos constroem de si próprios ou de outros –, a história cultural pode ser útil aos estudos do social, pois por meio da relação entre diferentes segmentos sociais, contidos nessas representações, podemos visualizar uma suposta identidade daquele(s) que é/são representado(s). A respeito da relação entre a história cultural e as representações, Cardoso e Malerba (2000, p. 11)⁴⁷ declaram que Roger Chartier está vinculado à denominada *nova história cultural*,⁴⁸ que pode ser compreendida como uma vertente historiográfica que enxerga a realidade como um produto que é construído por meio do social, sendo que as representações são elementos integrantes da realidade na qual os mais diversos agentes sociais estão inseridos (CARDOSO e MALERBA, 2000, p. 11).⁴⁹

Chartier (1991, p. 183), apresenta uma perspectiva na qual o que ocorre é um embate no que tange à construção das identidades sociais: grupos que deteriam formas de poder constroem suas representações no que diz respeito às classificações e às nomeações, sendo que caberia a cada comunidade, aceitar ou rejeitar tais representações. Um segundo

⁴⁷ CARDOSO, Ciro F. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, Ciro F. e MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: contribuições a um debate interdisciplinar*. Campinas: Papius, 2000, p. 9-39, p. 11.

⁴⁸ Grifos dos autores.

⁴⁹ Apesar de estarmos cientes das discordâncias epistemológicas por parte de Cardoso e Malerba (2000) quanto às considerações do teórico Chartier no que diz respeito as representações, acreditamos que a contribuição de Cardoso e Malerba nos auxilia a compreender aquilo que é proposto pelo sociólogo francês, mesmo que essa contribuição dos pesquisadores brasileiros seja feita em tom crítico para com os estudos de Chartier.

viés pelo qual se aborda a questão da formação das identidades sociais, também apresentada no mesmo texto de Chartier (1991, p. 183) é aquele que lida com o social por meio da credibilidade tida pela representação que cada grupo possui de si próprio.⁵⁰ Destarte, partindo para a primeira perspectiva apresentada, Cardoso e Malerba (2000, p. 18)⁵¹ compreendem no pensamento de Chartier o que é denominado como “luta de representação”, que visa organizar de maneira hierarquizada o social.

Por sua vez, a relação entre a representação e o simbólico não é negligenciada pela sociologia de Roger Chartier. Sobre a relação simbólica das representações, temos o seguinte: “Uma relação decifrável é portanto postulada entre o signo visível e o referente significado” (CHARTIER 1991, p. 184). Assim, compreendemos que não apenas por meio do simbólico cada grupo constrói suas relações com os demais dentro de um meio, mas também constrói sua respectiva identidade.⁵²

Devido ao fato de trabalharmos com a questão da representação dos monges irlandeses por meio de fonte documental que fora escrita por um agente exógeno, uma vez que Beda estava filiado à tradição cristã continental, alinhamo-nos à primeira perspectiva apresentada por Chartier (1991, p. 183), que compreende aquilo que ocorre como uma disputa no campo das representações.

Ainda sobre o pensamento do sociólogo francês, temos que para Chartier, falsas clivagens sociais pautadas nas relações profissionais entre grupos devem ser deixadas de

⁵⁰ Cf. CHARTIER, Roger. O Mundo como representação. In: **Estudos Avançados**. n. 11(5). p. 173-191, p. 183.

⁵¹ CARDOSO, Ciro F. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, Ciro F. e MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: contribuições a um debate interdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 9-39, p.18.

⁵² F. CARDOSO, Ciro F. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, Ciro F. e MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: contribuições a um debate interdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 9-39, p.18.

lado,⁵³ uma vez que “Segundo Chartier, outros princípios de diferenciação (por sexo, por geração, por **práticas religiosas**,⁵⁴ por solidariedades territoriais etc.) permitem uma melhor apreensão das diferenças culturais” (DA SILVA, 2000, p. 87). Somando-se a essa nova perspectiva de princípios de diferenciação, temos também no pensamento de Chartier o que é denominado como *representação coletiva*, que está relacionada ao social por meio das seguintes formas:

1) “o trabalho de classificação e de divisão produzido pelas configurações intelectuais múltiplas, por meio das quais a realidade é construída de maneira contraditória pelos diferentes grupos que compõem a sociedade”; 2) as práticas que visam tornar reconhecível uma identidade social; 3) “as formas institucionalizadas e objetivas graças às quais ‘representantes’ (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de maneira visível e perpetuada, a existência do grupo, da comunidade ou da classe (DA SILVA 2000, p. 87-88).

Tomando como base a citação acima, encaramos Beda como um agente singular que tendo o aparato institucional das tradições cristãs do continente, por meio de escritos de figuras de autoridade anteriores a ele, constrói sua representação do clero de origem insular irlandesa que havia atuado com destaque no norte da Inglaterra, especialmente, entre os anos de 635 e 664.

Não podemos negligenciar o fato de que as representações não apenas estão relacionadas às estruturas de organização social, mas também ao exercício do poder.⁵⁵ Dessa forma, a representação contida na HEGA do grupo irlandês, pode ser compreendida como uma forma de diferenciar esse grupo clerical daquele ligado ao espaço continental,

⁵³ Cf. DA SILVA, Helenice R. A História como “a representação do passado”: a nova abordagem da historiografia francesa. In: CARDOSO, Ciro F e MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: contribuições a um debate interdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 81-99, p. 87.

⁵⁴ Grifos nossos.

⁵⁵ Cf. DA SILVA, Helenice R. A História como “a representação do passado”: a nova abordagem da historiografia francesa. In: CARDOSO, Ciro F e MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: contribuições a um debate interdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 81-99, p. 88.

colocando o primeiro grupo em uma posição inferior quando comparado aos membros associados ao cristianismo do continente.

Continuando nossas considerações a respeito das representações, trazemos a contribuição de Blázquez (2000)⁵⁶ o qual em seu ensaio apresenta a perspectiva durkheimiana para discutir tal temática. Como o pensamento de Durkheim relaciona-se à temática da religião, julgamos ser necessário dedicarmos algumas linhas gerais ao que diz respeito ao termo *religião*.⁵⁷ Ao debatermos *religião*, não é incomum que o léxico *religiosidade* seja resgatado, especialmente quando se objetiva o estabelecimento de traços de contraste entre ambos os itens lexicais. Sobre esse par *religião* – *religiosidade*, esclarecemos que em nenhum momento estabelecemos uma relação de subordinação entre tais termos. Concordamos plenamente com Cardoso (2004, p. 22)⁵⁸ quando ele condena abertamente, declarando como preconceituoso o fato de alguns encararem *religiosidade* como algo inferior à *religião*, estando a primeira frequentemente associada às comunidades mais antigas e “atrasadas”, como as sociedades anglo-saxônicas dos períodos anteriores aos seus processos de (re)cristianização.

Assim, despojamos *religiosidade* de qualquer teor de inferioridade perante *religião*. Ao nosso ver, a diferença entre esses dois termos ocorre no nível da estrutura hierárquica interna. A título de exemplificação, temos que, dentro da religião cristã, seu corpo eclesiástico organiza-se hierarquicamente: monges subordinados a um abade ou sacerdotes que respondem ao bispo, que por sua vez deveria obediência a uma figura

⁵⁶ BLÁZQUEZ, Gustavo. Exercícios de apresentação: antropologia social, rituais e representações. In: CARDOSO, Ciro F e MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: contribuições a um debate interdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000, p. 169-198.

⁵⁷ Acreditamos que nosso trabalho de pesquisa não esteja inscrito no campo das religiões, mas no das representações e da etnicidade. Por conta de tal convicção, optamos por uma abordagem um tanto quanto sucinta ao lidarmos com os termos *religião* e *religiosidade*.

⁵⁸ CARDOSO, Ciro F. O Paganismo Anglo-Saxão: uma síntese crítica. In: **Brathair**. v. 4 (1). p. 19-35, 2004.

maior do que ele, sendo essa o bispo da cidade de Roma. Essa organização de poder extremamente hierarquizada e em esquema *top-down* estava geralmente ausente nos sistemas de crenças religiosas pré-cristãs, pelo menos nas Ilhas Britânicas do alto medievo. Contudo, conforme ainda apontado por Cardoso (2004, p. 22), não podemos negar o caráter ideológico contido nos sistemas de crenças no sobrenatural, sejam esses sistemas compreendidos como *religião* ou *religiosidade*.

Retomando a proposta simbolista que circunda Durkheim, temos conforme lembrado por Blázquez (2000, p. 180), que o simbolismo compreendia os variados sistemas das mais diferentes crenças como uma maneira de representar o mundo. Ainda de acordo com o autor aqui tomado como referência, não seria correto reduzir a relação entre simbolismo e religião de Durkheim para um mero espelho das sociedades. De acordo com a perspectiva durkheimiana, conceitos de maior complexidade como a natureza do pensamento humano são oriundos da religião: “Não só o que os homens *pensam*⁵⁹ tem sua origem na religião, mas, sobretudo, as próprias categorias do pensamento – como espaço ou tempo – nasceram da e na religião” (BLÁZQUEZ 2000, p. 180).

Sobre a relação entre crentes e divindades, Blázquez (2000, p. 182) recorda-nos que para Durkheim um elemento não pode existir sem o outro, da mesma forma que o indivíduo não pode existir sem a sociedade e essa não existe sem ele. Blázquez (2000, p. 182) compreende essas relações, vendo a parte pelo todo da seguinte forma:

Os agentes se imolam ou imolam para os deuses um objeto com o qual mantêm uma relação metonímica, do mesmo modo como os indivíduos imolam a sua natureza para a sociedade, a fim de se converterem em humanos. *Deuses* e *sociedade* são expressões de uma mesma realidade, ainda que em degraus diferentes – o patamar do *sagrado* e o patamar do *profano*.

⁵⁹ Grifos do autor.

Em Blázquez (2000, p. 185-192), temos que as representações possuem três dimensões: a política, a poética e a sagrada.

Sobre a primeira dimensão, o autor traça dois questionamentos para com as representações, que não podem ser ignorados: “[...] devemos então nos perguntar que tipo de relação mantêm o representado e suas representações: o que, e a quem, representam as representações?” (BLÁZQUEZ 2000, p. 186). Sabemos que a representação passa pelo ato de descrever e ser descrito, sendo que o descrever é constituído de dois elementos que não podem ser separados: “Toda descrição deve incluir tanto o que aparece (a realidade “objetiva”) como a representação dos agentes (a realidade “subjéctiva”)” (BLÁZQUEZ 2000, p. 187). Novamente somos levados a resgatar o carácter de lutas que permeia as representações, pois aquilo que é apreendido pelas representações pode ser compreendido como um momento de confronto em que há a busca da diferenciação, sendo que as próprias representações impactam sobre a divisão dos agentes sociais envolvidos.⁶⁰ Logo, para Blázquez (2000, p. 188), as representações vão além das contribuições de Durkheim que tangem às categorias cognitivas relacionadas ao pensamento humano:

As representações são algo mais que a exibição das categorias cognitivas do pensamento durkheimiano ou dos pensamentos dos filósofos primitivos: as representações são categorias classificatórias, atravessadas por disputas e lutas pelo poder de categorizar e classificar – pelo poder de *representar* e de *se fazer representar*⁶¹ (BLÁZQUEZ 2000, p. 188).

A respeito da dimensão poética e tendo como referencial teórico a antropologia de Clifford Geertz, Blázquez (2000, p. 189) retoma a função desempenhada pela

⁶⁰ Cf. BLÁZQUEZ, Gustavo. Exercícios de apresentação: antropologia social, rituais e representações. In: CARDOSO, Ciro F e MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: contribuições a um debate interdisciplinar*. Campinas: Papiurus, 2000, p. 169-198, p. 187.

⁶¹ Grifos do autor.

descrição dentro das representações, sendo que o ato de descrever engloba o estabelecimento de comparações e conseqüentemente o de estabelecer juízos.

Por sua vez, o caráter performático das representações entrelaça-se com o estabelecimento de modelos para aqueles envolvidos nas representações: “Na *performance*, as representações apresentadas como *modelos de* transformam-se em *modelos para*⁶² e vice-versa” (BLÁZQUEZ 2000, p. 189), ou seja, aquilo que é experimentado pelos agentes e aquilo que é imaginado por eles acabam por se interpenetrar via simbólico. A incapacidade de repetição existencial daquilo que de fato ocorreu é compensado pela *performance*. Dessa forma, a cópia pode ser encarada como um ser dotado de vida: “A representação mecanicamente produzida, deve ser negada a si mesma como cópia e (re)apresentar-se como original” (BLÁZQUEZ 2000, p. 191).

Avançando rumo à dimensão sagrada, Bázquez (2000, p. 190) declara que o que compreendemos como sendo realidade é algo construído em grupo, sendo que as representações devem ser compreendidas como um fato de origem social. Seria errôneo compreender a representação como uma cópia rústica de quem é representado. A possível ausência de realismo das representações é compensada pelo material:⁶³

[...] o que nela falta de realismo ou similitude é suprido por conexões materiais que comunicam representante e representado. A imitação está tão misturada com o contato, que é impossível separar a imagem da substância de que é feita. A forma e o conteúdo, a representação e o representado, a imitação e o contato, a essência e a aparência não são senão momentos do processo de constituição das representações (BLÁZQUEZ 2000, p. 190).

Embasado em Michael Taussig, Blázquez (2000, p. 191-192), remete-nos a uma situação ilustrativa de cunho teatral, para que possamos compreender a complexa relação

⁶² Grifos do autor.

⁶³ Cf. BLÁZQUEZ, Gustavo. Exercícios de apresentação: antropologia social, rituais e representações. In: CARDOSO, Ciro F. e MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: contribuições a um debate interdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 169-198, p. 190.

entre os que representam, aqueles que são representados e os que “consumem” a representação: através da *mimesis*, da imitação quem atua torna-se o outro. Por sua vez, cabe a quem assiste às representações crer que aquilo que está diante de seus olhos é dotado de natureza fictícia. Assim temos que “Na montagem da representação, os sujeitos devem doar seus corpos a uma cena que reclama tanto o corpo dos atores a serem possuídos pelo espírito do representado como o corpo dos que observam [...]” (BLÁZQUEZ 2000, p. 192).

O exemplo teatral trazido acima pode ser transportado para os demais cenários das representações, talvez de forma parcial, como no caso dos escritos de Beda que aqui tomamos como objetos de análise. Nosso eclesiástico do norte da Inglaterra não necessariamente iria ser “possuído” pelo espírito dos monges irlandeses daquele século anterior ao seu. Tampouco aqueles que leram seu escrito no período alto medieval e tiveram contato com a representação construída dos monges de matriz irlandesa acabavam por crer que a imagem trazida dos irlandeses era de cunho fictício, uma vez que isso acabaria por desqualificar a natureza histórica da HEGA. Ainda assim, acreditamos que a representação elaborada por Beda seja um produto originário de um meio social bem delimitado e que, primeiramente, fora destinado a um público-alvo específico, mas que com o passar dos séculos veio a ser “consumido” por grupos e instituições das mais variadas origens.

Podemos associar o escrito de Beda à dimensão poética das representações através do estabelecimento de comparações, uma vez que ao descrever a escola irlandesa, Beda acaba por comparar seus representantes eclesiásticos com aqueles que seguem o cristianismo oriundo do continente, conseqüentemente emitindo juízos de valor, que podem ser observados via descrição do grupo irlandês.

Sobre a configuração das noções de tempo e espaço na HEGA (731), podemos observar, conforme é discutido no segundo capítulo desta dissertação, que o pensamento cristão permeia o escrito de Beda, acabando por influenciar a concepção de espaço e tempo. Ainda de acordo com a dimensão política das representações, encaramos que as descrições dos irlandeses na HEGA sejam dotadas das ditas *realidades objetivas e subjetivas*.

Por sua vez, Sêga (2000, p. 128)⁶⁴ declara que as representações sociais desconsideram o que é tido como a realidade do comportamento social de um dado grupo. O que pode ser observado através das representações sociais seria como ocorre a organização do cognitivo do grupo, pois

As representações sociais se apresentam como uma maneira de interpretar e pensar a realidade cotidiana, uma forma de conhecimento da atividade mental desenvolvida pelos indivíduos e pelos grupos para fixar suas posições em relação a situações, eventos, objetos e comunicações que lhes concernem (SÊGA 2000, p. 128).

Seguindo em sua definição para o que seriam as representações, Sêga (2000, p. 129) afirma que toda representação está associada ao posicionamento que um dado indivíduo ocupa no meio social em que se encontra. Novamente o autor remete-nos para a relação existente entre *realidade e representação*: a segunda não deve ser compreendida como espelho da realidade. No entanto, também não é reflexo cristalino daquilo que seria encarado como ideal. O que temos é que a representação “é o processo pelo qual se estabelece a relação entre o mundo e as coisas” (SÊGA 2000, p. 129).

Sabemos que em determinados momentos, dependendo do objetivo do(s) agente(s) que está/estão por trás da elaboração das representações, pode haver o

⁶⁴ SÊGA, Rafael A. O Conceito de Representação Social nas Obras de Denise Jodelet e Serge Moscovici. In: **Anos 90**. n. 13. p. 128-133, 2000.

estabelecimento de relações entre as representações construídas e os aspectos relacionados à etnicidade por meio das ciências biológicas:⁶⁵

No caso das relações étnicas, inter-raciais ou intergrupais, como os julgamentos sociais, os exemplos são explícitos quando a tendência é fixar a imagem do outro dentro de um *status* “natural” ou biológico. Essa “biologização” do social transforma as diferenças sociais em diferenças do ser (SÊGA 2000, p. 129).

Baseando-nos na citação trazida acima, podemos observar que por vezes as diferenças sociais e culturais podem ser compreendidas por alguns como diferenças de natureza biológica para que haja uma justificativa “científica” e “racional” no que diz respeito a diferenciação de dois ou mais grupos étnicos ou sociais distintos. O próximo item deste capítulo aborda questões de etnicidade e das relações entre grupos étnicos diferentes.

1.4 A INTERAÇÃO ENTRE OS GRUPOS ÉTNICOS

Iniciemos por definir o que seriam os grupos étnicos. Em Barth (1997, p. 189-190)⁶⁶, deparamo-nos com a contraposição da crença antropológica que desconsidera o fator de interação entre diferentes grupos, levando-os a um isolamento. Definindo o que compreenderia por *grupos étnicos*, Barth (1997, p. 189) destaca a relevância do fator interacional intergrupar como elemento-chave para conceber aquilo que compreende como grupos étnicos: “[...] os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação

⁶⁵ SÊGA, Rafael A. O Conceito de Representação Social nas Obras de Denise Jodelet e Serge Moscovici. In: **Anos 90**. n. 13. p. 128-133, 2000, p. 129.

⁶⁶ BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. 2.ed. São Paulo: UNESP, 1997, p. 187-227.

realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas” (BARTH 1997, p. 189).

Ao analisarmos detalhadamente a definição proposta acima, identificaremos elementos tipicamente associados ao conceito tradicional antropológico daquilo que seriam os grupos étnicos, tais como a questão interacional, que, de acordo com Barth (1997, p. 187-227), não se limita ao interagir entre indivíduos do mesmo grupo, mas principalmente entre grupos distintos, e o senso de identificação entre os indivíduos que constituem um dado grupo.

O diferencial do ensaio de Barth (1997, p. 187-227), originalmente publicado no final da década de 60, é o fato do centro de análise para o estabelecimento das relações entre os grupos étnicos não ser o caráter histórico por trás do estabelecimento dos grupos étnicos nem como esses grupos se constituem internamente, mas sim o diálogo que ocorre via fronteiras intergrupais e a manutenção de tais fronteiras.⁶⁷

Uma vez que entendemos as formas pelas quais as fronteiras são mantidas como pedra angular para os estudos de etnicidade, podemos superar concepções passadas como a do isolamento visto como fator determinante para o estabelecimento de fronteiras entre os grupos. Somando-se à condenação de tal concepção, Barth (1997, p. 190) também questiona o papel que as barreiras físico-ecológicas desempenhariam no estabelecer das relações grupais:

Somos levados a imaginar cada grupo desenvolvendo sua forma cultural e social em isolamento relativo, essencialmente, reagindo a fatores ecológicos locais, ao longo de uma história de adaptação por invenção e empréstimos seletivos. Esta história produziu um mundo de povos separados, cada um com sua cultura própria e organizado numa

⁶⁷ Cf. BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: UNESP, 1997, p. 187-227, p. 189.

sociedade que podemos legitimamente isolar para descrevê-la como se fosse uma ilha (BARTH, 1997, p. 190).

Tendo em vista o que foi dito até agora, poderíamos ser levados erroneamente a crer que as diferenças culturais são negligenciadas pelo estudo de Barth (1990, p. 187-227). Na realidade, o que o ensaio aqui mencionado traz como um de seus fios condutores é o fato de que as diferenças culturais fazem parte daquilo que será considerado pelos agentes no momento em que irão interagir com indivíduos de outros grupos. No entanto, o que de fato há é uma seleção das diferenças culturais a serem levadas em conta. Devido a interesses próprios, os atores podem deixar de lado determinados traços distintivos culturais entre eles e o outro grupo e/ou enfatizar um determinado aspecto cultural que seja diferente entre eles e a outra parte:⁶⁸

As características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças “objetivas”, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes. [...] alguns traços culturais são utilizados pelos atores como sinais e emblemas de diferenças, outros são ignorados, e, em alguns relacionamentos, diferenças radicais são minimizadas e negadas (BARTH 1997, p. 194).

O teor cultural das diferenças étnicas entre os grupos, ou *dicotomias étnicas*, termo adotado por Barth (1997, p. 194), é de dois tipos:⁶⁹ a) Sinais diacríticos, que podem ser compreendidos como aqueles que permitem que o indivíduo demonstre a sua identidade. Entre eles teríamos elementos ligados ao setor das vestimentas, a língua materna do indivíduo e a forma de moradia; e b) valores e orientações ideológicas que guiam o agente, ou seja, “os padrões de moralidade e excelência pelas quais as ações são julgadas” (BARTH 1997, p. 194).

⁶⁸ Cf. BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. 2.ed. São Paulo: UNESP, 1997, p. 187-227, p. 194.

⁶⁹ Cf. BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. 2.ed. São Paulo: UNESP, 1997, p. 187-227, p. 194.

Por meio das *dicotomias étnicas* observamos que o fato de pertencer a um agrupamento étnico significa ter traços identitários essenciais do grupo ao qual o agente faz parte, o que implica na possibilidade de ser avaliado e avaliar-se por meio do que é entendido como padrão para essa identidade específica (BARTH 1997, 194).

Relacionando as propostas do autor aqui tomado como referencial teórico ao nosso estudo, observamos que ambos os grupos cristãos julgam um ao outro, avaliam suas práticas e justificam suas próprias crenças por meio de figuras de autoridade, conforme discutido nos próximos capítulos. Tantos os elementos diacríticos como, por exemplo, a tonsura, quanto crenças, entre elas a forma de se calcular a festa da Páscoa, são pontos de debate e confronto entre eclesiásticos continentais e insulares irlandeses.

Conforme já mencionado, o conceito de fronteiras é o elemento-chave do trabalho de Barth (1997, p. 187-227), sendo que o que delimita a fronteira entre os grupos é o aspecto cultural, ou melhor, elementos culturais, selecionados pelos agentes, que diferenciam um grupo do outro. No entanto, esses traços diferenciadores não são necessariamente permanentes: “Os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros igualmente se transformar [...]” (BARTH 1997, p. 195). Por meio dessa última citação, temos que a continuidade dos traços étnicos depende da manutenção das fronteiras. Quanto a pertença e a não-pertença a um grupo, Barth (1997, p. 195) reafirma que apenas fatores de relevância social é que são considerados pelos agentes. Não há um somatório de diferenças, mas uma seleção das mesmas.

De acordo com Barth (1997, p. 195), as fronteiras que definem um dado grupo étnico não são necessariamente territoriais. Frequentemente essas fronteiras são de cunho social, pois “Se um grupo étnico conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica em critérios que visam determinar a pertença e meios para

manifestar a pertença e a exclusão” (BARTH 1997, p. 195). O ato de reconhecer o outro como pertencente a um grupo passa pela aceitação, que por sua vez é ditada pelo “compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento” (BARTH 1997, p. 196). O referido compartilhamento possibilita que esses indivíduos venham a aumentar as suas possibilidades de interações entre si nas mais variadas instâncias sociais.⁷⁰ Por sua vez, identificar o outro como alguém que é de fora do seu grupo significa que aquilo que é compartilhado entre os dois agrupamentos, no que tange os critérios de avaliação e julgamento, possui uma natureza limitada⁷¹, o que conseqüentemente se associa a “uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo” (BARTH 1997, p. 196).

A dicotomia apresentada acima responde à indagação de como ocorre a manutenção das fronteiras sociais entre os grupos étnicos, pois:

Situações de contato social entre pessoas de culturas diferentes também estão implicadas na manutenção da fronteira étnica: grupos étnicos persistem como unidades significativas apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes (BARTH 1997, p. 196).

Barth (1997, p. 196) chama nossa atenção para o fato de que a interação contínua entre grupos étnicos distintos não deve nos levar a crer em uma redução das diferenças culturais entre esses grupos. O teórico norueguês acredita em um sistema de regras que regula as interações entre os grupos. Tudo o que é essencial para a interação social já está determinado. Deste modo, “Se os indivíduos concordam com tais prescrições, sua concordância com códigos e valores não precisa estender-se para além do que é pertinente para situações sociais nas quais interagem” (BARTH 1997, p. 197). Por meio dessa

⁷⁰ Cf. BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. 2.ed. São Paulo: UNESP, 1997, p. 187-227, p. 196.

⁷¹ Cf. BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. 2.ed. São Paulo: UNESP, 1997, p. 187-227, p. 196.

perspectiva teríamos o isolamento, e conseqüentemente a manutenção, de determinados aspectos culturais dos grupos, aspectos esses que não são relevantes para a(s) determinada(s) situação(ões) interacionais estabelecidas entre os grupos étnicos.⁷²

Destarte, levando em consideração o pensamento de Barth (1997), temos que a etnicidade não dever ser compreendida como um fenômeno biológico. Para o autor mencionado, a etnicidade é construída não por meio do social, mas do interacional. É por meio do contato com o outro que a etnicidade é moldada.⁷³ Embora a problematização de Barth (1997) acerca das fronteiras seja de relevância para nossos estudos, já que diferentes grupos étnicos estavam presentes e interagiam uns com os outros intensamente nas Ilhas Britânicas do período aqui estudado, outros conceitos precisam ser levados em conta ao discutimos etnicidade, como o da etnogênese. Contudo, antes de explorarmos o que viria a ser a etnogênese, consideremos o que é a etnicidade para Pohl (1998).⁷⁴

De acordo com Pohl (1998, p. 20), a etnicidade tem como base indissociável a subjetividade, a crença no pertencer a um grupo cujas origens são as mesmas. Fazendo menção à antropologia, Pohl (1998, p. 21) refere-se à etnicidade como uma construção social pautada nas diferenças entre os agentes que pertencem a um grupo e aqueles que estão fora desse grupo. Portanto, a comunicação tem um papel a desempenhar no processo de construção identitária e no estabelecimento da relação com o outro:

Assim, a comunicação desempenha um papel vital, incluindo os textos do início da Idade Média que chegaram a nós que são importantes traços, não apenas reflexos. Conseqüentemente, esses textos só podem ser propriamente compreendidos se nós não os vemos como evidência

⁷² Cf. BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. 2.ed. São Paulo: UNESP, 1997, p. 187-227, p. 197.

⁷³ BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. 2.ed. São Paulo: UNESP, 1997, p. 187-227.

⁷⁴ POHL, Walter. Telling the difference: signs of ethnic identity. In: POHL, Walter and REIMITZ, Helmut (Ed.). *Strategies of Distinction: the construction of ethnic communities, 300–800*. Leiden, Boston and Köln: Brill, 1998, p. 17-70.

da existência natural de comunidades étnicas, mas como parte de estratégias que dão forma a essas comunidades. (POHL 1998, p. 21).⁷⁵

Por meio desse trecho, notamos que Pohl (1998) não compreende a etnicidade como algo dado, mas como algo elaborado entre os diferentes agentes que não apenas reconhecem as diferenças entre seus grupos, mas que têm orgulho delas (POHL 1998, p. 21-22). A última citação revela que para o autor as fontes devem ser analisadas como um elemento elaborado estrategicamente para dar forma à uma comunidade. Desta maneira, as diferenças entre os vários grupos étnicos encontrados no texto de Beda (731) podem ser tomadas como algo produzido por aquele que escreve, visando fins específicos.

Em seu texto, Pohl (1998, p. 22-61), recordando as *dicotomias étnicas* de Barth (1997), enumera uma série de elementos utilizados pelos membros de um dado agrupamento para que possam construir elementos de identificação entre si e, conseqüentemente, reconhecer aqueles que não pertencem à sua comunidade. Entre esses elementos estratégicos teríamos a língua compartilhada pelos indivíduos do grupo, os itens bélicos tipicamente utilizados por eles e reconhecidos por seus oponentes, as vestimentas e marcas corporais como cortes de cabelo, por exemplo. No entanto, o autor nos desaconselha a tomar tais elementos como sinais de uma identidade étnica imutável: “Isso não quer dizer que todos as pessoas eram iguais; muitos grupos compartilhavam características que outros não possuíam. Mas, esses eram majoritariamente grupos locais ou que estavam em contato frente a frente, não ‘povos’” (POHL 1998, p. 64).⁷⁶

Avançando em nossas considerações a respeito da questão da etnogênese, buscamos apoio teórico em autores associados à conhecida *Escola de Viena* como Goetz,

⁷⁵ No original, lê-se: Thus, communication plays a key role, of which the early medieval texts that have come down to us are important traces, not chance reflections. Therefore, they can only be understood properly if we do not see them as evidence of the natural existence of ethnic communities, but as part of strategies to give shape to those communities.

⁷⁶ No original, lê-se: This does not mean that people were all alike; many groups of people shared characteristics that others did not have. But these were mostly small local or social face-to-face groups, not people.

Jarnut e Pohl (2003)⁷⁷. Nas primeiras páginas de caráter introdutório à sua obra, os autores nos recordam o quão complexas são as questões relacionadas à etnicidade e à etnogênese das populações do período alto medieval. Para esse trio de teóricos, assim como para Barth (1997), conforme visto nos parágrafos anteriores, uma explicação via biologia não é adequada para lidar com o fenômeno da etnicidade. Goetz, Jarnut e Pohl (2003, p. 4) esclarecem que os grupos étnicos não são unidades estáveis, imutáveis. Na realidade, essas unidades são históricas. Os autores problematizam ainda mais a questão dos grupos étnicos ao declararem que nem mesmo determinados aspectos socio-culturais como a língua compartilhada por um grupo ou o fato de um grupo responder a um mesmo soberano são suficientes para definir o que é um grupo étnico.⁷⁸ Por sua vez, os fatores políticos e as tradições desempenharam uma função essencial para compreender o fenômeno da etnogênese (GOETZ, JARNUT and POHL 2003, p. 4-5):

No entanto, de acordo com Wenksus e seus seguidores, os fatores-chave foram a política e a tradição. “Consequentemente, a etnogênese das populações alto-medievais não era uma questão sanguínea, mas de tradições e instituições compartilhadas; a crença em origens comuns poderia trazer coesão para comunidades heterogêneas [...]”.⁷⁹

De tal forma, a questão da etnogênese no recorte espaço-temporal trazido nesta dissertação não pode ser concebida sem levarmos em conta os processos políticos, intimamente relacionados à formação de reinos da Europa.⁸⁰

⁷⁷ GOETZ, H. W., JARNUT, J. and POHL, W (Edt.). *Regna and Gentes: the relationship between late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*. Leiden and Boston: Brill, 2003.

⁷⁸ Cf. GOETZ, H. W., JARNUT, J. and POHL, W (Edt.). *Regna and Gentes: the relationship between late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*. Leiden and Boston: Brill, 2003, p. 4.

⁷⁹ No original, lê-se: The key-factors, however, according to Wenksus and his followers, were politics and tradition. “The ethnogenesis of early medieval peoples, therefore, was not a matter of blood, but of shared traditions and institutions; belief in common origins could give cohesion to rather heterogeneous communities [...]”.

⁸⁰ Cf. GOETZ, H. W., JARNUT, J. and POHL, W (Edt.). *Regna and Gentes: the relationship between late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*. Leiden and Boston: Brill, 2003, p. 8.

Conforme relatado pelos três autores aqui discutidos, a questão das fontes documentais também está relacionada à problematização do que seria a etnogênese, pois conforme Goetz, Jarnut e Pohl (2003, p. 9) nos recordam, diversas fontes referentes ao início da era medieval foram produtos de indivíduos de origem romana. Logo, devemos levar em consideração a relação entre as narrativas trazidas nas fontes e o fato histórico em si, assim como o caráter de julgamento e as intenções daquele que relata. Também não podemos desconsiderar a estrutura narrativa e a seleção dos eventos que compõem as narrativas trazidas nas fontes. Particularmente, cremos que o lidar com os fatores elencados acima por Goetz, Jarnut e Pohl (2003) é vital para que se tenha uma análise relevante de qualquer fonte documental. Não apenas os escritos daqueles associados ao mundo romano sobre os grupos germânicos devem ser analisados por meio de um viés crítico do discurso das fontes, mas toda análise de qualquer produção documental deve levar em conta as intenções e a filiação de quem narra.

Por nosso estudo estar relacionado aos grupos de origem germana, devemos apontar que a questão de uma suposta união identitária dos germanos é uma concepção que não reflete a maneira pela qual as populações germânicas enxergavam a si próprias:

De fato, alguém poder se questionar se as várias *gentes* às quais os gauleses e romanos descreviam como “germanos” sequer possuíam uma palavra própria para descrever o que tinham em comum antes de se apropriarem da descrição usada por seus vizinhos. A probabilidade é que não tinham. [...] Mas, se a força dos laços emocionais representada pela “germanicidade” compartilhado é tão incerta, o parentesco cultural das massas populacionais envolvidas deve ter auxiliado na integração entre tais federações tribais [...]. Resumindo, deve ter facilitado consideravelmente a etnogênese (GOETZ, JARNUT e POHL 2003, p. 61).⁸¹

⁸¹ No original, lê-se: Indeed one wonders whether the various *gentes* whom the Gauls and Romans described as “German” even had a word for their own to describe what they had in common, before they appropriated the description used by their neighbours. The likelihood is that they did not. [...] But, if the strength of the emotional bonding represented by shared “Germanicity” is very uncertain, the cultural kinship of the bulk of the people involved must have assisted the integration of such tribal federations [...]. In short, it must have greatly facilitated ethnogenesis.

Tendo examinado a origem do reinos anglo-saxônicos, Yorke (2003, p. 382)⁸² afirma que as sociedades anglo-saxônicas do século VII são o produto do declínio das tradições e heranças romanas na ilha e do advento de grupos germânicos migrantes que acabaram por interagir com populações rurais nativas bretãs. Estudos arqueológicos servem como base para a referida declaração da autora acerca da interação entre os dois grupos:

Aquilo que as evidências arqueológicas parecem demonstrar é que a maior parte da população [bretã] vivia em vilarejos rurais em que as propriedades rurais individuais possuíam características uniformes de tamanho e forma. Cemitérios eram organizados em terrenos de sepultamento, localizados ao redor desses ambientes domésticos, sendo que sepultamentos diferenciados poderiam refletir variações no que diz respeito ao *status*, à idade, ao gênero e à função econômica dentro da propriedade rural. Uma clara mudança ocorre ao final do século VI com uma demonstração muito mais expressiva de hierarquia em ambos os locais de povoamento e de cemitério, que parece coincidir com o ponto no qual os conhecidos reinos anglo-saxônicos a partir das fontes escritas dos séculos VII e VIII apareceram no horizonte histórico. (YORKE 2003, p. 383).⁸³

A interação entre nativos bretões e os germanos migrantes também pode ser notada uma vez que observemos a origem de alguns itens lexicais como o substantivo próprio *Cerdic*, nome do primeiro rei dos saxões do oeste, mas cuja origem é bretã, e não germânica (YORKE 2003, p. 399). Tal fato sugeriria um entrelaçamento existente entre as estruturas de poder na Inglaterra da primeira parte da era anglo-saxônica (YORKE 2003, p. 399).

⁸² YORKE, Barbara. Anglo-Saxon gentes and regna. In: GOETZ, H. W., JARNUT, J. and POHL, W (Edt.). *Regna and Gentes: the relationship between late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*. Leiden and Boston: Brill, 2003, p. 381-407.

⁸³ No original, lê-se: What the archaeological evidence seems to show is that the bulk of the [British] population lived in rural halmets where the individual farmsteads were characteristically uniform in size and form. Cemeteries were organised into burial plots based around these households where differential burial might reflect variations in status due to age, gender and economic role within the farmstead unit. A clear change occurs in the character of the evidence in the later part of the sixth century, with a much more marked demonstration of hierarchy in both settlement sites and cemeteries, that seems to coincide with the point at which the Anglo-Saxon kingdoms known from written sources of the seventh and eighth centuries appear on the historical horizon.

Por sua vez Geary (2005)⁸⁴ também nos recorda do esfacelamento do poderio romano no território da Britânia e do fato do antigo poder imperial ter dado lugar ao domínio de povos germânicos continentais entre os séculos V e VI.⁸⁵ O autor enfatiza o caráter interativo entre os nativos de origem celta da ilha com essas novas populações germânicas que chegaram nesse espaço insular:

Embora a migração desses grupos das regiões costeiras fosse significativa, especialmente no século VI, a grande quantidade de nomes celtas nas genealogias dos antigos reinos “anglo-saxões”, assim como a sobrevivência de comunidades cristãs em seus territórios, indica que a etnogênese anglo-saxônica teve sua origem na fusão gradual das populações nativas com os novos grupos que chegavam. Essas comunidades eram lideradas por famílias que com o tempo passaram a se considerar descendentes de heróis germânicos mitológicos. De fato, a maioria das genealogias das famílias reais anglo-saxônicas era elaborada a partir de Woden, deus da guerra, ou até mesmo do próprio “deus” (Géat/ Gaut) (GEARY 2005, p. 136-137).

Por meio dessa contribuição de Geary (2005), compreendemos que o processo de formação étnica das populações dos reinos anglo-saxônicos está pautado na integração entre breto-romanos que já habitavam a ilha e os grupos germânicos que vieram rumo à Inglaterra. Posteriormente, a crença de pertencer a um grupo familiar oriundo de uma suposta figura mitológica germânica legitimaria um grupo familiar a ocupar uma posição de alto poder dentro de sua comunidade.

Retomando o estudo de Yorke (2003), mesmo reconhecendo a relevância da arqueologia para os estudos das gêneses dos reinos anglo-saxônicos, a autora atenta para o fato de que essa ciência pode fornecer respostas parciais. A falta de uma gama de documentação escrita é um fator de complicação para o prover de respostas completas para tal questão.⁸⁶

⁸⁴ GEARY, Patrick J. Novos bárbaros, novos romanos. In: _____. *O Mito das Nações: a invenção do nacionalismo*. Trad. Fábio Pinto. São Paulo: Conrad, 2005, pp. 113-140.

⁸⁵ GEARY, Patrick J. Novos bárbaros, novos romanos. In: _____. *O Mito das Nações: a invenção do nacionalismo*. Trad. Fábio Pinto. São Paulo: Conrad, 2005, pp. 113-140, p. 136.

⁸⁶ Cf. YORKE, Barbara. Anglo-Saxon gentes and regna. In: GOETZ, H. W., JARNUT, J. and POHL, W (Edt.). *Regna and Gentes: the relationship between late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*. Leiden and Boston: Brill, 2003, p. 384-385.

O fator da migração está diretamente associado ao espaço das Ilhas Britânicas desse período inicial da vinda dos grupos germanos para a Inglaterra. Yorke (2003, p. 386) declara que evidências arqueológicas apontam que no século V houve movimentos migratórios da porção norte da Germânia e sul da Escandinávia rumo a porções leste e sul da Inglaterra. Fatores relacionados à língua como a substituição das línguas de origem céltica e o Latim pelos diferentes dialetos associados ao Inglês Antigo também reforçam a crença de migração rumo à antiga província romana. Sobre a presença do Inglês Antigo na Inglaterra, Yorke (2003, p. 389) nos diz que essa língua não é um simples produto importado das regiões germânicas. Na realidade, seria apropriado considerá-la uma mescla resultante das intensas interações entre os mais variados grupamentos germânicos falantes da região norte da Germânia.⁸⁷

Ainda de acordo com a autora, o próprio Beda considerava anglos, saxões e jutos grupos diferentes (YORKE 2003, p. 385). Também, conforme sugerido por Yorke (2003, p. 387), era do conhecimento desse agente histórico que outras populações vieram para a Inglaterra no mesmo período como francos, frísios e grupos que habitavam a atual região da Noruega.

Além da migração, o aspecto da movimentação interna na ilha dessas populações germânicas também torna os estudos sobre etnicidade dessas populações ainda mais desafiador, pois conforme sabemos, as delimitações entre os reinos anglo-saxônicos não eram fixas. Indivíduos de origem não-pertencente aos saxões poderiam ser encontrados em áreas tipicamente associadas ao estabelecimento de grupos saxônicos:

O mapeamento de Böhme de broches das propriedades rurais saxãs demonstra uma vasta distribuição ao redor do leste e sul da Inglaterra,

⁸⁷ Cf. YORKE, Barbara. Anglo-Saxon gentes and regna. In: GOETZ, H. W., JARNUT, J. and POHL, W (Edt.). *Regna and Gentes: the relationship between late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*. Leiden and Boston: Brill, 2003, p. 387.

e que não estavam confinados à áreas identificadas como “saxãs”, conforme o nome de reinos posteriores. (YORKE 2003, p. 386).⁸⁸

Produtos híbridos resultantes da mescla de tradições e práticas de diferentes agrupamentos germânicos fazem-se presentes na cultura material referente às populações anglo-saxônicas do período. Yorke (2003, p. 388)⁸⁹ faz menção a itens do vestuário feminino anglo-saxônico que possuem características essencialmente anglo-continentais, mas também apresentam traços relacionados às populações escandinavas que habitavam a região que corresponde ao território norueguês dos dias de hoje.

As formas de poder não podem ser negligenciadas ao estudarmos a questão da etnicidade. Ao fazer referência às crenças mitológicas, Yorke (2003, p. 391) nos recorda que de acordo com a tradição anglo-saxônica, os soberanos anglo-saxões são a personificação tanto de sua gente quanto de seus antepassados, e teriam como função guiar seu povo a novas terras, conseqüentemente, originando uma nova gente. Tais crenças podem ser encontradas tanto em registros escritos como nas *Crônicas Anglo-Saxãs* do período alfrediano quanto também em elementos iconográficos e da cultura material,⁹⁰ conforme a narrativa que apresenta os jutos do reino de Kent como descendentes da divindade Wooden, também conhecida como Wotan (YORKE 2003, p. 392).

Podemos observar que a tradição militar também tinha seu papel a desempenhar nos mitos de origem dessas populações recém-chegadas no espaço da Inglaterra: “[...] eles afirmavam que seus ancestrais haviam fundado ambos *gens* e *regnum* ao liderarem

⁸⁸ No original, lê-se: Böhme’s mapping of brooches from the saxon homelands shows a wide distribution throughout eastern and Southern England, and that they were not confined to the areas that were identified as “Saxon” in later kingdom names.

⁸⁹ YORKE, Barbara. Anglo-Saxon gentes and regna. In: GOETZ, H. W., JARNUT, J. and POHL, W (Edt.). *Regna and Gentes: the relationship between late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*. Leiden and Boston: Brill, 2003, p. 388.

⁹⁰ Cf. YORKE, Barbara. Anglo-Saxon gentes and regna. In: GOETZ, H. W., JARNUT, J. and POHL, W (Edt.). *Regna and Gentes: the relationship between late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*. Leiden and Boston: Brill, 2003, p. 392.

um exército oriundo de terras germânicas” (YORKE 2003, p. 392).⁹¹ Na realidade, poder secular e militarismo eram indissociáveis dentro do espaço da Inglaterra anglo-saxônica. Destarte, observamos uma tentativa de construção de mitos de etnogênese por parte dos próprios agrupamentos que vieram a ocupar a Inglaterra.

Não apenas elementos culturais tipicamente associados às populações do norte europeu faziam-se presentes na Inglaterra dos séculos VI e VII, mas também havia aqueles oriundos de outras regiões do continente. Yorke (2003, p. 394) recorda que no sul da ilha, no território que corresponderia ao reino de Kent, achados arqueológicos apontam a presença de artefatos de origem juta e também da Gália. Yorke (2003, p. 394) sugere que a relação entre Kent e Gália iria além de trocas comerciais, sendo que forças políticas galesas poderiam ter atuado no reino dos jutos no século VI, antes mesmo da origem de uma casa real em Kent. (YORKE 2003, p. 394). Posteriormente, sabemos que houve ligações entre os dois reinos via matrimônios. Tal fato poderia ter tido um papel a desempenhar nessa questão de influências continentais galesas no sul da ilha, uma vez que: “O primeiro rei de Kent a governar foi Eomenrico, que pela evidência deixada por Gregório de Tours, casou seu filho Ethelberto com a filha do rei Chariberto dos francos por volta do ano de 580” (YORKE 2003, p. 394).⁹²

Ainda sobre a estreita relação entre merovíngios e jutos nos séculos V e início do VI, Yorke (2003, p. 403) declara o seguinte:

Os soberanos merovíngios talvez tenham atuado de forma análoga ao Império Romano ao estimular a formação de realeza entre as *gentes* sobre as quais eles exerciam certa influência, mas que não visavam absorver ao reino franco. Talvez os jutos não tivessem seus próprios reis quando primeiramente foram atraídos para a órbita franca, mas a associação contínua com um poder maior provavelmente os encorajou

⁹¹ No original, lê-se: [...] they claimed that their ancestors had founded both *gens* and *regnum* by leading an army from the Germanic homelands.

⁹² No original, lê-se: The first Kentish king to rule was Eormenic, who, on the evidence provided by Gregory of Tours on the marriage of his son Æthelbert to a daughter of king Charibert of the Franks, was resulting by c. 580.

a desenvolver e teria providenciado um modelo a ser seguido aos aspirantes que viriam. (YORKE 2003, p. 403).⁹³

Mesmo compreendendo uma ruptura entre Roma e a antiga província da *Britannia*, Yorke (2003, p. 396-397) argumenta que estruturas administrativas de origem romana foram aproveitadas pelas populações germânicas recém-chegadas na ilha no momento em que se organizaram para ocupar o espaço:

[...] os reinos anglo-saxônicos do início do século sétimo, especialmente aqueles das áreas costeiras do sul e do leste, não eram diferentes em tamanho e extensão geográfica das *civitates* romanas, cujo poderio, aparentemente, se diluiu em c. 410. [...] Outros reinos litorâneos do leste parecem ter tido delimitações correspondentes àquelas de antigas *civitates*. O reino dos anglos do leste e dos saxões do leste e do sul aparentemente ocuparam territórios genericamente comparáveis àquelas das *civitates* dos icenos, trinovantes e regnos, respectivamente. (YORKE 2003, p. 396).⁹⁴

Complementando suas considerações a respeito da organização administrativa dos reinos anglo-saxônicos, Yorke (2003, p. 396) declara que a subdivisão dos reinos, denominada *regiones*, tem suas origens com as unidades administrativas daquilo que fora conhecido como *pagi*, uma subdivisão das *civitates*. Dessa forma, observamos que a geografia romana serviu de alicerce para a organização dos reinos de origem germânica na Inglaterra anglo-saxã: cemitérios anglo-saxões comumente encontram-se em áreas que correspondiam a vilarejos dos tempos romanos.⁹⁵

⁹³ No original, lê-se: The Merovingian rulers may have acted in ways analagous to the Roman Empire to stimulate the development of kingship among *gentes* over which they had some influence, but which they were not contemplating absorbing into the Frankish realm. The Jutish *gentes*, may not have had their own kings when first drawn into the Frankish orbit, but their continuing association with the greater power might have encouraged to develop and would have provided a role-model for aspirants to follow.

⁹⁴ No original, lê-se: [...] the Anglo-saxon kingdoms of the early seventh century, especially those of the southern and eastern coastal areas, were not dissimilar in size and geographical extent to the Roman *civitates* on which power apparently devolved in c. 410. [...] Other east coast kingdoms appear to have had boundaries broadly corresponding with those of former *civitates*. The kingdom of the east Angles, East and South Saxons seem to have occupied territories broadly comparable to those of the *civitates* of the Icení, Trinovantes and Regni respectively.

⁹⁵ YORKE, Barbara. Anglo-Saxon gentes and regna. In: GOETZ, H. W., JARNUT, J. and POHL, W (Edt.). *Regna and Gentes: the relationship between late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*. Leiden and Boston: Brill, 2003, p. 396.

Mencionamos anteriormente que seria inadequado compreender anglos e saxões como um único grupo. Yorke (2003, p. 400) sugere que a existência, nos séculos V e VI, de um sistema de poder diluído e a remanescência da base da organização administrativa e territorial de cunho romano poderiam explicar o motivo pelo qual anglos e saxões seriam considerados como *gentes* diferentes.⁹⁶

Anteriormente, mencionamos a proximidade e a relação harmoniosa entre merovíngios e jutos. No entanto, nem sempre as relações não-conflituosas entre merovíngios e as populações de natureza germânica da Inglaterra prevaleciam. O confronto entre essas duas partes pelo controle do Canal da Mancha pode ter tido um papel a desempenhar no processo de formação identitária de grupos germânicos dentro da Inglaterra e o aparecimento de dinastias saxãs (YORKE 2003, p. 403-404):

Alternativamente, governantes francos talvez tenham possibilitado uma forma diferente de estímulo ao provocar uma reação contra o controle que eles tentavam estabelecer sobre o Canal, que talvez tenha proporcionado as circunstâncias para que poderosos líderes militares viessem a se tornar fundadores de dinastias reais. Uma das razões principais as quais levaram governantes francos a desejar o controle sobre o Canal fora reduzir as atividades de saqueadores “saxões”, comprovada em uma variedade de fontes. A origem geográfica desses “saxões” não é conhecida, mas é mais provável que eles tenham sido os anglos e saxões da Bretanha ao invés de viajantes vindos diretamente das terras natais do Mar do Norte. Consequentemente, as tentativas francas de limpar o Canal talvez tenham provocado uma resposta poderosa à ameaça daqueles cuja subsistência era a pirataria. (YORKE 2003, p. 403-404).⁹⁷

⁹⁶ YORKE, Barbara. Anglo-Saxon gentes and regna. In: GOETZ, H. W., JARNUT, J. and POHL, W (Edt.). *Regna and Gentes: the relationship between late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*. Leiden and Boston: Brill, 2003, p. 400.

⁹⁷ No original, lê-se: Alternatively Frankish rulers may have provided a rather different kind of stimulus by provoking a reaction against the control they were trying to establish over the Channel which might also have provided the circumstances in which powerful military leaders could transform themselves into the founders of royal dynasties. One of the main reasons Frankish rulers may have had for wishing to control the Channel was to reduce the activities of “Saxon” raiders attested in a variety of sources. The geographical origin of these “Saxons” is not given, but it is more likely that they were the Angles and Saxons of Britain rather than voyagers who had come directly from the North Sea homelands. Frankish attempts to cleanse the Channel may therefore have provoked a powerful response among those whose piratical livelihoods were thus threatened.

Tomando como base o que até então foi exposto por Barbara Yorke (2003), temos que seus estudos relacionados à etnicidade estão baseados na História via auxílio da arqueologia. Conforme apresentado, pela autora, mitos de origem, baseados na ancestralidade de divindades, desempenharam um papel na formação identitárias dos povos germânicos que ocuparam o espaço da Bretanha a partir do século V.

O fator interacional com o outro faz-se presente tanto no pensamento de Barth (1997) quanto no de Yorke (2003). Populações de origem germânica como os jutos interagiriam com os francos via relações amistosas como a união matrimonial entre os filhos de soberanos (YORKE 2003, p. 394), enquanto anglos e saxões, possivelmente, se relacionariam com os francos através do conflito bélico. Tal confronto possibilitaria a anglos e saxões se organizarem ao redor de um líder militar que, por sua vez, poderia vir a fundar uma dinastia régia (YORKE 2003, p. 404).

Neste último subcapítulo buscamos essencialmente explicitar o que compreendemos por etnicidade assim como as estratégias utilizadas por agrupamentos de indivíduos para que esses venham a identificar os membros de suas comunidades e reconhecer aqueles que não pertencem a ela. Devido aos objetos de nosso estudo estarem relacionados às populações anglo-saxônicas da Inglaterra alto medieval, optamos por focar especificamente na questão de construção identitária das sociedades dos jutos, anglos e saxões que se estabeleceram na Inglaterra a partir do século V.

2 A INGLATERRA ANGLO-SAXÃ DOS SÉCULOS V-VIII

2.1 OS GRUPOS GERMÂNICOS E OS SEUS ASSENTAMENTOS NAS ILHAS BRITÂNICAS

Aquilo denominado como Inglaterra anglo-saxônica, conforme apontado por Medeiros (2012, p. 32), teve seu início no século V, perdurando até meados do século XI, ou seja, iniciando-se “[...] desde as primeiras incursões e o assentamento das tribos germânicas dos anglos, jutos e saxões no território da antiga província romana da *Britannia* até a invasão normanda de 1066 [...]”.⁹⁸ Tomando como base os séculos mencionados, percebemos que as sociedades anglo-saxãs se encontram inseridas no que é compreendido como Alta Idade Média ou Primeira Idade Média.⁹⁹

Motivados por conta de mudanças climáticas, assim como inundações costeiras e também por um inchaço populacional, grupos de origem germânica teriam sido forçados a buscar novas áreas de povoamento.¹⁰⁰ Em um primeiro momento, esses grupos cruzaram os mares rumo à Inglaterra com propósitos de saque, mas logo optariam por estabelecer assentamentos de forma permanente na região (WALL 2016, p. 35).

⁹⁸ MEDEIROS, Elton O S. “*Her mon mæg giet gesion hiora swæð*”: Uma breve história sobre os estudos anglo-saxônicos. In: **Brathair**. n. 12(2). p. 31-44, 2012.

⁹⁹ Não objetivamos problematizar a questão da nomenclatura do período histórico ao qual nossa análise pertence. No decorrer de nosso trabalho “Alta Idade Média” e “Primeira Idade Média” são utilizados de forma intercambiável.

¹⁰⁰ Cf. WALL, Martin. Into the mists of oblivion. In: _____. *The Anglo-Saxon Age: the birth of England*. Stroud: Amberley, 2016, p. 11-26.

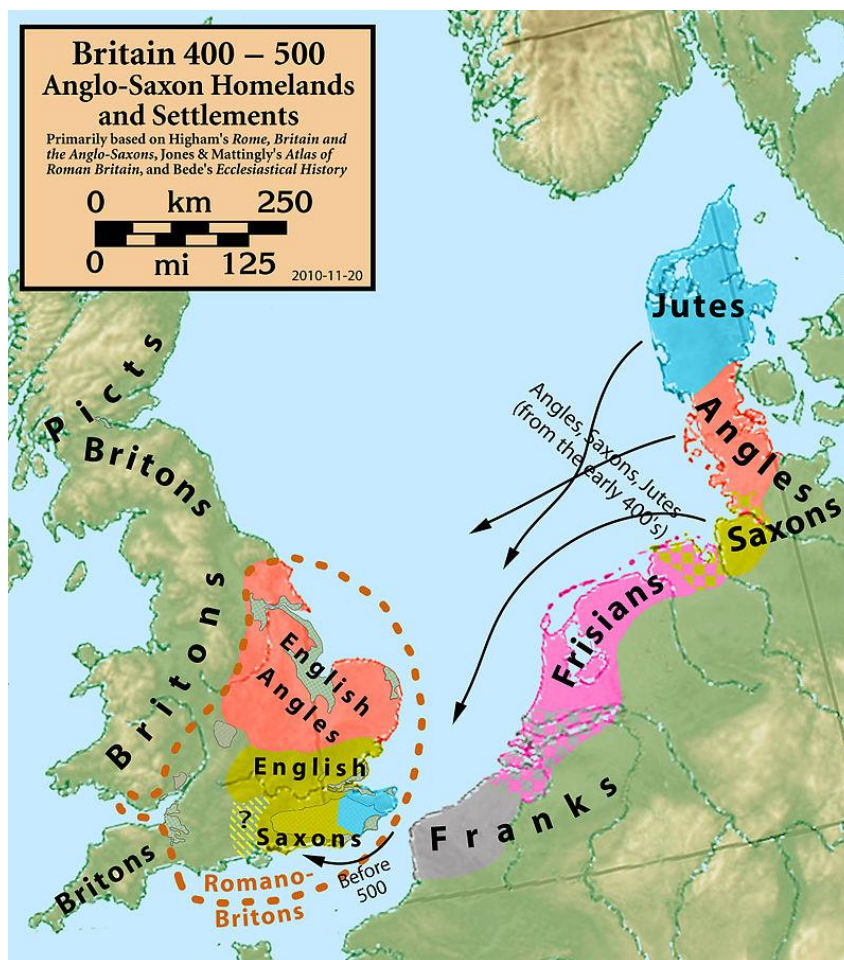


Ilustração 1: Mapa das migrações germânico-continentais (séc. V). Retirado de <https://en.wikipedia.org/wiki/Saxons#/media/File:Britain.Anglo.Saxon.homelands.settlements.400.500.jpg> em maio de 2019.

A partir do estabelecimento de tais assentamentos, diferentes reinos estruturaram-se no espaço da Inglaterra. Associado aos reinos anglo-saxônicos, temos o conceito de heptarquia: o estabelecimento de sete grandes reinos: “Eram esses Kent, Wessex, Anglia do Leste, Sussex, Essex, Nortúmbria e Mércia” (WALL 2016, p. 27).¹⁰¹ Contudo, conforme analisado por Albuquerque (2012, p. 66),¹⁰² esse conceito tem sua

¹⁰¹ No original, lê-se: These were Kent, Wessex, East Anglia, Sussex, Essex, Northumbria and Mercia.

¹⁰² ALBUQUERQUE, Isabela D de. *Angelcynn e Gens Anglorum* uma abordagem comparativa da identidade inglesa em *The Life of King Alfred* (século IX) e em *The Deeds of Heereward* (século XII). Rio de Janeiro, 2012. 103 p. Dissertação (Mestrado em História Comparada) - Programa de Pós-graduação em História Comparada - Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

natureza pautada em um anacronismo, uma vez que fora cunhado no século XII, durante o período da Inglaterra normanda:

Costuma-se, ao falarmos de Inglaterra anglo-saxã no período anterior à presença escandinava, defini-la como uma heptarquia. Entretanto, este termo não é próprio do período, mas foi criado no século XII pelo clérigo Henry of Huntingdon (c. 1088-c. 1154), em sua obra *Historia Anglorum* (c. 1129).

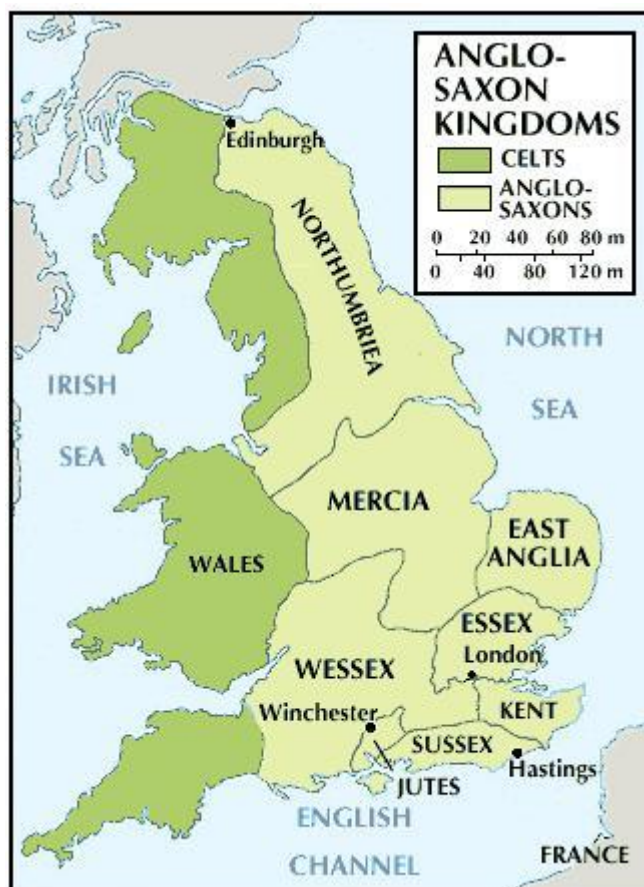


Ilustração 2: Mapa dos reinos anglo-saxônicos pela heptarquia (séc. VII - VIII). Retirado de <<https://www.britannica.com/topic/Heptarchy/media/262375/54563>> em maio de 2019.

Além da questão do anacronismo, outros problemas rondam o conceito aqui discutido. Ao dividirmos a ocupação anglo-saxã na Inglaterra em sete reinos, acabamos por simplificar a realidade da época. As sociedades anglo-saxônicas detinham um caráter dinâmico. As delimitações entre os reinos não eram totalmente fixas. Ao citar governantes

de territórios como a Ilha de Wight e reinos de menor extensão como a Deira e a Bernícia, esses dois últimos que posteriormente seriam unificados formando o reino da Nortúmbria, Campbell (1991)¹⁰³ demonstra o quão complexo era o cenário dos reinos anglo-saxões. Também podemos citar o exemplo de Lindsey, que, de acordo com Wall (2016, p. 27) era uma das regiões mais populosas da ilha, cujo controle alternava entre os reinos da Mércia e da Nortúmbria via desfecho de conflitos armados.

A respeito da estrutura social ligada aos primórdios do período anglo-saxão na Inglaterra, compreendemos que essa era formada por grupos familiares que se organizavam ao redor de um chefe, prática similar àquela encontrada nas regiões da Germânia continental.¹⁰⁴ Cardoso (2004) ainda nos diz que em paralelo à lealdade familiar também haveria a fidelidade a um senhor. Somando-se ao aspecto da lealdade familiar e a um dado senhor, os juramentos eram outro traço típico dessas comunidades de origem germânica, que migraram para as Ilhas Britânicas no século V.

Retomando Campbell (1991, p. 53), o autor nos fornece informações quanto à organização do poder real nos tempos anglo-saxônicos. Haveria um esquema em forma de pirâmide, no qual a hierarquia entre os reis se estabeleceria da seguinte maneira:

Na base da pirâmide do poder estavam os reis desprovidos de importância; alguns herdeiros subordinados que pertenciam a uma dinastia que certa vez fora independente; certos membros de dinastias conquistadoras e outros que eram beneficiários de uma herança dividida. Sobre eles havia grandes reis; e em alguns casos, acima desses, poderia haver reis maiores ainda. O ato de reinar era relativo. (CAMPBELL, 1991, p.53).¹⁰⁵

¹⁰³ CAMPBELL, J. (Ed.). The first Christian kings. In: _____. *The Anglo-Saxons*. London: Penguin, 1991, p. 45-69, p. 53.

¹⁰⁴ CARDOSO, C. O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica. In: **Brathair**. n. 4(1). p. 19-35, 2004.

¹⁰⁵ No original, lê-se: At the bottom of the pyramid of power were petty kings, some the subordinated heirs of once-independent dynasties, some members of conquering dynasties, others the beneficiaries of divided inheritance. Above them were greater kings; and sometimes above these greater kings yet. Kingliness was relative.

Um segundo conceito que ronda o período anglo-saxão é aquele que diz respeito aos governantes que detinham o título de *bretwalda*, ou seja, reis cujo poder não estava limitado ao seu reino. A autoridade de tais governantes seria estendida para porções de outros reinos. No entanto, de acordo com Campbell (1991, p. 53), a supremacia de um monarca nunca estava totalmente assegurada, exemplo disso, conforme trazido pela narrativa de Beda (731), é o fato dos dois reis nortumbrianos, Eduíno (c. 616-c. 633)¹⁰⁶ e Oswaldo (c. 633-c. 642) terem enfrentado constantes ataques do reino vizinho da Mércia. Vale ainda mencionar que tanto Eduíno quanto Oswaldo foram mortos em batalha pelas mãos de Penda, governante da Mércia, cabendo a Osviu (c. 642-c. 670/1) da Nortúmbria, irmão e sucessor de Oswaldo, derrotar o rei inimigo.

Por meio da contribuição de Higham (2013, p. 78-79),¹⁰⁷ notamos que as práticas de sepultamento nos permitem vislumbrar determinados aspectos de organização social das populações as quais estamos analisando:

Os cemitérios anglo-saxônicos são caracterizados por dois estilos bem diferentes de deposição: inumação - o enterro do corpo como um todo na sepultura, e cremação - o depósito dos restos cremados, geralmente em urnas de cerâmica. A cremação era um rito comum pelo norte da Germânia no século IV, mas a inumação com o enterro de bens também ocorria em ambos os lados da fronteira imperial. Apesar desse fato ser menos levado em consideração, há uma forte relação entre áreas “anglas” de cremação e regiões “saxãs” de inumação, uma vez que o número de cremações descobertas em áreas fora daquelas primordialmente tidas como “anglas” ter aumentado. (HIGHAM 2013, p. 78).¹⁰⁸

¹⁰⁶ Os anos entre parênteses após os nomes dos monarcas citados nesse capítulo referem-se ao período de governo dos mesmos.

¹⁰⁷ HIGHAM, Nicholas J. *The Origins of England*. In: HIGHAM, Nicholas J. & RYAN, Martin J. *The Anglo-Saxon World*. New Haven and London: Yale University, 2013, p. 70-111.

¹⁰⁸ No original, lê-se: Anglo-Saxon cemeteries are characterised by two very different styles of deposition, inhumation - burial of the whole body in the grave, and cremation - the deposition of cremated remains, generally in pottery urn. Cremation was a common rite across northern Germany in the fourth century, but furnished inhumation also occurred on both side of the imperial frontier. There is a very strong connection between ‘Anglian’ areas and cremation, and ‘Saxon’ regions and inhumation, though this has become less marked as the number of cremations discovered outside the primary ‘Anglian’ areas has risen.

De acordo com o autor, esses diferentes tipos de sepultamento refletiriam formas distintas de organização social. A cremação estaria diretamente associada às populações anglas, e serviriam como indício de imigração, uma vez que esse tipo de sepultamento só passa a ser mais comumente encontrado na Inglaterra após o século IV (HIGHAM 2013, p. 79). A parte que compreende a costa leste e o vale acima do rio Tâmis é onde encontramos a maior concentração de cemitérios pertencentes ao início do período anglo-saxônico. Posteriormente, observa-se que a presença de cemitérios avança rumo ao interior da ilha e em direção ao norte (HIGHAM 2013, p. 80). Junto aos locais de sepultamento, é comum encontrar objetos como joias, armas e broches, conforme nos recorda Highman (2013, p. 79).

Ainda nos dias atuais debate-se a respeito do processo de formação dos reinos anglo-saxões. Há duas teorias com relação ao processo que levou os assentamentos germânicos a se desenvolverem e atingirem o patamar de reinos durante o século VII:

A primeira reconhece uma certa continuidade territorial entre o fosso romano/saxão e que algumas das *civitates* e/ou territórios associados aos centros romano-bretões foram tomados por grupos guerreiros. A segunda defende um catastrófico rompimento das estruturas territoriais romanas, tendo a sociedade anglo-saxã se desenvolvido sem nenhuma relação com territórios prévios. De acordo com esse segundo cenário, os reinos anglo-saxões do século VII não surgiram a partir de territórios pré-existentes, mas de pequenas unidades tribais unem-se para formar reinos (HIGHAM 2013, p. 137).¹⁰⁹

A respeito desse debate, posicionamo-nos em algum ponto entre essas duas perspectivas. Conforme esclarecemos anteriormente, compreendemos que houve uma ruptura entre a cultura latina a partir da retirada da última legião romana da *Britannia* e a

¹⁰⁹ No original, lê-se: One assumes a degree of territorial continuity across the Roman/Saxon divide and that some of the *civitates* and/or territories associated with Romano-British centres were taken over by warrior bands as going concerns. The second posits a catastrophic breakdown of Roman territorial structures, with Anglo-Saxon society then developing without respect to earlier territories. According to this second scenario the seventh century Anglo-Saxon kingdoms derived not from pre-existing territories but from small tribal units coalescing to form regional kingdoms.

chegada dos grupos migrantes germânico-continentais. No entanto, não podemos ignorar o fato de que sedes de povoações anglo-saxônicas estão correlacionados às aquelas regiões que possuíam estruturas administrativas de origem romana, como demonstrado pelos mapas indexados nas páginas seguintes:



Fig. 1. Towns in Roman Britain.

Ilustração 3: Mapa das áreas administrativas romanas na Inglaterra. Retirado de <https://www.raco.cat/index.php/MemoriasRABL/article/viewFile/23771/23605> em maio de 2019.



Fig. 3. Post-Roman and Anglo-Saxon settlements.

Ilustração 4: Mapa dos assentamentos pós-romanos e germânicos na Inglaterra. Retirado de <<https://www.raco.cat/index.php/MemoriasRABL/article/viewFile/23771/23605>> em maio de 2019.

Nossa concepção sobre a relação entre o legado romano e a ocupação geográfica da Inglaterra pelos anglos, saxões e outros grupos germânicos está pautada no texto de Yorke (1990),¹¹⁰ quando essa afirma que a existência de numerosas pequenas províncias entre os séculos V e VI indicaria a perda de uma coesão política dos tempos romanos. Todavia ainda assim, os limites dessas províncias podem ter sido estabelecidas a partir de unidades administrativas romanas de outrora.

A respeito da sucessão monárquica nas sociedades aqui discutidas, sabemos que a hereditariedade não era necessariamente uma norma. Campbell (1991, p. 56) afirma que qualquer herdeiro do sexo masculino poderia vir a tornar-se soberano caso fosse apoiado pela elite guerreira local: “Nem na Anglia do Leste nem em qualquer outro reino havia um sistema definido de sucessão. Aparentemente, qualquer membro do sexo masculino da família real, amplamente definido, poderia suceder caso ele conseguisse o apoio e o aceite necessários” (CAMPBELL 1991, p. 56).¹¹¹ O mesmo autor discorre sobre a alta probabilidade no século VII do reinado de um monarca terminar por meio de um confronto armado e, conseqüentemente, em sua respectiva morte em batalha, pois “parece ter sido frequente matar reis e nobres caso fossem capturados. O destino mais ameno de ser escravizado era reservado aos homens menores” (CAMPBELL 1991, p. 56).¹¹²

Desse modo temos que um produto comum resultante da disputa constante entre monarcas seria a fluidez das delimitações entre os reinos, resultando no aparecimento de microreinos ou a união de territórios que formariam um reino de maiores proporções:

Apesar de ter se convencido a pensar em uma heptarquia (ver acima, fig. 50), a realidade era mais rica. Por exemplo, ouvimos sobre os reis

¹¹⁰ YORKE, Barbara. The origins of the Anglo-Saxon kingdoms. In: _____. *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*. London and New York: Routledge, 1990, p. 1-24, p. 13.

¹¹¹ No original, lê-se: Neither in East Anglia, nor in any other kingdom was there a settled system of succession. It seems that any male member of the royal family, widely defined, could succeed if he could get the required support and acceptance.

¹¹² No original, lê-se: it seems to have been normal to kill kings and nobles if they were captured, the milder fate of enslavement being reserved for lesser men.

de Wight, dos reinos de *Hwicce* e *Magonsaete* do oeste da terra medial, e de Lindsey. Havia provavelmente outros de quem nada sabemos. [...] Alguns reinos poderiam ser divididos entre co-herdeiros (como ocasionalmente ocorreu com Essex), ou mais comumente entre vários membros do clã real (como possivelmente em Wessex) (CAMPBELL 1991, p. 53).¹¹³

Retomando o início deste subcapítulo, compreendemos que a realidade da época dos reinos anglo-saxões vai além da noção reducionista de heptarquia. Ainda assim reconhecemos o caráter didático do termo, pois por meio dessa simplificação, pesquisadores que queiram lançar-se nos estudos do período anglo-saxônico podem ter sua primeira forma de contato com o mundo das sociedades de origem germânica que vieram a povoar o espaço da Inglaterra.

2.2 AS MISSÕES EVANGELIZADORAS E O PODER MONÁRQUICO

Duas escolas eclesiásticas de matrizes distintas foram as responsáveis por introduzir o cristianismo nos reinos anglo-saxônicos: o cristianismo de base continental, vindo pelo sul da ilha e o irlandês, via norte.

Stenton (1971, p. 103)¹¹⁴ recorda-nos da tradição romantizada que atesta que a missão de origem continental rumo à Inglaterra, organizada por Gregório Magno em 597, fora motivada por conta de o pontífice ter se maravilhado com a beleza dos jovens rapazes de cabelos louros que vira em Roma na condição de escravos, anos antes de ser bispo da cidade de Roma, ainda durante o papado de Benedito I.

¹¹³ No original, lê-se: Although it has long been convenient to think of a heptarchy (see above, fig. 50), reality was richer. For example, we hear of kings of Wight, of the West Midland kingdoms of the *Hwicce* and the *Magonsaete*, and of Lindsey. There were probably others of whom we know nothing. [...] Some kingdoms could be divided among co-heirs (as Essex occasionally was), or more widely among several members of the royal clan (as not improbably in Wessex).

¹¹⁴ STENTON, Frank. The conversion of the English people. In: _____. *Anglo-Saxon England*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 96-176.

Contudo, devemos atentar para as possíveis motivações políticas de Gregório para a cristianização dos anglo-saxões. Stenton (1971, p. 103-104) discorre sobre a incerteza da estabilidade do bispado romano na época de Gregório I. A continuidade da supremacia da diocese de Roma dependia de um número de fatores externos, pois

[...] estava ameaçada com o perigo iminente do novo poderio lombardo na Itália. As antigas igrejas da Gália e da Espanha eram governadas com pouca referência a Roma, e peregrinos ascéticos irlandeses estavam trazendo um novo e incalculável elemento para a vida religiosa do Ocidente (CAMPBELL 1971, p. 104).¹¹⁵

Cristianizar as populações anglo-saxãs significaria obter vantagens políticas provenientes do fato de readquirir uma antiga província do Império e atrela-la à Igreja de Roma (STENTON 1971, p. 104).

Por sua vez, os governantes, especialmente aqueles dos reinos ao sul da ilha, que primeiramente tiveram contato com o cristianismo de matriz continental, compreendiam que a fé cristã estava diretamente associada ao antigo Império e ao mundo bizantino (YORKE 2014, p. 125):¹¹⁶

Graças à vitória do cristianismo com o imperador Constantino, a religião tornou-se inexoravelmente associada ao conceito do Império Romano que sobreviveu no século VII nas reminiscências mantidas pelos imperadores bizantinos. Os governantes dos estados sucessores da Britânia, assim como os herdeiros de outras antigas províncias romanas na Europa ocidental, encaravam o mundo romano e bizantino como forma meios de expressão de seu poderio (YORKE 2014, p. 125).¹¹⁷

¹¹⁵ No original, lê-se: [...] it was threatened with imminent danger from the new Lombard power in Italy. The ancient churches of Gaul and Spain were governed with little reference to Rome, and ascetic Irish pilgrims were bringing a new and incalculable element into the religious life of the West.

¹¹⁶ YORKE, Barbara. The conversion of Britain to Christianity. In: _____. *The Conversion of Britain: 600–800*. London and New York: Routledge, 2014, p. 98-133.

¹¹⁷ No original, lê-se: Thanks to the championship of Christianity by Emperor Constantine, the religion had become inextricably linked with the concept of the Roman empire that survived in the seventh century in the remnants held by the Byzantine emperors. The rulers of the successor states in Britain, as did the inheritors of other former Roman provinces in western Europe, looked to the Roman and Byzantine world for ways of expressing their power.

O primeiro reino a ter contato com a missão evangelizadora expedida por Gregório foi Kent, que recebeu 40 missionários, liderados por Agostinho. Logo a fé trazida por Agostinho ir-se-ia espalhar em direção a outros reinos:

Após um sucesso inicial que levou ao estabelecimento de um primeiro bispado cristão na Cantuária, Aefelberto usou sua posição de grande líder para levar missionários aos saxões do leste e anglos orientais, e, eventualmente, no reinado de Eadbald (616–40), filho de Aefelberto, para a Nortúmbria quando o rei Eduíno casou-se com Aefelbuga, filha de Aefelberto, em 625. (YORKE 2014, p. 122).¹¹⁸

A fim de que seja possível explorar a temática da relação existente entre poder monárquico e eclesiástico, através da HEGA, recorreremos ao capítulo IX do Livro II do escrito de Beda, que aborda os eventos ocorridos na Nortúmbria entre os anos de 625-626: “Neste tempo, a raça dos nortumbrianos, ou seja, a raça de ingleses que vivia ao norte do rio Humber, juntamente com seu rei Eduíno, também aceitou a palavra de fé através da pregação de Paulino” (HEGA II, 9 - MCCLURE; COLLINS, 2008, p. 84)¹¹⁹. Beda continua sua narrativa, relatando que a chegada da fé cristã no reino da Nortúmbria ocorreu por meio de uma aliança, realizada pela união matrimonial entre o soberano Eduíno e a princesa cristã Aedelburga de Kent.

Stenton (1971, p. 115)¹²⁰ atenta para o fato de o trabalho evangelizador de Paulino, que chegara ao reino da Northumbria como membro da comitiva da princesa Aedelburga, ter focado primeiramente na conversão do rei Eduíno, figura que não se opunha à presença da nova religião em sua corte, mas que se mostrara relutante em aderir a nova fé. Ainda tendo como referência o mesmo autor citado, Eduíno apenas aceitaria

¹¹⁸ No original, lê-se: After initial success that led to the establishment of a first Christian bishopric at Canterbury, Æthelbert used his position as overlord to introduce missionaries to the East Saxons and East Angles, and eventually, in the reign of Æthelbert's son Eadbald (616–40) to Northumbria when King Edwin married King Æthelbert's daughter Æthelburgh in 625.

¹¹⁹ No original, lê-se: At this time the Northumbrian race, that is the English race which dwelt north of the river Humber, together with their King, Edwin, also accepted the word of faith through the preaching of Paulinus [...].

¹²⁰ STENTON, F. *Anglo-Saxon England*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1971.

converter-se e introduzir o cristianismo em seu reino, após a aprovação de tal mudança por parte de seus conselheiros e príncipes. Em 627, Eduíno recebeu o batismo junto com seus nobres em York. Após o batismo do soberano, a adesão à nova religião ocorreu de forma rápida no reino do norte:

Um rápido, talvez superficial, espalhar do Cristianismo seguiu-se no norte. Paulino recebeu uma sede para sua diocese em York, onde Eduíno começou a construir uma igreja para ele, a qual ainda estava inacabada quando a missão do norte fora interrompida em 632. Seu trabalho em campo aberto estava baseado nas vilas reais que eram os centros de administração local.

[...] Eduíno tombou em Hatfield em 12 de outubro de 632, a Nortúmbria fora devastada por Cadwallon e seus aliados mércios, e Paulino fugira para Kent, onde recebeu a diocese de Rochester, que estava desocupada. Com sua fuga, a igreja a qual ele havia fundado teve seu fim. Seu trabalho fora feito de maneira muito rápida para ser permanente perante condições adversas. [...] Mas, o estabelecimento permanente do Cristianismo na região seria a conquista dos monges celtas, aqueles a quem a escola que Paulino viera tinha pouca consideração, e foi apenas depois de muitas controvérsias que as influências continentais prevaleceriam novamente no norte. (STENTON, 1971, p. 115-116).¹²¹

A segunda força cristianizadora que fez-se presente na Inglaterra no século VII é aquela pertencente às tradições irlandesas. De acordo com Tristram (2009, p. 11),¹²² o primeiro contato entre a Irlanda e algum missionário cristão ocorreu em 431, quando o pontífice Celestino I enviou o bispo Paládio para um grupo em Leinster que havia requisitado um bispo para sua comunidade: “Seriam esses cristãos convertidos da vizinha Bretanha ou até mesmo bretões que tinham migrado (como muitos irlandeses

¹²¹ No original, lê-se: A rapid, if superficial, extension of Christianity followed in the north. Paulinus received a seat for his bishopric in York, where Edwin began to build a church for him which was still unfinished when the northern mission was interrupted in 632. His work in the open country was based on the royal villages which were the centres of local administration.

[...] Edwin fell at Hatfield on 12 October 632, Northumbria was devastated by Cadwallon and his Mercian allies, and Paulinus escaped to Kent, where he received the vacant bishopric of Rochester. With his flight the church which he had founded came to an end. His work had been done too quickly to be permanent under adverse conditions. [...] But the permanent establishment of Christianity in that region was the achievement of Celtic monks with whom the school from which Paulinus came had little sympathy, and it was only after much controversy that continental influences prevailed once more in the north.

¹²² TRISTAM, Kate. Iona, mother of Lindisfarne. In: _____. *The Story of Holy Island: an illustrated history*. London: Canterbury Press, 2009, p. 10-17.

estabeleceram-se gradualmente em Gales)?" (TRISTAM 2009, p. 11).¹²³ Yorke (2014, p. 112)¹²⁴ recorda que Leinster possuía laços comerciais com a ilha da Grã-Bretanha e também que saqueadores dessa região irlandesa teriam partido em expedições rumo à ilha vizinha. Destarte, o primeiro contato da Irlanda com o cristianismo possivelmente teria sido, de fato, via Grã-Bretanha.

No ano seguinte, Patrício chegaria ao norte da Irlanda tentando estabelecer uma Igreja baseada naquela com que havia tido contato na Inglaterra: hierarquizada entre diáconos, sacerdotes e bispos, uma Igreja que estaria em conformidade com o restante do ocidente, utilizando o Latim como língua oficial.¹²⁵ Contudo, ele encontraria dificuldades para estabelecer esse modelo em uma sociedade que até então não tinha tido contato com o mundo romano:

[...] ele teve dificuldades para lidar com as expectativas de uma sociedade não-romanizada e pré-cristã em que, para dar um pequeno exemplo, a troca de presentes era parte da estrutura das relações sociais. [...] Ele desejava introduzir a noção de virgindade consagrada, tendo obtido algum sucesso entre as mulheres, que posteriormente encontraram dificuldades por conta disso em suas próprias famílias (TRISTAM 2009, p. 11).¹²⁶

Outro aspecto diretamente associado ao cristianismo que veio a desenvolver-se na Irlanda teve suas origens na região oriental do mediterrâneo: o monasticismo pautado na vida ascética.¹²⁷ Esse movimento ascético encontrou um meio social propício na Irlanda para que viesse a ser estabelecido de forma bem-sucedida, pois Tristam (2009, p.

¹²³ No original, lê-se: Were these Christians converted from neighbouring Britain, or were they even Britons who had emigrated (as many Irish were gradually establishing themselves in Wales)?

¹²⁴ YORKE, Barbara. The conversion of Britain to Christianity. In: _____. *The Conversion of Britain: 600-800*. London and New York, 2014, p. 98-148.

¹²⁵ Cf. TRISTAM, Kate. Iona, mother of Lindisfarne. In: _____. *The Story of Holy Island: an illustrated history*. London: Canterbury Press, 2009, pp. 10-17, p. 11.

¹²⁶ No original, lê-se: [...] he had to struggle with the expectations of a non-Romanized, pre-Christian society where, to give one small example, gift-giving was part of the structure of relationships. [...] He wished to introduce the idea of consecrated virginity; he had some success among the women, who then found themselves in great difficulties with their own families.

¹²⁷ Cf. TRISTAM, Kate. Iona, mother of Lindisfarne. In: _____. *The Story of Holy Island: an illustrated history*. London: Canterbury Press, 2009, p. 10-17, p. 11.

11-12) declara que a Irlanda da época era um mosaico de pequenos reinos aristocráticos, governados por diferentes reis. Ainda de acordo com a autora mencionada, nas comunidades irlandesas, a coletividade era mais importante do que o indivíduo por si só, conforme pode ser observado nos diferentes espaços medievais como um todo. O valor do indivíduo estava na sua integração junto ao seu clã e em sua posição social dentro do mesmo.¹²⁸ Como a ilha da Irlanda não fora conquistada pelo Império, a geografia local não sofreu influência romana. Logo, não havia cidades que poderiam ser convertidas em dioceses, o que levou os próprios monastérios a serem os centros irradiadores da fé cristã (TRISTAM 2009, p. 12). Conforme ocorrido, posteriormente, na Inglaterra anglo-saxã, os poderes seculares e eclesiásticos estariam intimamente relacionados:

Uma vez que as classes superiores tivessem sido convertidas à fé cristã, teria sido relativamente fácil tornar uma ou duas fazendas do clã em monastérios, com um grupo de monges celibatários em seu centro, liderados por um abade, que provavelmente era um membro proeminente do clã, e ainda possibilitando que os camponeses que trabalhavam naquelas terras a continuar a fazer isso sem terem que tornar-se monges. Os monastérios irlandeses não poderiam estar fechados. Aqueles poderosos ascetas que primeiramente buscavam viver em isolamento rapidamente encontraram-se cercados por discípulos e uma grande comunidade estabeleceu-se ao invés da solidão (TRISTAM 2009, p. 12).¹²⁹

Dessa forma, vemos que as tradições dos homens do deserto do oriente tiveram que ser reorganizadas dentro dos moldes sociais insulares irlandeses. O ascetismo estabeleceu-se como uma típica característica do cristianismo irlandês, mas esse não deve ser desassociado do senso de comunidade existente nos monastérios,

¹²⁸ TRISTAM, Kate. Iona, mother of Lindisfarne. In: _____. *The Story of Holy Island: an illustrated history*. London: Canterbury Press, 2009, p. 10-17, p. 12.

¹²⁹ No original, lê-se: Once the upper classes had been converted to the Christian faith it would have been comparatively easy to turn one or two of the clan's farms into monasteries, with a group of celibate monks in the centre, led by an abbot who was probably a prominent clan member, and still allowing the peasants who worked that land to continue to do so, not requiring them to become monks. Irish monasteries could not be enclosed and apart. Those powerful ascetics who at first sought to live apart usually soon found themselves surrounded by disciples and a large community established in the place of their solitude!

Por sua vez, o deslocamento de missionários irlandeses rumo a reinos estrangeiros pode ser compreendido através do que é considerado como *peregrinatio*:

A ideia do exílio como uma forma de servir ao Cristo (*peregrinatio*) parece ter ressoado particularmente na sociedade irlandesa em que o exílio era uma das formas mais severas de punição e desgraça na sociedade secular irlandesa (YORKE 2014, p. 123).¹³⁰

Para Yorke (2014, p. 123), o exílio missionário irlandês deve ser compreendido como um forte exemplo de uma forma de cristianismo pautada no ascetismo. Vida contemplativa e ações evangelizadoras estariam entrelaçadas para esses missionários: “[...] tais clérigos irlandeses não traçavam uma linha divisória entre as vidas contemplativa e ativa e aceitavam que o exílio poderia trazer responsabilidades missionárias sob circunstâncias apropriadas” (YORKE 2014, p. 123).¹³¹

Partindo para a análise de Osvaldo e de seu reinado, Yorke (2014, p. 124) nos diz que esse rei, ainda na posição de jovem príncipe exilado em Dál Riata, na Escócia, talvez tenha sido batizado na Ilha de Iona. Tendo sido vitorioso na Batalha de Heavenfield em 634, Osvaldo teria requisitado o auxílio de monges oriundos de Iona para consolidar a religião cristã em seu reino. “De acordo com Adomnán,¹³² o convite foi resultado de um voto feito por Osvaldo após São Columba ter lhe aparecido em sonho antes da batalha, prometendo-lhe a vitória sobre seus inimigos” (YORKE, 2014, p. 124).¹³³ Não podemos comprovar a veracidade de tal motivação de cunho onírico, mas é inegável que Osvaldo teria requisitado o auxílio da Igreja da Irlanda para consolidar a fé cristã em seu reino. A

¹³⁰ No original, lê-se: The idea of exile as a way of serving Christ (*peregrinatio*) seems to have found a particular resonance in Irish society where exile was one of the severest forms of punishment and disgrace in Irish secular society.

¹³¹ No original, lê-se: [...] such Irish clergy drew no dividing line between the active and contemplative lives and accepted that exile might bring responsibilities of missioning in appropriate circumstances.

¹³² Nono abade do monastério de Iona e autor da obra *Life of St. Columba* (século VII).

¹³³ No original, lê-se: According to Adomnán, the invitation was the result of a vow made by Oswald after Columba appeared in a dream to him before the battle and promised him victory over his enemy.

HEGA atesta a proximidade entre Osvaldo e a referida escola eclesiástica por meio da figura do monge Aidan, oriundo da Abadia de Iona.

Na chegada do bispo [Aidan], o rei concedeu a ele um local na Ilha de Lindisfarne para o seu episcopado, conforme seus desejos [...]. O rei de maneira humilde e de bom grado deu ouvidos a todos os seus conselhos e advertências em todos os assuntos, de forma esforçada dedicou-se a construir e estender a Igreja de Cristo em seu reino [...]. A partir daquele tempo, conforme os dias se passaram, muitos vieram da terra dos irlandeses para a Britânia e para aqueles reinos ingleses que estavam sob o domínio de Osvaldo, pregando a palavra de fé com grande devoção. Os que tinham a condição de sacerdote administraram a graça do batismo para aqueles que creram (MCCLURE; COLLINS, 2008, p. 113-114).¹³⁴

Mayr-Harting (1991, p. 98), afirma que por conta da eficiência de seus monges e pelo fato de a Nortúmbria ter um *bretwalda* como governante, o monastério de Lindisfarne se tornara um eficiente centro de cultura eclesiástica. Ainda de acordo com o autor citado, a regra monástica prevalecia em Lindisfarne, sendo que o bispo exercia as funções episcopais e o abade, apontado pelo bispo, dirigia o monastério. O mesmo autor também aponta para um outro fator relacionado ao sucesso da missão irlandesa no norte da Inglaterra: o apoio real.

O trabalho missionário não poderia ser bem-sucedido sem o apoio do rei. Era Osvaldo quem atuava como o intérprete de Aidan para os seus nobres, eram as sés reais no interior que serviam de bases para suas expedições de pregação; acima de tudo, era a aprovação real e a liberdade de movimentação nos círculos da corte que deram a ele seus contatos com a aristocracia, e tais contatos foram essenciais para o seu trabalho (MAYR-HARTING, 1991, p. 98).¹³⁵

¹³⁴ No original, lê-se: On the bishop's [Aidan's]¹³⁴ arrival the king gave him a place for his episcopal seat on the island of Lindisfarne, in accordance with his wishes. [...] The king humbly and gladly listened to the bishop's admonitions in all matters, diligently seeking to build up and extend the Church of Christ in his kingdom [...]. From that time, as the days went by, many came from the country of the Irish into Britain and to those English kingdoms over which Oswald reigned, preaching the word of faith with great devotion. Those of them who held the rank of priest administered the grace of baptism to those who believed.

¹³⁵ No original, lê-se: Missionary work could not succeed without the support of the king. It was Oswald who acted as Aidan's interpreter to his nobles, it was the king's country seats which he used as bases for his preaching expeditions; above all, it was royal approval and the freedom to move in court circles which gave him his contacts with the aristocracy, and such contacts were essential for his work.

A escolha da ilha de Lindisfarne como base para o estabelecimento do primeiro monastério de tradições irlandesas não fora uma decisão aleatória. Essa pequena ilha na costa nortumbriana era extremamente próxima a Bamburgo, sede real da Nortúmbria. A proximidade geográfica entre o centro de poder eclesiástico e secular na Nortúmbria é um indício de como essas duas esferas estariam interpenetradas:

[...] a ilha de Lindisfarne era próxima à fortaleza principal do rei Osvaldo na costa de Bamburgo, era, e ainda é, fácil de se alcançar a costa a pé em maré baixa. [...] Lindisfarne também possuía um bom porto. Aidan bem percebera que teria que fazer parte da vida na corte (MAYR-HARTING 1991, p. 98).¹³⁶

Ainda sobre a relação entre o monarca Osvaldo e o bispo Aidan, Fletcher em seu livro *The Barbarian Conversion: from Paganism to Christianity* (1999)¹³⁷ relaciona a escolha de Lindisfarne a aspectos político-militares. O acadêmico aponta para o quão próxima geograficamente era a ilha dada a Aidan e a fortaleza de Bamburgo, residência dos reis da Nortúmbria do século VII. A geografia costeira da região formada por diversas baías e afloramentos rochosos funcionavam como uma forma de defesa natural dessa parte do reino. Dessa maneira, o autor britânico nos diz:

O poder marítimo era importante para os reis nortumbrianos do século VII. É provável que Aidan tenha olhado para Lindisfarne não por sua natureza não-povoada reservada [...], mas como um movimentado ninho industrial que era o arsenal naval do rei Osvaldo. Quando Aidan desejava perseguir suas devoções na paz e na solidão, ele se retirava para a ilha de Farne, a maior de um arquipélago de ilhotas, que está aproximadamente a duas milhas ao leste de Bamburgo (FLETCHER 1999, p. 163).¹³⁸

O apoio oferecido pelos monarcas anglo-saxões àqueles comprometidos a cristianizar as populações da ilha não deve ser limitado à proteção da integridade física

¹³⁶ No original, lê-se: [...] the island of Lindisfarne itself was nearly opposite King Oswald's main stronghold of Bamburgh on the coast, and it was, and still is, easy to reach the mainland on foot at low tide. [...] Lindisfarne also had a good harbour. Aidan well realized that he had to take some part in the life of the court.

¹³⁷ Tradução nossa: *A Conversão dos Bárbaros: do paganismo ao cristianismo* (1999).

¹³⁸ No original, lê-se: Maritime power was important to seventh-century Northumbrian kings. It is likely that Aidan looked out from Lindisfarne not upon the unpeopled nature reserve [...] but upon the bustling hive of industry which was King Oswald's naval arsenal. When Aidan wanted to pursue his devotions in solitude and peace he would retire to Farne Island, the biggest among the archipelago of islets which lie in the sea about two miles due east of Bamburgh.

desses missionários. Blair (2005, p. 84)¹³⁹ afirma que o suporte financeiro por parte das figuras régias no final do século VII foi determinante para a expansão da fé cristã na Inglaterra via financiamento da construção de igrejas. Parte dos recursos necessários para esse financiamento era proveniente da aquisição de riquezas adquiridas através da posse de novos territórios conquistados em batalhas. Por sua vez, a segunda fonte de aquisição de recursos financeiros provinha de trocas comerciais entre os anglo-saxões, os frísios e os francos (BLAIR 2005, p. 84).

Até aqui focamos na relação íntima entre a figura dos monarcas e a dos missionários, sejam esses últimos oriundos do continente ou da Irlanda. Ainda assim, devemos ter consciência de que mesmo depois do advento do cristianismo, traços da cultura pré-cristã germânica ainda poderiam ser encontrados nas sociedades anglo-saxãs, com destaque para os grupos ligados aos campos. Jolly (1996, p. 24)¹⁴⁰ atenta que esses elementos do passado germânico iriam fazer-se presentes até o final do século X e/ou início do século seguinte. A autora desenvolve as noções de *religião popular* e *religião formal*. Para diferenciar essas duas formas de religião, ela declara que a religião de cunho popular tem um caráter de inclusão, que diz respeito às crenças e às práticas religiosas da comunidade em geral, e não apenas com aquelas expressões eruditas e de doutrinas focadas em poucos indivíduos selecionados como o alto clero e/ou instituições de destaque como a própria Igreja, por exemplo.

Ainda de acordo com Jolly (1996, p. 24) haveria uma íntima relação entre essas duas formas de religião:

A relação simbiótica entre religião popular e formal pode se manifestar de muitas formas e pode ser observada a partir de diferentes perspectivas, do ponto de vista da Igreja formal buscando converter e reformar (Cristianização) e do ponto de vista dos nativos convertidos,

¹³⁹ BLAIR, John. Ministers in Church and State, c.650–800. In: _____. *The Church in Anglo-Saxon Society*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 79-121.

¹⁴⁰ JOLLY, K. *Popular Religion in Late Saxon England: elf charms in context*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1996.

que ativamente adaptam o Cristianismo para suas próprias necessidades culturais (Germanização).¹⁴¹

Vale notarmos que não apenas os nativos recém-cristianizados buscavam adaptar a nova religião à sua cultura local, mas a própria Igreja também utilizava a estratégia de adaptação cultural para tornar o seu processo de cristianização mais eficaz. Ainda citando Jolly (1996, p. 25), o mais célebre exemplo de tal uso de germanização por parte do clero cristão para fins de cristianização na Inglaterra seriam as orientações dadas pelo Papa Gregório I para tal propósito: adaptar templos pagãos,¹⁴² festivais e sacrifícios pagãos para o uso cristão dos mesmos.

Uma leitura atenta do trabalho de Jolly (1996) revela-nos uma forte interação e dinamismo entre os aspectos formais e os populares da religião, como pode ser observado no capítulo em que a autora discorre sobre a relação entre magia e milagre, sendo originalmente a magia associada aos encantamentos que faziam uso de palavras de cunho pagão,¹⁴³ passando por um processo de cristianização em que haveria a presença de palavras ou rituais cristãos até chegar-se ao milagre, associado às palavras cristãs e às relíquias de santos.

Conforme observamos em nossas considerações anteriores, o processo de cristianização dos reinos anglo-saxões ocorreu de forma não-conflituosa: elementos pré-cristãos e cristãos conviviam lado a lado. Além do processo de assimilação de elementos do passado germânico pela religião cristã, também temos o exemplo da postura religiosa do rei Osvaldo, como é trazido por Medeiros (2012, p. 243):

¹⁴¹ No original, lê-se: The symbiotic relationship of popular and formal religion can manifest in several ways and can be observed from different perspectives, from the point of view of the formal church seeking to convert and reform (Christianization) and from the viewpoint of native converts actively adapting Christianity to their own cultural needs (Germanicization).

¹⁴² *Pagão* aqui é compreendido no sentido daquelas crenças germânicas pré-cristãs.

¹⁴³ Jolly (1996) utiliza o termo “pagão” ao fazer referência às tradições e práticas das populações de origem germânica da Inglaterra anglo-saxã. Particularmente, preferimos usar a terminologia “pré-cristã”, para que seja evitado qualquer teor pejorativo ao nos referirmos às crenças e práticas dessas populações.

Oriundo de uma linhagem de reis pagãos, mas ele mesmo um converso. Entretanto, mantinha certas práticas pagãs, como a postura em que se colocava em suas orações (sentado com as mãos sobre os joelhos e as palmas para cima).

Não apenas os monarcas atuavam como líderes militares, mas também poderiam frequentemente interferir de maneira direta em assuntos eclesiásticos, atuando como líderes da Igreja, mesmo o processo de cristianização já tendo sido consolidado em seus territórios de domínio (YORKE 2014, p. 127):

Uma vez passado o período inicial de conversão, os reis continuaram a considerar-se como líderes da Igreja. [...] Bispos só poderiam ser apontados mediante a aprovação real, e, como Wilfrido descobriu, poderiam ser destituídos, aprisionados e exilados se perdessem o favor real. [...] Apesar de um entusiasmo inicial de muitos reis, na maioria dos reinos levou-se algum tempo para atingir o estágio final de comprometimento e poderia haver um espaço de 40-50 anos entre a primeira conversão e o estabelecimento de bispados antes que toda a idolatria pagã cessasse e todos os membros da casa real fossem batizados (YORKE 2014, p. 127).¹⁴⁴

Apenas esclarecemos que, mesmo tendo a obra de Yorke (2014) como referência, discordamos quando a autora traz a noção de que as práticas e crenças pré-cristãs foram suprimidas, ao ponto de desaparecerem do cenário anglo-saxão após a cristianização dos reinos. Conforme já apresentamos por meio dos estudos de Jolly (1996), as práticas pré-cristãs não foram substituídas por rituais cristãos. Crenças e práticas germânicas teriam sido ressignificadas dentro da nova realidade cristã que se apresentava às sociedades anglo-saxônicas. Apenas a título ilustrativo, Jolly (1996, p. 1) traz um encantamento de meados do século X, mesmo século em que houve a reforma monasterial beneditina na Igreja anglo-saxônica,¹⁴⁵ que visa a cura de animais domésticos

¹⁴⁴ No original, lê-se: Kings continued to regard themselves as leaders of the church once the initial period of conversion was past. [...] Bishops could only be appointed with royal approval, and, as Wilfrid discovered, might be dismissed, imprisoned and exiled if they fell from favour. [...] However, in spite of, an early enthusiasm from a number of kings, in most kingdoms it took some time for the final stage of commitment to be reached and there could be a gap of some 40-50 years between the first conversion and the establishment of bishoprics before all public pagan worship ceased and all members of the royal house were baptised.

¹⁴⁵ Cf. FOOT, Sarah. Introduction: situating the problem. In: _____. *Monastic Life in Anglo-Saxon England c. 600–900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 1-33.

que foram atacados por supostos elfos. Não compreendemos pré-cristianismo e cristianismo como forças opostas em confronto, pois:

[...] nessa crítica transição cultural entre os anos de 900 e 1050, Cristianismo e cultura anglo-saxã interpenetraram-se. Esses textos de encantamentos apenas tornam-se compreensíveis quando inseridos no contexto tardio da religião popular saxônica e quando são examinados pelo uso tanto de fontes tradicionais quanto populares. As fontes tradicionais, aquelas expedidas por governantes ou líderes religiosos, revelam tensões e oposições como pagão *versus* cristão, milagre *versus* magia, ou Deus *versus* o diabo. No entanto, fontes populares, ou aquelas que nos possibilitam vislumbrar a vida cotidiana nos revelam as áreas acinzentadas – as entre-práticas que demonstram uma considerável assimilação entre as categorias de oposição (JOLLY 1996, p. 2).¹⁴⁶

O recorte temporal explorado por Jolly (1996) é posterior àquele que estudamos nesta dissertação. Todavia, se entre os séculos X e XI as práticas populares entrelaçavam-se à religião cristã, acreditamos que durante o período de cristianização dos reinos anglo-saxônicos, tal interação também tenha existido, conforme trechos da narrativa trazida no capítulo XXX do Livro I da HEGA em que, por exemplo, antigos templos dedicados à divindades germânicas não deveriam ser destruídos, mas aspergidos com água benta para que passassem a ser locais de culto cristão.

Neste subcapítulo exploramos o quão próximo foi a relação entre as forças seculares e eclesiásticas desde a chegada das missões evangelizadoras em solo anglo-saxônico. Os missionários beneficiar-se-iam por meio da proteção armada e das empreitadas militares dos monarcas e do auxílio financeiro ofertado pelo poder régio secular. Assim sendo, temos que o estabelecimento da religião cristã nos reinos anglo-saxões só veio a ocorrer devido ao consentimento e o suporte real para tal.

¹⁴⁶ No original, lê-se: [...] in this critical cultural transition in the years between 900 and 1050, Christianity and Anglo-Saxon culture intermingled. These charm texts become comprehensible only when they are placed in the context of late Saxon popular religion and when they are examined using both traditional and popular sources. Traditional sources, those issued by rulers and religious leaders, reveal tensions and oppositions such as pagan versus Christian, miracle versus magic, or God versus the Devil. Popular sources, or ones that give us a glimpse of everyday life, however, reveal the gray areas – the in-between practices that demonstrate a considerable amount of assimilation between these opposing categories.

2.3 O SÍNODO DE WHITBY E SUAS MOTIVAÇÕES

Chega o momento de traçarmos nossas considerações a respeito do chamado Sínodo de Whitby, ocorrido no ano de 664, assim como as motivações que levaram ao mesmo e os desdobramentos provenientes daquilo que fora decidido nessa vila costeira da Inglaterra em 664.

Inicialmente, devemos esclarecer que o referido sínodo não apenas deu forma a que tipo de Igreja iria se estruturar na Inglaterra anglo-saxônica dos séculos seguintes, mas também impactou questões políticas seculares dentro da ilha como um todo, uma vez que poder secular e poder clerical estão intimamente relacionados na Inglaterra do alto medievo.

Como dissemos anteriormente, os monarcas do período anglo-saxônico possuíam voz ativa no que dizia respeito aos assuntos clericais dentro de seus domínios: “foram os homens da Igreja que apresentaram o caso da Páscoa de Iona no Sínodo de Whitby, mas foi o rei Osuiu que o presidiu e tomou a decisão final”¹⁴⁷ (YORKE 2014, p. 126). A atuação monárquica dentro do meio eclesiástico poderia ser tão forte chegando ao ponto em que a nomeação de bispos só poderia ocorrer perante a aprovação real. Bispos poderiam ser eximidos de suas funções, aprisionados ou até exilados caso contrariassem as vontades do soberano,¹⁴⁸ como pode ser observado em narrativas trazidas na *Vita Sancti Wilfrithi* (c. 720) em que o bispo Wilfrido fica por 26 anos na condição de exilado durante o seu episcopado que duraria 46 anos no total.¹⁴⁹

¹⁴⁷ No original, lê-se: It may have been churchmen who presented the case of Ionan Easter at the Synod of Whitby, but it was king Osuiu who presided and made the final decision.

¹⁴⁸ Cf. YORKE, Barbara. The Conversion of Britain to Christianity. In: _____. *The Conversion of Britain: 600–800*. London and New York, 2014, p. 98-148.

¹⁴⁹ Cf. COLGRAVE, Bertram. Introduction. In: _____. *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927, p. ix-xvii, p. ix.

Seria improvável crer que a presença de duas tradições cristãs de origens distintas dentro de um mesmo espaço ocorreria de forma simbiótica, desprovida de qualquer forma de confronto entre ambas, perpetuamente. As próximas linhas trazem o evento que buscou levar ao fim o conflito que existia entre a escola eclesiástica continental e a irlandesa na Nortúmbria do século VII.

Quando comparada às tradições do continente, sabe-se que a Igreja da Irlanda possuía embasamentos diferentes para calcular o festival da Páscoa e que seus monges eram tonsurados de forma distinta. Os irlandeses também praticavam confissões de cunho privado e seus clérigos eram adeptos às andanças intituladas como *peregrinatio pro Christo*. Logo, fazia-se necessário buscar a unidade entre as diferentes práticas cristãs que coexistiam na Nortúmbria.¹⁵⁰

Por meio da seguinte situação ilustrativa, Gething e Paul (2012, p. 64) relatam as implicações práticas de haver duas matrizes da mesma fé em uma única corte:

É Quaresma na casa real de Osuiu. Essa é uma temporada de penitência e jejum [...]. Então chega um domingo em que o rei quebra o seu jejum e para de mortificar o seu corpo. É Páscoa, Cristo ressuscitou, e é o momento de celebrar. A questão é que sua esposa, Eanfleda, havia sido criada no reino de Kent, e seguia o método romano de se calcular a Páscoa. Ela e sua casa real ainda estavam se mortificando. Dificilmente poderia haver um sinal mais visível de desunião do que um grupo de cristãos celebrando a Páscoa enquanto os outros estavam vestindo roupas feitas de sacos de pano e ainda em estado de abstinência.¹⁵¹

Tomando como base a problemática descrita acima, chama nossa atenção o fato de que durante os vinte e dois primeiros anos de reinado do monarca Osuiu, ambas

¹⁵⁰ Cf. GETHING, Paul and ALBERT, Edoardo. Religion. In: _____. *Northumbria: the lost kingdom*. Brimscombe Port: The History Press, 2012, p. 51-70, p. 63.

¹⁵¹ 'No original, lê-se: It's Lent in the household of King Oswiu. This is the season of penance and fasting [...]. Then comes a Sunday when the king breaks his fast, and finishes mortifying his flesh. It's Easter, and Christ is risen, and it's time to celebrate. The problem was, his wife, Eanflæd, had been brought up in Kent, and followed the Roman method of calculating Easter, and she and her household were still mortifying their flesh. There can hardly have been a more visible sign of disunity than a group of Christians celebrating Easter when the other were still in sackcloth and abstinence.'

vertentes cristãs coexistiram em sua corte. Por quais razões um monarca esperaria pouco mais de duas décadas para debater tal problemática de cunho eclesiástico? A fim de que possamos explorar possíveis respostas a tal questionamento, contamos majoritariamente com a colaboração de Dailey (2015).¹⁵²

Por meio de uma nova perspectiva, temos que a tomada de decisão de Osuiu em padronizar as práticas cristãs em seu reino tiveram motivações políticas internas e externas.¹⁵³ De acordo com o estudo que aqui é tomado como referência, conflitos internos, mais especificamente dentro de sua corte, o levaram a beneficiar o grupo aderente aos costumes continentais ao final do Sínodo de Whitby. Conforme apontado por Dailey (2015), em um dado momento o príncipe Alfrido, filho de Osuiu, optou por apoiar clérigos como Algiberto e Wilfrido, sendo o primeiro natural da Gália, território associado às tradições cristãs continentais e o segundo de origem nortumbriana, mas que passara anos no continente, tendo estado em polos de tradição cristã continental como Lião e Roma. Não apenas Alfrido teria se aproximado de membros da corrente cristã oposta daquela relacionada a seu pai, uma vez que Osuiu teria sido cristianizado junto com seu irmão Osvaldo quando ainda estavam exilados em terras escocesas sob a influência da Igreja de Iona, o príncipe nortumbriano realizava ofensivas contra monges de tradição irlandesa na região de Ripon. Tal tratamento duro pela parte de Alfrido não apenas desfiava o estabelecimento clerical da Igreja de matriz irlandesa na Nortúmbria, mas também minava a autoridade de seu pai como soberano, uma vez que o monarca apoiava o grupo clerical irlandês até então.

¹⁵² DAILEY, E T. To Choose One Easter from Three: Oswiu's Decision and the Northumbrian Synod of AD 664. In: **Peritia**. n. 26. p. 47-64, 2015.

¹⁵³ Cf. DAILEY, E T. To Choose One Easter from Three: Oswiu's Decision and the Northumbrian Synod of AD 664. In: **Peritia**. n. 26. p. 47-64, 2015.

A associação entre Osuiu com a matriz irlandesa cristã seria explicada para além daquilo que dizia respeito à sua associação à fé cristã, pois:

Todavia, sua forte aderência anterior ao *Latercus*¹⁵⁴ não pode ser meramente compreendida como o resultado de seu exílio em Dal Riata aos quatro anos de idade, tampouco como uma simples continuação das políticas de seu irmão Osvaldo na Nortúmbria. Na realidade, a ligação entre Osuiu e o reinado de seu irmão não foi tão direta e seu apoio aos costumes de Iona tinha a intenção, em parte, de cultivar um senso de continuação e legitimidade que caso contrário teria se perdido. Por exemplo, mesmo Osuiu e Osvaldo tendo sido exilados juntos, há pouco que indique que eles colaboraram no retorno para o reino do pai deles Aefelfrido (DAILEY 2015, p. 56).¹⁵⁵

Compreendemos que a tentativa de Osuiu de manter uma continuidade relaciona-se ao estabelecimento de um teor de legitimidade ao trono nortumbriano. Conforme defendido no artigo de Dailey (2015), a dita relação entre continuidade e legitimidade faz sentido uma vez que tal governante estava inserido em um espaço em que a fluidez dos limites entre reinos era uma constante e em que a manutenção de dinastias era algo desafiador, uma vez que após a morte de um monarca seu sucessor poderia advir de uma família totalmente diferente da sua.

Na realidade, a subida ao trono de Osuiu não fora livre de dificuldades, conforme explicitado pelo referido estudo: o irmão mais novo de Osvaldo foi forçado a disputar o trono com figuras como seu jovem sobrinho Oedelvado, por exemplo. Como estratégia de ganhar suporte clerical, Osuiu opta por não entrar em confronto com qualquer doutrina cristã que estava presente no reino:

¹⁵⁴ *Latercus*, ciclo, baseado em um período de 84 anos, utilizado pelos irlandeses como apoio para se calcular a festa da Páscoa.

¹⁵⁵ No original, lê-se: Nonetheless, his prior, enduring adherence to the *Latercus*¹⁵⁵ cannot be understood merely as the result of his exile to Dál Riata at the age of four, nor as the simple continuation of his older brother Oswald's policies in Northumbria. In fact, Osuiu's connection to his brother's reign was less straightforward than one might assume, and his support for Ionan customs was intended, at least in part, to cultivate a sense of continuity and legitimacy that might otherwise have evaded him. For example, although Osuiu and Oswald had been exiled together, there is little to suggest that they collaborated in their return to their father Æthelfrith's kingdom.

O rei manteve o *status quo* da religião de seu irmão, apoiando o estabelecimento clerical pro-Iona, observando a Páscoa do *Latercus*, enquanto respeitava e subordinava costumes romanos como a Páscoa vitorina (DAILEY 2015, p. 60).¹⁵⁶

Dessa forma, temos um novo monarca que sobe ao trono, que tenta legitimar seu direito de governar por meio do estabelecimento da continuidade da linhagem de sua família e que também busca não criar atritos com os grupos eclesiásticos da Nortúmbria, em um primeiro momento.

Por sua vez, a questão central do Sínodo de Whitby, a datação da Páscoa, pode ser compreendida pelos atritos entre Osuiu e seu filho Alfrido, conforme sugerido pelo autor do artigo que até aqui buscamos apoio. Vale notar que logo após a realização do sínodo em questão, o nome de Alfrido desaparece dos registros documentais, mas antes que esse desaparecimento ocorresse, sabe-se que as tentativas de príncipe de ir rumo à Roma são frustradas por seu pai.¹⁵⁷ Dailey (2015, p. 61), acredita na possibilidade de que a ocorrência do sínodo no ano de 664 tenha sido a forma encontrada por Osuiu para impedir a ida de seu filho até Roma. Novamente, contendas familiares poderiam ser aquilo que estabeleceu quem continuaria a governar um reino da Inglaterra anglo-saxônica: Alfrido desafiaria a autoridade de seu pai, uma vez que o monarca estaria a beneficiar Egfrido,¹⁵⁸ meio irmão de Alfrido. Dessa forma temos um embate em que pai e filho buscam um frustrar as ambições do outro:

Esta evidência sugere que Alfrido buscou usar a questão da Páscoa em particular para atingir suas ambições políticas, e que Osuiu decidiu

¹⁵⁶ No original, lê-se: The king maintained the religious *status quo* of his brother, supporting the pro-Ionan clerical establishment and observing the Easter of the *Latercus*, while respecting and subordinating, Roman customs like the Victorian Easter.

¹⁵⁷ Cf. DAILEY, E T. To Choose One Easter from Three: Oswiu's Decision and the Northumbrian Synod of AD 664. *In: Peritia*. n. 26. p. 47-64, 2015, p. 61.

¹⁵⁸ Filho de Osuiu e Eanfleda, princesa de origem nortumbriana, filha do antigo monarca Eduíno, criada na casa real de Kent.

abandonar o *Latercus* em resposta às manobras de seu filho, obtendo para si a vantagem da situação (DAILEY 2015, p. 61-62).¹⁵⁹

Osviu não apenas teria garantido manter sua posição como monarca, anulando qualquer ameaça vinda de seu filho, por adotar o método continental de cálculo da Páscoa, mas também por não desagradar totalmente o antigo clero irlandês que seguia o *Latercus*, uma vez que o monarca permitira que os clérigos irlandeses que adotassem os costumes provenientes do continente mantivessem seus postos. No entanto, Colman, bispo de Lindisfarne, opta por não aceitar deixar de lado os cálculos baseados no *Latercus* e retira-se da Nortúmbria, retornando para Iona na companhia de alguns monges fiéis à matriz irlandesa.¹⁶⁰

O artigo de Dailey (2015) traz uma nova ótica a respeito daquilo que diz respeito às decisões tomadas em Whitby por Osviu, uma vez que o autor busca esmiuçar a relação de poder que havia entre Osviu e Alfrido. Ainda assim, não devemos ignorar estudos prévios que apresentam uma visão comumente compartilhada por aqueles que estudam as relações entre poderes seculares e eclesiásticos na Inglaterra alto medieval. Entre esses estudos temos os de Stenton (1971)¹⁶¹ e Mayr-Harting (1991).¹⁶²

Antes de Dailey (2015), Mayr-Harting (1991) já havia atestado para a existência de três diferentes cálculos para a Páscoa que estavam presentes no reino da Nortúmbria do século VII. A fim de que possamos compreender a origem dessas diferentes formas de

¹⁵⁹ No original, lê-se: Taken together, this evidence, suggests Alhfrith sought to use the Easter question in particular to achieve his political ambitions, and that Osviu decided to abandon the *Latercus* in response to his son's manoeuvrings, thereby stealing the advantage.

¹⁶⁰ Cf. DAILEY, E T. To Choose One Easter from Three: Osviu's Decision and the Northumbrian Synod of AD 664. In: **Peritia**. n. 26. p. 47-64, 2015, p. 62.

¹⁶¹ STENTON, Frank. The conversion of the English people. In: _____. *Anglo-Saxon England*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1971, pp. 96-176.

¹⁶² MAYR-HARTING, Henry. The Synod of Whitby. In: _____. *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. 3. ed. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1991, p. 103-113.

computo da Páscoa, recorremos a seguinte citação retirada de Mayr-Harting (1991, p. 104):

A Páscoa era baseada em meses lunares e na ocorrência do equinócio vernal, que antes dele ela não poderia ser celebrada. O correlacionar desse sistema ao ano solar e ao calendário romano significava dentro de um ciclo de dados anos, um certo número de meses lunares deveria ser intercalado. Essa era uma fonte rica de confusão dentro da Igreja. Os cômputos de Alexandria, que eram os profissionais dessa linha, produziram tábuas pascoais de ciclos de 19 anos. O processo culminou por volta de 525 nas tábuas de Dionísio Exíguo. Todavia, em meados do quinto século, Vitório da Aquitânia em um esforço de construir uma quase perpétua tábua pascoal que levaria tudo em consideração e prevenir qualquer controvérsia futura, produziu um ciclo de 532 anos (19 x 23). Assim como as de Alexandria, esta também era baseada em um ciclo de 19 anos, mas Vitório não compreendeu bem os cálculos alexandrinos do equinócio vernal, e conseqüentemente suas tábuas, que foram adotadas pela Igreja romana, criaram uma divergência daquelas de Alexandria. Os irlandeses se diferenciavam de ambos, pois não usavam um ciclo de 19 anos, mas um mais antigo de 84 anos derivado de um trato erroneamente atribuído a Anatólio.¹⁶³

Um questionamento que permeia os estudos relacionados ao sínodo de 664 é exatamente por qual razão a questão da Páscoa não foi debatida antes de tal ano. Na realidade, as duas matrizes cristãs envolvidas na discussão compartilhavam o espaço da Nortúmbria de forma harmônica até poucos anos antes de 664. Prova disso é o fato de que no ano de 651 ter ocorrido a fundação do monastério de Gilling: como forma de compensar a morte de Osuíno de Deira, parente de Eanfleda, Osviu cede terras a sua esposa para que um monastério fosse edificado em Gilling. Como as terras foram doadas

¹⁶³ No original, lê-se: Easter was based on lunar months and on the occurrence of the vernal equinox, before which it might not be celebrated. The correlating of this system to the solar year and the Roman calendar meant that into a cycle of so many years a certain number of lunar months had to be intercalated. This was a rich source of confusion in the Church. The computists of Alexandria, who were the professionals in this line, produced Easter tables using 19-year cycles, the process culminated around 525 in the tables of Dionysius Exiguus. But in the mid-fifth century Victorius of Aquitaine, in an effort to construct an almost perpetual Easter table which would take into account everything and prevent all further controversy, had produced a 532-year cycle (19 x 23). Like those of Alexandrians this was based on a 19-year cycle, but Victorius misunderstood the Alexandrian calculations of the vernal equinox and so his tables, which were adopted by the Roman church, created a divergence from the Alexandrian tables. The Irish differed from both in that they used not a 19-year cycle but older 84-year one derived from a tract wrongly attributed to Anatolius.

a Eanfleda, é de se acreditar que os costumes continentais teriam prevalecido em tal monastério desde a sua origem.¹⁶⁴

Em sua análise, Mayr-Harting (1991) esclarece que o debate que permeou o Sínodo de Whitby não deve ser compreendido como uma discussão inteiramente eclesiástica. Na realidade, esse debate tinha um cunho político nortumbriano: Alfrido não apenas era um príncipe nortumbriano, mas um rei subalterno, uma vez que esse governava uma porção menor da Nortúmbria, enquanto seu pai tinha sob seu domínio aquela que era mais extensa:

O Sínodo de Whitby era em sua essência um assunto nortumbriano e refletiu a tradicional rivalidade entre os reis da Bernícia e de Deira para governar todos os nortumbrianos. Podemos supor que Alfrido encontrara no sínodo uma oportunidade de pressionar politicamente e enfraquecer a influência que seu pai tinha na Bernícia: trocar Colman por outro bispo da Nortúmbria que iria, como um aderente da Páscoa romana, estar em uma associação mais próxima a ele do que de seu pai. No entanto, se essa era sua esperança, ela foi frustrada pela decisão política de Osuiu de trocar de lado e apoiar Roma no sínodo (MAYR-HARTING 1991, p. 108).¹⁶⁵

Desta forma, notamos um diálogo entre o estudo de Mayr-Harting (1991) e Dailey (2015). Ambos trazem o sínodo de 664 como um momento essencialmente político secular da Nortúmbria do século VII. Os caminhos tomados a partir de Whitby possibilitaram que Osuiu continuasse na posição de soberano da Nortúmbria de forma incontestável. De qualquer forma, compreendemos que a discussão eclesiástica tida no sínodo não pode ser ignorada ou vista como um debate de ordem menor, já que poderes seculares e eclesiásticos são indissociáveis na sociedade aqui em questão.

¹⁶⁴ MAYR-HARTING, Henry. The Synod of Whitby. In: _____. *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. 3. ed. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1991, p. 103-113, p. 106.

¹⁶⁵ No original, lê-se: The Synod of Whitby was very much a Northumbrian affair and it reflected the traditional rivalry of Bernícia and Deira and of their kings to rule all the Northumbrians. It may be surmised that Alfrith saw in it an opportunity to bring political pressure to bear and weaken the influence of his father in Bernícia; to change Colman for another bishop of Northumbria who would, as an adherent of the Roman Easter, be in closer association with himself than with his father. If this was his hope, however, it was thwarted by Oswy's politically expedient change of sides and his decision for Rome at the synod.

Em seu trabalho, Stenton (1971)¹⁶⁶ nos recorda que em Whitby havia um monastério que era regulado pela abadessa Hilda, seguidora dos costumes irlandeses, parente do rei Osuiu. No trabalho em questão, somos recordados que os eclesiásticos presentes no sínodo representavam as diferentes gerações que deram forma à Igreja do norte da Inglaterra:

Eles incluíam Tiago, o diácono, sobrevivente dos dias de Paulino, e Cedo, bispo dos saxões orientais, o mais eminente dos pupilos de Aidan. O bispo Colman falou pela parte celta. O grupo romano não tinha um representante tão óbvio. O bispo Agilberto, que estava visitando a Nortúmbria, atendeu ao sínodo e era, de fato, o eclesiástico mais velho presente. O rei o considerou como o líder daqueles que advogavam pelos usos romanos. Mas, como ele teria precisado de um intérprete, ele cedeu sua voz a um jovem nortumbriano entusiasta dos modos romanos, chamado Wilfrido, que havia passado cinco anos estudando os costumes religiosos da Gália e da Itália e que na época do sínodo estava liderando uma comunidade de pessoas que pensavam da mesma forma que ele em Ripon (STENTON 1971, p. 123).¹⁶⁷

Coube aos representantes dos dois grupos, Colman e Wilfrido, defender suas tradições por meio do uso de figuras de autoridade santas como São Columba e São Pedro,¹⁶⁸ conforme explorado mais detalhadamente no capítulo seguinte deste trabalho. Apesar de seu teor essencialmente monográfico e descritivo, diferentemente de Dailey (2015) e Mayr-Harting (1991), cujas contribuições a respeito de Whitby possuem um teor mais problematizador, a obra de Stenton (1971) ainda remete-nos a aspectos relevantes a respeito do desfecho dos eventos de 664: na referida narrativa, não apenas a figura de Wilfrido desafia o método irlandês de se calcular o festival da Páscoa, mas também se

¹⁶⁶ STENTON, Frank. The conversion of the English people. In: _____. *Anglo-Saxon England*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 96-176, p. 123.

¹⁶⁷ No original, lê-se: They included James the deacon, a survivor from the days of Paulinus, and Cedd, Bishop of the East Saxons, the most eminent of Aidan's pupils. Bishop Colman spoke for the Celtic party. The Roman party had no such obvious representative. Bishop Agilbert, who was visiting Northumbria, attended the synod, and was, in fact, the senior ecclesiastic present. The king regarded him as the leader among the advocates of Roman usages. But since he would have needed an interpreter, he left the statement of his case to a Northumbrian enthusiast for Roman ways named Wilfrid, who had spent five years studying the religious customs of Italy and Gaul, and at the time of the synod was ruling a community of like-minded persons at Ripon.

¹⁶⁸ Cf. STENTON, Frank. The conversion of the English people. In: _____. *Anglo-Saxon England*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 96-176, p. 123.

apropriada da figura de autoridade de São Pedro como sendo superior a qualquer outra figura santa, o que teria levado o monarca a deixar de lado os costumes locais irlandeses e adotar as tradições oriundas do continente.¹⁶⁹

2.4 BEDA E AS TRADIÇÕES CRISTÃS

Sobre Beda, não seria errôneo afirmar que esse monge dedicou sua vida em serviço ao microcosmo eclesiástico do reino da Nortúmbria do século VIII, mais especificamente dentro dos mosteiros-irmãos de Wearmouth e Jarrow. Acredita-se que Beda tenha nascido por volta do ano de 673 e adentrado no mosteiro de Wearmouth, sob os cuidados de Benedito Bispo, aos sete anos de idade, em 680.¹⁷⁰ Tomando como base os anos aqui mencionados e o espaço geográfico trazido, vemos que o mundo religioso em que Beda adentrara era aquele das tradições cristãs continentais. As querelas entre os grupos cristãos irlandês e continental já haviam sido superadas no Sínodo de Whitby em 664. A própria concepção do mosteiro ao qual Beda fazia parte é prova do quanto associado era o cristianismo anglo-saxônico do século VIII à tradição cristã oriunda de Roma. Tal afirmação pode ser ilustrada por meio da figura do fundador dos mosteiros aqui trazidos: Benedito Bispo, monge de origem nobre da Nortúmbria e fundador de Wearmouth e mais tarde de Jarrow, que realizou numerosas viagens ao continente a fim de obter diversas obras e relíquias para o seu mosteiro.¹⁷¹ Sobre a edificação do mosteiro de Wearmouth temos que:

Benedito retornou ao continente para recrutar construtores e vidraceiros que poderiam construir uma igreja para ele no estilo romano, e ele se

¹⁶⁹ Cf. STENTON, Frank. The conversion of the English people. In: _____. *Anglo-Saxon England*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 96-176, p. 123.

¹⁷⁰ Cf. DEGREGORIO, Scott. Chronological table of important dates. In: _____ (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. xviii-xx, p. xix.

¹⁷¹ Cf. RYAN, Martin J. From Tribal Chieftains to Christian Kings. In: HIGHAM, Nicholas J. and RYAN, Martin J. *The Anglo-Saxon World*. New Haven and London: Yale University Press, 2013, p. 166-72, p. 168.

assegurou que, dessa forma e de suas subsequentes visitas a Roma e a outros locais, Waermouth e posteriormente Jarrow (fundado em 682) fossem bem abastecidos com relíquias, pinturas e livros (RYAN, 2013, p. 168).¹⁷²

Antes de fundar suas casas monásticas na Nortúmbria, Biscop passou dois anos no monastério de Lérins, localizado na Baía de Cannes, na Gália, onde foi introduzido à vida eclesiástica, tornando-se monge. Além de sua passagem pela Gália, Benedito Biscop realizou inúmeras viagens em direção a Roma, sendo que em uma dessas peregrinações ele retornou para a Nortúmbria acompanhada do chefe de coral da Igreja de São Pedro da cidade de Roma, sendo esse segundo encarregado de estabelecer o canto no estilo romano dentro dos monastérios de Wearmouth-Jarrow.¹⁷³ O esforço de Biscop em ir diversas vezes rumo aos espaços continentais para abastecer fisicamente e intelectualmente Wearmouth-Jarrow com elementos cristãos continentais possibilitou que a Nortúmbria saísse de uma posição de isolamento e passasse a ser um elemento de ligação de cultura eclesiástica entre o espaço das Ilhas Britânicas e o do continente.¹⁷⁴

Para ilustrarmos o valor intelectual da produção dos monastérios em que Beda fazia parte, citamos o *Codex Amiatinus*, um volume de três que iriam compor um exemplar da Bíblia. Tal códex seria destinado ao papa, mas acabou tendo como seu destino final um monastério no Monte Amiato. Tamanha era a semelhança em termos de escrita e decoração do códex a exemplares da região da península itálica que apenas no século XIX a procedência anglo-saxônica do material foi identificada.¹⁷⁵

¹⁷² No original, lê-se: Benedict returned to the Continent to recruit stonemasons and glaziers who could build a church for him in the Roman style, and he ensured through this and subsequent trips to Rome and elsewhere that Wearmouth and later Jarrow (founded in 682), were well-stocked with relics, paintings and books.

¹⁷³ Cf. GETHING, Paul and Albert, Edoardo. Religion. In: _____. *Northumbria: the lost kingdom*. Brimscombe Port: The History Press, 2012, p. 51-70, p. 61.

¹⁷⁴ Cf. GETHING, Paul and Albert, Edoardo. Religion. In: _____. *Northumbria: the lost kingdom*. Brimscombe Port: The History Press, 2012, p. 51-70, p. 62.

¹⁷⁵ RYAN, Martin J. The Venerable Bede. In: HIGHAM, Nicholas J. & RYAN, Martin J. *The Anglo-Saxon World*. New Haven and London: Yale University Press, 2013, p.166-172, p. 168.

A proximidade entre os monastérios de Biscop e Roma podem ser observadas por meio de diferentes elementos que iriam além daqueles referentes à arquitetura. Práticas litúrgicas como cânticos tipicamente associados à região do mediterrâneo foram introduzidos nesses monastérios de acordo com a vontade de seu fundador.¹⁷⁶ Mesmo estando atrelado à figura monárquica de Osviu da Nortúmbria, uma vez que Biscop servira a esse monarca como *thegn*, antes de entrar para o meio eclesiástico, Biscop sempre esteve atrelado às tradições do continente.¹⁷⁷ O reconhecimento da lealdade de Biscop para com as mencionadas tradições cristãs ocorreu por meio do papa Agato, que por meio de sua bula papal atrelava o monastério de Biscop diretamente à Roma, o que significava, em termos práticos, que Wearmouth estava eximido de qualquer forma de controle local: Wearmouth respondia diretamente ao bispo de Roma, estando isento de qualquer interferência secular da casa real da Nortúmbria. Tal fato levou Biscop a adquirir prestígio dentro da Nortúmbria, ao ponto de receber mais terras por parte do monarca para edificar um segundo monastério em Jarrow. Mesmo estando afastados por aproximadamente sete milhas, Wearmouth e Jarrow são considerados um único monastério, sendo o primeiro dedicado ao apóstolo Pedro e o segundo a Paulo.¹⁷⁸ Ter

¹⁷⁶ Cf. RYAN, Martin J. From Tribal Chieftains to Christian Kings. In: HIGHAM, Nicholas J. and RYAN, Martin J. *The Anglo-Saxon World*. New Haven and London: Yale University Press, 2013, p. 166-72, p. 168.

¹⁷⁷ Cf. RAMIREZ, Janina. Wilfrid: God's nobleman. In: _____. *Power, Passion and Politics in Anglo-Saxon England: the private lives of the saints*. London: WH Allen, 2015, p. 199-226, p. 219.

¹⁷⁸ Cf. RAMIREZ, Janina. Wilfrid: God's nobleman. In: _____. *Power, Passion and Politics in Anglo-Saxon England: the private lives of the saints*. London: WH Allen, 2015, p. 199-226, p. 219-220.

esses dois apóstolos como padroeiros de suas casas religiosas era uma forma de reafirmar os laços que amarravam os monastérios de Benedito Biscop a Roma.

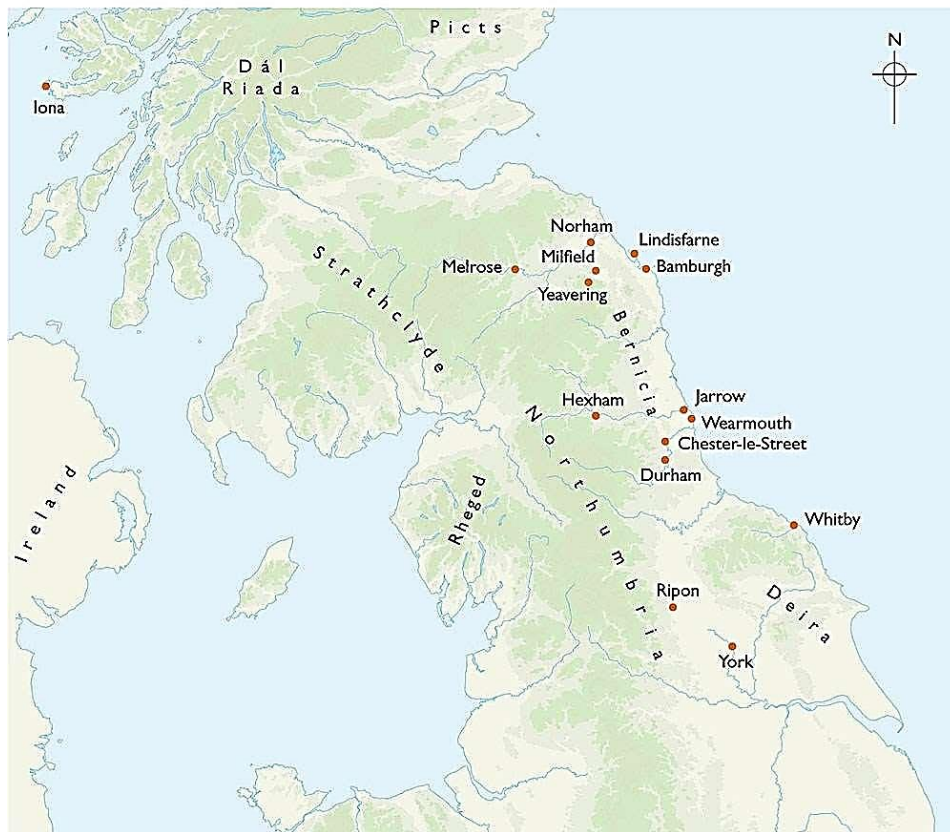


Ilustração 5: Mapa da localização de Wearmouth e Jarrow na Nortúmbria. Retirado de <https://www.english-heritage.org.uk/visit/places/lindisfarne-priory/history/> em maio de 2019.

Foot (2006)¹⁷⁹ nos recorda que Biscop, fundador e primeiro abade de Wearmouth, ter sempre seguido os costumes e práticas eclesiásticas continentais. Exemplo disso seria as orientações deixadas aos seus monges em como proceder na escolha do novo abade que regeria o monastério após a sua morte:

[...] os irmãos deveriam consultar ambas a regra do ‘Grande São Benedito nosso fundador’ e os decretos dos privilégios papais dessa

¹⁷⁹ FOOT, Sarah. The ideal minster. In: _____. *Monastic Life in Anglo-Saxon England: c. 600–900*. Cambridge: Cambridge University, 2006, p. 34-72.

casa, antes de se reunirem para escolher o candidato que serviria suas necessidades (FOOT 2006, p. 55).¹⁸⁰

A respeito da regra monástica de Wearmouth-Jarrow, não podemos afirmar que a regra beneditina, ou melhor, uma das interpretações da regra beneditina, tenha sido aquela que fora adotada nesses monastérios da Nortúmbria, uma vez que¹⁸¹

Essa era uma época em que havia diferentes regras, uma época em que fundadores, homens como Columbano em Luxeuil, Leandro e seu irmão, Isidoro, na Sevilha, e obviamente, o próprio Benedito Biscop, criaram suas próprias regras para as suas próprias fundações (BLAIR 1990, p. 125).¹⁸²

No entanto, discordando um tanto quanto de Blair (1990), Foot (2006) sugere que a regra beneditina guiava a vida eclesiástica em Wearmouth-Jarrow, pois em 793, quando Alcuíno de York escreveu aos membros desses monastérios, ele os aconselhou a persistir nos costumes da vida cotidiana eclesiástica introduzidos por Biscop e seu sucessor Ceolfrifo, assim como que a leitura regular da regra beneditina fosse feita na língua nativa dos irmãos para que todos a compreendessem.¹⁸³ A autora em questão não descarta a possibilidade de outras regras monásticas ou elementos de outras regras terem estado presentes nos monastérios de Wearmouth-Jarrow, mas enfatiza a relevância e o peso que a regra beneditina possivelmente teve dentro dessas comunidades eclesiásticas.

Mencionamos anteriormente a passagem de Biscop por Lérins. Essa passagem possivelmente influenciou em parte na concepção da regra que regulou as relações sociais

¹⁸⁰ No original, lê-se: [...] the brothers were to consult both the rule of 'the great St Benedict our founder', and the decretals of the papal privileges for this house, before meeting together to agree on the candidate who best would serve their needs.

¹⁸¹ Cf. BLAIR, Peter H. Gaulish and Italian influences. In: _____. *The World of Bede*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 1990, p. 117-129, p. 125.

¹⁸² No original, lê-se: This was an age when there were many different rules, an age when individual founders, such men as Columbanus at Luxeuil, Leander and his brother, Isadore, at Seville, and of course Benedict Biscop himself, composed their own rules for their own foundations.

¹⁸³ Cf. FOOT, Sarah. The ideal minster. In: _____. *Monastic Life in Anglo-Saxon England: c. 600-900*. Cambridge: Cambridge University, 2006, p. 34-72, p. 56.

dentro das comunidades de Wearmouth-Jarrow, conforme encontramos em Blair (1990). De acordo com as contribuições desse autor, temos que a regra escolhida por Benedito Biscop seria o produto de uma compilação das regras dos diferentes mosteiros por onde Biscop passou, sendo que Lérins teria destaque entre esses mosteiros.¹⁸⁴

Tanto Foot (2006) quanto Blair (1990) dissertam sobre uma possível regra híbrida dentro de Wermouth-Jarrow. No entanto, traçar os exatos elementos de quais regras precisas que poderiam ter originado a regra monástica das casas fundadas por Biscop é um questionamento para o qual os estudiosos do cristianismo anglo-saxônico ainda tentam responder. De qualquer forma, o intuito de Biscop para com seus mosteiros iria além da concepção de um espaço de oração e retiro para fins de ascetismo. Esses dois elementos estariam presentes nessas comunidades, mas somados a eles também teríamos Wermouth-Jarrow como centro expoente de produção de cultura e conhecimento.¹⁸⁵

É importante esclarecer que mesmo quando na condição de eclesiástico, Biscop nunca se retirou totalmente do serviço real. Quando já na condição de abade, Biscop atuou como conselheiro real. Tamanha era a atuação do fundador de Wearmouth-Jarrow nos assuntos seculares que foi necessário nomear um co-abade para auxiliar na administração dos dois mosteiros.¹⁸⁶ Por meio da figura de Biscop observamos mais uma vez a forte aproximação entre as esferas eclesiásticas e seculares dentro do espaço da Inglaterra anglo-saxônica.

¹⁸⁴ Cf. BLAIR, Peter H. Gaulish and Italian influences. In: _____. *The World of Bede*. Cambridge: Cambridge University, 1990, p. 117-129, p. 123.

¹⁸⁵ Cf. BLAIR, Peter H. Gaulish and Italian influences. In: _____. *The World of Bede*. Cambridge: Cambridge University, 1990, p. 117-129, p. 123.

¹⁸⁶ Cf. YORKE, Barbara. Organisation and culture of the church. In: _____. *The Conversion of Britain: 600–800*. London and New York: Routledge, 2014, p. 149-211, p. 184.

Como sabemos, Beda estava inserido nas comunidades de Wearmouth-Jarrow, cuja biblioteca teria possuído aproximadamente 200 volumes,¹⁸⁷ entre esses textos teríamos a presença de obras como a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia e o escrito de Atanásio: *Vida de Santo Antônio*, que auxiliaram Beda na composição de sua HEGA.¹⁸⁸ A organização cronológica da HEGA, assim como a apresentação detalhada de sucessões episcopais e a preocupação com a questão das heresias¹⁸⁹ são elementos presentes no trabalho de Beda que advieram da *História Eclesiástica* de Eusébio. Por sua vez, a *Vida de Santo Antônio* auxiliou Beda na construção das figuras de santidades presentes na HEGA.¹⁹⁰

Sobre a HEGA podemos afirmar que ela apresenta tanto um teor histórico quanto em parte hagiográfico, pois apresenta narrativas de supostos milagres e também uma série de figuras de caráter santo que servem como modelos de bom exemplo aos seus leitores.¹⁹¹ Na realidade, não compreendemos historiografia e hagiografia como elementos diferentes dentro da HEGA. Ao nosso ver, o discurso histórico na Alta Idade Média apresenta um teor hagiográfico, nossa afirmação encontra sustento na contribuição de Goffart (1988) que declara que, dentro do recorte temporal aqui discutido, os santos

¹⁸⁷ Cf. BROWN, Michelle P. Bede's life in context. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 3-24, p. 19.

¹⁸⁸ THACKER, Alan. Bede and History. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 170-189, p. 172.

¹⁸⁹ O que compreendemos como *heresia* está pautado em BARROS, José D'A. Heresias: sobre a história de um conceito e sobre as discussões historiográficas em torno das heresias medievais. In: **Fronteiras**, v. 12, n. 21. pp. 33-49, 2010. Partindo desse texto, temos que dentro do período alto medieval, as heresias podem ser compreendidas como divergências de caráter teológico. Ainda de acordo com esse texto, temos que os hereges da Alta Idade Média eram cristãos, não cabendo às populações pré-cristãs, por exemplo, serem designadas como hereges. Nesse recorte temporal, as heresias são tidas como uma forma de pensar cristã que estaria desviada do pensamento referente a uma tida verdade original, que por sua vez seria algo tido pelas autoridades cristãs da época como o ensinamento dos Evangelhos via o que era compreendido como os ensinamentos de Cristo e seus apóstolos. Não apenas os hereges estavam em discordância com essa suposta verdade original, mas também disseminavam entre as comunidades suas crenças encaradas como deturpadas pelas autoridades eclesiais da época.

¹⁹⁰ THACKER, Alan. Bede and History. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 170-189, pp. 172-173.

¹⁹¹ THACKER, Alan. Bede and History. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 170-189, p. 173.

são personagens históricas e seus milagres e as curas proporcionadas por suas relíquias são tidos como eventos históricos:¹⁹²

A hagiografia tem muito a reivindicar a ser integrada à produção dos historiadores medievais assim como a biografia tem na produção dos modernos. O próprio Beda, ao listar seus trabalhos cobriu suas crônicas com o título de “livros sobre o cômputo do tempo”, mas alinhou as “histórias dos santos” antes da “história da Igreja” (GOFFART 1988, p. 245).¹⁹³

Retomando os textos que contribuíram para a concepção da HEGA, temos que não apenas as produções cristãs, como textos do Antigo Testamento, mas também elementos de tradições mais antigas como as clássicas podem ser notadas na HEGA. Sobre a presença de elementos associados a textos do período clássico em Beda (731), temos o exemplo do uso do discurso direto em determinadas narrativas como naquela que diz respeito ao Sínodo de Whitby.

A respeito do primeiro grupo de textos, notamos que tanto o conteúdo quanto a forma do escrito de Beda apresentam similaridades com o Antigo Testamento: assim como o Pentateuco, a HEGA também é composta por cinco livros, sendo que a narrativa de Beda tem como início a descrição das ilhas da Grã-Bretanha e da Irlanda, sendo essas equiparadas à Terra Prometida. Por sua vez, ao final da narrativa de Beda temos a afirmação de que a obra está associada a um povo escolhido, que seria os anglo-saxões, e uma terra prometida, no caso a Inglaterra, que veio a ser ocupada por aqueles escolhidos.¹⁹⁴ Goffart (1988, p. 249) também acredita que o escrito de Beda esteja

¹⁹² Cf. GOFFART, Walter. The background and foreground of the *Ecclesiastical History*. In: *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 240-258, p. 245.

¹⁹³ No original, lê-se: Hagiography has much claim to be integrated in a medieval historian's output as biography in a modern one's. Bede himself, in listing his works, enveloped his chronicals with the rubric of “books of the reckoning of time” but aligned the “histories of saints” before the “history of the Church”.

¹⁹⁴ THACKER, Alan. Bede and History. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 170-189, p. 173.

relacionado ao Pentateuco não apenas por estar dividido em cinco livros, mas também por Beda apresentar as cinco línguas faladas nas Ilhas Britânicas.

A natureza histórica da HEGA está associada aos textos bíblicos. Na condição de exegeta, antes de lidar com o significado espiritual das narrativas, Beda buscava compreender a tida realidade histórica trazida em tais textos.¹⁹⁵ A suposta veracidade dos eventos narrados na HEGA é uma preocupação de Beda. No prologo do escrito, temos que a obra é dedicada ao monarca Ceowulfo da Nortúmbria que realizaria uma avaliação crítica do texto. Beda traz um vasto relato sobre aqueles textos que utilizou como fonte para seu escrito assim como a procedência daqueles que testemunharam os eventos narrados.¹⁹⁶ Ao final desse relato, Beda exime-se de possíveis inverdades que possam estar relacionadas aos eventos trazidos em seu trabalho:

Humildemente peço ao leitor que caso ele encontre algo além da verdade no que escrevi que não atribua isso a mim. Pois, de acordo com os princípios da verdadeira história, simplesmente busquei atribuir a esse escrito o que coletei dos relatos comuns para a instrução da posteridade (HEGA Prefácio - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 5).¹⁹⁷

Por meio da contribuição de Goffart (1988, p. 298), compreendemos que Beda busca eximir-se da responsabilidade de inverdades que poderiam estar contidas nas narrativas. Para tanto, Beda apresenta uma generosa lista daqueles que teriam testemunhado os eventos. Beda não apresenta quais fontes escritas foram consultadas para que a HEGA fosse composta, tampouco as obras que serviram de modelo para ele. O fato de Beda ter como sua estratégia de defesa a palavra dita pelas testemunhas em vez do

¹⁹⁵ THACKER, Alan. Bede and History. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 170-189, p. 174.

¹⁹⁶ Cf. THACKER, Alan. Bede and History. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 170-189, p. 174.

¹⁹⁷ No original, lê-se: So I humbly beg the reader, if he finds anything other than the truth set down in what I have written, not to impute it to me. For, in accordance with the principles of true history, I have simply sought to commit to writing what I have collected from common report, for the instruction of posterity.

registro das fontes escritas não deve ser compreendido como uma linha de defesa frágil. Na realidade, tal procedimento fazia parte do ofício dos historiadores da Idade Média.¹⁹⁸

“*Historiam gentis Anglorum ecclesiasticam*”, dessa forma Beda inicia o prefácio de seu texto. Ao dissecarmos essa sentença de abertura em três elementos: *historiam*, *gentis Anglorum* e *ecclesiasticam*, teremos as palavras-chaves que guiam o escrito de Beda como um todo. A respeito daquilo que é compreendido por Beda como *historiam*, notamos que aquilo que é compreendido como História segue seu curso no momento em que poderes seculares, por meio das figuras dos reis, e eclesiásticos, especialmente os bispos, estão em harmonia, seguindo as leis divinas, o que por sua vez resulta em um estado de prosperidade. Por meio de sua história, temos que Beda situa as populações anglo-saxônicas dentro da história da salvação, uma vez que as insere em um mundo cristão mais amplo.¹⁹⁹

A respeito daqueles que seriam *gentis Anglorum*, autores como Brown (2010)²⁰⁰ e Thacker (2010)²⁰¹ defendem a concepção de uma identidade tida como coletiva, uma vez que “A *História Eclesiástica* é notada por tratar de alguma forma os anglo-saxões como um único povo ou *gens*, embora sendo um só, estão divididos em reinos separados cujos habitantes também são denominados por *gentes*” (THACKER 2010, p. 176).²⁰²

Para Thacker (2010, p. 184), por meio da leitura da HEGA, o termo *angli* é utilizado para designar todas as populações germânicas que vieram para a Inglaterra. Essa

¹⁹⁸ Cf. GOFFART, Walter. Bede's three models for the *Ecclesiastical History*. In: _____. *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, pp. 296-307, p. 298.

¹⁹⁹ RYAN, Martin J. The Venerable Bede. In: HIGHAM, Nicholas J. & RYAN, Martin J. *The Anglo-Saxon World*. New Haven and London: Yale University Press, 2013, pp.166-172, p. 171-172.

²⁰⁰ BROWN, Michelle P. Bede's life in context. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 3-24,

²⁰¹ THACKER, Alan. Bede and History. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 170-189.

²⁰² No original, lê-se: *The Ecclesiastical History* is notable for its treatment of the English as, in some sense, a single people or *gens*, albeit one divided into separate kingdoms whose inhabitants are also termed *gentes*”.

teria sido uma estratégia usada por Beda para distinguir essas variadas populações germânicas dos grupos vizinhos não-germânicos. Contudo, o autor atenta para o fato de que frequentemente onde lemos *angli* no texto em Latim, Beda refere-se aos nortumbrianos ou àqueles oriundos do reino de Kent ou ainda a esses dois grupos.²⁰³ Beda não foi o primeiro a fazer uso do termo *gens Anglorum* para referir-se aos diferentes grupos germanos que vieram para as Ilhas Britânicas. Na realidade, tal denominação tem sua origem com o pontífice Gregório I no momento em que ele faz referência aos grupos continentais que migraram rumo ao espaço que nos dias atuais corresponde à Inglaterra.²⁰⁴ Dessa forma, Beda resgata tradições gregorianas para diferenciar os grupos germanos das outras populações que também habitavam as ilhas.

Devemos compreender o escrito histórico aqui discutido como produto de um recorte espaço-temporal, atentando para o seu contexto de produção. Nas páginas anteriores, trouxemos que o escrito em Latim medieval *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* é datado da primeira metade do século VIII, mais especificamente de 731 da Era Comum. Esse escrito é considerado como concluído em 731 por esse ter sido o ano em que Beda dedicou a obra a seu patrono secular, Ceowulfo da Nortúmbria e também por esse ter sido um ano de conturbações políticas na Nortúmbria, uma vez que o monarca citado havia sido temporariamente deposto e o bispo Acca de Hexham, responsável pela diocese a qual Wearmouth-Jarrow estava inserido, foi retirado do comando de tal

²⁰³ Cf. THACKER, Alan. Bede and History. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 170-189, p. 184.

²⁰⁴ Cf. GOFFART, Walter. The background and foreground of the *Ecclesiastical History*. In: _____. *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 240-258, p. 250.

diocese.²⁰⁵ No entanto, sabe-se que o texto da HEGA requereu mais de uma revisão, havendo indícios de que até o ano de 734 teriam havido ajustes ao texto.²⁰⁶

A respeito de quem o escrito de Beda teria como público-alvo, Thacker (2010) afirma que o intuito de Beda era de que a HEGA ultrapassasse as paredes de seu monastério. O texto deveria chegar a uma elite que tivesse os recursos necessários para ler sua obra. Os capítulos finais da HEGA trazem uma mensagem a esse grupo:

Os capítulos de conclusão da *História Eclesiástica*, por exemplo, foram claramente escritos em parte para trilhar o caminho para a restauração do status metropolitano da diocese de York e o plano gregoriano de duas províncias, suspenso voluntariamente pelos nortumbrianos quando eles concordaram em obedecer a Teodoro como arcebispo da Grã-Bretanha (THACKER 2010, p. 183).²⁰⁷

Sabemos que no momento da chegada do bispo Teodoro, vindo da Ásia Menor, na Inglaterra, o cristianismo estava estabelecido em praticamente todos os reinos. Contudo, a estrutura administrativa da nova fé ainda requeria ser aperfeiçoada, pois em 669 havia apenas sete dioceses pelos reinos que aderiram às tradições cristãs, sendo que dessas sete, apenas quatro estavam ocupadas por bispos. Até o ano de 688, ano da morte de Teodoro, o número de bispados dobrou, sendo a Cantuária a diocese responsável por supervisionar todas as demais.²⁰⁸

Dentro deste cenário, compreendemos que Beda ansiava por elevar York a uma condição similar àquela tida pela Cantuária, ou seja, uma diocese que fosse um polo central na estrutura política-eclesiástica dentro do microcosmo cristão dos reinos anglo-

²⁰⁵ Cf. THACKER, Alan. Bede and History. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 170-189, p. 176.

²⁰⁶ Cf. THACKER, Alan. Bede and History. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 170-189, p. 176.

²⁰⁷ No original, lê-se: The concluding chapters of the *Ecclesiastical History*, for example, were clearly written in part to pave the way for the restoration of metropolitan status to the see of York and the Gregorian plan for two provinces, voluntarily suspended by the Northumbrians when they consented to obey Theodore as archbishop of Britain (*EH IV. 2*).

²⁰⁸ WORMALD, Patrick. The age of Bede and Aethelbald. In: CAMPBELL, James (Ed.). *The Anglo-Saxons*. London: Penguin, 1991, p. 70-100, p. 72.

saxônicos do século VIII, fato que veio a acontecer em 735, um ano após a sua morte, quando o bispo Egberto de York recebeu o *pallium* e a cidade foi elevada ao *status* de metrópole eclesiástica.²⁰⁹

Declaramos anteriormente que a HEGA possui essencialmente um teor histórico, que engloba discursos hagiográficos. No entanto, compreendemos que Beda não tinha como seu único objetivo narrar o estabelecimento da fé cristã dentro da ilha, mas também advertir seus contemporâneos a respeito do risco de se negligenciar a função primordial da Igreja, que seria guiar os laicos dentro da fé. No capítulo seguinte, também exploramos um segundo documento de Beda: a carta escrita por ele ao bispo Egberto de York em 734. Ao trabalharmos a HEGA em conjunto com a carta mencionada e a *Historia Brittonum* do bretão Gildas, uma das fontes utilizadas por Beda na composição de sua *Historia Ecclesiastica*, temos que Beda buscava alertar aqueles de seu tempo para possíveis tragédias provenientes de falhas de caráter, conforme trazido por Wormland (1991, p. 78):

Se colocarmos a carta ao lado da *História*, que começa com as denúncias de Gildas dos pecados dos bretões e da terrível punição das invasões dos anglo-saxões enviadas por Deus sobre eles, emerge que umas das razões pelas quais Beda escreveu a *História* foi por temor de que as falhas da Igreja anglo-saxã levassem a desastres similares.²¹⁰

A respeito do conteúdo da HEGA, temos que o escrito inicia-se narrando a conquista da ilha da Grã-Bretanha pelos anglo-saxões. Em um segundo momento há a chegada da religião cristã via missão expedida por Gregório e também os retrocessos da mesma. Conforme a narrativa avança, somos apresentados aos esforços irlandeses de

²⁰⁹ Cf. GOFFART, Walter. The genesis of Northumbria Church history . In: _____. *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 258-296, p. 274.

²¹⁰ No original, lê-se: If we put this letter alongside the *History*, which begins with Gildas's denunciation of the sins of the Britons, and the terrible punishment of the Anglo-Saxon invasions which God visited upon them, it emerges that one reason why Bede may have written the *History* was out of anxiety that the failings of the English Church would lead to similar disasters.

caráter missionário, seguidos pela volta da hegemonia cristã continental via Sínodo de Whitby. Em seguida observamos a chegada do bispo Teodoro na Inglaterra, que ocasionou na expansão da Igreja anglo-saxã, resultando no predomínio do método de tal Igreja de se calcular a Páscoa sobre o de Iona. Por sua vez, o estado da Igreja anglo-saxônica do século VIII é apresentado no segmento final do escrito.²¹¹

Por fim, esclarecemos que a HEGA não deve ser compreendida como o produto de uma única voz, no caso a de Beda. Ao nosso ver, a HEGA é fruto de uma polifonia, diferentes testemunhos dariam corpo a esse escrito. Na Nortúmbria, por meio da HEGA, temos que a idealização do passado cede lugar ao ato de manipular eventos passados, o que possibilita a manutenção da memória dessa sociedade.²¹²

Finalmente, o capítulo seguinte traz os resultados de nossas análises acerca da construção das representações clericais, tanto dos eclesiásticos associados às tradições insulares irlandesas quanto daqueles ligados aos costumes cristãos provenientes do continente do século VII, encontradas na HEGA, e do séquito de tradição continental dos dias de Beda. Observamos como os discursos provenientes das narrativas trazidas nos escritos do século VIII, que aqui são estudados, dão forma às representações dos grupos eclesiásticos apresentados pelo monge de Wearmouth-Jarrow.

²¹¹ Cf. GOFFART, Walter. The background and foreground of the *Ecclesiastical History*. In: _____. *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 240-258, p. 249.

²¹² Cf. GOFFART, Walter. Conclusion In: _____. *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 325-328, p. 327.

3 BEDA E SUAS REPRESENTAÇÕES CLERICAIS

3.1 BEDA E A REPRESENTAÇÃO DO CLERO IRLANDÊS

Recordando o que apresentamos no primeiro capítulo acerca da metodologia que utilizamos, determinamos termos-chave para que pudéssemos realizar nossa análise das narrativas relacionadas aos irlandeses na HEGA. A fim de que fosse possível selecionar nossas palavras-chave, primeiramente, dividimos as narrativas com as quais trabalhamos em temas. Frequentemente, observamos que por se tratar de relatos curtos, algumas narrativas da fonte analisada traziam um único tema. Por sua vez, determinadas narrativas mais extensas apresentaram mais de um tema.

A etapa de quantificação foi organizada por meio de tabelas com dados obtidos através da observação da ocorrência de tais termos dentro da obra aqui analisada via endereço eletrônico: <http://www.intratext.com/IXT/LAT0921/_INDEX.HTM>, por meio do qual obtivemos acesso ao texto integral de Beda em Latim. A partir dessa quantificação, observamos em que momentos da narrativa tais termos fazem-se presentes para que a partir de então averiguássemos se Beda apresenta sentidos diferentes a um mesmo termo em diferentes momentos da HEGA. Tendo observado o momento da narrativa nos quais as unidades lexicais estão inseridas, notamos como elas estavam associadas a outros termos do texto, especialmente adjetivações, o que nos possibilitou compreender se dentro da narrativa tal termo apresentaria um teor semântico negativo ou positivo.

Inicialmente, buscamos apresentar os temas que selecionamos nas narrativas para que a partir de então possamos compartilhar os termos-chaves que foram utilizados para a análise semântica dos textos. O primeiro tema identificado por nós diz respeito à

questão das advertências por parte da Igreja continental para com os irlandeses sobre a importância de se manter a unidade cristã. Essas advertências apresentam-se em dois momentos na obra de Beda (731): no quarto capítulo do Livro II em que Beda apresenta o início de uma carta do bispo Laurêncio de Kent, datada do início do século VII, destinada aos bispos e abades irlandeses pedindo que o grupo da Irlanda preservasse a unidade cristã, aderindo aos costumes do continente de quando celebrar o festival da Páscoa. Por sua vez, o décimo nono capítulo do mesmo livro traz o segundo momento de advertência aos irlandeses por parte do continente, sendo expedida pelo papa Honório. Nos trechos da carta de Honório, apresentados por Beda na HEGA, observamos um tom mais severo por parte do representante de Roma para com os irlandeses. Não apenas o bispo de Roma os recorda de respeitar os princípios continentais de quando celebrar a Páscoa, mas também os adverte para o perigo do ressurgimento do pelagianismo, que negava a crença do que é compreendido como pecado original.

Sobre os termos-chave relacionados ao primeiro tema, destacamos aqueles associados a determinados grupos étnicos: *scottorum*; *scottos*; *anglorum* e *anglis*.

Termo-chave em Latim	Ocorrência na Obra	Ocorrência no Livro II	Ocorrência no Capítulo 4, Livro II
<i>Scottorum</i>	41	4	2
<i>Scottos</i>	10	3	3
<i>Brettones</i>	15	3	3
<i>Bretonnibus</i>	8	2	1
<i>Anglorum</i>	184	40	3
<i>Anglis</i>	7	1	1

No decorrer dessa curta narrativa, observamos que os vocábulos que dizem respeito aos irlandeses estão relacionados a outros grupos étnicos como o dos bretões, ou seja, ambos estariam associados a costumes discordantes daqueles tidos pela cristandade continental, conforme é observado pelo seguinte trecho da carta do arcebispo Laurêncio, que Beda transcreve:

[...] mas ao termos contato com os bretões, ainda achávamos que os irlandeses seriam melhores. No entanto, agora percebemos por meio do Bispo Dagan quando veio para esta ilha e pelo Abade Columban quando ele foi à Gália que os irlandeses não diferem dos bretões em seu estilo de vida (HEGA II, 4 - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 76-77).²¹³

Desta forma, tanto o clero irlandês quanto o bretão são postos em um patamar cristão inferior quando comparados ao do continente, uma vez que não seguem os costumes da Igreja continental.

Os léxicos *anglorum* e *anglis* permeiam toda a HEGA. Na narrativa em que encontramos a advertência de Laurêncio, temos esses termos fazendo referência às populações germanas de uma forma genérica que vieram para a Inglaterra e que começavam a ser instruídas dentro da fé cristã.

Quando comparados a *anglorum* e *anglis*, *saxonum* e *saxones* possuem uma baixa incidência. Durante toda a extensão da HEGA, o termo-chave *saxonum* ocorre 59 vezes. Por sua vez, *saxones* é observado apenas em 13 momentos durante a obra. Por meio das contribuições de Goffart (1988),²¹⁴ podemos ter uma possível resposta para a desproporcionalidade entre a ocorrência dos termos relacionados aos anglos e aqueles referentes aos saxões na HEGA. Diferentemente de Brown (2010) que compreende a

²¹³ No original, lê-se: [...] but on becoming acquainted with the Britons, we still thought that the Irish would be better. But now we have learned from Bishop Dagan when he came to this island. and from Abbot Columban when he came to Gaul that the Irish did not differ from the Brittons in their way of life.

²¹⁴ GOFFART, Walter. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum: detachment or advocacy?*. In: *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 240-258, pp. 235-240.

HEGA como a tentativa de construção de uma identidade coletiva para as populações germânicas que ocuparam a Inglaterra,²¹⁵ para Goffart (1988), o escrito de Beda não se trata de uma narrativa histórica acerca da Inglaterra anglo-saxônica em sua totalidade. Na realidade, a HEGA traz relatos focados no reino da Nortúmbria, pois narrativas envolvendo figuras nortumbrianas ocupam 10 dos 54 capítulos dos Livros I e II da HEGA. Sobre os Livros III, IV e V, temos que 73% das narrativas desses capítulos relacionam-se ao reino em que Beda estava inserido.²¹⁶ Mesmo narrativas que em um primeiro momento não possuem como foco a Nortúmbria, mas reinos localizados ao sul da ilha, acabam por ter seu desfecho associado ao reino do norte, como dito por Goffart (1988, p. 252). Diversas narrativas de milagres assim como aquelas tidas como momentos dramáticos dentro da HEGA têm como espaço a Nortúmbria:

As melhores histórias de Beda possuem a mesma fonte provinciana: os garotos que eram escravos em Roma, o conto do pardal voando por um salão, o nobre cujas correntes caem, a visão de Dritelmo, e Caedmon em Whitby são uniformemente nortumbrianas. Parece natural que a obra de Beda dedicada a um leigo devesse ser endereçada a um rei da Nortúmbria. (GOFFART 1988, p. 252).²¹⁷

Caso observemos parte do contexto de produção da obra de Beda, temos que essa foi destinada a um público específico, sendo a HEGA dedicada a uma figura monárquica nortumbriana, conforme trazido na citação acima. Logo, é de se esperar que a Nortúmbria seja o centro das narrativas trazidas na obra em questão.

²¹⁵ Cf. BROWN, Michelle P. Bede's life in context. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 3-24, p. 4.

²¹⁶ Cf. GOFFART, Walter. The background and foreground of the *Ecclesiastical History*. In: _____. *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton University Press, 1988, p. 240-257, p. 252.

²¹⁷ No original, lê-se: Bede's best stories have the same parochial source: the slave boys in Rome, the tale of the sparrow flying through a hall, the nobleman whose chains fall off, the vision of Drycthelm, and Caedmon at Whitby are uniformly Northumbrian. It seems only natural that the one of Bede's works dedicated to a layman should have been addressed to a king of Northumbria.

Avançando em suas considerações, Goffart afirma que Beda não traz grandes relatos de outros reinos, como o da Mércia, vizinho e rival da Nortúmbria. O autor desconsidera a possibilidade de Beda não ter tido acesso às fontes que narrassem a história da Mércia, ainda mais por tal reino fazer fronteira com a Nortúmbria.²¹⁸ Dessa forma concordamos com Goffart (1988, p. 252) quando ele afirma que o objetivo de Beda não era escrever uma história de todas as populações de origem germânica que ocuparam a Inglaterra, mas a história da Igreja da Nortúmbria dentro de uma dimensão anglo-saxônica da Inglaterra.

De qualquer forma, esse questionamento acerca de quem Beda refere-se como *angli*, é de difícil resposta, pois se levarmos em consideração que Beda traz um número inferior de narrativas referentes aos reinos do sul quando comparados às associadas ao espaço da Nortúmbria e à carta destinada ao bispo Egberto de York, na qual o léxico *angli* é associado à “nossa gente”, nas palavras de Beda, podemos acreditar que *angli* refere-se exclusivamente ao grupo de origem germânica dos anglos que ocuparam a margem norte do rio Humber. No entanto, em suas crônicas, Beda faz uso dos termos anglos e saxões de forma intercambiável, recorrendo à autoridade do papa Gregório I que utilizara *angli* para fazer referência a todas as populações que vieram a ocupar a Inglaterra.²¹⁹

Retomando o relato dos resultados de nossa análise, temos que outras palavras-chave, não associadas à etnicidade, que marcam o capítulo da obra de Beda que aqui é discutido, são *ecclesiae* e *ecclesia*, sendo que o primeiro ocorre sete vezes dentro deste capítulo e o segundo duas vezes:

²¹⁸ Cf. GOFFART, Walter. The background and foreground of the *Ecclesiastical History*. In: _____. *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 240-257, p. 252.

²¹⁹ Cf. MCCLURE, Judith. and COLLINS, Roger. Introduction. In: _____ (Eds.). *The Ecclesiastical History of the English People*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, p. ix-xxxii, p. xx.

Termo-chave em Latim	Ocorrência na Obra	Ocorrência no Livro II	Ocorrência no Capítulo 4, Livro II
<i>ecclesiae</i>	129	28	7
<i>ecclesia</i>	108	22	2

Neste caso especificamente, *ecclesiae* e *ecclesia* estão associadas ao continente por meio de palavras que remetem a espaços como *Romae* e *Roma*. Por sua vez, *unitate*, *catholicae* e *catholica* também são palavras-chave intimamente associadas à *ecclesia(e)* continental dentro desta breve narrativa do Livro II. A Irlanda, identificada no texto por *Hibernia*, está como um espaço que encontra-se em desacordo com os costumes continentais, sendo assim a união da *ecclesia(e)* não estaria presente na Irlanda, ou seja, esta ilha primeiramente teria que deixar de lado seus hábitos locais para que a partir de então se juntasse à *ecclesia(e)*, cujo caráter era universal.

A respeito da carta expedida em nome do pontífice Honório aos irlandeses, observamos um tom mais rígido quando comparado àquela de Laurêncio, uma vez que a questão da datação da Páscoa e a de um possível ressurgimento da heresia pelagiana dentro das Ilhas Britânicas são trazidas lado a lado nesta carta.

Termo-chave em Latim	Ocorrência na Obra	Ocorrência no Livro II	Ocorrência no Capítulo 19, Livro II
<i>pelagiana</i>	2	1	1
<i>heresis</i>	3	1	1

Tomando como base os dados da tabela acima, obtidos pela leitura da HEGA, notamos que *heresia* está diretamente associada à tradição pelagiana. Quando este termo não faz referência ao pelagianismo, ele está associado à outra tradição antiga: o

arianismo.²²⁰ Assim sendo, compreendemos que a carta de Honório aponta para o risco dos irlandeses serem tidos futuramente como hereges não por celebrarem a festa da Páscoa em um domingo diferente dos que seguiam os princípios da Igreja universal, mas por alguns membros do clero irlandês tentarem reavivar a descrença daquilo que é compreendido como pecado original.

Por meio dos resultados obtidos, entendemos que na HEGA, o cristianismo oriundo de Roma é encarado como aquele que é universal, conforme observamos nos parágrafos anteriores, e como também será demonstrado mais profundamente no momento em que apresentarmos nossa análise a respeito do capítulo do escrito de Beda referente ao sínodo de 664. A fé cristã continental para Beda também está diretamente associada à ortodoxia: o termo *orthodoxiam* é utilizado para caracterizar o léxico *fidem*. Em nenhum momento dentro das dezenas de narrativas trazidas pela HEGA (731) *orthodoxiam* ou *orthodoxiae* associam-se ao vocábulo *ecclesia(e)*. Por sua vez, a palavra fé é aquela que é caracterizada pela ortodoxia. Dentro do escrito de Beda, a instituição de Roma, tida como a Igreja universal, é guiada pela fé ortodoxa, sendo essa última aquela que está pautada nas tradições da Igreja primitiva.

O PAPA HONÓRIO também escreveu uma carta aos irlandeses, a quem ele achou que que erraram a respeito da Páscoa, como explicamos acima, exortando-os com muita perspicácia a não se considerarem mais sábios do que as antigas e modernas Igrejas de Cristo espalhadas por toda a terra, por serem poucos e estarem nas extremas fronteiras do mundo. Eles também não deveriam celebrar uma Páscoa diferente que fosse contrária às tábuas pascoais e aos decretos dos bispos de todo o mundo que se reuniram no sínodo. (HEGA II, 19 - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 103).²²¹

²²⁰ Crença, originada no século IV, que nega o fato do Deus Filho, Jesus, e o Deus Pai possuírem a mesma natureza, ou seja, Deus e seu Filho não seriam consubstanciais.

²²¹ No original, lê-se: POPE HONORIUS also wrote a letter to the Irish race, whom he had found to have erred over the keeping of Easter, as we explained above, urging them with much shrewdness not to consider themselves, few as they were and placed on the extreme boundaries of the world, wiser than the ancient modern Churches of Christ scattered throughout the Earth; nor should they celebrate a different Easter contrary to the paschal tables and the decrees of the bishops of all the world met in synod.

Dessa forma temos um agente que é considerado como o líder de uma instituição tentando repreender e inferiorizar por meio do par *universal x local* um grupo de menor número que não segue as tradições da instituição a qual ele representa.

Por sua vez, adjetivos como *catholicam*, *catholicae* e *catholica* são utilizados tanto para qualificar a *fidem* quanto a *ecclesia(e)* de matriz continental assim como a *pascha(e)* advinda de fora das Ilhas Britânicas. A fé cristã insular da Irlanda não é tida como católica, no sentido de vasta ou ampla, que está presente em vários espaços. Tanto a Páscoa dos irlandeses quanto os seus hábitos estão restritos às Ilhas Britânicas aos olhos de Beda.

Podemos afirmar que a questão relacionada às divergências entre continentais e irlandeses em como celebrar a Páscoa é uma das temáticas centrais que permeia a obra de Beda (731), uma vez que há uma alta ocorrência dos termos *paschae* e *pascha* na HEGA, como pode ser observado na tabela seguinte:

Termo-chave em Latim	Ocorrência na Obra	Ocorrência no Livro II	Ocorrência no Capítulo 19, Livro II
<i>paschae</i>	54	7	0
<i>pascha</i>	58	3	2

Como demonstrado no capítulo anterior e nos resultados apresentados até aqui, a problemática da Páscoa já era conhecida pelos clérigos católicos e irlandeses há décadas antes do Sínodo de Whitby. As cartas do bispo Laurêncio do sul da ilha e do papa Horácio atentam para a divergência existente entre Roma e Irlanda, mas não há qualquer proposta de medida efetiva que viesse a conciliar tais diferenças seja por meio de concílios ou dispositivos de direito canônico até o ano de 664. Isso nos leva a acreditar que até meados do século VII as duas tradições coabitavam o espaço das Ilhas Britânicas, nunca

esquecendo de suas diferenças, de forma relativamente harmônica. Assim como uma tradição tolerava a presença da outra, os governantes seculares dos diferentes reinos da Inglaterra admitiam a presença dessas duas matrizes dentro dos espaços anglo-saxônicos até então.

Um dos nomes que são recorrentes no escrito de Beda é o do bispo Aidan de Lindisfarne. Mesmo pertencendo ao séquito irlandês, é notório o fato de Beda encarar a figura de Aidan como um dos pilares para a consolidação da fé cristã dentro da Inglaterra. Na realidade, Beda tem Aidan como um exemplo de eclesiástico a ser seguido.

No capítulo cinco do terceiro livro de seu escrito, Beda discorre sobre o modo de viver de Aidan, tendo-o como alguém que é dedicado às suas funções de bispo e que instrui as populações conferidas a ele não apenas por meio de palavras e lições, mas também por exemplos. Ao tomarmos o nome de Aidan no capítulo cinco do Livro III, notaremos que Beda faz uso de termos lexicais de carga semântica positiva para apresentar o bispo irlandês aos leitores da HEGA, sendo esses léxicos: *abstinentiae*,²²² *continentiae*²²³ e *discretionis*.²²⁴

Aidan também é apresentado no escrito de Beda (731) como um clérigo marcado pela generosidade e humildade:

Pois ele não buscava nem se importava com posses mundanas, mas se alegrava em dar a qualquer homem pobre que encontrasse os presentes que havia recebidos dos reis ou homens ricos do século. Ele costumava viajar a todo canto, cidade ou campo, não a cavalo, mas a pé, a menos que estivesse pressionado por uma grande necessidade de urgência. (HEGA III, 5 - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 116-117).²²⁵

²²² Tradução nossa: abstinência.

²²³ Tradução nossa: autocontrole.

²²⁴ Tradução nossa: discricção.

²²⁵ No original, lê-se: For he neither sought after nor cared for worldly possessions but he rejoiced to hand over at once, to any poor man he met, the gifts which he had received from kings or rich men of the world. He used to travel everywhere, in town or country, not on horseback but on foot, unless compelled by urgent necessity to do otherwise [...].

A figura de Aidan, construída por Beda, vai de encontro ao estado da Igreja dos dias do próprio Beda: “A vida de Aidan estava em grande contraste com nossa preguiça²²⁶ atual” (HEGA III, 5 - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 117).²²⁷ Vale notarmos que neste momento o exemplo de Aidan é tomado não para criticar a negligência e a falta de empenho do clero irlandês em cumprir o seu papel de instrução dos laicos na fé cristã, mas para denunciar a falta de disposição da Igreja anglo-saxônica do século VIII, dos dias de Beda, que já estava totalmente de acordo com os costumes romanos desde meados do século passado.

Conforme as narrativas do Livro III da HEGA avançam, Beda eleva o bispo Aidan de um mero monge virtuoso ao patamar de santo. Em um primeiro momento da narrativa do quinto capítulo do Livro III, Beda elenca as virtudes de Aidan, citadas até aqui. Ao final desse mesmo capítulo, encontramos a figura do bispo de Lindisfarne sendo contrastada com àquela de um primeiro eclesiástico irlandês que havia sido enviado ao reino da Northumbria, mas que foi incapaz de transmitir os ensinamentos cristãos aos habitantes do reino de Osvaldo. A narrativa não traz o nome desse primeiro eclesiástico. Ele é apenas identificado como *alius austerioris animi uir*, ou seja, um outro de ânimo severo. Aidan, em contraste a esse primeiro eclesiástico é tido como aquele que fora agraciado com a maior de todas as virtudes: *discretionis, quae uirtutum mater est*.²²⁸

Antes de avançarmos em nossa análise a respeito da figura construída por Beda de Aidan, acreditamos que devemos atentar para o fato do aparecimento do vocábulo *barbarae* nessa narrativa dedicada ao modo de vida de Aidan. Em toda a HEGA o termo *barbarae* é observado apenas duas vezes, sendo que a primeira é justamente nessa

²²⁶ Traduzido para o inglês moderno como *slothfulness*, o termo original em latim usado por Beda é *segnitia* (negligência).

²²⁷ No original, lê-se: Aidan’s life was in great contrast to our modern slothfulness.

²²⁸ Tradução nossa: a discrição, que é a mãe das virtudes.

narrativa. A palavra *bárbaro* é utilizada para qualificar as populações que não aceitaram o ensinamento do primeiro clérigo, que descreve a natureza de seus ouvintes como não-civilizada. Por sua vez, ao reportar o discurso de Aidan em resposta ao primeiro clérigo, o escrito de Beda traz *indoctis auditoribus* (ouvintes sem instrução). Dessa forma, temos no discurso proferido pelo clérigo de essência severa a qualificação da natureza da *gentis Anglorum* como sendo bárbara, bruta, não-civilizada. Por sua vez, Aidan, clérigo virtuoso e melhor preparado, aos olhos de Beda qualifica a população da Inglaterra como ignorantes, no sentido de desconhecedores de algo, no caso a fé cristã.

A baixa ocorrência do uso de *barbarae* e suas derivações pode ser compreendida por meio da contribuição de Goffart (1988) que declara que em sua HEGA, Beda optou por trazer figuras que inspirassem por meio da afeição a nutrir um sentimento de ódio. Prova disso seria o fato de quase não haver figuras de vilania em sua narrativa. Decisões tomadas por determinados monarcas como Caedwalla dos saxões do oeste podem enquadrá-lo como um rei bruto. No entanto, Beda não faz referência a ele por meio desses termos de forma explícita em qualquer momento de sua narrativa.²²⁹

Ao aprofundarmos nossa análise acerca da figura de Aidan construída por Beda, identificamos a temática dos milagres realizados pelo bispo fundador de Lindisfarne. Palavras-chave como *miraculi*, *miraculum* e *miraculorum* são encontradas no texto de Beda para referir-se aos feitos sobrenaturais de caráter divino associados a Aidan.

Termo-chave em Latim	Ocorrência na Obra	Ocorrência no Livro III	Ocorrência nos Capítulos 15, 16 e 17, Livro III
<i>miraculi</i>	8	1	1 – Capt. 15

²²⁹ Cf. GOFFART, Walter. The background and foreground of the *Ecclesiastical History*. In: *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, pp. 240-258, pp. 253-254.

<i>muraculum</i>	12	1	1 – Capt. 16
<i>miraculorum</i>	7	1	1 – Capt. 15

Os capítulos de números 15, 16 e 17 da HEGA são relativamente curtos, sendo que cada um deles contém a narrativa de um milagre realizado por Aidan, seja o bispo na condição de vivo ou ainda após a sua morte. O primeiro milagre de Aidan relaciona-se a uma previsão: de acordo com a HEGA, Aidan teria alertado o sacerdote Utta que este encontraria águas tempestuosas em sua viagem marítima rumo ao reino de Kent, mas ao dispersar óleo, previamente consagrado por Aidan, as águas o mar acalmar-se iam e a tripulação não sofreria qualquer dano:

Logo como Aidan havia previsto, o mar acalmou-se. Então, ocorreu que o Homem de Deus previu a tempestade por meio do espírito de profecia, e, pela virtude do mesmo espírito, a acalmou quando ela se levantou, mesmo estando ausente fisicamente (HEGA III, 15 - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 134).²³⁰

Por sua vez, o segundo relato de milagre diz respeito a como Aidan intercedeu pela cidade de Bebbá no momento em que o exército do monarca Penda da Mércia tentava sitiá-la por meio de incêndios:

Naquele momento, o reverendo Bispo Aidan estava na Ilha de Farne [...]. Quando ele viu as línguas de fogo e a fumaça sendo carregadas acima das muralhas da cidade, diz a história, que ele elevou os olhos e mãos em direção aos céus e disse em lágrimas: “Oh Senhor, veja o tanto de mal que Penda está fazendo.” Assim que ele exclamou essas palavras, os ventos mudaram de direção repentinamente e carregaram as chamas na direção daqueles que as acenderam (HEGA III, 16 - MCCULRE; COLLINS, 2008, p. 135).²³¹

²³⁰ No original, lê-se: At once as Aidan had predicted, the sea calmed down. So it came to pass that the man of God foretold the tempest by the spirit of prophecy, and, by virtue of the same spirit, calmed it when it had arisen, although he was absent in body.

²³¹ No original, lê-se: At that time the reverend Bishop Aidan was staying on Farne Island [...]. When he saw the tongues of flame and the smoke being carried by the winds right above the city walls, the story goes that he raised his eyes and hands towards heaven and said with tears, ‘Oh Lord, see how much evil Penda is doing.’ As soon as he had uttered these words, the winds veered away from the city and carried the flames in the Direction of those who had kindled them [...].

O último milagre narrado pela pena de Beda também está associado à (não) destruição pelo fogo. Nessa narrativa temos que o bispo irlandês deu seu último suspiro apoiando-se em um pilar de madeira que sustentava uma das paredes de sua igreja. A narrativa de Beda revela que a referida igreja foi atingida por dois incêndios em momentos distintos, sendo que em ambas as vezes o pilar de Aidan não foi consumido pelo fogo, enquanto que tudo que estava ao seu redor fora: “O milagre foi tão notável que apesar das chamas terem entrado pelos furos dos pregos que o anexavam ao prédio, ainda assim elas não puderam danificar o pilar.” (HEGA III, 17 - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 136).²³² Ao avançarmos em nossa leitura da narrativa referente a tal pilar nos deparamos com as propriedades de cura de sua madeira. A HEGA revela que após os incêndios, pessoas se ajoelhariam perante a ele e rezariam pela misericórdia de Deus, tirando lascas da pilastra, e assim obtendo a cura para enfermidades:

Desde aquele tempo, sabe-se que muitos obtiveram a graça da cura nesse lugar; e cortando lascas do pilar e as colocando na água, obtiveram os meios para curar as suas doenças e as de seus amigos (HEGA III, 17 - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 136-137).²³³

No mesmo capítulo em que Beda discorre sobre o milagre do pilar de madeira, observamos um segundo tema: Beda assume explicitamente a sua posição de historiador ao escrever a HEGA assim como suas visões em relação a uma das temáticas que permeiam a sua obra: a Páscoa irlandesa. Ao recorrermos à versão na língua original do escrito, não só observamos que apesar de ser uma figura cristã virtuosa e exemplar de teor santo, Aidan não estava eximido do fato de celebrar uma Páscoa diferente daquela da

²³² No original, lê-se: The miracle was such that, though the flames had entered the very nail holes by which it was attached to the building, yet they could not injure the buttress itself.

²³³ No original, lê-se: Since that time many are known to have obtained the grace of healing at this place; and by cutting splinters from the buttress and putting them into water, they have found the means of curing the sicknesses of themselves and their friends.

Igreja universal. Na realidade, Beda despreza tal Páscoa regional. Elementos lexicais como *detestans* atestam para a forma como Beda encara a Páscoa de Aidan:

*Scripsi autem haec de persona et operebus uiri praefati; nequaquam in e o laudans eligens hoc, quod de obseruatione paschae minus perfecte sapiebat; imno hoc multum detestans*²³⁴ [...] (Disponível em: <<http://www.intratext.com/IXT/LAT0921/P21.HTM>>. Acesso em maio de 2019).²³⁵

Mesmo discordando de Aidan a respeito do festival pascoal, Beda não poderia omitir da HEGA os supostos milagres de Aidan, pois sua obra tem um caráter histórico que visa preservar uma memória para o benefício de seus leitores:

[...] **sed quase uerax historicus, simpliciter ea, quae de illo siue**²³⁶ per illum sunt gesta, describens, et quae laude sunt digna in eius actibus laudans, atque ad utilitatem legentium memoriae commendans [...] ((Disponível em: <<http://www.intratext.com/IXT/LAT0921/P21.HTM>>. Acesso em maio de 2019).²³⁷

Já mencionamos que Beda apresenta Aidan como um exemplo de líder religioso. Temos nesse capítulo da HEGA a preservação da memória dos feitos de Aidan como uma forma de instruir os leitores a como se portarem como cristãos. Recordamos que a HEGA era uma obra de circulação em meios fechados como naqueles eclesiásticos e também de cortes, já que o patrono da obra era o monarca Ceolwolfo da Nortúmbria, conforme trazido no prefácio do escrito: “GLORIOSISSIMO REGI COELUULFO BAEDA

²³⁴ Grifos nossos.

²³⁵ Tradução nossa: Escrevi sobre as obras dessa pessoa mencionada não para apreciar a sua compreensão imperfeita de como observar a Páscoa, na realidade a detesto muito [...].

²³⁶ Grifos nossos.

²³⁷ Tradução nossa: Mas sendo o historiador imparcial que sou, relatei o que foi feito por ele ou através dele, presando suas merecidas qualidades, preservando a memória desses feitos para o benefício dos leitores.

(http://www.intratext.com/IXT/LAT0921/_P1.HTM). Acesso em maio de 2019).²³⁸

O teor historiográfico da HEGA pode ser observado em parte através das narrativas dos ditos milagres associados a Aidan. Ao narrar os eventos relacionados ao clérigo Utta em águas revoltas, aquele que narra revela que tomou conhecimento de tal história por meio de fontes confiáveis: “*Cuius ordinem miraculi non quilibet dubius relator, sed fidelissimus mihi nostrae ecclesiae presbyter,*²³⁹ *Cynimund uocaulo, narrauit, qui se hoc ab ipso Utta presbytero*” (http://www.intratext.com/IXT/LAT0921/_P1Z.HTM). Acesso em maio de 2019).²⁴⁰

Assim, por meio da citação trazida acima, notamos que Beda em sua HEGA tem como uma de suas preocupações identificar as fontes nas quais as histórias narradas por ele estão contidas. No caso mencionado, é dado o nome de quem compartilhou a história com Beda e a reputação desse primeiro narrador, que teve contato com aquele agraciado pelo dito milagre.

Avançando em nossa análise a respeito das representações elaboradas por Beda dos clérigos irlandeses, nos deparamos com o vigésimo quinto capítulo do Livro III da HEGA, que narra os eventos ocorridos em Whitby em 664. Nesse momento, separamos nossos termos de análise em grupos para facilitarmos o compartilhamento de nossos resultados. Constatamos a presença de palavras-chaves relacionadas a grupos étnicos como o dos irlandeses. O segundo grupo de termos-chave relaciona-se aos espaços geográficos e um terceiro grupo está associado aos sujeitos que servem de figuras de

²³⁸ Tradução nossa: AO GLORIOSÍSSIMO REI CEOLWOLFO, BEDA, SERVO DE CRISTO E SACERDOTE.

²³⁹ Grifos nossos.

²⁴⁰ Tradução nossa: Esse milagre não foi contado por qualquer um de caráter duvidoso, mas por um clérigo confiável de nossa igreja de nome Cinemundo, que disse que o ouviu do próprio Utta.

autoridade que sustentam os discursos elaborados pelas partes eclesiásticas envolvidas no sínodo.

Termo-chave em Latim	Ocorrência na Obra	Ocorrência no Livro III	Ocorrência no Capítulo 25, Livro III
<i>Scottorum</i>	41	23	3
<i>Scottus</i>	2	1	1
<i>Scottos</i>	10	3	1
<i>Scottis</i>	13	8	3
<i>Romanorum</i>	11	0	0
<i>Romanam</i>	2	0	0
<i>Romanae</i>	19	0	0
<i>Romani</i>	11	3	0

Com relação a identificação étnica, o único grupo que é identificado por meio de sua etnia durante o Sínodo de Whitby é aquele referente aos irlandeses. Aqueles que seguiam a Páscoa do continente são considerados como os que observavam e seguem a dita *catholicum pascha*. Dessa forma temos que o discurso de Beda apresenta a forma de se celebrar a Páscoa vinda do continente como aquela que é universal. O uso de termos como *catholicum* e *catholicae* revela uma tentativa de elaborar um discurso que apresente uma Páscoa que é celebrada em todo o mundo, não sendo restrita a um ponto geográfico específico.

A localização geográfica das Ilhas Britânicas é utilizada como um dos artifícios para desqualificar o método irlandês de celebração pascoal. Beda o faz de forma indireta,

pois apresenta tal discurso anti-irlandês via uso de aspas,²⁴¹ reportando aquilo que teria sido dito em Whitby pelo representante daqueles que seguiam as tradições oriundas do continente:

‘A Páscoa que mantemos é a mesma que vimos ser universalmente celebrada em Roma, onde os apóstolos São Pedro e São Paulo viveram, ensinaram, sofreram e foram enterrados. Também a vimos ser celebrada em toda a Itália e na Gália onde estivemos pelos propósitos de estudo e oração. Aprendemos que ela também é observada de uma forma única na África, na Ásia, no Egito, na Grécia e por todo o mundo, em todo o canto que a Igreja de Cristo está espalhada, em toda a parte em que a Igreja de Cristo está espalhada, e através de várias nações e línguas. As únicas exceções são esses homens e seus cúmplices em obstinação, digo os pictos e os bretões, que nessas duas mais remotas ilhas do Oceano, e apenas em algumas partes delas, estupidamente tentam lutar contra todo o mundo’ (HEGA III, 25 - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 154).²⁴²

Mais uma vez dentro da HEGA temos o uso do par *universal x local* como meio de desqualificação das tradições irlandesas. Conforme a narrativa de Whitby avança, essa contraposição entre continente unificado e ilhas regionais é mais aprofundada, culminando em um conflito entre figuras de autoridade de caráter santo: o apóstolo Pedro representando a Igreja católica e, por sua vez, São Columba do lado irlandês, conforme trazido na longa fala de Wilfrido a Colman, esse segundo sendo representante dos irlandeses no sínodo, apresentada na HEGA:

Quanto ao seu pai Columba e seus seguidores, cuja santidade vocês alegam imitar e cuja regra e preceitos (confirmados por sinais celestes) vocês afirmam seguir, eu talvez deva apontar que no dia do juízo, muitos dirão ao Senhor que profetizaram em Seu nome e expulsaram demônios e fizeram muitas obras maravilhosas, mas o Senhor irá lhes responder que Ele nunca os conheceu. Longe de mim dizer isso de seus

²⁴¹ Embora tenhamos transcrito a versão traduzida para o inglês moderno do discurso de Wilfrido, esclarecemos que o uso de aspas também ocorre no escrito em latim.

²⁴²No original, lê-se: ‘The Easter we keep is the same as we have seen universally celebrated in Rome, where the apostles St Peter and St Paul lived, taught, suffered and were buried. We also found it in use everywhere in Italy and Gaul when we travelled through those countries for the purpose of study and prayer. We learned that it was observed at one and the same time in Africa, Asia, Egypt, Greece, and throughout the whole world, wherever the Church of Christ is scattered, amid various nations and languages. The only exceptions are these men and their accomplices in obstinacy, I mean the Picts and the Britons, who in these, the two remotest islands of the Ocean, and only in some parts of them, foolishly attempt to fight against the whole world’.

pais, pois é muito mais justo acreditar no bem do que no mal daqueles que não conhecemos (HEGA III, 25 - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 158).²⁴³

Notamos no discurso de Wilfrido um possível duvidar da autoridade eclesiástica de Columba, patrono dos irlandeses. De tal forma, temos que a autoridade tida por Columba é questionada pelos seguidores dos costumes católicos, que acabam por duvidar de sua santidade. Seguindo com seu discurso, Wilfrido compara a autoridade de Columba à de Pedro, revelando uma hierarquia entre figuras de santidade:

Pois, embora seus pais tenham sido homens santos, você acha que um pequeno grupo em um dos cantos das ilhas mais remotas são preferidos à Igreja universal de Cristo que está espalhada por todo o mundo? E, mesmo que se esse Columba de vocês—sim, e nosso também, se ele pertencia a Cristo—foi um homem santo de feitos poderosos, ele seria preferido ao mais abençoado líder dos apóstolos, a quem o Senhor disse: ‘Tu és Pedro e sobre essa pedra irei construir a minha Igreja e os portões do inferno não prevalecerão contra ela, e eu darei a ti a chave do reino dos céus?’ (HEGA III, 25 - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 158-159).²⁴⁴

O discurso contido na HEGA revela uma hierarquia celestial entre figuras de santidade, que é reconhecida tanto por defensores das tradições continentais quanto aqueles vindos da Irlanda assim como representantes do poder secular como o monarca Osviu:

Quando Wilfrido havia terminado, o rei disse: ‘é verdade, Colman, que o Senhor disse essas palavras a Pedro?’ Colman respondeu: ‘é verdade, oh Rei.’ Então o rei prosseguiu: ‘você tem qualquer coisa que

²⁴³ No original, lê-se: So far as your father Columba and his followers are concerned, whose holiness you claim to imitate and whose rule and precepts (confirmed by heavenly signs) you claim to follow, I might perhaps point out that at the judgement, many will say to the Lord that they prophesied in His name and cast out devils and did many wonderful works, but the Lord will answer that He never knew them. Far be it from me to say this about your fathers, for it is much fairer to believe good rather than evil about unknown people.

²⁴⁴ No original, lê-se: For though your fathers were holy men, do you think that a handful of people in one corner of the remotest of islands is to be preferred to the universal Church of Christ which is spread throughout the world? And even if that Columba of yours—yes, and ours too, if he belonged to Christ—was a holy man of mighty works, is he to be preferred to the most blessed chief of the apostles, to whom the Lord said, ‘Thou art Peter and upon this rock I will build my Church and the gates of hell shall not prevail against it, and I will give unto thee the keys of the kingdom of heaven?’

demonstre que uma autoridade igual ²⁴⁵foi dada ao seu Columba?’ Colman respondeu: ‘nada.’ Novamente o rei disse: ‘você creem, sem qualquer dúvida, que essas palavras foram ditas primordialmente a Pedro e que o Senhor deu a ele as chaves do reino dos céus?’ Ambos responderam: ‘sim’. Logo, o rei concluiu: ‘então, eu lhes digo, já que ele é o guardião, não irei contradizê-lo, mas pretendo obedecer seus mandamentos em tudo para o meu melhor conhecimento e habilidade, senão quando eu chegar aos portões do reino dos céus, talvez não haja ninguém para abri-los para mim, pois aquele, que conforme vocês demonstraram, possui as chaves virou suas costas para mim’ (HEGA III, 25 - MACCLURE; COLLINS 2008, p. 159).²⁴⁶

Por meio de citações anteriores, itens lexicais referentes a espaços geográficos são utilizados no discurso daqueles que seguem os costumes vindos de Roma no intuito de reforçar a noção de uma Igreja universal detentora dos verdadeiros conhecimentos eclesiásticos, sendo que tal Páscoa de caráter universal pode ser observada

in Italia, hoc in Gallia, quas discendi uel orandi studio pertransiuimus, ab omnibus agi conspeximus; hoc Africam, Asiam, Aegyptum, Greciam, et omnem orbem, quacumque Christi ecclesia diffusa est, per diuersas nationes et línguas
(<http://www.intratext.com/IXT/LAT0921/P29.HTM>). Acesso em maio de 2019).²⁴⁷

Por meio da narrativa aqui discutida, devemos esclarecer que os costumes irlandeses com relação a Páscoa só passam a ser condenados a partir do momento em que as missões evangelizadoras vindas do continente chegam na Inglaterra, pois conforme a fala de Wilfrido no sínodo nos revela Columba e seus contemporâneos estariam livres de

²⁴⁵ Em latim, lê-se: *tantae potestatis*, o equivalente a *tal poderio*.

²⁴⁶ No original, lê-se: When Wilfrid had ended, the king said: ‘Is it true, Colman, that the Lord said these words to Peter?’ Colman answered, ‘It is true, O King.’ Then the king went on, ‘Have you anything to show that an equal authority was given to your Columba?’ Colman answered, ‘Nothing.’ Again the king said, ‘Do you both agree, without any dispute, that these words were addressed primarily to Peter and that the Lord gave him the keys of the kingdom of heaven?’ They both answered, ‘Yes.’ Thereupon, the king concluded, ‘Then, I tell you, since he is the doorkeeper I will not contradict him; but I intend to obey his commands in everything to the best of my knowledge and ability, otherwise when I come to the gates of the kingdom of heaven, there may be no one to open them because the one who on your own showing holds the keys has turned his back on me’

²⁴⁷ Tradução nossa: na Itália e na França quando viajamos por esses países viajamos no intuito de orar e estudar. Observamos na África, Ásia, Egito, Grécia e em todo o mundo, em todos os lugares em que a Igreja de Cristo está espalhada por diversas nações e línguas.

culpa já que não tiveram ninguém que os instruisse a como celebrar o festival da Páscoa de forma apropriada:

Não irei negar que aqueles que com sua *simplicidade rústica*²⁴⁸ amaram Deus com uma intenção devota eram de fato servos de Deus e amados por Ele. Também não acho que essa forma de observar a Páscoa fez muito mal a eles enquanto ninguém veio lhes ensinar uma regra melhor a ser seguida (HEGA III, 25 - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 158).²⁴⁹

Dessa maneira, mesmo não condenando a regra irlandesa de observação da Páscoa nos dias de Columba, o discurso de Wilfrido ainda a associa a termos desqualificantes como *simplicitate rustica*, ou seja, falta de conhecimento, carência de instrução.

Os discursos de nossa fonte apresentam em diferentes momentos da narrativa de Whitby o embate entre tradições universais e locais, sendo que na narrativa em questão, os costumes continentais são compreendidos como sinônimo de união e integração entre diferentes espaços cristãos de línguas e origens variadas. Por sua vez, os hábitos regionais irlandeses são compreendidos como algo local, menor, inferior, que está em desacordo com uma força maior.

É de ser notado que o debate ocorrido no Sínodo de Whitby não fora limitado à controvérsia da Páscoa. Outras divergências eclesiais foram discutidas na ocasião: “*Mota ergo ibi quaestione de pascha, uel tonsura, uel aliis rebus ecclesiasticis, dispositum est, ut in monasterio, quod dicitur StrenÁ “shalc, quod interpretatur sinus Fari*

²⁴⁸ Em latim, lê-se: *simplicitate rustica*, o equivalente a *simplicidade rústica*.

²⁴⁹ No original, lê-se: So I will not deny that those who in their rude simplicity loved God with pious intent, were indeed servants of God and beloved by Him. Nor do I think that this observance of Easter did much harm to them while no one had come to show them a more perfect rule to follow.

[...]” (<<http://www.intratext.com/IXT/LAT0921/P29.HTM#EV>>. Acesso em maio de 2019).²⁵⁰

A citação acima nos revela as motivações que levaram ao Sínodo de Whitby como sendo essencialmente eclesiásticas, o escrito do século VIII desconsidera a dimensão político-secular entre os monarcas da Nortúmbria. Não há qualquer menção na HEGA a respeito dos confrontos seculares por disputa de poder entre Osuiu e seu filho, conforme abordamos no capítulo anterior. Na realidade, a narrativa de Whitby está focada exclusivamente na discussão acerca da Páscoa. Autores de referência como Stenton (1971)²⁵¹ já haviam apontado para o papel central que os métodos para se calcular a Páscoa desempenharam no sínodo. O trecho transcrito acima afirma que a forma de se tonsurar o clero e outros assuntos eclesiásticos foram debatidos. Contudo, em nenhum momento da narrativa temos os representantes das duas tradições discutindo acerca desse tema. Também não somos ditos que outros assuntos eclesiásticos teriam sido esses. Por meio de tais omissões, compreendemos que aquele que elabora os discursos e narra os eventos do passado realiza escolhas e compartilha com os leitores aquilo que acredita ser relevante. A simples menção da *tonsura* e *aliis rebus ecclesiasticis* (outros assuntos eclesiásticos) sem discussões mais aprofundadas sobre essas questões nos revela que tais elementos servem como forma de esclarecer que as diferenças entre aqueles que seguiam os costumes insulares da Irlanda e os que seguiam as tradições do continente não se restringiam ao cálculo do domingo de Páscoa. O tonsurar e outros assuntos eclesiásticos também eram distintos, mas quando comparados à questão pascoal, debatida detalhadamente, eram de menor relevância para quem narrou o ocorrido em 664.

²⁵⁰ Tradução nossa: Tendo as questões referentes à Páscoa, à tonsura e a outros assuntos eclesiásticos sido levantadas, concordou-se que um sínodo deveria ocorrer no monastério de *Streaneashalch* (Whitby), que significa a Baía do Farol.

²⁵¹ STENTON, F. *Anglo-Saxon England*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Termo-chave em Latim	Ocorrência na Obra	Ocorrência no Livro III	Ocorrência no Capítulo 25, Livro III
<i>tonsurae</i>	8	2	1
<i>tonsura</i>	7	2	1
<i>tonsuram</i>	10	1	0

Conforme a tabela acima revela a maior incidência dos itens lexicais associados à tonsura não ocorre no capítulo referente ao Sínodo de Whitby. A ocorrência de maior número é encontrada no vigésimo primeiro capítulo do último livro que integra a HEGA, em uma extensa carta do ano de 710, tendo a Igreja na Inglaterra já tendo adotado em sua totalidade os costumes continentais, de um abade chamado Ceolfrido do monastério de Wearmouth-Jarrow – as mesmas casas religiosas as quais Beda fazia parte – ao rei dos pictos Nectano.

Pela leitura da HEGA, tomamos conhecimento que as comunidades eclesiásticas irlandesas em sua totalidade só entrariam em conformidade com os ritos continentais no início do século VIII, aproximadamente 40 anos após o Sínodo de Whitby, conforme é explicitado no décimo quinto capítulo do Livro V da HEGA. Ao depararmos com o penúltimo capítulo do último livro da HEGA, que apresenta o estado das Ilhas Britânicas nos dias de Beda, temos que a aceitação das tradições da Igreja universal pelos irlandeses e pictos é o que possibilita o estabelecimento de uma relação de harmonia entre os diferentes grupos étnicos que habitavam as ilhas no século VIII:

Pictorum quoque natio tempore hoc et foedus pacis cum gente habet Anglorum, et catholicae pacis ac ueritatis cum uniuersali ecclesia particeps existere gaudet. Scotti, qui Britanniam incolunt, suis contenti finibus nil contra gentem Anglorum insidiarum moliuntur aut fraudium

(<<http://www.intratext.com/IXT/LAT0921/P3X.HTM>>. Acesso em maio de 2019).²⁵²

No entanto, no momento em que um grupo opta por não estar de acordo com a Igreja católica, o estabelecimento de um estado de paz entre as populações é comprometido. O exemplo para tal afirmação é a população bretã que resiste aos costumes continentais como relatado no final deste capítulo da HEGA:

Brettones, quamvis et maxima ex parte domestico sibi odio gentem Anglorum, et totius catholicae ecclesiae statum pascha minus recto, moribusque improbis inpugnent; tamen et diuina sibi et humana prorsus resistente uirtute, in neutro cupitum possunt obtinere propositum; quippe qui quamvis ex parte sui sint iuris, nonnulla tamen ex parte Anglorum sunt seruitio mancipati (<<http://www.intratext.com/IXT/LAT0921/P3X.HTM>>. Acesso em maio de 2019).²⁵³

Por meio dessa citação, compreendemos que o discurso trazido nessa narrativa revela que aqueles que insistem em se opor a Igreja universal após os diversos avisos de seus representantes não só são um empecilho para a convivência harmônica entre os diferentes grupos, mas também acabam por ser dominados por aqueles que estão ao lado da Igreja unificada. Também notamos que na HEGA adjetivações negativas não são associadas exclusivamente aos irlandeses. Os bretões do século VIII são tidos como *improbis* (desonestos), por exemplo. HIGHAM (2013) também compreende que a HEGA apresenta que por conta de suas falhas morais os bretões abandonaram Deus, e,

²⁵² Tradução nossa: Neste tempo, a nação dos pictos estava em paz com os ingleses e se alegrava em compartilhar a verdade da Igreja universal. Os irlandeses que habitavam a Britânia estão satisfeitos com suas fronteiras e territórios, não tramando contra os ingleses.

²⁵³ Tradução nossa: Mesmo a maioria dos bretões se opondo aos ingleses pelo seu ódio e à Igreja católica por sua errada Páscoa, ainda assim eles são impedidos de obter aquilo que desejam em ambos os casos pelo poder divino e humano. Ainda que sejam seus próprios mestres eles estão parcialmente subjugados aos ingleses.

consequentemente, perderam seus territórios para as populações de origem germânica vindas do continente.²⁵⁴

Devemos atentar para o momento dentro da HEGA em que encontramos a referida narrativa acima relacionada ao estado das populações das Ilhas Britânicas nos dias de Beda. Este é o último capítulo em prosa contido na HEGA. De fato, há um capítulo posterior a ele que fecha o Livro V, e consequentemente a *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* como um todo. No entanto, esse capítulo final apresenta-se em forma de crônicas: textos curtos referindo-se a datas e eventos significativos que permearam as páginas anteriores, ou seja, compreendemos que a narrativa final da HEGA tem um propósito claro: ela não apenas apresenta o estado atual dos grupos que compartilham o espaço da Grã-Bretanha, mas sugere que caso algum grupo insista em ir contra os princípios da Igreja universal, esse grupo será impedido de conquistar seus objetivos, sendo derrotado por populações rivais que seguem a verdadeira Igreja.

Através de nossa leitura da fonte do presente estudo e pautados em Goffart (1988, p. 306), compreendemos que Beda não condena a presença eclesiástica irlandesa dentro da Inglaterra. Tanto que consideráveis momentos do Livro III da HEGA são dedicados aos feitos do bispo Aidan de Lindisfarne em sua empreitada missionária. A concepção de um passado glorioso da Igreja na Inglaterra, ligado à expansão da fé cristã e de intenso trabalho missionário, está presente justamente no terceiro livro da HEGA. Assim, por meio da seguinte citação, temos que o período de maior atividade de pastoreio na Inglaterra é aquele no qual os clérigos irlandeses atuam na ilha: “O passado de ouro

²⁵⁴ HIGHAM, Nicholas J. The Origins of England. In: HIGHAM, Nicholas J. & RYAN, Martin J. *The Anglo-Saxon World*. New Haven and London: Yale University Press, 2013, p. 70-111, p. 75.

de Beda é tão irlandês quanto romano; e Columba de Iona recebe não menos atenção reverenciada do que o Papa Gregório de Roma” (GOFFART 1988, p. 306).²⁵⁵

Gostaríamos de finalizar esse segmento de nosso trabalho declarando que concordamos parcialmente com a citação do trabalho de Goffart (1988) que é trazida acima. Nosso ponto de discordância está no fato de que para o pesquisador alemão Beda teria as figuras de Gregório e Columba em um par de igualdade. Discordamos. Ao nosso ver, hierarquicamente, Gregório ocuparia uma posição superior àquela de Columba. Mesmo que Beda dê crédito aos esforços da missão irlandesa, as figuras atreladas à tradição cristã continental, como Gregório I, ocupam um local de maior destaque dentro da HEGA.

2.2 BEDA E A REPRESENTAÇÃO DO SEU CLERO

Neste segmento final de nosso trabalho, compreenderemos a representação que Beda constrói do grupo clerical ao qual ele mesmo pertencia através do estudo daquilo que não é dito diretamente na HEGA. Para tanto, partimos do princípio da AD do dito através do não dito, conforme apresentado por Orlandi (2009, p. 59):²⁵⁶

[...] a proposta é a da construção de um dispositivo de interpretação. Esse dispositivo tem como característica colocar o dito em relação ao não dito, o que o sujeito diz em um lugar como o que é dito em outro lugar, o que é dito de um modo com o que é dito de outro, procurando ouvir, naquilo que o sujeito diz, aquilo que ele não diz mas que constitui igualmente os sentidos de suas palavras.

²⁵⁵ No original, lê-se: Bede’s golden past is just Irish as it is Roman, and Columba of Iona receives no less reverent attention than Pope Gregory of Rome.

²⁵⁶ ORLANDI, Eni. O lugar de interpretação. _____. In: *Análise de Discurso: princípios & procedimentos*. 8. ed. Campinas: Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2009, p. 59-62, p. 59.

Interpretamos o que o narrador da HEGA compreende como sendo o clero de tradições católicas na Inglaterra do século VII como aqueles que vão de encontro aos costumes regionais irlandeses. O oposto daqueles regionalismos eclesiásticos irlandeses seria aquilo associado aos clérigos que possuem como referencial as tradições continentais universais. Por sua vez, a percepção de Beda para com a sua Igreja do século VIII na Inglaterra, pode ser notada via uma segunda fonte documental: a carta escrita por ele ao bispo Egberto de York em 734.

Por meio do subcapítulo anterior, constatamos que em nenhuma das narrativas analisadas temos a associação do séquito seguidor dos costumes continentais a termos como *Igreja romana*. Como notamos, os eclesiásticos que se opunham às tradições locais irlandesas são compreendidos na HEGA como aqueles que seguem a *Igreja católica*, ou seja, a *Igreja universal*, que está presente em diversas regiões do mundo conhecido de então. Acreditamos que o não-associar desse grupo eclesiástico à cidade de Roma ocorra por motivações estratégicas. Caso o grupo cristão da Páscoa continental fosse relacionado diretamente à Roma, isso poderia comprometer o caráter universal dessa Igreja, uma vez que ela estaria associada diretamente a um espaço geográfico específico. A estratégia do agente que narra os eventos da HEGA de relacionar sua Igreja e seus representantes a uma comunidade sem fronteiras, composta por diferentes populações e falantes de diversas línguas é mais vantajosa para que se desqualifique e se condene determinadas tradições regionais que estão em desacordo com uma instituição maior que visa ser a detentora exclusiva das tradições e do conhecimento eclesiástico.

Frequentemente, nos discursos das narrativas que analisamos da HEGA, o grupo representante dos costumes continentais é compreendido como o que é o detentor do verdadeiro conhecimento eclesiástico, sendo assim caberia a eles instruir outros grupos religiosos a corrigirem seus “erros” e passar a aderir as tradições da Igreja universal.

Períodos-chave como: “*Neque illis multum obesse reor talem paschae obseruantiam, quamdiu nullus aduenerat, qui eis instituti perfectioris decreta, quae sequerentur, ostenderet*” (<http://www.intratext.com/IXT/LAT0921/_P29.HTM#1AZ>. Acesso em maio de 2019)²⁵⁷ no momento em que Wilfrido se dirige a Colman, fazendo referência a uma suposta falta de conhecimento de Columba com relação aos métodos continentais de se calcular a Páscoa revelam esse papel instrutor dos continentais para com outros grupos eclesiásticos menores. Aqueles que mostrariam uma “regra mais perfeita” seriam justamente os pertencentes ao grupo ao qual Wilfrido estava ligado.

Devemos apontar o fato de que o agente que narra os eventos da HEGA não traz na narrativa de Whitby a questão das divergentes tábuas para o cálculo do domingo de Páscoa, apresentados no segundo capítulo desta dissertação. Era de interesse desse agente apresentar um grupo continental unido, livre de qualquer divergência. Caso tal questão fosse mencionada, a imagem de uma Igreja continental universal seria comprometida, minando a autoridade de detentora dos verdadeiros conhecimentos cristãos.

Até o século VII, Beda nos apresenta uma Igreja vinda do continente que é detentora do verdadeiro conhecimento eclesiástico, que é livre de divergências e que encontra-se espalhada por todos os espaços continentais e posteriormente também nas Ilhas Britânicas. No entanto, a partir do século VIII, há um breve indício de que os clérigos dessa Igreja na Inglaterra, com destaque para o reino da Nortúmbria, passam a cumprir com suas funções eclesiásticas com pouco empenho. Nos referimos a um breve trecho da narrativa da HEGA que apresenta o bispo de Lindisfarne Aidan como modelo eclesiástico, contrastando daquele estado da Igreja dos tempos de Beda: *a nostri temporis segnitia*.²⁵⁸

²⁵⁷ Tradução nossa: Desde que ninguém viesse a lhes mostrar uma regra mais perfeita.

²⁵⁸ Tradução nossa: à negligência de nosso tempo.

Ao analisarmos as narrativas da HEGA, não observamos maiores considerações por parte de quem narra os eventos do que seria essa negligência clerical, tampouco o que levou à mesma e suas implicações. No intuito de obtermos respostas para esses questionamentos, buscamos analisar uma segunda fonte documental: a carta escrita por Beda ao bispo Egberto de York. A HEGA e a CBEY são documentos que dialogam entre si, uma vez que a carta traz pontos que não são discutidos detalhadamente na HEGA. A análise dessas duas fontes documentais é encorajado por autores como Goffart (1988, p. 246):²⁵⁹ “Mesmo não sendo uma história, mas um relato crítico das condições contemporâneas na Igreja, esse documento possui um interesse persistente por historiadores e estudantes da H.E.”²⁶⁰

“Ao mais querido e reverente bispo Egberto, saudações de Beda, o servo de Cristo” (CBEY - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 348).²⁶¹ Essa é a sentença de abertura usada por Beda ao escrever ao seu destinatário. Apesar de termos uma saudação tipicamente pertencente ao gênero textual das cartas podemos encarar esse documento como um manifesto radical no qual há o apelo a Egberto de York para que haja a implantação de reformas clericais na Nortúmbria.²⁶²

Como sabemos Beda era próximo a Egberto, esse último antes de ser responsável pela diocese de York fora pupilo de Beda em Wearmouth-Jarrow.²⁶³ Em mais de um momento de carta vemos que Beda incita Egberto a desempenhar suas funções de bispo de maneira correta e denuncia uma série de abusos episcopais cometidos por integrantes

²⁵⁹ GOFFART, Walter. The background and foreground of the *Ecclesiastical History*. In: *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, pp. 240-258.

²⁶⁰ No original, lê-se: Though not a history, but a critical account of contemporary conditions in the Church, this document has abiding interest for historians and students of the H. E.

²⁶¹ No original, lê-se: To the most dear and most reverend bishop Egbert, greetings from Bede the servant of Christ.

²⁶² Cf. MCCLURE, Judith. and COLLINS, Roger. Introduction. In: _____ (Eds.). *The Ecclesiastical History of the English People*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, p. ix-xxxii, p. xxx.

²⁶³ Cf. BLAIR, Peter H. Change in the west. In: _____. *The World of Bede*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 1990, pp. 3-10, p. 3.

do alto clero.²⁶⁴ Tendo em vista o tipo de relação entre esses agentes históricos, encaramos o escrito de Beda não como uma forma de desacato em que uma figura clerical menor censura um bispo e desafia sua autoridade, mas como o momento em que um antigo mestre repreende seu ex-aluno e o relembra de suas obrigações. Vejamos de que maneira Beda dirige-se ao antigo discípulo:

Eu o encorajo, meu mais amado Pai em Cristo, por meio de tanto uma vida santa e de ensinamentos, a defender o mais sagrado ofício que o Autor de todas as dignidades e outorgador de todos os dons espirituais lhe conferiu. Nenhuma destas virtudes é completa sem a outra; pois o bispo que leva uma vida santa não deve negligenciar os seus deveres de ensinamento, e ele seria condenado caso ele desse boa instrução, mas falhasse em segui-las na prática. Mas, aquele que verdadeiramente cumpre ambos é o escravo que alegremente aguarda a vinda do Senhor, esperando ouvir as seguintes palavras ‘Alegre-se meu bom e fiel escravo; por ter sido honesto nas pequenas coisas, eu o farei ser responsável por outras maiores; junte-se à alegria de seu Mestre. Mas se alguém—que isso jamais aconteça!—receber o ofício de bispo e não se preocupar em manter-se livre do mal por uma vida de bondade, e não se assegurar que aqueles sob sua autoridade sejam corrigidos pela instrução e pela penitência, o que acontecerá a ele no momento da vinda do Senhor, hora desconhecida por ele, é dito claramente no Evangelho; em que Ele diz ao escravo inútil ‘Jogue-o na escuridão lá de fora onde haverá choro e ranger de dentes’ (CBEY - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 348-9).²⁶⁵

Em sua carta, um dos pontos enfatizados por Beda é o estado de precariedade moral em que determinados mosteiros no reino da Nortúmbria se encontravam na primeira metade do século VIII:

²⁶⁴ Cf. BROWN, Michelle P. Bede's life in context. In: _____. DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 3-24, p. 9.

²⁶⁵ No original, lê-se: I urge your Holiness, my most beloved Father in Christ, to remember to uphold by both holy living and teaching the most sacred office which the Author of all dignities and the bestower of all spiritual gifts has conferred upon you. Neither of these virtues is complete without the other; for the bishop who lives a holy life should not neglect the duty of teaching, and he would be condemned if he gave good instruction but failed to follow it in practice. But he who truly does both is the slave who joyfully awaits the coming of the Lord, hoping soon to hear the words ‘Rejoice you good and faithful slave; because you have been trustworthy over these small matters, I shall place you in charge of greater ones; join in your Master's happiness.’ But if anyone—may it never happen!—receives the office of bishop and does not take care to keep himself free from evil by living well, and does not ensure that the people under his authority are corrected by instruction and punishment, what will happen to him at the hour of the coming of the Lord, the time of which is unknown to him, is made clear in the Gospel; where He says to the useless slave: ‘Throw him in the outer darkness, where there will be weeping and gnashing of teeth’.

[...] há muitos lugares, como todos sabemos, que apenas da forma mais tola merecem ser chamados de monastérios, tendo absolutamente nada da vida monástica neles. Alguns desses, eu desejaria que, por meio da autoridade de um conselho, passassem da luxúria para a castidade, da vaidade para a verdade, da indulgência do estômago e da goela para a continência e sincera piedade [...] (CBEY - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 349-50).²⁶⁶

Essa breve passagem possibilita que visualizemos o conceito de vida monástica que Beda tinha em mente: local em que elementos como a castidade, a busca pela verdade e a caridade deveriam estar sempre presentes. Tratando-se dos falsos monastérios, na concepção de Beda, o eclesiástico de Wearmouth-Jarrow revela o quão inúteis eram esses, não servindo nem aos poderes religiosos nem aos temporais.

São grandes e numerosos tais lugares que no linguajar popular são “inúteis a Deus e ao homem”, pois não servem nem a Deus ao seguir uma regra monástica regular nem providenciam soldados e auxiliares aos poderes seculares, que poderiam defender o nosso povo dos bárbaros (CBEY - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 349-50).²⁶⁷

Desta forma encontramos em Beda um agente cujas considerações extrapolavam o campo religioso. Beda reconhecia que líderes seculares poderiam auxiliar na implantação das mudanças que gostaria de ver nos meios eclesiásticos. Na realidade, o apoio real seria vital para tal propósito. Ao fazer referência a alguns reis de Judá encontrados no Antigo Testamento como Davi, Salomão e Zedequias assim como o seguinte trecho do Livro de Isaias: Isa. 58.6, encontrado no texto da Vulgata, Beda propõe que Egberto com o auxílio e aprovação do monarca Ceolwulfo, primo do bispo de York,

²⁶⁶ No original, lê-se: [...] there are many places, as we all know, that only in the most foolish way deserve the name of monastery, having absolutely nothing of real monastic life about them. Some of these I should wish to be turned by the authority of a council from luxury to chastity, from vanity to verity, from indulgence of the stomach and gullet to continence and heartfelt piety [...].

²⁶⁷ No original, lê-se: Such places which are in the common phrase ‘useless to God and man’, because they neither serve God by following a regular monastic life nor provide soldiers and helpers for the secular powers who might defend our people from the barbarians, are both numerous and large [...].

anule antigos documentos expedidos por reis antecessores nos quais constavam doações de terras para o estabelecimento de certos monastérios:

Seguindo esse exemplo, Vossa Eminência, junto ao mais devoto rei, deveria rasgar os documentos e desfazer os feitos não-religiosos e perversos de governantes anteriores de nosso povo, e providenciar em nossa terra aquelas coisas que ou são úteis a Deus ou à sociedade laica [...]. É chocante dizer quantos lugares que atendem pelo nome de monastérios foram tomados pelo controle de homens que não têm conhecimento da verdadeira vida monástica [...]. Há ainda outros, leigos que não possuem qualquer amor pela vida monástica ou pelo serviço militar que dão dinheiro aos reis para obter terras sob o pretexto de construir monastérios, nos quais deixam seus gostos libidinosos correrem soltos; essas terras através do direito hereditário foram concedidas a eles através de éditos reais e cartas, como se fizessem deles realmente dignos aos olhos de Deus, eles encontram testemunhas escritas em bispos, abades e os mais poderosos laicos. Dessa forma, ganham o direito injusto sobre campos e vilarejos, livres tanto das obrigações humanas legais quanto divinas; como laicos governando monges eles servem apenas aos próprios desejos (CBEY - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 350-1).²⁶⁸

Conforme trazido por McClure e Collins (2008, p. xxxi) em seu estudo introdutório, caso os ideais reformistas de Beda tivessem sido postos em prática, o princípio de garantia de posse por meio de registros escritos comprobatórios oficiais teria sido totalmente comprometido. Ainda de acordo com os autores mencionados, esse tipo de sistema de garantia de posse por meio da comprovação de livros ou cartas, derivado de práticas legalistas de tradição romana, foi introduzido na Inglaterra logo no início do século VII.

²⁶⁸ No original, lê-se: Following this example, you holiness should, together with the most pious king, tear up the irreligious and wicked deeds and documents of earlier rulers of our people, and should provide in our land those things which are useful either to God or to lay society [...]. It is shocking to say how many places that go by the name of monasteries have been taken under the control of men who have no knowledge of true monastic life [...]. There are others, laymen who have no love for the monastic life nor for military service, who commit a graver crime by giving money to the kings and obtaining land under the pretext of building monasteries, in which they can give freer rein of their libidinous taste; these lands they have assigned to them in hereditary right through written royal edicts, and these charters, as if to make them really worthy in the sight of God, they arrange to be witnessed in writing by bishops, abbots, and the most powerful laymen. Thus they have gained unjust right over fields and villages, free from both divine and human legal obligations; as laymen ruling over monks they serve only their own wishes.

A questão de laicos a frente de instituições religiosas deve ser analisada mais detalhadamente. Por meio de Mayr-Harting (1991, p. 252-253) temos que o direito à posse através de documentos escritos desenvolveu-se na Inglaterra por homens ligados à Igreja que eram familiarizados às leis canônicas e seculares tardo-romanas. Antes disso o que vigorava era um sistema não-hereditário de concessão de terras em que o rei permitia que um determinado *gesith*²⁶⁹ usufruísse dessas terras, mas no momento da morte ou traição ou ainda no caso do exílio do retentor, tais terras voltariam para as mãos do monarca que as passaria a outro membro de sua aristocracia guerreira. A partir do século VII a lei vulgar romana passou a ser aplicada nos reinos anglo-saxões:

A partir dessa lei, desenvolveu-se a terra pelo livro e o livro pelo direito anglo-saxão. Os aspectos mais importantes do direito pelo livro (ou pela carta) para os nossos propósitos atuais são a liberdade da terra do serviço secular (e principalmente do serviço militar), a posse perpétua e o direito à livre disposição – em outras palavras o *ius perpetuum* da lei romana vulgar (MAYR-HARTING 2008, p. 252).²⁷⁰

Até o término do século VIII e início do século seguinte, o direito de possuir terras de maneira perpétua limitava-se exclusivamente àquelas propriedades destinadas a fins eclesiásticos. Os laicos, através desse dispositivo legal, encontraram uma forma de garantir que as terras que lhes foram cedidas continuassem sob a posse de suas famílias: transformar tais terras em monastérios. Assim a qualidade de abade poderia ser passada à família a qual a terra fora concedida, e os membros familiares, agora monges e freiras, teriam direito a rendimentos para a manutenção de suas casas religiosas.²⁷¹ Não necessariamente tais propriedades seriam passadas hereditariamente. O direito

²⁶⁹ Termo utilizado para designar um indivíduo pertencente a uma aristocracia guerreira que estava atrelado por meio de juramentos formais a um determinado senhor.

²⁷⁰ No original, lê-se: Out of this law, developed Anglo-Saxon book-land and book-right. The most important features of book (or charter)-right for our present purposes, were freedom of the land from secular (and especially military) service, the perpetual tenure and right of free disposal – in other words the *ius perpetuum* of the Roman Vulgar Law.

²⁷¹ Cf. MAYR-HARTING, Henry. Church and laity. In: _____ *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. 3. ed. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1991, p. 240-61, p. 253.

eclesiástico ou direito monástico de se possuir terras de forma perpétua poderia ser passado a qualquer sucessor que fosse escolhido pelo detentor das terras adquiridas. Aquele que detinha o direito às terras também poderia aliená-las caso desejasse, assim *ius perpetuum* e *liberas potestas* se entrelaçavam nessa nova configuração anglo-saxã de posse de terras.²⁷²

Algo que merece ser destacado é o fato de que a CBEY não apresentar qualquer sistema de avaliação para os monastérios da Nortúmbria. Como saber de maneira prática e sistemática se um monastério estava qualificado a ser compreendido como um local em que verdadeiramente se servia a Deus, e não meramente um ambiente de decadência moral sob o título de monastério?²⁷³ Para esse questionamento o texto de Beda não nos oferece qualquer resposta. Outro ponto interessante é o fato de que Beda parece ignorar as origens de seu próprio monastério. Benedito Bispo pertencia a uma família de nobres ligada à casa real da Nortúmbria.²⁷⁴ Ironicamente, Wearmouth-Jarrow é produto de uma família nobre que se retirou do serviço real e militar, ou seja, a gênese dos monastérios-irmãos encontra-se naquela forma a qual é condenada por Beda em sua carta ao bispo Egberto de York.²⁷⁵

Sobre a função de pastoreio dos bispos para com as populações leigas, temos na CBEY que devido à grande extensão territorial da Nortúmbria, Beda compreendia a dificuldade, dentro do espaço de um ano, do bispo de visitar todas as congregações de fiéis as quais ele era responsável. O monge de Wearmouth-Jarrow apresenta uma solução

²⁷² Cf. WOOD, Susan. Some non-Frankish patterns of family interest in monasteries. In: _____. *The Proprietary Church in the Medieval West*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2006, p. 140-175, p. 153.

²⁷³ Cf. MCCLURE, Judith. and COLLINS, Roger. Introduction. In: _____. (Eds.). *The Ecclesiastical History of the English People*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, p. ix-xxxii, p. xxxi.

²⁷⁴ Cf. RAMIREZ, Janina. Wilfrid: God's nobleman. In: _____. *Power, Passion and Politics in Anglo-Saxon England: the private lives of the saints*. London: WH Allen, 2015, p. 199-226, p. 218

²⁷⁵ Cf. WOOD, Susan. Some non-Frankish patterns of family interest in monasteries. In: _____. *The Proprietary Church in the Medieval West*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2006, p. 140-75, p. 153.

para a questão problemática da Nortúmbria e daqueles dos vilarejos, não necessariamente pertencentes ao reino do norte, que raramente recebiam a visita de seu bispo: nomear mais clérigos de origem nortumbriana e dividir as dioceses em unidades menores:

Pois quem não enxergaria o quão melhor seria se o enorme peso do governo eclesiástico não fosse dividido entre muitos, que facilmente poderiam assumir a divisão do que um único ser oprimido pela carga que ele não pode suportar? Pois, o santo papa Gregório, em uma carta enviada ao abençoado arcebispo Augustinho, a respeito do futuro e da preservação em Cristo da fé do nosso povo, ordenou que doze bispos deveriam ser ordenados depois que todos tivessem sido convertidos. Sobre esses o bispo de York, recebendo o pálio da sé apostólica, seria o metropolitano (CBEY - MECCLURE; COLLINS 2008, p. 349).²⁷⁶

Mesmo tendo recorrido a agentes de autoridade incontestáveis como o antigo papa Gregório, o apelo de Beda para que houvesse a divisão das dioceses não fora ouvido. Isso pode ser compreendido por meio de dois elementos: o prestígio episcopal e os rendimentos bispais. Sobre o primeiro, sabemos que o prestígio dos bispos anglo-saxões associava-se ao fato desses bispos serem identificados e relacionados a toda uma tribo ou reino. Tanto que no Sínodo de Hertford,²⁷⁷ os bispos optaram por continuar com o esquema organizacional de um único bispo para cada reino. Aliado a isso, o tamanho de um bispado poderia influenciar diretamente nos rendimentos obtidos por um dado bispo: quanto maior o domínio do bispo, possivelmente, maior a receita adquirida.²⁷⁸

Mayr-Harting (1991, p. 135) revela que as igrejas anglo-saxãs dos dias de Beda contavam com variadas fontes de receita: “[...] havia ofertas em dinheiro ao altar durante

²⁷⁶ No original, lê-se: For who cannot see how much better it would be for the enormous weight of ecclesiastical government to be divided up amongst many, who could easily take their share, than for one to be oppressed by a load which he cannot carry? For the holy pope Gregory, in a letter that he sent to the blessed archbishop Augustine about the future and the preservation in Christ of the faith of our people, ordered that twelve bishops should be ordained after all had been converted. Over these the bishop of York, receiving the pallium from the apostolic see, would be the metropolitan.

²⁷⁷ Sínodo ocorrido em 673, presidido pelo arcebispo Teodoro da Cantuária no qual se buscou a organização e estruturação da Igreja anglo-saxã.

²⁷⁸ Cf. MAYR-HARTING, Henry. Wilfrid. In: _____ *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. 3. ed. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1991, p.129-47, p. 135.

as missas e taxas a serem pagas nos funerais, assim como dízimos que eram opcionais nessa época”.²⁷⁹ Mesmo o autor não entrando em detalhes esmiuçados quanto a essas diferentes taxas e tributações não podemos negar que o financiamento eclesiástico era um elemento de importância nas comunidades cristãs anglo-saxãs dos séculos VII e VIII, havendo um esquema de prestação de serviços eclesiásticos perante pagamentos realizados pelos fiéis aos membros do clero.

A carta de 734 expõe uma série de corrupções e abusos que faziam-se presentes no microcosmo do mundo eclesiástico do norte da Inglaterra. Um dos pontos de preocupação do monge de Wearmouth-Jarrow é a simonia que tinha como origem a ganância por parte de certos membros do alto clero. Além de ser monge, de ver-se como historiador e de atuar como professor em Wearmouth-Jarrow, Beda também estudou profundamente diversos textos bíblicos, entre eles os livros de Neemias e Esdras. Comparando os comentários de Beda sobre os livros de Neemias e Esdras ao seu escrito a Egberto, percebemos similaridades entre a atual necessidade de reforma que se fazia presente na Nortúmbria e o passado corrupto dos judeus encontrados no Antigo Testamento:²⁸⁰

[...] Estabelecendo uma relação contemporânea, ele [Beda] relaciona a taxaçoão injusta que alguns judeus impuseram sobre seus irmãos menos favorecidos (ver Neemias 5: 1 – 4) àqueles clérigos de seus próprios dias ‘que extorquiam uma imensa quantidade de tributos e bens mundanos daqueles a quem eles diziam ser responsáveis enquanto não ofereciam nada em retorno para a eterna salvação desses, nem por meio de ensinamentos nem através de exemplos de boas vidas (*Sobre Esdras e Neemias*, p. 184) – assim antecipando outro ponto polêmico de sua carta: a ganância episcopal e a simonia (cf. *Carta ao Bispo Egberto*, p. 347) (DEGREGORIO 2010, p. 138-139).²⁸¹

²⁷⁹ No original, lê-se: [...] there were offerings of money at the altar during mass and fees paid for burials, as well as tithes which were at this time voluntary.

²⁸⁰ Cf. DEGREGORIO, Scott. Bede and the Old Testament. In: _____ (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 127-41, p. 138-9.

²⁸¹ No original, lê-se: [...] Striking an equally contemporary note, he [Bede] relates the unfair taxation that some Jews imposed on their less well-off brethren (see Nehemiah 5:1 – 4) to those clerics in his own day ‘who exact an immense tax and weight of worldly goods from those whom they claim to be in charge of while in return giving nothing for their eternal salvation either by teaching them or by providing them with

A figura bíblica de Esdras também é usada por Beda para que o monge dos monastérios de Wearmouth-Jarrow apresentasse suas propostas de cunho reformador ascético e ortodoxo:

Dessa maneira Beda enfatiza que a função de Esdras como escriba não consistia apenas em preservar e transmitir a Escrita Sagrada, mas também sua disseminação através de pregações e ensinamentos (Sobre Esdras e Neemias, pp. 108-9). Assim o Esdras de Beda é algo parecido com um *doutor* exegeta bediano que reforma os outros por meio da interpretação dos textos sagrados! (DEGREGORIO 2010, p. 139).²⁸²

Desta forma, os dois trechos transcritos acima demonstram como determinados momentos trazidos no Antigo Testamento são apropriados por Beda em seu escrito para que ele apresentasse às autoridades eclesiásticas de seu tempo a necessidade urgente de uma reedificação moral da Igreja de seu reino.²⁸³

O documento aqui discutido remete a hábitos relacionados aos costumes cristãos irlandeses passados, que poderiam ser adotados a fim de que se minimizasse a queda dos valores morais da Igreja anglo-saxã do século VIII. A título de exemplo, temos a tradição daquilo compreendido como *peregrinatio pro Christo*: clérigos percorreriam todos os vilarejos do reino ensinando a fé cristã e batizando aqueles que ainda não haviam sido iniciados nessa fé:

E por conta de os lugares da diocese sob sua autoridade serem são distantes, que levaria mais de um ano inteiro para você percorrê-los para ensinar a palavra de Deus em todas as aldeias e campos, é claramente essencial que você aponte outros para lhe auxiliar em seu trabalho santo. Assim, sacerdotes devem ser ordenados e professores escolhidos para que possam ensinar a palavra de Deus e consagrar os santos

examples of good living (*On Ezra and Nehemiah*, p. 184) – thus anticipating another burning issue of his letter, episcopal greed and simony (cf. *Letter to Bishop Egbert*, p. 347).

²⁸² No original, lê-se: Thus Bede emphasizes that Ezra's task as scribe was not only the preservation and transmission of Holy Writ but also its learned dissemination through preaching and teaching (*On Ezra and Nehemiah*, pp. 108-9). Hence Bede's Ezra is something like a Bedan exegetical *doctor* who reforms others through the interpretation of sacred texts!

²⁸³ Cf. DEGREGORIO, Scott. Bede and the Old Testament. In: _____ (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 127-41, p. 139.

mistérios em toda pequena vila, e acima de tudo realizar os santos ritos do batismo sempre que surgir a oportunidade (CBEY - MCCLURE; COLLINS 2008, p. 345).²⁸⁴

Na CBEY não temos uma referência explícita às tradições irlandesas. Contudo, quando analisamos o conteúdo do trecho transcrito, notamos a prática de um grupo eclesiástico percorrer espaços isolados a fim de que se possa levar e/ou confirmar a fé cristã àqueles que estão distantes geograficamente dos centros de ensinamento da fé no Cristo. Destarte, a carta ao bispo Egberto nos remete às peregrinações daqueles eclesiásticos irlandeses de séculos anteriores ao VIII que se isolavam de suas comunidades de origem e percorriam espaços distantes, transmitindo os ensinamentos cristãos à outras populações.

Essa constatação de uma prática tipicamente associada ao clero irlandês, reforça a tese de que nos escritos de Beda, o séquito oriundo da Irlanda não é compreendido como herege. Mesmo que Beda condene algumas práticas de tal grupo, especialmente os métodos irlandeses para o computo do festival da Páscoa, algumas de suas práticas poderiam ser utilizadas pela Igreja anglo-saxã do século VIII a fim de que os ensinamentos cristãos fossem reforçados em espaços que já estavam sob o domínio dos poderes eclesiásticos de então.

Por meio de todos os trechos extraídos da referida carta, notamos um clero católico que contrasta daquele que é mostrado na HEGA. É necessário que estejamos atentos para a natureza e o propósito dos dois textos que consultamos ao longo das páginas anteriores. Enquanto que a HEGA detém um teor histórico, ou seja, sendo que os eventos

²⁸⁴ No original, lê-se: And because the places in the diocese under your authority are so far apart that it would take you more than the whole year on your on to go through them all to preach the word of God in every hamlet and field, it is clearly essential that you appoint others to help you in your holy work; thus priests should be ordained and teachers established who may preach the word of God and consecrate the holy mysteries in every small village, and above all perform the holy rites of baptism whenever the opportunity arises.

narrados devem ser feitos de forma supostamente imparcial, conforme trazido pelo próprio agente que escreve a obra, a CBEY visa explicitar os abusos e as negligências do clero da Igreja da Inglaterra do século VIII. Não caberia um tom imparcial, livre de críticas nessa carta. O agente que escreve expõe suas crenças e opiniões de maneira objetiva e direta, buscando repreender práticas que não condizem ao comportamento esperado por aqueles que são membros do clero. Já as narrativas que analisamos na HEGA trazem discursos que representavam os eclesiásticos ligados ao continente como homens que detêm o genuíno saber da fé cristã e que estão em comunhão e união com as diferentes comunidades do continente por meio de uma Igreja universal, livre de possíveis divergências.

As duas fontes documentais aqui trazidas apresentam o mesmo grupo clerical por meio dois prismas distintos. No século VIII temos eclesiásticos que continuam seguindo as tradições continentais, que são membros da Igreja católica, mas que não desempenham seu papel essencial de instruir as populações, sendo que muitas vezes cometem abusos contra aqueles a quem deveriam pregar. Além do fato de determinados membros desse clero serem negligentes e indignos de ter o título de eclesiásticos, aos olhos daquele que escreve ao bispo de York, o que acaba por minar a credibilidade e o papel evangelizador da Igreja na Nortúmbria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As representações do outro não devem ser compreendidas como um nítido espelho da realidade. Diferentes fatores influenciam a construção das representações, entre eles destacamos aqueles grupos que estão por trás da elaboração de tais representações assim como os que são objetos das representações; e também a natureza da relação existente entre esses dois grupos, que está pautada em um jogo de interesses que medeia as interações sociais entre os que representam e os que são representados.

Recusamos abertamente a possibilidade teórica que encara as diferenças sociais e culturais entre grupos, contidas nas representações, como sendo fruto de diferenças de cunho biológico. Compreendemos as representações como um produto que é construído socialmente a partir da interação entre agentes provenientes de grupos sociais distintos. Sendo assim, o elemento interacional entre os grupos étnicos tem um papel a desempenhar na elaboração das representações. Neste trabalho, pudemos constatar que a interação entre os grupos está pautada na seleção das diferenças existentes entre eles. Ao relacionarmos as propostas de Chartier (1991) sobre as representações e a seleção das diferenças sociais e culturais que regulariam a interação entre os grupos étnicos, conforme proposto por Barth (1997), compreendemos que o selecionar das diferenças está presente nas representações dos grupos, conforme pode ser observado na *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* quando o grupo clerical irlandês e suas lideranças são apresentados no escrito.

Por meio de dispositivos metodológicos pautados na análise do conteúdo e do discurso, constatamos que na HEGA, as diferenças apresentadas por meio representação do partido eclesiástico insular irlandês e daquele de origem continental católica têm como

seu alicerce o estabelecimento do par de opostos: *regional* x *universal*, sendo o primeiro compreendido na HEGA como equivalente a temática do isolamento e desconhecimento e o segundo à do coesão e conhecimento, presentes nos discursos encontrados nas narrativas apresentadas por Beda.

O estudo das representações do segmento irlandês na HEGA possibilitou que compreendêssemos não apenas as tradições cristãs relacionadas a esse grupo eclesiástico, mas também que vislumbrássemos aquilo que Beda apresenta como sendo característico e pertencente aos eclesiásticos associados à Igreja de teor católico do século VII. Contudo, esse escrito não oferece indícios suficientes para que seja possível realizar considerações mais aprofundadas quanto ao segmento cristão católico do século seguinte – grupo ao qual Beda estava inserido. Diante de tal fato, buscamos uma fonte secundária de apoio, no caso a CBEY.

Ao compararmos as duas Igrejas de tradições continentais no espaço da Inglaterra, percebemos que naquela do século VII temos a imagem de uma instituição que legitima seu poder através de seu caráter universal e de figuras de autoridade santas compreendidas como incontestáveis, sendo dever desse corpo universal sanar divergências cristãs que poderiam haver em comunidades cristãs que seguiam seus próprios costumes cristãos, encarados como regionais. Por sua vez, a Igreja anglo-saxônica do século VIII traz um corpo eclesiástico que está em comunhão com as tradições cristãs encontradas nos mais diversos pontos do continente, mantendo assim sua identidade católica, mas que apresentava indícios de comportamentos imorais como a negligência para com o ensinamento das tradições cristãs aos laicos e os abusos cometidos por algumas figuras eclesiásticas como bispos.

Constatamos que na HEGA não temos a condenação da atuação dos irlandeses no solo habitado pelas populações anglo-saxãs. Na realidade, em determinadas narrativas, o discurso daquele que representa revela os esforços missionários dos clérigos irlandeses e seu comprometimento para com a cristianização da Nortúmbria. A figura máxima de liderança irlandesa, Aidan de Lindisfarne, é representada em um tom positivo e de relativo apreço por aquele que traz as narrativas da HEGA. Assim, concluímos que não há um discurso que busque anular ou menosprezar a atuação dos missionários irlandeses na Inglaterra. Os discursos do agente social que constrói a representação do partido irlandês tanto revelam tal atuação missionária, dando credibilidade a seus integrantes como quando Aidan é associado a supostos milagres, quanto denunciam e condenam tradições locais que estão em choque para com os costumes continentais como a problemática da Páscoa. Dito isso, a hipótese de a HEGA associar as figuras irlandesas àquela de clérigos hereges deve ser desconsiderada.

Futuramente, em novas pesquisas, vislumbramos a possibilidade de continuarmos a trabalhar com a questão da atuação eclesiástica irlandesa nas Ilhas Britânicas. Consideramos analisar de forma mais aprofundada essas tradições tidas como locais por meio de uma documentação produzida por membros integrantes desse grupo. Entre tais documentos poderíamos consultar aqueles de natureza hagiográfica como a *Vita Columbae* e o texto jurídico-eclesiástico *Lex Innocentium* ambos de Adomnán da abadia de Iona, na Escócia.

Finalmente, esclarecemos que as análises trazidas neste presente trabalho não encerram a possibilidade de novos estudos acerca das representações contidas na HEGA e demais escritos associados a Beda. Na realidade, gostaríamos de ter nossa dissertação como um convite a novos pesquisadores do período alto medieval que buscam expandir

a produção de conhecimento nacional acerca dos estudos anglo-saxônicos, com destaque para o campo dos estudos relacionados aos escritos associados a Beda.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS

MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger (Eds.). Bede's Letter to Egbert. In: _____. *The Ecclesiastical History of the English People*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, p. 341-357.

MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger (Eds.). The Ecclesiastical History of the English People. In: _____. *The Ecclesiastical History of the English People*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, p. 1-298.

BIBLIOGRAFIA DE APOIO

ALBUQUERQUE, Isabela D de. Angelcynn e Gens Anglorum uma abordagem comparativa da identidade inglesa em *The Life of King Alfred* (século IX) e em *The Deeds of Heereward* (século XII). Rio de Janeiro, 2012. 103 p. Dissertação (Mestrado em História Comparada) - Programa de Pós-graduação em História Comparada - Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

BACCEGA, Maria A. A palavra: da língua ao discurso. In: _____. *Palavra e Discurso: História e Literatura*. São Paulo: Ática, 1995, p. 46-59.

_____. Discurso da história. In: _____. *Palavra e Discurso: História e Literatura*. São Paulo: Ática, 1995, p. 63-70.

_____. O enfrentamento dos discursos. In: _____. *Palavra e Discurso: História e Literatura*. São Paulo: Ática, 1995, p. 21-27.

BARDIN, Laurence. Organização da análise. In: _____. *Análise do Conteúdo*. Trad. Luís Antero reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 1977, p. 95-116.

BARROS, José D'A. A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. In: **Cadernos de História**. v. 12. n. 16. pp. 38-63, 2011.

_____. Heresias: sobre a história de um conceito e sobre as discussões historiográficas em torno das heresias medievais. In: **Fronteiras**. v. 12. n. 21. pp. 33-49, 2010.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. 2.ed. São Paulo: UNESP, 1997, p. 187-227.

BLAIR, John. Ministers in Church and State, c.650–800. In: _____. *The Church in Anglo-Saxon Society*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 79-121.

BLAIR, Peter H. Change in the west. In: _____. *The World of Bede*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 1990, p. 3-10.

_____. Gaulish and Italian influences. In: _____. *The World of Bede*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 1990, p. 117-129.

BLÁZQUEZ, Gustavo. Exercícios de apresentação: antropologia social, rituais e representações. In: CARDOSO, Ciro F e MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: contribuições a um debate interdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 169-198.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: _____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989, p. 7-16.

BROWN, Michelle P. Bede's life in context. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 3-24.

CAMPBELL, J. (Ed.). The first Christian kings. In: _____. *The Anglo-Saxons*. London: Penguin, 1991, p. 45-69.

CARDOSO, Ciro F. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, Ciro F. e MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: contribuições a um debate interdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000, p. 9-39.

CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). História e análise de textos. In: _____. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus Ltda, 1997, p. 536-567.

CARDOSO, Ciro F. O Paganismo Anglo-Saxão: uma síntese crítica. In: **Brathair**. v. 4 (1). p. 19-35, 2004.

CHARTIER, Roger. Introdução: por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: _____. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Algés: DIFEL – Difusão Editorial, 2002, p. 13-28.

_____. O Mundo como representação. In: **Estudos Avançados**. n. 11(5), 1991, p. 173-191.

COLGRAVE, Bertram. Introduction. In: _____. *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927, p. ix-xvii.

DA SILVA, Helenice R. A Histórica como “a representação do passado”: a nova abordagem da historiografia francesa. In: CARDOSO, Ciro F e MALERBA, Jurandir

(Orgs.). *Representações: contribuições a um debate interdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 81-99.

DAILEY, E T. To Choose One Easter from Three: Oswiu's Decision and the Northumbrian Synod of AD 664. In: **Peritia**. n. 26. p. 47-64, 2015.

DEGREGORIO, Scott. Bede and the Old Testament. In: _____ (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 127-41.

_____. Chronological table of important dates. In: _____ (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. xviii-xx.

FALCON, Francisco. História e poder. In: CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus Ltda, 1997, p. 97-138.

FOOT, Sarah. Introduction: situating the problem. In: _____. *Monastic Life in Anglo-Saxon England c. 600–900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 1-33.

_____. The ideal minster. In: _____. *Monastic Life in Anglo-Saxon England: c. 600–900*. Cambridge: Cambridge University, 2006, p. 34-72.

GEARY, Patrick J. Novos bárbaros, novos romanos. In: _____. *O Mito das Nações: a invenção do nacionalismo*. Trad. Fábio Pinto. São Paulo: Conrad, 2005, pp. 113-140.

GETHING, Paul and ALBERT, Edoardo. Religion. In: _____. *Northumbria: the lost kingdom*. Brimscombe Port: The History Press, 2012, p. 51-70.

GINZBURG, Carlo. *Unus testis*—O extermínio dos judeus e o princípio da realidade. In: _____. *O Fio e os Rastros: verdadeiro, falso e fictício*. Trad. Rosa Freire d’Aguilar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 210-230.

GOETZ, H. W., JARNUT, J. and POHL, W (Edt.). *Regna and Gentes: the relationship between late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*. Leiden and Boston: Brill, 2003.

GOFFART, Walter. Bede’s three models for the *Ecclesiastical History*. In: _____. *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 296-307.

_____. Conclusion In: _____. *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 325-328.

_____. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum: detachment or advocacy?*. In: *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 240-258.

_____. The background and foreground of the *Ecclesiastical History*. In: *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 240-258.

_____. The genesis of Northumbria Church history . In: _____. *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 258-296.

HIGHAM, Nicholas J. The Origins of England. In: HIGHAM, Nicholas J. & RYAN, Martin J. *The Anglo-Saxon World*. New Haven and London: Yale University, 2013, p. 70-111.

JOLLY, K. *Popular Religion in Late Saxon England: elf charms in context*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1996.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. _____. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, p. 535-553.

MAINGUENEAU, Dominique. A instituição discursiva. In: _____. *Novas tendências em Análise do Discurso*. Trad. Freda Indursky. 3. ed. Campinas: Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2009, p. 29-71.

MAYR-HARTING, Henry. Church and laity. In: _____. *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. 3. ed. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1991, p. 240-61.

_____. The Synod of Whitby. In: _____. *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. 3. ed. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1991, p. 103-113.

_____. Wilfrid. In: _____. *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. 3. ed. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1991, p.129-47, p. 135.

MCCLURE, Judith. and COLLINS, Roger. Introduction. In: _____ (Eds.). *The Ecclesiastical History of the English People*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, p. ix-xxxii.

MEDEIROS, Elton O S. “*Her mon mæg giet gesion hiora swæð*”: Uma breve história sobre os estudos anglo-saxônicos. In: **Brathair**. n. 12(2). p. 31-44, 2012.

ORLANDI, Eni. *Análise de Discurso: princípios & procedimentos*. 8. ed. Campinas: Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2009.

POHL, Walter. Telling the difference: signs of ethnic identity. In: POHL, Walter and

RAMIREZ, Janina. Wilfrid: God's nobleman. In: _____. *Power, Passion and Politics in Anglo-Saxon England: the private lives of the saints*. London: WH Allen, 2015, p. 199-226.

REIMITZ, Helmut (Ed.). *Strategies of Distinction: the construction of ethnic communities, 300–800*. Leiden, Boston and Köln: Brill, 1998, p. 17-70.

RYAN, Martin J. From Tribal Chieftains to Christian Kings. In: HIGHAM, Nicholas J. and RYAN, Martin J. *The Anglo-Saxon World*. New Haven and London: Yale University Press, 2013, p. 166-72.

_____. The Venerable Bede. In: HIGHAM, Nicholas J. & RYAN, Martin J. *The Anglo-Saxon World*. New Haven and London: Yale University Press, 2013, p.166-172.

SÊGA, Rafael A. O Conceito de Representação Social nas Obras de Denise Jodelet e Serge Moscovici. In: **Anos 90**. n. 13. p. 128-133, 2000.

SILVA, Andréia C L F da. Reflexões metodológicas a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. In: **Cronos: Revista de História, Pedro Leopoldo**, n. 6, p. 194-223, 2002.

STENTON, Frank. The conversion of the English people. In: _____. *Anglo-Saxon England*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 96-176.

THACKER, Alan. Bede and History. In: DEGREGORIO, Scott (Ed.). *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 170-189.

TRISTAM, Kate. Iona, mother of Lindisfarne. In: _____. *The Story of Holy Island: an illustrated history*. London: Canterbury Press, 2009, p. 10-17.

VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus Ltd, 1997, p. 189-241.

WALL, Martin. Into the mists of oblivion. In: _____. *The Anglo-Saxon Age: the birth of England*. Stroud: Amberley, 2016, p. 11-26.

WOOD, Susan. Some non-Frankish patterns of family interest in monasteries. In: _____. *The Proprietary Church in the Medieval West*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2006, p. 140-175, p. 153.

WORMALD, Patrick. The age of Bede and Aethelbald. In: CAMPBELL, James (Ed.). *The Anglo-Saxons*. London: Penguin, 1991, p. 70-100.

YORKE, Barbara. Anglo-Saxon gentes and regna. In: GOETZ, H. W., JARNUT, J. and POHL, W (Edt.). *Regna and Gentes: the relationship between late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*. Leiden and Boston: Brill, 2003, p. 381-407.

_____. Organisation and culture of the church. In: _____. *The Conversion of Britain: 600–800*. London and New York: Routledge, 2014, p. 149-211.

_____. The conversion of Britain to Christianity. In: _____. *The Conversion of Britain: 600–800*. London and New York: Routledge, 2014, p. 98-133.

_____. The origins of the Anglo-Saxon kingdoms. In: _____. *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*. London and New York: Routledge, 1990, p. 1-24.