

Atas da VI Semana
de Estudos Medievais

Atas da VI Semana de Estudos Medievais

25 a 27 de outubro de 2005

Rio de Janeiro
2006

Preparação e diagramação
H. P. Comunicação Editora

Organização e revisão
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Leila Rodrigues Silva

Apoio
Fabrícia Angélica Teixeira de Carvalho

Capa
Guilherme Antunes Júnior

Imagem da capa
Detalhe do vitral da Paixão de São Vicente de Saragoça e a história de suas relíquias.
1244-1247. Igreja de Saint Germain-des-Prés. Paris

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da, SILVA, Leila Rodrigues. (Org.)
Atas da VI Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da
UFRJ.
Realizada no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ de 25 a 27 de outubro
de 2005.
456 p. - Rio de Janeiro, dezembro de 2006.
Programa de Estudos Medievais - ISBN 85-88597-06-8

Atas da VI Semana de Estudos Medievais
Idade Média / História / Filosofia / Literatura / Arte / Teologia

Programa de Estudos Medievais
Largo de São Francisco, 1 - sala 325 - B
Centro - Rio de Janeiro - RJ
Cep 20.051-070
e-mail: pem@ifcs.ufrj.br
www.pem.ifcs.ufrj.br

VI SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

25 a 27 de outubro de 2005

Promoção:

Programa de Estudos Medievais da UFRJ
www.pem.ifcs.ufrj.br

Patrocínio:

Fundação José Bonifácio
Banco do Brasil
FAPERJ

Apoio:

ABREM - Associação Brasileira de Estudos Medievais
CFCH - Decania do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ
ITF - Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis
NUEG - Núcleo de Estudos Galegos da UFF
PPGHC- Programa de Pós-graduação em História Comparada
PR-1 - Pró-reitoria de Graduação da UFRJ
PR-2- Pró-reitoria de Pós-graduação e Pesquisa da UFRJ
PROEG - Programa de Estudos Galegos da UERJ

Equipe Organizadora:

Coordenação Geral:

Andréia C. L. Frazão da Silva (Coordenadora do Pem - UFRJ)
Leila Rodrigues da Silva (Coordenadora do Pem - UFRJ)

Comissão Organizadora:

Carolina Coelho Fortes (Pem - UFRJ/ UGF)
Elisabeth da Silva dos Passos (Pem - UFRJ)
Fabrícia A. Teixeira de Carvalho (Pem - UFRJ/ Unigranrio)
Marcelo Pereira Lima (Pem - UFRJ)
Rita de Cássia Damil Diniz (Pem - UFRJ)

Comissão Editorial:

Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UFRJ)
Mestre em Filologia Românica (UFRJ)
Doutor em Letras Clássicas (UFRJ)

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ)
Mestre em História Antiga e Medieval (UFRJ)
Doutora em História Social (UFRJ)

Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)
Mestre em História Antiga e Medieval (UFRJ)
Doutora em História Antiga e Medieval (UFF)

Leila Rodrigues da Silva (UFRJ)
Mestre em História Antiga e Medieval (UFRJ)
Doutora em História Social (UFRJ)

Maria do Amparo Tavares Maleval (UERJ)
Pós-Doutora em Letras (USP)
Doutora em Letras (USP)

Mário Jorge da Motta Bastos (UFF)
Mestre em História Social (UFF)
Doutor em História Social (USP)

Paulo André Parente (UNIRIO)
Mestre em História Social (UFRJ)
Doutor em História Social (UFRJ)

Apresentação

O *Programa de Estudos Medievais* da Universidade Federal do Rio de Janeiro, mantendo o seu compromisso de promover e consolidar os estudos sobre o medievo no Brasil, realiza regularmente, desde sua criação em 1991, diversas atividades acadêmicas. A promoção e organização da *VI Semana de Estudos Medievais* é mais uma dessas iniciativas.

O evento, realizado entre os dias 25 a 27 de outubro de 2005, foi patrocinado pelo Banco do Brasil, pela Fundação José Bonifácio e pela FAPERJ e recebeu o apoio da Associação Brasileira de Estudos Medievais – ABREM, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ, do Instituto Teológico Franciscano, do Núcleo de Estudos Galegos da UFF, do Programa de Estudos Galegos da UERJ, do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ e das Pró-reitorias de Graduação e de Pós-graduação e Pesquisa da UFRJ.

A *VI Semana de Estudos Medievais*, como as anteriores, possuiu como seu principal objetivo configurar-se em espaço para o intercâmbio e a divulgação da produção acadêmica de pesquisadores em nível de Graduação e Pós-graduação de todo o país. Neste sentido, durante o evento, dezesseis professores coordenaram mesas e aproximadamente setenta alunos de diferentes instituições de ensino que concluíram seus cursos a partir de 2003 ou ainda estão cursando e com formação em diversas áreas – História, Letras, Filosofia, Música e Artes – puderam expor comunicações, dialogar e aprimorar seus conhecimentos acerca dos estudos medievais.

Dessa forma, é com muita satisfação que lançamos as Atas da *VI Semana de Estudos Medievais*, publicação que reúne, além de textos de renomados pesquisadores que participaram na categoria de convidados, as comunicações selecionadas, entre as apresentadas, pela comissão editorial formada pelos professores Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UFRJ), Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ), Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO), Leila Rodrigues da Silva (UFRJ), Maria do Amparo Tavares Maleval (UERJ), Mário Jorge da Motta Bastos (UFF) e Paulo André Parente (UNIRIO).

O presente volume está dividido em duas seções. Na primeira, reproduzimos, seguindo a ordem da programação, os trabalhos reunidos na mesa intitulada *Os Estudos Medievais no Brasil: Literatura, História e Música*, composta pelas professoras Maria do Amparo Tavares Maleval (Literatura - UERJ), Maria Filomena Coelho (História - UnB / UPIS-DF) e Lenora Pinto Mendes (Música - UFF). Aqui disponibilizamos também o texto produzido pelo professor Marcelo Cândido (USP), responsável por

ministrar durante o evento o curso *As Fontes da Realeza Cristã na Alta Idade Média Ocidental*, que discorre sobre as principais questões analisadas durante os três dias nos quais ministrou a mencionada atividade. Na segunda seção, por ordem alfabética do sobrenome dos autores, agrupamos os textos selecionados pela comissão editorial.

Embora o conteúdo e o estilo de cada trabalho tenham sido respeitados, procuramos, na medida do possível, para facilitar a consulta e leitura desta obra coletiva, padronizar a apresentação formal dos textos e das notas. Para tal tarefa nos baseamos na ABNT (NBR 6023/2002).

Esperamos que a análise do material ora publicado possa evidenciar a bem sucedida e crescente ampliação de um campo de estudos medievais no Brasil, assim como o compromisso do *Programa de Estudos Medievais* com a consolidação plena deste espaço.

Leila Rodrigues da Silva
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

Sumário

Apresentação	9
Programação	19
Conferências	
Maria Filomena COELHO <i>Breves reflexões acerca da Historia Medieval no Brasil</i>	29
Maria do Amparo Tavares MALEVAL <i>Sobre os estudos medievais na área de Letras (no Brasil)</i>	34
Lenora Pinto MENDES <i>Panorama da Música Medieval no Brasil</i>	43
Marcelo Cândido da SILVA <i>Realeza e ideologia episcopal em Gregório de Tours: os Decem Libri Historiarum VI, 46</i>	48
Comunicações	
Iracema Andrade de ALENCAR e Valéria Fernandes da SILVA <i>Utopia e resistência: a construção de uma espiritualidade franciscana feminina no século XIII</i>	63
Leonardo ALMADA <i>A influência da ética aristotélica em Agostinho</i>	70
Bruno Gonçalves ÁLVARO <i>A legenda de São Jorge e a santidade cavaleiresca: algumas reflexões</i>	79
Guilherme ANTUNES JÚNIOR <i>Duelo de la virgen de Gonzalo de Berceo: algumas questões</i>	86

Monique da Silva CABRAL <i>Cister; o mosteiro santo (séculos XI-XII)</i>	94
Jaqueline de CALAZANS <i>O Movimento Priscilianista no séc. IV</i>	103
João Cerineu Leite de CARVALHO <i>As ordenações de D. Duarte e o perfil do estado português</i>	112
Fabília A. T. de CARVALHO <i>O discurso de controle da Igreja no século XIII</i>	119
Carlos Manoel de Hollanda CAVALCANTI <i>O Medievalo embutido – breve olhar sobre o uso de alegorias cavaleirescas nas histórias em quadrinhos</i>	127
Rita de Cássia Damil DINIZ <i>Considerações acerca da ação do episcopado peninsular no processo de consolidação da identidade godo-cristã no século VII</i>	137
Rodrigo da Costa DOMINGUEZ <i>Mercadores-banqueiros e cambistas no Portugal dos séculos XIV e XV: reflexões e considerações acerca de uma proposta de trabalho</i>	143
Priscila Gonzalez FALCI <i>Santa Eugênia e irmão Eugênio: identidades de gênero na Legenda Áurea</i>	150
Elza Heloisa FILGUEIRAS <i>Mitologia clássica e cristianismo: miniaturas de um manuscrito medieval das metamorfoses de Ovídio</i>	159
Carolina Coelho FORTES <i>Maria Madalena e a Ordem Dominicana no século XIII: um caso de inversão simbólica de gênero</i>	166
Isabela Pinheiro ISRAEL <i>Juízes em cena: Gil Vicente e Martins Pena</i>	173
Alinde Gadelha KÜHNER <i>Leituras sobre o Diabo na Baixa Idade Média</i>	180

Jefferson Eduardo dos Santos MACHADO <i>O uso simbólico dos animais na obra Antoniana</i>	188
Ricardo MARIANI <i>De Londres à Nottingham e dos burgos à Magna Carta - Uma breve triangulação jurídico/fiscal/ institucional</i>	196
Rosiane Graça Rigas MARTINS <i>A condição jurídica da mulher na Castela do século XIII: o casamento e o ideal da boa esposa</i>	202
Helena MATHESON <i>Construindo a realeza (a imagem régia de D. João I na crônica de Fernão Lopes - Portugal séculos XIV – XV)</i>	207
Ieda Avênia de MELLO <i>Cerimônia da homenagem – poder e juramento na dinastia de Avis (Portugal - 1438 a 1495)</i>	213
Plácido Rios MOREIRA JÚNIOR <i>Os franciscanos nas cruzadas: uma reflexão sobre as políticas pontifícias e sua relação com os frades menores</i>	220
Denise da Silva Menezes do NASCIMENTO <i>Mechthild e o amor às almas do purgatório</i>	227
Maurício Prates NOGUEIRA <i>Reflexões sobre a produção historiográfica sobre a morte na Idade Média</i>	235
Alex da Silveira de OLIVEIRA <i>A gula: um estudo comparativo em documentos medievais</i>	242
Bruno de Melo OLIVEIRA <i>Aleivoso, bausador e fraudador: a feudalidade ibérica em palavras latinas e romances</i>	251
Elisabeth da Silva dos PASSOS e Karina Dias MURTHA <i>Ordem das Damianitas e a construção da identidade religiosa feminina</i>	260
Ana Paula Lopes PEREIRA <i>Deus amicitia est: o conceito de caridade e de amizade espiritual em Aelred de Rievaulx (1110-1167)</i>	269

Fernanda PIMENTA	
<i>Apropriações contemporâneas do Medievo - O Senhor dos Anéis</i>	277
Danúbia T. PIMENTEL	
<i>Atualização do tema da morte no Auto de João Cabral</i>	286
Thiago de Azevedo PORTO	
<i>Os cativos na vida de Santo Domingo de Silos: uma contextualização histórica da santidade</i>	295
Tamara QUÍRICO	
<i>A Peste Negra e a representação do inferno em afrescos toscanos do século XIV</i>	304
Rodrigo dos Santos RAINHA	
<i>O papel do Homem Santo na Igreja visigoda no século VII: a vida de Emiliano</i>	314
Caroline Moreira REIS	
<i>A temática artúrica em narrativas galegas contemporâneas</i>	321
Raphael de Oliveira REIS	
<i>São Francisco de Assis: foi, após o Cristo, a grande personalidade da História cristã</i>	328
Leandro Duarte RUST	
<i>A institucionalização da Santa Sé entre os séculos XI e XIII: uma leitura crítica</i>	335
Rodrigo da Silva SALGADO	
<i>Um rei, um reino, uma crônica: Afonso Henriques</i>	344
Henrique Marques SAMYN	
<i>A morte e o mar: Mendinho e Manuel Bandeira</i>	351
Michelle de Oliveira SANTOS	
<i>Restrições e normatizações de condutas sexuais nas Atas do II Concílio de Sevilha e do IV Concílio de Toledo</i>	358
André Luiz Nascimento SILVA	
<i>Por que Virgílio não entrou na Comédia?</i>	364

Daniele Sandes da SILVA <i>O Profeta e a Umma: relações de poder e política no Alcorão.....</i>	375
Paulo Duarte SILVA <i>Os sermões da Páscoa de Cesário de Arles: atuação episcopal na Gália no séc. VI.....</i>	381
Pedro Octávio Imbroise SILVA <i>História e ficção na narrativa medieval e na escrita de José Saramago...389</i>	389
Verônica da Costa SILVEIRA e Edilaine VIEIRA <i>Concepção do poder real no reino visigodo: reflexões acerca da história gothorum de Isidoro de Sevilha e na Chronica de João de Biclaro.....</i>	395
Maria Valdiza Rogério SOARES <i>Gênero, a virgindade e a pobreza nos escritos de Clara de Assis.....</i>	402
Almir Marques de SOUZA JÚNIOR <i>A realeza Castelhana no contexto da expansão cristã (Península Ibérica – século XIII).....</i>	408
Daniele Gallindo Gonçalves e SOUZA <i>Descrição de fonte(s) literária(s) em um trabalho historiográfico: um exemplo em Parzival de Wolfram von Eschenbach.....</i>	415
Jorge Victor de Araújo SOUZA <i>Clastrum sine amario quase castrum sine armamentario: a Lectio na Regra de São Bento e a prática de leitura entre os monges beneditinos do Rio de Janeiro (séculos XVII - XVIII).....</i>	422
Thais Menezes TORRES <i>O amor cortês e a Igreja no Medievo.....</i>	431
Eliane VENTORIM <i>Escatologia e Terra Santa no Livro do Fim (1305) de Ramon Llull.....</i>	439
Luciano José VIANNA <i>A reconquista no Livro dos Feitos (c. 1252-1274) de Jaime I (1208-1276).....</i>	447

PROGRAMAÇÃO

Dia 25 de outubro - 3ª feira
14h às 15:45h – 1ª Sessão de Comunicação

MESA 1 - Igreja e poder na Baixa Idade Média

Coord.: Lívia Lindoia Paes Barreto (UFF)

Leandro Duarte Rust (UFRJ) – “A institucionalização da Santa Sé entre os séculos XI e XIII: uma leitura crítica”

Raphael de Oliveira Reis (UFJF) – “São Francisco de Assis: foi, após o Cristo, a grande personalidade da História Cristã”

Leandro Felix Cantarino (UFJF) – “A misoginia inquisitorial na Baixa Idade Média: um olhar através do Martelo das Feiticeiras”

Eber Cimas das Chagas (UGF) – “Judaísmo e heresia: a construção do Imaginário inquisitorial”

MESA 2 - Reflexões históricas sobre os reinos germânicos

Coord.: Marcus da Silva Cruz (SUAM)

João Fernando Silveira Corrêa (UFRJ) – “A Igreja ibérica na segunda metade do século VI”

Jaqueline de Calazans (UFRJ) – “O movimento priscilianista no século IV”

Bruno Borguignon Mota (UFF) – “A terminologia das relações de dependência nos concílios visigóticos”

Cláudio Umpierre Carlan (UNICAMP) – “Arqueologia visigótica: produção monetária na Península Ibérica do séc. VII”

Renato Rodrigues da Silva (UFF) – “Igreja Celta, Igreja Romana e os anglo-saxões: um processo de síntese (séculos VI-VIII)”

MESA 3 - Entre a história e a ficção: reflexões sobre a produção historiográfica e a literatura da e sobre a Idade Média

Coord.: Francisco José Silva Gomes (UFRJ)

Pedro Octavio Imbroise Silva (UFRJ) – “História e ficção na narrativa medieval e na escrita de José Saramago”

Thaís Menezes Torres (UFRJ) – “O amor cortês e a Igreja no Medievo”

Tatiana Rocha Custódio (UFRJ) – “O código de cavalaria: um estudo sobre os romances de cavalaria medieval”

Maria Carolina Viana Vieira (UERJ) – “O mito do Graal e os cavaleiros predestinados à sua contemplação”

André Luiz Nascimento Silva (UFRJ) – “Por que Virgílio não entrou na comédia?”

16h às 17:45h – 2ª Sessão de Comunicação

MESA 4 - Imagens cristãs no Ocidente tardo-medieval

Coord.: Maria Cristina Leandro Pereira (UFES)

Elza Heloisa Filgueiras (UFES) – “Mitologia clássica e cristianismo: miniaturas de um manuscrito medieval das Metamorfoses de Ovídio”

Luciana Queiroz Gracelli (UFES) – “As representações da Madona com o Menino na pintura de Giotto”

Fabrcia dos Santos Giuberti (UFES) – “Os crucifixos pintados na Itália do século XIII”

Tamara Quirico (UFRJ) – “A peste negra e a representação do inferno em afrescos toscanos do século XIV”

MESA 5 - Reflexões sobre o franciscanismo medieval

Coord.: Maria do Carmo Parente (UERJ)

Iracema Andrade de Alencar (UFRJ) e Valéria Fernandes da Silva (UnB) – “Utopia e resistência: a construção de uma espiritualidade franciscana feminina no séc. XIII”

Plácido Rios Moreira Júnior (UFRJ) – “Os franciscanos nas Cruzadas: uma reflexão sobre as políticas pontifícias”

Jefferson Eduardo dos Santos Machado (UFRJ) – “O uso simbólico dos animais na obra antoniana: elementos”

Elisabeth da Silva dos Passos e Karina Murtha (UFRJ) – “A ordem das Damianitas e a construção da identidade religiosa feminina”

MESA 6 - Política e Religião: convergências e conflitos no medievo ocidental e oriental

Coord.: Cláudia Beltrão (UNIRIO)

Daniele Sandes da Silva (UFF) – “O profeta e a *Umma*: relações de poder e política no Alcorão”

Elisa Tavares Duarte (UFF) – “Entre o papa e o imperador: expressões de conflito e de santidade na Legenda Áurea”

Almir Marques de Souza (UFF) – “A realeza castelhana da expansão cristã (Península Ibérica – século XIII)”

Helena Rodrigues Matheson (UFF) – “Construindo a realeza: a imagem régia de D. João I na Crônica de Fernão Lopes”

Ieda Avênia de Mello (UFF) – “Cerimônia da homenagem: poder e juramento na dinastia de Avis (Portugal – 1438-1495)”

18h às 19:45h – CURSO

As Fontes da Realeza Cristã na Alta Idade Média Ocidental

Prof. Marcelo Cândido (História - USP)

*** * ***

**Dia 26 de outubro - 4ª feira
14h às 15:45h – 1ª Sessão de Comunicação**

MESA 7 - Entre monges e guerreiros: reflexões sobre o medievo

Coord.: Mário Jorge da Mota Bastos (UFF)

Fernanda Pimenta (UFF) – “Apropriações contemporâneas do Medievo: *O Senhor dos Anéis*”

Luiz Gustavo Reis Rodrigues (UFF) – “Guerreiros e heróis na literatura irlandesa medieval: o ciclo de Uster (XII)”

Monique da Silva Cabral (UFF) – “Cister: o mosteiro santo (sécs. XI-XII)”

Ana Cristina Campos Rodrigues (UFF) – “Criação, apogeu e ocaso da ordem do Tosão de Ouro”

Bruno de Melo Oliveira (UFF) – “Aleluoso, bausador e fraudador: a feudalidade ibérica em palavras latinas”

MESA 8 - Religião e sociedade nos reinos germânicos

Coord.: Maria Beatriz de Mello e Souza (UFRJ)

Jorge Victor de Araújo Souza (UFRJ) – “A *lectio* na regra de São Bento e a prática de leitura entre os monges beneditinos”

Rodrigo dos Santos Rainha (UFRJ) – “O papel do homem santo na Igreja visigoda do século VII: a vida de Emiliano”

Rita de Cássia Damil Diniz (UFRJ) – “Considerações acerca da ação do episcopado peninsular no processo de consolidação da identidade godo-cristã no século VII”

Paulo Duarte Silva (UFRJ) – “Os sermões da Páscoa de Cesário de Arles: atuação episcopal na Gália do século VI”

Verônica da Costa Silveira e Edilaine Vieira Costa (UFRJ) – “Concepção do poder real no reino visigodo: reflexões acerca da *Historia Gothorum* de Isidoro de Sevilha e da *Chronica* de João de Biclaro”

MESA 9 - Relendo os pensadores medievais

Coord.: Marta Silveira Bedjer (UGF)

Luciano José Vianna (UFES) – “A reconquista no Livro dos Feitos (c.1252-1274) de Jaime I (1208-1276)”

Eliane Ventorim (UFES) – “Escatologia e Terra Santa no *Livro do Fim* (1305) de Ramon Llull”

Leonardo Almada (UFRJ) – “A influência da ética Aristotélica em Agostinho”

Hudson dos Santos Barros (UFRJ) – “Idade Média no pensamento cartesiano?”

16h às 17:45h – 2ª Sessão de Comunicação

MESA 10 - A literatura medieval: leituras e apropriações

Coord.: Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UFRJ)

Carolina Moreira Reis (UERJ) – “A temática artúrica em narrativas galegas contemporâneas”

Carlos Manoel de Hollanda Cavalcanti (UFRJ) – “O medievo embutido: breve olhar sobre o uso de alegorias caval(h)eirescas nas histórias em quadrinhos”

Daniele Gallindo Gonçalves e Souza (UFRJ) – “Descrição de fonte(s) literária(s) em um trabalho historiográfico: um exemplo em Parzival”

Christiane de Resende Marques (UFRJ) – “O martírio na obra dramática de Rosvita Von Gandersheim”

MESA 11 - Gênero e construção da identidade na Idade Média

Coord.: Miriam Impillizieri (UERJ)

Carolina Coelho Fortes (UFRJ) – “Maria Madalena e a ordem dominicana no século XIII: um caso de inversão simbólica de gênero”

Priscila Gonzalez Falci (UFRJ) – “Santa Eugênia e Irmão Eugênio: identidades de gênero na Legenda Aurea”

Maria Valdiza Rogério Soares (UFRJ) – “O gênero, a virgindade e a pobreza nos escritos de Clara de Assis”

Mônica Amim (UFRJ) – “Breves considerações sobre o feminino celta: entre mulher sol e a mãe de Deus”

Luiz Felipe Pereira Mello dos Santos (UERJ) – “As mulheres inominadas na demanda do Santo Graal”

MESA 12 - Aproximações ao Direito medieval

Coord.: Paulo André Parente (UNIRIO)

Bernardo Luiz Martins Milazzo (UNIRIO) – “Inglaterra dos séculos XII e XV e a influência do Direito Romano: os casos de Colchester, Londres e a Magna Carta”

João Cerineu Leite de Carvalho (UNIRIO) – “As ordenações de D. Duarte e o perfil do Estado português”

Ricardo Mariani (UNIRIO) – “De Londres a Nottingham e dos burgos à Magna Carta”

Anália Ramos Perpétuo Paniza (UNIRIO) – “Índia portuguesa: emissões de D. João III”

Rosiane Graça Rigas Martins (UGF) – “A condição jurídica dos grupos urbanos na Castela do século XIII”

18h às 19:45h – CURSO

As Fontes da Realeza Cristã na Alta Idade Média Ocidental

Prof. Marcelo Cândido (História - USP)

Dia 27 de outubro - 5ª feira

14h às 15:45h – 1ª Sessão de Comunicação

MESA 13 - Política e religião na Idade Média

Coord.: Gracilda Alves (UFRJ)

Rodrigo da Silva Salgado (UFRJ) – “Um rei, um reino e uma crônica: Afonso Henriques”

Cylene Santos Lima (UFRJ) – “Propaganda régia na crônica do rei Dom Afonso Henriques”

Denise da Silva Menezes do Nascimento (USP) – “Mechthild e o amor às almas do purgatório”

Renato Viana Boy (UFRJ) – “A autocracia bizantina: o sagrado e o profano no Poder Imperial”

Rodrigo da Costa Dominguez (Univ. Porto – Portugal) – “Mercadores, banqueiros e cambistas no Portugal dos séculos XIV e XV: reflexões e considerações acerca de uma proposta de trabalho”

MESA 14 - Reflexões sobre o mal, o pecado e a morte na Idade Média

Coord.: Marcelo Pereira Lima (UFRJ)

Alex da Silveira de Oliveira (UFRJ) – “A gula: um estudo comparativo em documentos medievais”

Michelle de Oliveira Santos (UFRJ) – “Restrições e normatizações de condutas sociais nas Atas do II Concílio de Sevilha e IV Concílio de Toledo”

Alinde Gadelha Kuhner (UFRJ) – “Leituras sobre o diabo na Baixa Idade Média”

Maurício Prates Nogueira (UFRJ) – “Reflexões sobre a produção historiográfica sobre a morte na Idade Média”

Luísa Nogueira de Almeida (UFRJ) – “Visões sobre a morte no epistolário do bispo Bráulio de Saragoça”

MESA 15 - Leituras contemporâneas do ocidente medieval

Coord.: Renata Rozental (UGF)

Isabela Pinheiro Israel (UERJ) – “Juízes em cena: Gil Vicente e Martins Pena”

Danúbia Tupinambá Pimentel (UERJ) – “A atualização do tema da morte no auto de João Cabral”

Priscila Bezerra de Menezes (UERJ) – “Gil Vicente e Suassuna: entre o popular e o erudito”

Henrique Marques Samyan (UERJ) – “A morte e o mar: Mendinho e Manuel Bandeira”

MESA 16 - A Igreja Romana, o fenômeno da santidade e a hagiografia medieval

Coord.: Ana Paula Lopes Pereira (UERJ)

Fabrcia A. T. de Carvalho (UFRJ) – “O discurso de controle da Igreja e a *Barraganía*”

Bruno Álvaro (Simonsen) – “A legenda de São Jorge e a santidade cavaleiresca: algumas reflexões”

Thiago de Azevedo Porto (UFRJ) – “Os cativos na Vida de Santo Domingos de Silos: uma contextualização histórica da santidade”

Guilherme Antunes Júnior (UFRJ) – “*Duelo de la Virgen* de Gonzalo de Berceo: algumas questões”

Ana Paula Lopes Pereira (UERJ) – “*Deus Amicitia Est*: o conceito de caridade e de amizade espiritual em Aelred de Rievaulx”

16h às 17:45h - MESA-REDONDA

Os Estudos Medievais no Brasil: Literatura, História e Música

Prof^a Maria do Amparo Tavares Maleval (Literatura - UERJ)

Prof^a Maria Filomena Coelho (História - UnB / UPIS-DF)

Prof^a Lenora Pinto Mendes (Música - UFF)

18h às 19:45h - CURSO

As Fontes da Realeza Cristã na Alta Idade Média Ocidental

Prof. Marcelo Cândido (História - USP)

CONFERÊNCIAS

Breves reflexões acerca da Historia medieval no Brasil

Maria Filomena Coelho*

O sucesso da História Medieval, no Brasil, é uma história de curta duração. Em grande parte fruto da difusão que os medievalistas franceses alcançaram junto de um público fora do âmbito acadêmico, as temáticas da Idade Média revitalizaram-se, sobretudo a partir da década de 80 do século passado. Nas principais universidades brasileiras, a História medieval tem uma trajetória que antecede essa ‘moda’, muito embora devamos reconhecer que foi a partir daquele momento que as áreas de História Medieval começaram a adquirir um pouco mais de peso dentro da estrutura política dos departamentos e das agências nacionais de fomento à pesquisa. Este é um caminho, cujo traçado ainda se está desenhando, e que nos propomos agora a percorrer brevemente.

O medievalismo brasileiro marxista

A história medieval no Brasil também é filha do seu tempo. E o tempo pelo qual nos embrenharemos nessa história é um tempo de marxismos. De meados da década de 60 ao início da de 80, a história no Brasil tinha de ser “engajada”. Não era bem visto que, em plena ditadura militar, o historiador “perdesse tempo” com divagações pequeno burguesas, estudando os hábitos da nobreza merovíngia. Épocas tão longínquas, geografias tão exóticas, só eram toleradas se pudessem ser instrumentalizadas na vitória dos oprimidos sobre as classes dominantes. No máximo, permitiam-se incursões à Idade Média inspiradas por aquelas que tinham sido feitas por Marx e Engels.

Foram épocas difíceis para aqueles que insistiam em defender a necessidade fundamental de se estudar as sociedades tradicionais cristãs, pelo que elas significavam como depósito de uma mentalidade e de uma cultura que ainda forneciam chaves interpretativas para entender o século XX. Neste sentido, a longa duração era um instrumento teórico essencial que se chocava de forma brutal contra a idéia de ruptura e revolução da teoria marxista. Nos departamentos de História dos principais centros universitários do país, o confronto foi rapidamente politizado e radicalizado entre esquerda e direita, entre conservadores e revolucionários. Os rótulos eram implacáveis. Interpretar a História da Idade Média a partir da “longue durée” era apostar numa explicação de permanências que retirava ao passado aquilo que de mais importante ele

Professora da Universidade de Brasília/UPIS.

tinha a nos ensinar: a predisposição de nossos antepassados em se rebelar contra a ordem estabelecida, a possibilidade palpável de mudar o destino. O que se pretendia nas salas de aula era passar a idéia de que, ao contrário do que a versão oficial impunha, a história só avançava de fato por meio das rupturas, das revoluções. E o passado estava cheio de exemplos que deveriam ser resgatados pelo historiador, justamente para poder comprovar essa teoria. Foi a época das teses, artigos, “papers”, sobre as revoltas camponesas e sobre qualquer episódio que revelasse a resistência à autoridade institucionalizada.

A proposta cientificista implícita no marxismo exigia uma teoria geral e, para a Idade Média, ela traduziu-se no modo de produção feudal. Entretanto, é bom que se diga que aquilo que estudávamos em sala de aula estava muito longe da complexidade que Marx e Engels enxergaram nessa maneira de produzir. As explicações e análises eram quase sempre reducionistas, pobres e, invariavelmente, panfletárias. Mas também é interessante lembrar que a opção pelo modo de produção feudal, dificilmente era tomada pelos medievalistas, que de resto eram muito poucos no Brasil. Eram os professores de Idade Moderna e até os que se dedicavam à Idade Contemporânea, que pretendiam restaurar em sala de aula, a verdade que os “professores reacionários” de Antiga e Medieval tinham tratado de ocultar. Então, começava-se por estudar o modo de produção feudal, numa caricatura que esquecia quase sempre o nível mental da superestrutura, reduzindo tudo à ditadura do material, a partir de uma explicação mecanicista da base.

Frente aos discursos inflamados dos que, nas reuniões de departamento e pelos corredores, defendiam o papel engajado do historiador na luta contra a ditadura militar, era muito difícil ouvir as argumentações daqueles medievalistas que tentavam explicar que a mentalidade da época que eles estudavam adequava-se muito pouco a interpretações economicistas e dogmáticas.

Paralelamente, a bibliografia disponível no Brasil não facilitava estudos mais matizados. As traduções de obras de autores europeus não-marxistas para português eram quase todas de editoras portuguesas, o que dificultava muitíssimo a sua difusão. Os alunos da graduação ficavam limitados às aulas e aos textos mimeografados de traduções “domésticas” incompreensíveis.

O medievalismo brasileiro da Abertura

Ao ritmo da abertura política, entre o final da década de 70 e o início da de 80, o marxismo começou a permitir que outros ventos soprassem nos departamentos de História. No que respeita ao medievalismo, data dessa época a difusão no Brasil dos autores midiáticos franceses: Georges Duby, Jacques Le Goff, Philippe Ariès. E recuperam-se outros já desaparecidos, sobretudo, Marc Bloch. É a história das mentalidades finalmente chegando ao Brasil, uma invasão que foi percebida não sem críticas por parte daqueles que ainda empunhavam a bandeira do marxismo. A década de 80 ainda foi vivida nos departamentos sob a tônica do confronto partidário ideológico, embora já fosse evidente que o Muro não resistiria por muito tempo.

A transformação da História das Mentalidades em História Cultural terminou por dar razão àqueles que a duras penas insistiam que era

empobrecedor olhar para a Idade Média unicamente pela lente da vida material e que a longa duração fazia algum sentido. Na realidade, até a Idade Moderna acabou afetada por esse novo viés, e hoje já não há dúvida de que o corte cronológico que separa as duas idades impede que se tenha uma visão mais complexa da construção da civilização cristã ocidental. É preciso perceber essas épocas como uma unidade, coisa que há muito era defendida por Perry Anderson, em *Linhagens do Estado Absolutista*. Curiosamente um autor marxista, mas pouco considerado nos meios ortodoxos por ser um historiador que contemplava a importância decisiva das chamadas “superestruturas”.

No cenário historiográfico brasileiro, a possibilidade de eliminar aquela barreira cronológica vem fortalecendo os estudos ibéricos, estimulando os historiadores a transitar pela ponte que une a Idade Média portuguesa ao Brasil Colônia. De qualquer forma, permanecem muitos entraves acadêmicos, de cunho político, a serem superados. Além da Península Ibérica, vem sendo resgatado o valor de se estudarem outras geografias - ainda que “exóticas” - restaurando-se os vínculos entre história, civilização e erudição.

A História Cultural reabilitou a política, entendida agora como cultura política, trazendo de volta a narrativa. Nesse sentido, o medievalismo no Brasil tem apresentado trabalhos que claramente adotaram a narrativa política como linguagem, quer se trate de abordagens que têm as instituições e o poder como objeto de estudo, ou até mesmo de trabalhos de cunho hagiográfico. Cumpre ainda dizer que, embora o marxismo não esteja mais na moda, isso não significa que o medievalismo brasileiro tenha jogado fora as reflexões de Marx sobre as relações sociais engendradas pela vida material e vice-versa. Na realidade, hoje em dia observamos a vigência profícua de algumas linhas mestras de seu pensamento, mas agora afastadas daquele dogmatismo panfletário.

O medievalismo brasileiro hoje

Hoje, o medievalismo brasileiro está cada vez mais consolidado. Em tempos de democracia e de globalização, já não se sustenta mais a bandeira política dentro dos departamentos de História, que clamava pela necessidade de fortalecer os estudos da área de História do Brasil, em detrimento de outras linhas de pesquisa que pareciam inúteis aos olhos dos que advogavam pela revolução.

Mas, ainda assim, a História Medieval é uma área que precisa de vez em quando justificar a sua existência. A disponibilidade de verbas para atividades de divulgação e pesquisa é bastante reduzida, bem como a possibilidade de se conseguirem bolsas de pós-graduação para o exterior. Por outro lado, desenvolver estudos medievais requer do estudioso um investimento muito alto em sua preparação, algo difícil de se alcançar sem o auxílio dos órgãos responsáveis pela política científica do país. É quase impossível ser um bom medievalista sem conhecimentos de latim, paleografia, francês, inglês e sem o acesso aos arquivos.

Como em outras áreas da vida nacional, a sobrevivência da Idade

Média no Brasil deu-se graças aos esforços, quase titânicos, de alguns estudiosos, entre os quais, no campo da História, Daniel Valle Ribeiro, Maria Sonsoles Guerras e, recentemente, Hilário Franco Júnior; nos Estudos Literários, Leodegário de Azevedo Filho, Ângela Vaz Leão, Lênia Márcia Mongelli e Amparo Maleval.

Os estudos medievalistas no Brasil receberam um forte impulso com a criação da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM), em 1996. A promoção de encontros periódicos entre estudiosos organizados pela Associação, certamente permitiu o adensamento do medievalismo entre nós. Os Encontros Internacionais de Estudos Medievais iniciados na USP em 1995, sucederam-se depois na UFRGS, em 1997, na UERJ, em 1999, na UFMG, em 2001, na UFBA, em 2003, na UEL, em 2005. O número de sócios, atualmente, ronda os 450, com um crescimento constante. A revista *Signum*, já em sua sétima edição, é um importante veículo para a divulgação institucional da Associação no Brasil e no exterior.

Em termos de linhas de pesquisa em história medieval há hoje, no País, um bom número. Citaremos apenas algumas.

Na UFRJ, o Programa de Estudos Medievais, coordenado por Leila Rodrigues e Andréia Frazão da Silva, contempla temáticas em torno às instituições e às formas políticas, mais precisamente vinculadas à consolidação da Igreja e a normalização da sociedade nos Reinos Germânicos, religião e religiosidade, produção intelectual eclesiástica na Alta Idade Média Ocidental, marginalidade e exclusão no mesmo período, a Igreja papal e a produção hagiográfica, religião e religiosidade, questões de gênero, o saber e os centros de produção intelectual nas penínsulas ibérica e itálica nos séculos XI a XIII.

A USP e a UNICAMP constituíram o Laboratório de Estudos Medievais (LEME), que tem por objetivo congregar professores, pesquisadores e estudantes para a realização de eventos e o desenvolvimento de pesquisas na área de História Medieval. No que se refere a esse último tópico, desenvolve atualmente um projeto de pesquisa comum intitulado “Renovatio e reformatio: reformas e sociedade, do advento da realeza cristã à consolidação da monarquia papal”. Esse projeto, que integra as pesquisas dos alunos, divide-se em três eixos: “Império e Sociedade: a realeza cristã entre os séculos VIII e IX”, coordenado por Marcelo Cândido, “Igreja e Sociedade: a Reforma da Igreja entre os séculos X e XIII”, coordenado por Néri Campos; e “Império e Igreja: a plenitude potestatis papal entre os séculos XIII e XIV”, coordenado por Ana Paula Magalhães. A pesquisa pretende refletir sobre os projetos de sociedade elaborados pela Igreja em três momentos distintos: no período franco, na era gregoriana e no final da Idade Média, esperando poder realizar uma reflexão comum sobre a nova história política e suas implicações nos estudos medievais.

Na UNESP, em Assis, Ruy Andrade Filho desenvolve a temática da religiosidade no Reino Católico de Toledo (séculos VI-VIII) a partir das hagiografias, e a analogia antropomórfica visigótica e/ou o Primeiro Corpo do Rei, portanto na área daquela nova história política.

Na UFES, Ricardo Costa coordena uma linha de pesquisa voltada para os estudos Lulianos, com ampla divulgação, inclusive, na Internet. Na mesma linha, Adriana Zierer, na UEMA, com base na aproximação entre cultura e sociedade, leva a cabo um projeto sobre as representações do além e da salvação medieval nas obras de Ramón Llull.

Na URGs, José Rivair Macedo desenvolve e coordena estudos sobre as manifestações culturais da cristandade ocidental.

Na UFG, Dulce Amarante dirige um grupo de pesquisa de estudos ibéricos, cujas temáticas se debruçam principalmente sobre o saber médico e físico.

Na UnB, Maria Eurídice Ribeiro tem uma linha de pesquisa sobre iconografia e cartografia medieval.

Ainda na UnB e na UPIS-DF, formamos, em 2004, um grupo de estudos e de pesquisa em torno à História da Justiça, com base na tradição ibérica medieval, que pretende abordar antigas temáticas da História do Direito e das Instituições na perspectiva da História Cultural, além de considerar novos objetos de estudo, antes desprezados pela historiografia. Dessa forma, aborda-se de forma ampla a História da Justiça, entendida como práticas e discursos vinculados a uma determinada cultura política, sem limitar a pesquisa às instituições e à autoridade constituída. A Justiça, entendida como poder exercido e sofrido, amplia-se a todas as esferas do cotidiano e das relações sociais.

* * *

Estas reflexões pretenderam unicamente sublinhar o quão vinculado está o medievalismo às tendências de época. O entrelaçamento das temáticas da cultura e do poder parece nortear as principais linhas de pesquisa atualmente funcionando no Brasil, coisa que, de resto, se repete em outras áreas da História, assim como na Antropologia, na Ciência Política e na Sociologia. A redefinição em torno da problemática do poder trouxe de volta a Idade Média, época na qual se inventaram algumas das engrenagens do exercício do poder e se cristianizaram outras já existentes, mas na qual, sobretudo, é possível visualizar de maneira mais transparente as formas concretas que assume a luta pelo poder, antes que fossem limitadas à representação onipotente do Estado.

Sobre os estudos medievais na área de Letras (no Brasil)

Maria do Amparo Tavares Maleval*

Graças aos empreendimentos editoriais¹ e aos encontros científicos² promovidos pela ABREM (Associação Brasileira de Estudos Medievais) em seus dez anos de existência³, podemos hoje dimensionar de modo mais concreto a produção acadêmica realizada no Brasil relativa à Idade Média.

Principalmente oportuna, nesse sentido, foi a iniciativa levada a cabo pelo Professor Dr. José Rivair de Macedo, da UFRGS e à época Secretário da ABREM (biênio 2001-2003), de organizar o primeiro *Catálogo de dissertações e teses no âmbito da Idade Média*, concluídas de 1990 a 2002, publicado em 2003. Na área de Letras constatou existirem nada menos que 147 trabalhos de Língua e Literatura. Esta seria, então, a área em que se apresentam mais abundantes os estudos medievais, seguida muito de perto pela área de História (121 trabalhos) e menos proximamente pela de Filosofia (60 trabalhos), registrando-se ainda alguns poucos trabalhos relacionados à Teologia (2), Direito (2) e Música (1) (MACEDO, 2003, p. 9).

Grandes focos de medievalistas em Letras no Brasil, até os anos 80, foram o Rio de Janeiro e São Paulo. Junto à PUC do Rio o Padre Augusto Magne publicou pela primeira vez uma edição completa da *Demanda do Santo Graal* (1944; reedição melhorada, 1955-1970), além de outras importantes fontes primárias medievais⁴. Na UFRJ, o Professor Celso Cunha realizou importantes trabalhos concernentes, principalmente, ao Trovadorismo, incluindo-se neles a elaboração de cuidadosas edições críticas das cantigas de Paay Gómez Chaarinho (1945), Joan Zorro (1949) e Martin Codax (1956), posteriormente reunidas em edição de 1999. Estes são apenas dois exemplos, mas ainda poderiam ser citados tantos outros, como o ilustre romanista sueco Bertil Maler, a quem devemos cuidadosa edição, acompanhada de estudos complementares, do *Orto do Esposo* (1956-1964); Serafim da Silva Neto, com importantes estudos de história da língua e edições de textos medievais, como *A Bíblia medieval portuguesa* (1958), “A mais antiga versão conhecida da Regra de São Bento” (1959-1960), etc; Souza da Silveira, autor de excelente edição crítica de *Dois autos de Gil Vicente* (o da Mofina Mendes e o da Alma) (1973, 2. ed.), com estudo introdutório de Cleonice Berardinelli, também especialista em Gil Vicente; Leodegário A de Azevedo Filho, organizador da coleção Oskar Nobiling, com dois volumes de edições críticas publicados –

Professora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

As cantigas de Pero Meogo (AZEVEDO FILHO, 1974) e *As cantigas de Pero Mafaldo* (SPINA, 1983); etc.

Em São Paulo, o Professor Segismundo Spina produziu um valioso conjunto de obras, com lições fundamentais sobre a lírica medieval, notadamente, mas não só. Podemos citar, entre outras, *Do formalismo estético trovadoresco* (1966.) e *A lírica trovadoresca* (1991), além da já mencionada edição crítica das cantigas de Pero Mafaldo (1983). Antes dele, também Antônio A. Soares Amora dera sua contribuição aos estudos medievais, debruçando-se sobre D. Dinis (1943), o *Nobiliário do Conde D. Pedro* (1948) e *O leal conselheiro* de D. Duarte (1948). Contemporâneo de Spina, Massaud Moisés, em sua fecunda e variada produção ensaística, conta com títulos dedicados ao medievo, como por exemplo *A novela de cavalaria no Quinhentismo português* (1957) ou, mais recentemente, *As estéticas literárias em Portugal – séculos XIV a XVIII* (1997) e *A estética medieval* (2003).

Ressalte-se que também a Bahia possui tradição nos estudos sobre a Idade Média, tendo, por exemplo, lá publicado Albino de Bem Veiga a sua edição do *Virgeu de Consolaçon* (1969).

Dos anos 80 em diante vemos que esses focos se ampliam e/ou modificam, abrangendo Belo Horizonte, com o importante trabalho interdisciplinar sobre as cantigas de Santa Maria que vem sendo desenvolvido na PUC Minas por Ângela Vaz Leão, com Vanda de Oliveira Bittencourt, da área de Lingüística, e orientandos, intitulados “cantigueiros de Santa Maria” (LEÃO, 2004, p. 309-317).

A UFBA tem recentemente desenvolvido de forma significativa estudos lingüísticos e filológicos de textos medievais, podendo ser citada Rosa Virgínia Mattos e Silva, autora de *Estruturas trecentistas* (1989) e orientadora de várias dissertações e teses, trabalho também desenvolvido por Nilton Vasco da Gama, Maria Tereza L. G. Pereira e Célia Marques Teles (MACEDO, 2003).

Ainda no Nordeste, merece destaque a contribuição de Maurice Van Woensel, infelizmente já falecido, autor, com a colaboração de Chico Viana, ambos da UFPB, de interessantes reflexões (1998) e edições de fontes primárias medievais (1998 e 2001).

No Rio de Janeiro, destacaríamos, por mais constantes, o trabalho de Maria Elizabeth Graça de Vasconcellos (MACEDO, 2003), da UFRJ, já aposentada, e, sem falsa modéstia, o meu próprio, na UFF e, mais recentemente, na UERJ; bem como o de colegas mais jovens, como Álvaro A. Bragança Jr., na UFRJ. Esses estudos cariocas se incluem principalmente no âmbito dos estudos culturais e/ou comparados, e também de editoração de fontes primárias (MALEVAL, 2005, etc.).

Em São Paulo, Heitor Megale, da USP, Lênia Márcia de M. Mongelli, também da USP, Maria Helena Ribeiro da Cunha, idem, e Yara Frateschi Vieira, da UNICAMP, continuam dando regularmente contribuições fundamentais à medievística, através da publicação de fontes primárias, de traduções, de ensaios, de orientações, etc. Na UNESP, campus de Araraquara,

Carlos Alberto Iannone, infelizmente falecido, vinha dirigindo um laborioso grupo de pesquisadores, que na década de 1990 deu a lume algumas edições de trovadores galego-portugueses.

Estes são os nomes que nos ocorrem, de medievalistas que não apenas têm produzido estudos próprios, mas formado grupos de orientandos, que poderão dar continuidade à especialização em pauta. O que, evidentemente, não significa que não existam muitos outros comprometidos com o exame da língua e da literatura medievais, como, para só citarmos nomes de doutores mais recentes, associados ao recém-criado GT de Estudos Medievais da ANPOLL (Associação Nacional de Pós-Graduação em Letras e Linguística), que certamente ampliará seus quadros: Roberto Ponte e Elizabeth Martins, da UFC, Risonete de Souza, da UFBA, Márcio Muniz, da UEFS, Paulo Roberto Sodré, da UFES, Viviane Cunha, da UFMG, Delia Cambeiro e Regina Michelli, da UERJ, Gladis Massini-Cagliari, da UNESP.

Voltando aos trabalhos arrolados por José Rivair de Macedo, observando-lhes as predominâncias dos enfoques realizados vemos que são muito numerosos os estudos culturais (ou interdisciplinares, ou transdisciplinares...) da literatura, o que também se constata nos projetos docentes que compõem o mais recente GT da ANPOLL de Estudos Medievais. Oficializado em junho do corrente ano de 2005, esse GT é por mim coordenado, sendo vice-coordenador Álvaro Bragança Júnior.

Aproximam-se, dessa forma, cada vez mais os estudos literários dos historiográficos, o que se percebe também em publicações e intervenções feitas em eventos acadêmicos. Onde residiria a especificidade (ou não) desses estudos? É a questão que gostaríamos de colocar, para reflexão.

Deixando de lado os estudos gramaticais, mais difíceis de se diluírem em métodos de outras disciplinas, começaríamos por fazer uma breve, como convém ao momento, retrospectiva da questão metodológica na abordagem acadêmica da literatura *stricto sensu*, entendida como

parte do conjunto da produção escrita e, eventualmente, certas modalidades de composições verbais de natureza oral (não escrita), dotadas de propriedades específicas, que basicamente se resumem numa elaboração especial da linguagem e na constituição de universos ficcionais ou imaginários (SOUZA, 2004, p. 45).

Retroagindo ao século XIX, vemos que os estudos literários se afastam das antigas disciplinas clássicas – Filologia, Gramática, Retórica e Poética – e se aproximaram das ciências positivistas, em particular da História; como também da Psicologia, da Sociologia e da versão oitocentista da Filologia. Mais para o final do século XIX esta tendência será substituída pelo impressionismo crítico, que privilegia a fruição, de caráter subjetivo e particular, do texto literário, colocando-se, dessa forma, contra o objetivismo e a generalidade e, portanto, contra o método, que se caracteriza justamente por esses aspectos.

No século XX, aos “métodos extrínsecos”, assim considerados os de extração oitocentista, serão opostos os “intrínsecos”, propriamente literários,

correntes da Teoria da literatura, a nova disciplina que se firmou principalmente após a publicação dos estudos de René Wellek e Austin Warren, em 1949. Estes métodos, atentos à especificidade do texto literário – à chamada *literariedade*, termo cunhado pelo lingüista russo Roman Jakobson em 1919 –, encarado com objetividade e rigor, incluem: a estilística, inicialmente na Alemanha e na Suíça e posteriormente na Espanha etc; o formalismo eslavo; a escola morfológica alemã; a nova-crítica anglo-americana; a poética gerativa. A lingüística estaria na raiz desses métodos, bem como da fenomenologia dos estratos do polonês Roman Ingarden, aliada à filosofia fenomenológica de Edmund Husserl. Diga-se de passagem que outras correntes fenomenológicas se formaram, influenciadas pelo pensamento existencialista de Martin Heidegger, como a escola de Zurique, na qual pontificou Emil Staiger, e a crítica ontológico-hermenêutica, opostas ao calculismo e controle da realidade do cientificismo, como tal castrador da dimensão ontológica do Ser e incapaz de atingir a profundidade de suas manifestações.

Enfim, o método lingüístico foi adaptado aos estudos da literatura, por ser esta também um fenômeno da linguagem. Da mesma forma procedeu-se a aproximações com a Antropologia e a Psicanálise, por apresentarem afinidades as linguagens do mito e do sonho com a da literatura, enquanto constituição de um universo imaginário ou ficcional. O estruturalismo, atitude metodológica originada do sistema conceitual proposto por Ferdinand de Saussure e do gestaltismo alemão, firmou-se através do Grupo Tel Quel, ligado ao formalismo eslavo, de uma corrente derivada da antropologia estrutural, notadamente de Claude Lévi-Strauss, e de outra procedente da psicanálise, principalmente de Jacques Lacan. Michel Foucault e Jacques Derrida se apresentariam posteriormente como pensadores pós-estruturalistas.

Essa busca por um modo específico de analisar o texto literário perduraria até os anos setenta desse mesmo século. A reação ao método lingüístico condenaria o seu apego intransitivo ao texto, elidindo preocupações contextuais de suas análises, que impediria o alcance aprofundado do(s) sentido(s) da obra. Daí se apresentar como necessário o concurso de outros métodos-disciplinas, particularmente a semiótica, a filologia e os métodos de base antropológica, psicanalítica e histórica, bem como sociológica – este compreendendo inclusive as críticas existencialista, marxista, e a estética da recepção.

Não se pode deixar de considerar o alerta dos reducionistas: os estudos literários são um terreno fértil para a proliferação de métodos vários, o que tem suscitado muitas leviandades epistemológicas. Mas o que hoje se impõe é uma tendência que vem se destacando e se sistematizando a partir da já referida década de 80: a interdisciplinaridade, ou, mais atualmente, pluri-, multi- e transdisciplinaridade. Nela, métodos e disciplinas variadas colaboram para o exame do texto literário, polissêmico por excelência. Seriam os chamados “estudos culturais”, de origem anglo-norte-americana, a mais notória exemplificação desses estudos, combinando relativismo cultural com absolutismo ético, embora de início se tenha caracterizado por um “certo ânimo contestador dos valores tidos por hegemônicos”, conforme

salienta Roberto Acízelo de Souza (2005)⁵. Como assinala ainda este especialista, a ascensão das idéias pós-modernas teria como resultado

a ampliação do *corpus* dos estudos literários para além das obras canônicas, a concepção do texto como sintoma de identidades (sobretudo de gênero, de etnia e de orientação sexual) múltiplas, voláteis e fragmentárias, a renúncia às sistematizações, a transgressão dos limites entre disciplinas por via de composições transdisciplinares, além de uma drástica relativização de valores e uma espécie de des-substancialização do mundo, que mais não seria do que um conjunto contingente de signos convencionais (SOUZA, 2004, p. 39).

Voltando à questão da aproximação entre os estudos literários e os historiográficos nessa perspectivação ‘cultural’, concretizados em dissertações de Mestrado e teses de Doutorado produzidos durante ou após os anos 80 do século XX, dentre os muitos exemplos que poderíamos apresentar, escolhemos os seguintes:

1) *A virgem e os mouros nas cantigas de Santa Maria* – dissertação de Mestrado (de Fransmarina L. Assunção, orientada por Ângela Vaz Leão no PPGLL da PUCMinas, 2002), que “busca demonstrar, através da leitura das *cantigas de milagres* do cancioneiro religioso [mariano] de Afonso X, o Sábio, que, embora habitada por três povos diferentes – cristãos, judeus e muçulmanos –, a Península Ibérica proporcionou, no século XIII, condições de convivência e tolerância, que ensejaram um sincretismo religioso” (MACEDO, 2003, p. 37).

2) *Navigatio Sancti Brandani Abbatis*: tempo, espaço Outro Mundo e peregrinação no relato da viagem de São Brandão à *terra repromissionis* – dissertação de Mestrado (de Wanessa Colares Ásfora, orientada por Hilário Franco Júnior no PPGH da USP, 2002), que “investiga o texto de São Brandão (século X), partindo de quatro categorias de análise – as concepções de tempo, espaço, Outro Mundo e peregrinação. O objetivo é traçar o enquadramento de idéias e sentimentos em que se encontra o texto, bem como evidenciar o papel de sua linguagem, construção e organização formal na transmissão de significados – entendidos em relação com os códigos culturais que interferiram na elaboração da narrativa” (MACEDO, 2003, p. 36-37).

Qual dessas duas dissertações seria mais especificamente da área de Letras?...

Sabemos que de há muito caiu por terra a distinção radical texto historiográfico / texto literário assentada na oposição entre a suposta “verdade” das fontes estritamente documentais e a “mentira”, a “invenção” das fontes artísticas. Sendo o texto literário considerado hoje um documento-monumento, não seria pertinente vermos no *corpus* escolhidos para análise o indicador da especificidade do trabalho, ambos, aliás, ancorados em textos hagiográficos *lato sensu*, profundamente contaminados pelas lendas e outras produções de *status* semelhante.

Consideremos o texto literário enquanto construção do imaginário,

preocupado, enquanto arte, sobretudo com ser ficção, entendida no seu sentido etimológico, do latim *fictione*-, “ato de modelar, formação, criação”, ao qual foi acrescentado o sentido figurado, “ato de fingir, ficção; suposição, hipótese” (MACHADO, 1989, v. 3, p. 43). Parece-nos que a dissertação que mais se preocuparia com os aspectos formais da composição do discurso seria a segunda, o que a credenciaria a ser uma dissertação da área de Letras. O que não corresponde à realidade, pois se trata de um trabalho historiográfico.

Já a primeira dissertação, esta sim, da área de Letras, não destaca a preocupação com o texto enquanto criação. O que não significa que esteja fora dos pressupostos metodológicos para o exame do texto literário, nos quais se incluem a abordagem temática textual/contextual. Por outro lado, sabemos que os historiadores dos *Annales*, desde os seus primórdios, como March Bloch e Lucien Febvre, já consideravam os estudos lingüísticos como importantes auxiliares da historiografia. E a perspectiva hermenêutica continua a vigorar nos estudos das áreas em questão. Seria então a especificidade de cada área marcada apenas pela predominância do enfoque no texto enquanto documento ou enquanto monumento?

Vejamos ainda mais alguns exemplos, dos muitos que se arrolam no citado Catálogo:

1) *As cantigas de Santa Maria; um estilo gótico na lírica ibérica* – tese de Doutorado de Bernardo Monteiro de Castro, orientada por Ângela Vaz Leão no PPGL da PUCMinas, 2002): “Considerando o estilo gótico como uma forma nova de apresentar o espaço, o tempo, Deus, a natureza e o “si mesmo”, a tese busca estudar as *Cantigas de Santa Maria* de D. Afonso X, o Sábio, como uma obra literária gótica” (MACEDO, 2003, p. 52).

2) *A mulher e o discurso popular em Gil Vicente* – dissertação de Mestrado (de Maria Cristina Souza Brito, orientada por Maria do Amparo Tavares Maleval no PPGL da UFF, 1993) que constitui um “estudo da condição da mulher do povo que aparece na dramaturgia de Gil Vicente, sobretudo na *Farsa de Inês Pereira*. Para isso, avaliam-se manifestações da cultura popular medieval presentes no discurso das personagens, tais como ditos populares e provérbios” (MACEDO, 2003, p. 47).

3) *A cena admoestatória: Gil Vicente e a poesia política de corte na Baixa Idade Média* – tese de Doutorado (de Alexandre Soares Carneiro, orientada por Antônio Alcyr Bernardéz Pécora, no IEL da UNICAMP, 1997) que é um “estudo do modo de constituição de significados políticos na obra de Gil Vicente, observando a instituição monárquica. Para tanto, consideram-se as referências de que se nutre a obra: por um lado, a importância da cultura do período, de uma reflexão de natureza ético-política; por outro, a recuperação inventiva dos temas, modelos e lugares-comuns da poesia política da Baixa Idade Média operada pelo autor” (MACEDO, 2003, p. 51).

4) *A Árvore imperial: um espelho de príncipes na obra de Ramon Llull (1232?-1316?)* – tese de Doutorado (de Ricardo Luiz Silveira da Costa, orientada por Guilherme Pereira das Neves, no PPGH da UFF) que realiza “análise e interpretação da obra denominada *Árvore imperial*, escrita por Ramon Llull, inserida no sétimo capítulo do tratado *Árvore da ciência* (1295-1296). Adotando a hermenêutica como metodologia, o estudo propões

a idéia de que a *Árvore imperial* era um espelho de príncipes de cunho reformador e moralista, um programa social de conduta ética destinado ao rei cristão” (MACEDO, 2003, p. 56).

Novamente poderíamos confundir as áreas em que esses trabalhos se inscrevem, sendo apenas o último produzido no âmbito de um Programa de Pós-graduação em História, mas lançando mão do método hermenêutico, assentado na interpretação do sentido das palavras. Portanto, a questão inicial permanece sem resposta, uma vez que trabalhos acadêmicos das duas disciplinas, Letras e História, tendem a se confundir. Quais serão as conseqüências futuras deste fato é outra pergunta irrespondível.

Como falamos anteriormente, também vários projetos de pesquisa dos membros do GT de Estudos Medievais da ANPOLL realizam estudos interdisciplinares. No *I Encontro do GT de Estudos Medievais*, que se realizou no Instituto de Letras da UERJ de 28 a 30 de novembro de 2005, foram justamente debatidos os métodos de exame do texto medieval na área de Letras. Inclusive, em mesa-redonda dialogaram professores-pesquisadores das áreas de Letras e História, Roberto Acízelo de Souza, da UERJ, e Mário Jorge da Motta Bastos, da UFF, respectivamente. E nele foi lançando o livro *Maravilhas de São Tiago. Narrativas do Liber Sancti Jacobi (Codex Calixtinus)* (MALEVAL, 2005), Trata-se de uma obra que tanto serve ao exame da narrativa hagiográfica por um historiador quanto por um crítico literário, e que apresenta estudo introdutório de feição muito mais historiográfica que literária, embora a autora seja da área de Letras.

Para terminar, gostaria de ressaltar o pioneiro papel da UFRJ na aproximação de docentes das duas áreas em seu Programa de Pós-graduação em História. Nem podemos nos esquecer que aos seus quadros pertenceu a Profa. Dra. Maria Elisabeth Graça de Vasconcellos, oriunda do Curso de Letras, setor de Literatura Portuguesa. Deixou um fecundo rastro de mais de uma dezena de trabalhos terminais de Pós-Graduação, que orientou. Essa prática continua ainda hoje, quando o referido Programa inclui em seu corpo docente o Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Jr.

Oxalá outras instituições tivessem a mesma sabedoria, para que pudéssemos atuar interdisciplinarmente de forma mais eficaz e proveitosa.

Bibliografia⁶

AZEVEDO FILHO, Leodegário A. de. **As cantigas de Pero Meogo**. Rio de Janeiro: Gernasa, 1974.

_____. _____. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

_____. _____. 3 ed. Santiago de Compostela: Laiovento, 1995.

BERARDINELLI, Cleonice. **Antologia do teatro de Gil Vicente**. 2. ed. Rio de Janeiro: Grifo, 1974.

CUNHA, Celso Ferreira da. **Cancioneiros dos trovadores do mar**. Ed. preparada por Elsa Gonçalves. Lisboa: IN / CM, 1999.

IANONE, Carlos Alberto et alii. **Textos medievais portugueses**. Cantigas de João Servando, Bernal de Bonaval, Nuno Fernandes Torneol. Araraquara: FCL - Centro de estudos Portugueses Jorge de Sena – UNESP, 1990, 1992, 1995.

- LEÃO, Ângela Vaz. *As cantigas de Santa Maria* na PUC Minas (Belo Horizonte). In MALEVAL, Maria do Amparo T. (Org.) **Estudos galegos 5**. Niterói: EdUFF, 2004, p. 309-317.
- MACEDO, José Rivair de (Org.). **Os estudos medievais no Brasil**. Catálogo de dissertações e teses: Filosofia, História, Letras (1990-2002). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- MACHADO, José Pedro. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 5. ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1989. Vol. III.
- MAGNE, Augusto. **A demanda do Santo Graal**. Rio de Janeiro: MEC / INL, 1944.
- _____. _____. 2. ed. revista e ampliada, com fac-símile do códice 2594 da Biblioteca Nacional de Viena. Rio de Janeiro: MEC / INL, 1955-1970 - 2 volumes de texto e 1 volume do glossário inconcluso (letras A a D), publicado em 1967.
- _____. **Boosco deleitoso solitário**. V. I. Rio de Janeiro: MEC / INL, 1950.
- _____. Castelo perigoso. **Revista Filológica**, V. IV, p 15, 1942.
- _____. _____. n. 18, 1942.
- _____. _____. **Revista Verbum**, n. 2, 1945
- _____. _____. n. 3, 1946.
- MALER, Bertil. **Orto do Esposo**. V. I – texto crítico; V. II, comentários. Rio de Janeiro: MEC / INL, 1956.
- _____. _____. V. III - correções dos vols. I e II, estudos das fontes e do estado da língua, glossário, lista dos livros citados e índice geral. Estocolmo. Universidade, 1964.
- MALEVAL, Maria do Amparo T. **Rastros de Eva no imaginário ibérico (séculos XII a XVI)**. Santiago de Compostela: Laiovento, 1995.
- _____. **Poesia medieval no Brasil**. Rio de Janeiro: Agora da Ilha, 2002.
- _____. **Maravilhas de São Tiago. Narrativas do Liber Sancti Jacobi (Codex Calixtinus)**. Niterói: EdUFF, 2005.
- MEGALE, Heitor. **A demanda do Santo Graal**. Texto modernizado. São Paulo: T. A. Queriróz Ed / EDUSP, 1988.
- MOISÈS, Massaud. **A novela de cavalaria no Quinhentismo português. O Memorial das proezas da segunda Távola Redonda**, de Jorge Ferreira de Vasconcelos. São Paulo: FFCL-USP, Boletim 13, Literatura Portuguesa, 1957.
- _____. **As estéticas literárias em Portugal**. Lisboa: Caminho, 1997. V. I: Séculos XIV a XVIII.
- MONGELLI, Lênia Márcia de M., VIEIRA, Yara Frateschi. (Dir.) **A estética medieval**. Cotia: Íbis, 2003.
- MONGELLI, Lênia Márcia de M. **Por quem peregrinam os cavaleiros de Artur**. Cotia: Íbis, 1995.
- SILVA, Rosa Virgínia Mattos e. **Estruturas trecentistas. Elementos para uma gramática do português arcaico**. Lisboa: IN/CM, 1989.
- SILVA NETO, Serafim. **Textos medievais portugueses e seus problemas**. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1955.
- _____. **A Bíblia medieval portuguesa**. Rio de Janeiro: MEC / INL, 1958.
- _____. A mais antiga versão conhecida da Regra de São Bento. **Revista Brasileira de Filologia**, n. 5, p. 21-46. 1959-1960.
- SILVEIRA, Souza da. **Dois Autos de Gil Vicente – o da Mofina Mendes e o da Alma**, 3 ed. acrescida com o fac-símile dos autos da edição príncipe de 1562. Estudo prévio de Cleonice Berardinelli e Prefácio de Maximiano de Carvalho e Silva. Rio de Janeiro: MEC / Fundação Casa de Rui Barbosa, 1973.
- SOUZA, Roberto Acízelo Quelha de. **Teoria da literatura**. 9 ed. São Paulo: Ática, 2004.

- _____. A questão do método nos estudos literários. Conferência inédita pronunciada no I Encontro do GT de Estudos Medievais da ANPOLL. Rio de Janeiro, UERJ, 2005. Mimeo.
- SPINA, Segismundo. **Do formalismo estético trovadoresco**. São Paulo: FFCI/USP, 1966.
- _____. **As cantigas de Pero Mafaldo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- _____. **A lírica trovadoresca**. São Paulo: EDUSP, 1991.
- VEIGA, Albino de Bem. **Virgeu de consolaçon**. Salvador: UFBA, 1959.
- VIEIRA, Yara Frateschi. *Em cas Dona Maior*. **Os trovadores e a corte senhorial galega no século XIII**. Santiago de Compostela: Laivento, 1999.
- _____. (Org.). **Glosas marginais ao Cancioneiro medieval português de Carolina Michaelis de Vasconcelos**. Coimbra: Universidade, Santiago de Compostela: USC, Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- WELLEK, René, WARREN, Austin. **Teoria da literatura**. Lisboa: Europa-América, 1962.
- WOENSEL, Maurice van. **Carmina Burana: canções de Beuern**. Ed. bilíngüe, com introdução e notas. Apresentação de Segismundo Spina. São Paulo: Ars Poetica, 1994.
- _____. **Simbolismo animal na Idade Média: os bestiários – um safári literário à procura de animais fabulosos**. João Pessoa: Ed. Universitária – UFPB, 2001.
- _____. VIANA, Chico. **Poesia medieval ontem e hoje**. João Pessoa: CCHLA – UFPB, 1998.

Notas

¹ A ABREM tem publicado os seguintes títulos: uma revista, *Signum*, anual, com sete números publicados; um jornal semestral virtual, anteriormente impresso; *Atas dos 5 (cinco) Encontros Internacionais de Estudos Medievais* já realizados; e dois importantes livros coletivos: *Fontes primárias da Idade Média. Séculos V-XV* (MONGELLI, 1999); e o já referido *Os estudos medievais no Brasil*.

Catálogo de dissertações e teses. Filosofia, História, Letras (1990-2002) (MACEDO, 2003).

² Já foram realizados seis Encontros Internacionais da ABREM: em 1995, na USP; em 1997, na UFRGS; em 1999, na UERJ; em 2001, na PUC Minas; em 2003, na UFBA; em 2005, na UEL. O sétimo Encontro deverá ser realizado em 2007, na UFC. Além desses Encontros, vêm sendo oferecidos cursos semestrais de extensão, abertos à comunidade.

³ A criação da ABREM foi projetada em 1995 e oficializada, juridicamente, em 1996.

⁴ Dentre elas, podemos citar: *Boosco deleitoso solitário*, vol. I (1950); *Castelo perigoso* (1942- 1945), etc.

⁵ Em texto inédito da conferência “A questão do método nos estudos literários”, proferida no I Encontro do GT de Estudos Medievais da ANPOLL, realizado no Instituto de Letras da UERJ de 28 a 30/11/2005.

⁶ A bibliografia aqui referida se restringiu a apenas algumas obras dos autores arrolados, no máximo três títulos, por motivo da necessária limitação de páginas desta publicação.

Panorama da música medieval no Brasil

Lenora Pinto Mendes*

Reviver a música medieval é parte de um movimento de resgate da chamada “música antiga”. Esse movimento, desde o seu início difunde a idéia de reviver a música de outras épocas com instrumentos de época e com o estilo próprio de cada época. O termo inglês *Early Music* foi traduzido em muitas línguas (musique ancienne, alte musike etc.) A tradução portuguesa - Música Antiga deixa margem para confusões, pois em história remete ao período da antiguidade clássica o que certamente não consiste na música que se busca resgatar uma vez que a música da Antiguidade sobreviveu apenas em poucos fragmentos sem indicação de ritmo ou altura precisa de notas. O movimento de resgate da “música antiga” tem por objeto de estudo a música medieval, renascentista, barroca e mesmo o do período clássico.

O pioneiro deste movimento foi Arnald Dolmetsch que nasceu na França em 1858, numa família de músicos e construtores de instrumentos. Em 1878 passou a viver em Londres (CAMPBELL, 1995). Em 1889, quando procurava músicas para viola d’amore na *British Library* encontrou as fantasias inglesas para viola da gamba. Começou então a adquirir e restaurar instrumentos antigos os quais tocou com sua família e alunos. Durante o ano de 1890 organizou concertos em sua própria casa utilizando instrumentos antigos e sempre trazia novas descobertas de músicas tiradas de manuscritos ou de edições antigas. Depois de restaurar muitos instrumentos antigos Dolmetsch começou a fabricá-los. Construiu seu primeiro alaúde em 1893, um clavicórdio em 1894 e um cravo em 1896. Em 1917 após perder uma flauta doce barroca *Bressan*, original, começou a construir flautas também sob uma especificação barroca. Em 1926 já tinha reconstruído toda uma família de flautas doces (CAMPBELL, 1980, vol. 5). A partir de Dolmetsch o movimento se espalhou para a Europa e também para a América iniciando pelos Estados Unidos onde era admirado e respeitado.

Até então, porém, não se falava em música medieval, o repertório difundido por Dolmetsch consistia em músicas do renascimento e barroco. A primeira notícia que temos de uma apresentação envolvendo música da Idade Média aconteceu nos Estados Unidos em 1958 quando o New York Pro Música, dirigido por Noah Greenberg, colocou no palco o drama litúrgico medieval *The Play of Daniel* (STEINBERG, 1980, vol. 7). Depois da morte

Pesquisadora da Universidade Federal Fluminense.

de Noah Greenberg outros grupos surgiram entre eles o *New York Consort of Viols*, dirigido por Judith Davidoff e *Music for a While* dirigido por La Noe Davenport. Esses dois importantes músicos e professores, ex-integrantes do New York Pro Musica, iniciaram no Sarah Lawrence College um programa em nível de mestrado que oferecia especialização em música medieval e renascentista.

No Brasil o movimento de resgate da música antiga começou na década de 40 do século XX com a vinda de músicos europeus fugidos da segunda guerra. Ao chegarem ao Brasil começaram a formar grupos musicais dedicados ao repertório do passado. É importante notar, no entanto que a música medieval também não fazia parte dos programas destes grupos. Dentre os mais importantes devo citar o Conjunto de Música Antiga da Radio MEC, dirigido por Borislav Tschorbov e o Conjunto Roberto de Regina, dirigido pelo próprio. Os primeiros grupos, que temos conhecimento que começaram a utilizar o repertório medieval aqui no Brasil foram a Banda Antiqua e o Quadro Cervantes (no Rio) e o conjunto Musikantiga de São Paulo (AUGUSTIN, 1999, p. 42-55). Devido ao difícil acesso a instrumentos próprios, esses grupos ainda utilizavam instrumentos renascentistas (e até mesmo barrocos!) para a interpretação da música medieval. Na década de 80 começaram a surgir no Brasil outros conjuntos musicais que começaram a se especializar no repertório medieval desta vez com instrumentos mais adequados. Entre os mais importantes devo citar inicialmente o Conjunto de Música Antiga de Curitiba, dirigido por Roberto de Regina, seguido pelo Studium Musicae também em Curitiba, o Conjunto de Câmara de Porto Alegre e o Música Antiga da UFF.

O Música Antiga da UFF, fundado em 1981, desde o seu início tem se dedicado ao repertório medieval e renascentista. Fiel ao movimento de resgate da Música Antiga, se utiliza de instrumentos de época que na verdade são cópias de instrumentos antigos. No caso dos instrumentos medievais em que nenhum instrumento sobreviveu, essas cópias são feitas baseadas na iconografia (sendo o manuscrito das Cantigas de Santa Maria uma importante fonte de informação da variedade de instrumentos utilizados na Idade Média) e em pórticos de igrejas (o Pórtico da Glória da Catedral de Santiago de Compostela tem sido objeto de estudos pela variedade de instrumentos de cordas que aparece nas mãos dos anciãos do apocalipse). Em 1987 três de seus integrantes foram para os Estados Unidos cursar o mestrado no Sarah Lawrence College. Lá tiveram um contato bem mais profundo com o repertório medieval e inclusive com o instrumental próprio para a música deste período. Instrumentos foram adquiridos, músicas, incluindo o rico repertório das Cantigas de Santa Maria que passou a fazer parte (e não deixou mais) dos programas desenvolvidos pelo Música Antiga da UFF.

Em 1997, com o patrocínio da Xunta da Galicia, através do Núcleo de Estudos Galegos da UFF, dirigido pela professora Maria do Amparo Maleval, lançam o primeiro CD contendo músicas medievais intitulado *Cânticos de Amor e Louvor*. Nele estão gravadas as sete cantigas de amigo do trovador galego português Martim Codax além do prólogo e de cinco cantigas de louvor de Santa Maria. Em 1999 também com o patrocínio da *Xunta da Galicia*, desta vez através do Programa de Estudos Galegos

da UERJ, também dirigido pela professora Maria do Amparo, gravam o CD *Annua Gaudia*, com músicas medievais do Caminho de Santiago de Compostela. O Música Antiga da UFF gravou ainda mais um CD com músicas medievais - *A Chantar*, com músicas atribuídas à mulheres trovadoras além de danças medievais.

Quanto ao aspecto da formação acadêmica até hoje as dificuldades são muitas, pois praticamente não existem cursos de formação em música medieval. Em São Paulo e no Sul existem alguns cursos de flauta doce em nível de graduação onde se estuda o repertório barroco e talvez um pouco do renascentista. A música medieval, porém, ainda não foi contemplada pelas universidades e escolas de música do Brasil. No entanto desde o início da década de 80 cursos têm sido oferecidos em festivais de férias inicialmente em Curitiba, depois no Rio de Janeiro e em Juiz de Fora. Um convênio com a AFAA tem proporcionado a vinda de muitos professores da França, especializados no repertório medieval para esses cursos de férias, suprimindo um pouco a ausência de cursos oficiais. Entre os mais importantes que vieram ao Brasil citamos Pierre Hamon do grupo francês *A la Francesca* e Marcel Perez do grupo medieval *Ensemble Organum*. A partir desses cursos, outros grupos surgiram aqui no Brasil que se dedicam ao repertório medieval ente eles devo citar o ATempo cujos integrantes se especializaram na França.

O repertório medieval sobreviveu em diversos manuscritos. A notação utilizada foi a chamada notação quadrada ou gregoriana que até final do século XIII ainda não indicava o ritmo das notas. Ao final do século XIII surgiram alguns tratados que buscavam estipular regras rítmicas para esta notação. Dentre os mais importantes citamos o tratado de Franco de Colônia e o de Johannes de Garlandia. Ao interpretar, porém um manuscrito de uma Cantiga de Santa Maria ou das Cantigas de Amigo de Martin Codax não se pode falar de precisão rítmica. A leitura musical deste repertório é simples do ponto de vista melódico, pois uma das grandes invenções medievais foi justamente a pauta musical inventada no século XI pelo monge Guido D'Arezzo. Quanto ao ritmo as incertezas são muitas o que leva muitos musicólogos a deixar de lado esse repertório por considerá-lo corrupto e ilegível.

Grande parte do repertório medieval já recebeu algum tipo de edição graças a um enorme esforço musicológico ocorrido no início do século XX (KERMAN, 1985, p.56). As Cantigas de Santa Maria foram editadas em sua totalidade pelo musicólogo catalão Higinio Anglés entre os anos de 1943 e 1964 (ANGLÉS, 1943), as Cantigas de Amigo de Martin Codax também receberam edição do musicólogo português Manuel Pedro Ferreira em 1986 (FERREIRA, 1986) mas ao interpretarmos esse repertório não podemos abrir mão de uma consulta ao fac-símile já que as interpretações rítmicas não são precisas e é o que fazemos. Levando em conta as regras estabelecidas por Franco de Colônia e Johannes de Garlandia, procuramos dar uma interpretação rítmica que, ao nosso ver seria a mais indicada.

Ultimamente têm surgidos no Brasil grupos musicais que buscam estabelecer algum tipo de ligação da Música Antiga com a música brasileira. Esta tendência, devo dizer, também não é invenção nossa. Pelo menos nos Estados Unidos posso afirmar que esse tipo de movimento já existia na década

de 80 e era chamado de “crossing over”. O último CD gravado pelo Música Antiga em 2004, busca mostrar uma série de confluências entre a música da Idade Média e a música tradicional do Brasil. No CD *Medievo-Nordeste* foram gravadas Cantigas de Santa Maria e canções sefaraditas ao lado de romances e canções recolhidos no nordeste e centro oeste do Brasil. Há algum tempo já vínhamos recolhendo músicas do folclore brasileiro que de alguma maneira traziam na letra ou na música traços tipicamente medievais e vice-versa, músicas medievais que de alguma maneira traziam na letra ou na música características encontradas na música brasileira. Numa aldeia do litoral do Rio Grande do Norte, mulheres de pescadores cantam romances que falam de reis, príncipes e princesas. A questão da longa duração das estruturas mentais tem sido abordada por diversos historiadores da Nova História. Michel Vovelle, em seu livro *Ideologias e Mentalidades* coloca a *mentalidade* como um campo privilegiado da “longa duração” e esclarece que “os traços de um comportamento . . . perduram, com inércia real até nossos dias, quando as próprias condições iniciais desaparecem” (VOVELLE, 2004, p. 271 e 289).

No Brasil existem alguns estudos que tentam relacionar a cantoria nordestina ao trovadorismo medieval. Dentre eles citaria o artigo intitulado “Música popular brasileira – a cantoria: uma arte com origens medievais” de Yvonne de Athaide Grubenmann editado nas atas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-brasileiros, Coimbra 1966 e outros mais recentes tais como o livro de Elba Braga Ramalho intitulado “Cantoria Nordestina: música e palavra” editado em 2000. Quanto ao aspecto musical a professora Ermelinda Paz, da UFRJ abordou em seu livro *O modalismo na música Brasileira* a questão da origem européia dos modos utilizados na música folclórica brasileira (PAZ, sem data). Faz um levantamento dos modos medievais presentes na música tradicional do Brasil e expõe algumas opiniões de importantes estudiosos e compositores brasileiros; uns concordando com a origem medieval destes modos e outros discordando e colocando outras hipóteses tais como a possibilidade de influência árabe ou uma suposta invenção nacional. Acredito que a dificuldade dos musicólogos brasileiros em admitirem uma influência medieval na música brasileira modal exista por falta de conhecimento do universo, arte e música medievais, principalmente da Península Ibérica que nos influenciou diretamente.

O fato é que ao estudar o repertório das Cantigas de Santa Maria além de outros repertórios trovadorescos, e também o cancionero sefaradita, vemos muitos traços, tanto musicais quanto textuais, que permaneceram aqui seja na música, seja nas histórias cantadas nos romances ou nos cordéis. No CD *Medievo Nordeste* trazemos um pouco destas músicas e histórias mostrando que a Idade média está mais perto de nós do que costumamos pensar.

Bibliografia

- ANGLÉS, Higinio. **La música de las cantigas de Santa Maria del Rey Alfonso X El Sabio**. Barcelona: Biblioteca Central, 1943. V. II - transcripción musical.
- AUGUSTIN, Kristina. **Um olhar sobre a música antiga**. São Paulo: Imprensa da Fé, 1999.
- CAMPBELL, Margaret. Authenticity reborn: Dolmetsch the violinist. **The Strad**,

maio, 1995.

_____. Dolmetsch. In: **The New Grove Dictionary of Music an Musician**. London: Macmillan Publishers Limited, 1980. V. 5.

FERREIRA, Manuel Pedro. **O som de Martin Codax**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.

KERMAN, Joseph. **Musicologia**. São Paulo: Martin Fontes, 1985.

STEINBERG, Michael. Greemberg, Noah. In: **The New Grove Dictionary of Music an Musician**. London: Macmillan Publishers Limited, 1980. V. 7.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

PAZ, Ermelinda A. **O Modalismo na música brasileira**. Brasília: Cidade Gráfica e Editora, s. d.

Realeza e ideologia episcopal em Gregório de Tours: os *Decem Libri Historiarum* VI, 46

Marcelo Cândido da Silva

Introdução

Em um colóquio internacional ocorrido no final dos anos 1980, o historiador alemão K.F. Werner sustentou que o papel de Gregório de Tours nos trabalhos sobre o período franco era excessivo; seria necessário, segundo ele, retirar a história franca do “controle” do bispo de Tours (K.F. Werner, 1989, pp.XIII-XXXI). Essa é uma tarefa difícil. Boa parte das informações disponíveis sobre a Gália merovíngia, sobretudo no que se refere ao século VI, deve-se aos escritos do bispo de Tours. Em uma época na Gália onde a produção historiográfica se resumia na maior parte do tempo a crônicas de eventos cujo alcance raramente ultrapassava os limites regionais, Gregório foi um inovador: com os *Decem Libri Historiarum* (os “Dez Livros de História”), ele pretendeu escrever uma “história universal”. Mas é na própria natureza dessa “história universal” que reside a raiz das críticas dos historiadores aos *Decem Libri Historiarum*: segundo A.H.B. Breukelaar, por exemplo, esse texto constituiria um artefato literário, um instrumento para o estabelecimento e para a legitimação do poder episcopal na Gália, através da qual teria sido expresso o monopólio episcopal sobre o sagrado e sobre as relações políticas. Em suma, a obra de Gregório seria um manual destinado a servir e a confortar as posições dos bispos (A.H.B. Breukelaar, 1996, p. 227). Nesse sentido, se os *Decem Libri Historiarum* apresentam efetivamente uma visão deformada dos eventos com o intuito de demonstrar a retidão do posicionamento dos bispos, eles constituiriam apenas um testemunho episcopal da idéia de Realeza Cristã no final do século VI, e não uma fonte para o estudo da monarquia franca nesse mesmo período. O objetivo desse trabalho é refletir sobre o significado e o alcance dessa obra, tentando identificar na mesma, além de uma dimensão ideológica, elementos para o estudo da história política do século VI. Para tanto, proceder-se-á à análise detalhada do capítulo 46 do livro VI dos *Decem Libri Historiarum*, que descreve a morte do rei Chilperico.

O autor

Georgius Florentius Gregorius nasceu na cidade de Clermont (atual Clermont-Ferrand, capital do departamento francês da Alvéria), no dia 30 de

novembro de 538, e tornou-se bispo da cidade de Tours em 573. Pertencia a uma família de origem senatorial com uma longa tradição de serviço ao Império e à Igreja Católica. Era parente do último imperador galo-romano, Avitus; seu predecessor no episcopado de Tours era primo de sua mãe; além disso, um de seus ancestrais estava entre os primeiros mártires cristãos da Gália, que foram assassinados em Lyon no ano de 177. Graças à posição que ocupava no seio da hierarquia eclesiástica, Gregório de Tours foi um espectador privilegiado da sociedade franca; conviveu com muitos dos personagens descritos em sua obra, reis, santos, mártires. Sua sé episcopal era, também, o centro do culto a São Martinho (m. 397), o santo padroeiro da dinastia merovíngia.

Gregório escreveu várias obras: os *Septem libri miraculorum*, dedicados aos milagres de santos; um livro contendo 20 *vitae* de “santos personagens” (*Liber vitae Patrum*); um comentário dos Salmos (*In Psalterii tractatum commentarius*); um texto contendo uma descrição das posições das estrelas para orientar os cristãos em suas preces litúrgicas (*De Cursu Stellarum ratio*). Ele escreveu também uma edição prefaciada das missas de Sidônio Apolinário; um livro sobre os milagres do Apóstolo André (*Liber de miraculis beati Andrae apostoli*) e um outro sobre a Paixão dos sete dormentes de Éfeso (*Passio sanctorum Martyrum Septem Dormientium apud Ephesum*). Contudo, foi através dos *Decem Libri Historiarum* que ele se tornou conhecido ao longo do período medieval e entre os historiadores modernos.

A obra

Como mostrou M. Heinzelmann, os *Decem Libri Historiarum* foram ordenados e editados por Gregório pouco antes de sua morte, em 594 (Heinzelmann, 2001, pp. 96-102). Essa obra, também chamada de *Histórias*, compõe-se de 443 capítulos distribuídos em 10 livros. O primeiro livro, com 48 capítulos, começa com a criação da Igreja pelo Cristo (que o autor coloca em paralelo com a Criação do mundo por Deus) e termina com a morte de São Martinho de Tours, em 397. O segundo livro, que começa a abordar mais detalhadamente a história dos reis francos e da Igreja da Gália, com 43 capítulos, se estende desde o advento de Brício, sucessor de São Martinho, até a morte de Clóvis, em 511. Os oito livros restantes tratam dos reinados dos filhos e dos netos de Clóvis no período compreendido entre 511 e 591. O terceiro livro (37 capítulos) se prolonga até a morte de Teodeberto I, em 548. O quarto, e também o mais longo pelo número de capítulos (51), termina com a morte do rei Sigeberto, em 575. A partir do quinto livro, o relato torna-se cada vez mais minucioso. Os livros VI, VII, VIII, IX e X, por exemplo, cobrem um período de apenas 11 anos, entre 580 e 591 (M. Cândido da Silva, 2002, pp.137-160). O Livro VI, que será o objeto deste trabalho, possui 46 capítulos e termina com a descrição da morte de Chilperico, ocorrida em 584.

Gregório e Chilperico

Mas quem é o personagem cuja morte é descrita pelo bispo de Tours no capítulo acima mencionado? Filho do rei Clotário I (m.561) e da rainha

Aregonda (c.520-c.580), Chilperico nasceu por volta de 537. Em 561, com a morte de seu pai, herdou o *regnum* cuja capital era a cidade de Soissons. Após repudiar sua esposa Audovera (m.580), em 564, Chilperico se casou com Galswinta (m. 564), cuja irmã, Brunilda (m.613), tinha esposado o rei franco Sigeberto (m.573) – meio-irmão de Chilperico. O assassinato de Galswinta, cuja responsabilidade foi imputada a Chilperico, bem como as desavenças em torno da herança de Clotário I, desencadearam uma série de conflitos entre os reis francos que não terminaram com o assassinato de Chilperico, em 584. Entre todos os descendentes de Clóvis, Chilperico é aquele que dispõe da pior reputação entre os historiadores modernos, e isso graças à descrição feita pelo bispo de Tours nos *Decem Libri Historiarum*. G. Tessier, por exemplo, afirma que os sentimentos pessoais de Gregório podem ter interferido no retrato sem nenhuma indulgência que esse último estabelece do rei franco, mas acredita que esse retrato corresponde de um modo geral à personalidade de Chilperico (G. Tessier, 1964, p.192). As análises mais recentes de W. Goffart e de M. Heinzlmann, ao chamarem atenção para o conteúdo ideológico presente na obra de Gregório, permitiram que se duvidasse da verossimilhança de alguns aspectos da descrição negativa de Chilperico. No entanto, essas análises também lançaram certo descrédito sobre o papel dos *Decem Libri Historiarum* na escrita da história da monarquia franca. Um manual destinado a servir e à confortar a posição do episcopado não seria o texto mais seguro e objetivo a partir do qual reconstituir as relações de poder na Gália da segunda metade do século VI. Nas páginas seguintes, buscar-se-á discutir os problemas e os limites da utilização desse texto pelos historiadores.

Segue abaixo a integralidade do texto em latim do capítulo 46, livro VI dos *Decem Libri Historiarum*, seguido de uma tradução:

His itaque cum haec praeda pergentibus, Chilpericus, Nero nostri temporis et Herodis, ad villam Calensim, quae distat ab urbe Parisiaca quasi centum stadiis, accedit ibique venationes exercit. Quondam vero die regressus de venatione iam sub obscura nocte, dum de equo susceperitur et unam manu super scapulam pueri reteniret, adveniens quidam eum cultro percutit sub ascellam iteratoque ictu ventrem eius perforat; statimque profluente cupia sanguinis tam per os quam per aditum vulneris, iniquum fudit spiritum. Quam vero malitiam gesserit, superior lectio docet. Nam regiones plurimas sepius devastavit atque succendit; de quibus nihil doloris, sed letitia magis habebat, sicut quondam Nero, cum inter incendia palatii tragidias decantaret. Persaepe hominis pro facultatibus eorum eniuste punivit. In cuius tempore pauci quodammodo episcopatum clerici meruerunt. Erat enim gulae deditus, cuius deus venter fuit. Nullumque sibi adserebat esse prudentiorem. Conficitque duos libros, quasi Sidulium meditatus, quorum versiculi debilis nullis pedibus subsistere possunt, in quibus, dum non intellegebat, pro longis sillabas breves posuit et pro breves longas statuebat, et alia opuscula vel ymnus sive missas, quae nulla ratione suscipi possunt. Causas pauperum exosas habebat. Sacerdotes Domini assidue blasphemabat, nec aliunde magis, dum sacrificus esset,

exercebat ridicola vel iocos quam de ecclesiarum episcopis. Illum ferebat levem, alium superbum, illum habundantem, istum luxuoriosum; illum adserebat elatum, hunc tumidum, nullum plus odio quam ecclesias sunt translatae; nulli penitus nisi soli episcopi regnant; periet honor noster et translatus est ad episcopos civitatum. Haec agens, adsiduae testamenta, quae in ecclesias conscripta erant plerumque dirupit, ipsasque patris sui praeceptiones, potans, quod non remaneret qui voluntatem eius servaret, saepe calcavit. Iam de libidine atque luxuria non potest reperire in cogitatione, quod non perpetrasset in opere, novaquae semper ad ledendum populum ingenia perquaerebat; nam, si quos hoc tempore culpabilis reperisset, oculos eis iobebat erui. Et in praeceptionibus, quas ad iudicis pro suis utilitatibus dirigebat, haec addebat: ‘Si quis praecepta nostra contempserit, oculorum avulsione multetur’. Nullum umquam pure dilexit, a nullo dilectus est, ideoque, cum spiritum exalasset, omnes eum reliquerunt sui. Mallulfus autem Silvanectensis episcopus, qui iam tertia die in tenturio resedebat et ipsum videre non poterat, ut eum interemptum audivit, advenit; ablutumque vestimentis melioribus induit, noctem in hymnis deductam, in nave levavit et in basilica sancti Vicenti, quae est Parisius sepelivit, Fredegunde regina in ecclesia derelicta.

Enquanto essas pessoas prosseguiam sua rota com seu espólio, Chilperico, o Nero e o Herodes de nosso tempo, vai até a *villa* de Chelles, que se encontra a cerca de cerca de cem estádios de Paris, e se exerce na caça. Quando um dia regressava da caça sob uma noite obscura, e descia do cavalo apoiando uma mão sobre os ombros de um servo, veio um homem que o atingiu com uma faca sob a axila e com um outro golpe perfurou seu ventre; imediatamente, jorrou sangue pelos ferimentos e sua alma iníqua se foi. O mal que fez, o texto que precede o mostra. Devastou e incendiou inúmeras regiões, e não sentia nenhuma dor por isso, ao contrário, ficava alegre, tal como Nero em outros tempos, que cantava tragédias durante os incêndios de seu palácio. Puniu vários homens de maneira injusta. Em seu tempo, poucos clérigos obtiveram o episcopado. Era um glutão cujo deus era o ventre. Pretendia que ninguém era mais sábio do que ele. Compôs dois livros, à imitação de Sedulius, cujos versos débeis não podem permanecer de pé – em sua ignorância, colocou as sílabas breves no lugar das longas e as longas no lugar das breves – e opúsculos, hinos e missas que não podem ser aceitas sob nenhuma razão. Ele tinha aversão aos interesses dos pobres. Blasfemava assiduamente contra os sacerdotes do Senhor, e quando estava entre os seus, nada lhe era mais agradável do que ridicularizar e pilheriar os bispos das igrejas. Ele dizia que um era desenvolto, o outro vaidoso, um outro excessivo e um outro luxurioso; pretendia que um era altaneiro, o outro orgulhoso; não havia nada que odiasse mais do que as igrejas. Pois em efeito dizia na maior parte do tempo: ‘Eis que nosso fisco permanece pobre, eis que nossas riquezas são transferidas às igrejas; ninguém reina mais, somente os bispos; nosso poder (‘honor’) morreu e foi transferido aos bispos das cidades’. Enquanto afirmava isso, os testamentos redigidos em benefício das igrejas eram na maior parte do tempo violados, e ele pisava freqüentemente os preceitos de seu pai, pensando que não restava ninguém para fazer respeitar suas vontades.

No que se refere à depravação e à luxúria, não se pode encontrar em pensamento algo que não tenha perpetrado na realidade, e ele buscava sempre com zelo novas formas para incomodar as pessoas; desse modo, se em seu tempo descobrisse culpados, seus olhos eram arrancados. E nos preceitos que dirigia aos juízes para seus próprios interesses, ele acrescentava: ‘Se alguém viola nossos preceitos, a pena deve ser ter os olhos arrancados’. Ele jamais amou alguém de maneira pura e não foi amado por ninguém; eis porque, quando exalou seu último suspiro, todos o abandonaram. Mallulfus, bispo de Senlins, que o esperava em vão por uma audiência há três dias em sua tenda, veio assim que soube de seu assassinato. Após tê-lo lavado, ele o vestiu com suas melhores roupas e, tendo passado a noite a contar hinos, ele o colocou em um navio e o enterrou na Basílica de São Vicente, em Paris, enquanto a rainha Fredegonda permanecia sozinha na catedral.

Na primeira frase, Gregório faz referência ao casamento da filha de Chilperico, a princesa Rigonta com o rei visigodo Recaredo, evento descrito por ele no capítulo anterior: *“Enquanto essas pessoas prosseguiam sua rota com seu espólio, Chilperico, o Nero e o Herodes de nosso tempo, vai até a villa de Chelles, que se encontra a cerca de cerca de cem estádios de Paris, e se exerce na caça”*. As pessoas que ele menciona tinham sido encarregadas por Chilperico de conduzir sua filha até a Espanha. O dote que a princesa leva consigo é chamado de “espólio”, pois no capítulo anterior Gregório descreve como o tesouro público e os próprios francos foram dilapidados para constituí-lo. Embora essa acusação já aponte para uma descrição bastante negativa de Chilperico, o mais significativo, nessa frase, é a afirmação de que ele é *“o Nero e o Herodes de nosso tempo”*. É evidente que a referência por parte de um bispo cristão a esses dois personagens não é nem um pouco lisonjeira. Contudo, para compreender o sentido que Gregório dá a essa comparação, é necessário observar como ele descreve esses personagens em outras partes de sua obra: *“Furioso contra eles por que pregavam o Cristo filho de Deus e por que se recusavam a adorar os ídolos, Nero fez perecer Pedro sobre a Cruz e Paulo pela espada” (Decem Libri Historiarum I, 25)*. Nero é, portanto, o imperador que atacou o culto do Cristo e que mandou assassinar São Pedro e São Paulo. Trata-se de um inimigo da Igreja e, mais particularmente, do Cristo e de seus discípulos. E quanto a Herodes: *“Herodes, temeroso por sua realeza, e que perseguiu o Cristo-Deus, massacrou todas as crianças pequenas...” (Decem Libri Historiarum I, 19)*. Mais do que o governante cruel que teria mandado matar os recém-nascidos, o que sobressai nesse trecho é a imagem de um rei que temia que o Cristo ameaçasse sua realeza.

Não se trata de uma simples coincidência o fato de que o bispo de Tours associou Chilperico a Nero, o “assassino dos Apóstolos”, e a Herodes, o “inimigo da realeza do Cristo”. Através dessa comparação, é bastante provável que Gregório tenha pretendido referir-se ao rei como um inimigo dos bispos e como o detentor de uma realeza que era o oposto daquela preconizada pelo Cristo. É possível igualmente que o bispo de Tours tenha tentado mostrar a aversão de Chilperico ao episcopado como um signo do

“ciúme” nutrido por esse último em relação à Realeza do Cristo, daí a comparação com Herodes. O orgulho e a crueldade de Nero e de Herodes servem, nos *Decem Libri Historiarum*, para sublinhar um traço da personalidade de Chilperico: sua falta de respeito em relação aos bispos e aos conselhos que esses últimos poderiam lhe oferecer.

O texto prossegue com a descrição das circunstâncias do assassinato de Chilperico:

Quando um dia regressava da caça sob uma noite obscura, e descia do cavalo apoiando uma mão sobre os ombros de um servo, veio um homem que o atingiu com uma faca sob a axila e com um outro golpe perfurou seu ventre; imediatamente, jorrou sangue pelos ferimentos e sua alma iníqua se foi.

A morte aqui aparece como a punição pelos atos perpetrados por esse rei, e que Gregório afirma ter descrito anteriormente: “*O mal que fez, o texto que precede o mostra*”. O bispo de Tours parece, inicialmente, remeter o leitor aos trechos anteriores de sua obra onde aborda os males feitos por esse rei, sem dar a impressão de que vai se prolongar no assunto. No entanto, o capítulo 46 constitui um inventário do reinado de Chilperico: “*Devastou e incendiou inúmeras regiões, e não sentia nenhuma dor por isso, ao contrario, ficava alegre, tal como Nero em outros tempos, que cantava tragédias durante os incêndios de seu palácio*”. Na associação com Nero e com os incêndios por ele promovidos, fica nítida a filiação à tradição cristã, muito embora não se possa também descartar uma possível influência da literatura de origem senatorial no texto gregoriano. De fato, é possível traçar alguns paralelos entre o retrato de Chilperico nos *Decem Libri Historiarum* VI, 46 e o retrato de Nero nos Anais de Tácito. No primeiro texto, Chilperico aparece como aquele que “*No que se refere à depravação e à luxúria, não se pode encontrar em pensamento algo que não tenha perpetrado na realidade...*”. Nos Anais, Nero é aquele que “*...não teria omitido nenhum ato vergonhoso para atingir o mais alto grau de corrupção*” (Tácito, Anais XV, 37). Não se está afirmando aqui que Gregório tenha sido um leitor de Tácito; não há evidências nesse sentido. Todavia, é preciso reconhecer que alguns dos elementos da construção da imagem negativa de Chilperico parecem diretamente oriundos de uma tradição literária anti-imperial da qual faz parte a obra de Tácito. É o caso, por exemplo, da acusação de que Chilperico “*Era um glutão cujo deus era o ventre*”, ou ainda de que ele “*Pretendia que ninguém era mais sábio do que ele*”. O paralelo com os festins promovidos por Nero e com as pretensões literárias do mesmo parece bastante provável.

Por outro lado, pode-se questionar o sentido da comparação de Chilperico com o imperador Nero. Exemplos de maus governantes não deveriam faltar a Gregório, e mesmo de maus governantes que perseguiram os bispos. A escolha de Nero tem uma outra razão. A chave para essa questão se encontra nas pretensões literárias do rei:

Compôs dois livros, à imitação de Sedulius, cujos versos débeis não podem permanecer de pé – em sua ignorância, colocou as sílabas breves no lugar das longas e as longas no lugar das breves - e opúsculos, hinos e missas que não podem ser aceitas sob nenhuma razão.

Nesse trecho, é possível observar que Chilperico buscou introduzir novas letras no alfabeto; ora, o imperador Cláudio procedeu da mesma maneira. Fica claro também que ao compor hinos e missas, Chilperico interferiu em matéria teológica, de maneira não muito distinta do que fez Justiniano. Através desse trecho de seu relato, Gregório revela um príncipe que tinha como norte de sua ação alguns imperadores romanos e o modelo imperial romano. Ao ridicularizar as ambições literárias e teológicas desse príncipe, o bispo de Tours dá indícios da existência de uma política sistemática de *imitatio imperii* (“imitação do Império”). Mas, ao comparar Chilperico a Nero, Gregório busca mostrar o fracasso dessa política. Outro indício de que o rei franco atuava no sentido de aproximar seu governo dos padrões imperiais é a menção pelo bispo de Tours da prática de se arrancar os olhos dos culpados de certos crimes, o que era uma prática recorrente em Bizâncio (M. Reydellet, 1981, p. 419).

...desse modo, se em seu tempo descobrisse culpados, seus olhos eram arrancados. E nos preceitos que dirigia aos juízes para seus próprios interesses, ele acrescentava: ‘Se alguém viola nossos preceitos, a pena deve ser ter os olhos arrancados.

Em suma, a referência a Nero tem a função, na narrativa de Gregório, de ridicularizar as pretensões imperiais de Chilperico e também de mostrá-las sob o prisma da crueldade. É uma maneira hábil de desacreditar a política de *imitatio imperii* de seu rival sem, no entanto, atacar a própria função imperial. Saliente-se, a título de exemplo, que Tibério representa para Gregório o exemplo do bom imperador. Não se trata, portanto, de uma indisposição do bispo de Tours para com o Império ou com a função imperial. Esse é o primeiro exemplo de que a obra gregoriana, em que pese seu caráter de “manual do poder episcopal” – para utilizar a expressão de W. Goffart –, pode ser utilizada como fonte para o estudo da monarquia franca, e não apenas para a concepção de poder dos bispos da Gália.

Apesar de uma possível influência da literatura senatorial, Gregório busca dar uma conotação específica à crueldade de Chilperico, próxima das preocupações do episcopado franco: “*Puniu vários homens de maneira injusta. Em seu tempo, poucos clérigos obtiveram o episcopado*”. Além de se comportar de maneira injusta, e, portanto, contrária àquilo que se espera de um bom governante, Chilperico teria nomeado poucos clérigos à função episcopal. A eleição de um bispo na Gália do século VI, mesmo quando ocorria segundo as regras canônicas, ou seja, pela eleição “do clero e do povo”, necessitava da confirmação do rei para ser validada. Faz sentido, portanto, que Chilperico tenha deixado vagas várias sés episcopais. Mas por qual razão? Mais uma vez, é o próprio Gregório quem dá indícios de uma possível resposta:

Ele tinha aversão aos interesses dos pobres. Blasfemava assiduamente contra os sacerdotes do Senhor, e quando estava entre os seus, nada lhe era mais agradável do que ridicularizar e pilheriar os bispos das igrejas. Ele dizia que um era desenvolto, o outro vaidoso, um outro excessivo e um outro luxurioso; pretendia que um era altaneiro, o outro orgulhoso; não havia nada que odiasse mais do que as igrejas. Pois em efeito dizia na maior parte do tempo: 'Eis que nosso fisco permanece pobre, eis que nossas riquezas são transferidas às igrejas; ninguém reina mais, somente os bispos; nosso poder ('honor') morreu e foi transferido aos bispos das cidades.

Pode-se supor que Chilperico desconfiava dos bispos que "usurpavam" as prerrogativas da autoridade real. Era compreensível que ele tenha praticado a política da "sé episcopal vazia", de maneira a reduzir a influência dos bispos. De acordo com a descrição de Gregório, Chilperico não só falava claramente de seus temores em relação ao crescimento da influência política dos bispos, como também se queixava de que o episcopado governava em seu lugar e usurpava as riquezas do reino. Pode-se deduzir que o projeto político desse rei comportava a redução da influência dos bispos nas cidades e, ao mesmo tempo, a recuperação das prerrogativas da realeza e de seus representantes laicos.

Mais do que sua ignorância da literatura, dos dogmas e da métrica, ou ainda o desrespeito à palavra dada, o que torna Chilperico o arquétipo do mau-governante aos olhos de Gregório é sua relação com os bispos (o fato de não escutá-los como se devia e de humilhá-los), e com a Igreja:

Enquanto afirmava isso, os testamentos redigidos em benefício das igrejas eram na maior parte do tempo violados, e ele pisava freqüentemente os preceitos de seu pai, pensando que não restava ninguém para fazer respeitar suas vontades.

Quando Gregório remarca a vaidade daquele que, segundo ele, acredita ser mais sábio do que qualquer um, ele se refere à recusa de Chilperico em ouvir e aceitar os conselhos dos bispos. É possível perceber nas ações desse rei descritas pelo bispo de Tours uma concepção "constantiniana" do exercício da autoridade real. É ela, aliás, a chave para se compreender a oposição do bispo de Tours a Chilperico. As pretensões literárias reforçam a imagem de um príncipe cujas referências eram os imperadores romanos que, como vimos anteriormente, eram também prolíficos em incursões no domínio da liturgia, da literatura e das questões doutrinárias. Gregório vê nas iniciativas de Chilperico apenas uma impostura, o fruto da ambição desmedida de um rei que teria ousado interferir em domínios reservados aos bispos. Em suma, o fato de que Chilperico quisesse aparecer aos seus súditos como um digno sucessor dos imperadores romanos muito provavelmente não passou despercebido para Gregório.

O contraponto que Gregório oferece desse que pretendia ser igual aos imperadores é o de um rei que, além de conseguir igualar-se apenas a Nero, governava levando em conta unicamente seus interesses pessoais: "*Et in*

praeceptionibus quas ad iudicis pro suis utilitatibus dirigebat, hac addebat: 'Si quis praecepta nostra contempserit, oculorum avulsione multetur'". A tradução francesa e a tradução inglesa dos *Decem Libri Historiarum* dão sentidos sensivelmente diferentes a essa frase. R. Latouche a traduz da seguinte maneira: "...*et dans les préceptes qu'il adressait aux juges pour ses affaires il ajoutait cette clause...*" (p. 72); já L. Thorpe prefere: "*In the instructions wich he issued to judges for the maintenance of his decrees...*" (p. 380). A tradução de R. Latouche é a mais adequada, pois com o termo *utilitas*, em outras partes de seu texto, Gregório designa "assuntos", "interesses", e não "decretos" (*Decem Libri Historiarum* X, 9, *Decem Libri Historiarum* X, 19). No mesmo capítulo 46, Gregório afirma que Chilperico "*tinha em aversão os interesses dos pobres*" ("*causas paperum exosas habebat*"). Há uma estreita correlação entre essa frase e a idéia segundo a qual Chilperico, em suas ações, "...*pro suis utilitatibus dirigebat...*". Seria normal, na perspectiva do bispo de Tours, que um rei que tinha aversão aos interesses dos pobres, se ocupasse, em seus atos de governo, unicamente de seus próprios interesses.

Em outros trechos dos *Decem Libri Historiarum*, Gregório emprega a expressão "*utilitas publica*" (*Decem Libri Historiarum* IX, 10, *Decem Libri Historiarum* IX, 20). Ela aparece apenas em situações envolvendo Childeberto II e Gontrão. Para se entender seu sentido, é possível partir da descrição que Gregório faz de Chilperico. Em primeiro lugar, através dos *Decem Libri Historiarum* VI, 46, o bispo de Tours apresenta ao leitor uma antítese do rei ideal, do rei cristão. Chilperico é o rei cruel, que humilha e despreza os bispos e tem aversão aos interesses dos pobres. A realeza de Chilperico seria a encarnação de um poder desligado de qualquer obrigação em relação aos pobres e voltado unicamente para a satisfação dos interesses pessoais do rei ("*suis utilitatibus*"). Logo, pode-se deduzir que a "*utilitas publica*" é, para Gregório, indissociável da preocupação do governante com os pobres, com a Igreja e com os bispos. Os interesses de Chilperico, aos quais ele atribui uma conotação pessoal, se oporiam à "*utilitas publica*" que o bom príncipe deve perseguir em seus atos de governo. Quando o bispo de Tours qualifica as motivações dos atos de Chilperico como estritamente pessoais, ele recusa o complemento "pública" a uma *utilitas* que não levaria em conta os conselhos dos bispos, e que por isso mesmo seria estrangeira a toda consideração de ordem moral. Para Gregório, toda autoridade que não esteja fundada na preocupação cristã pelo interesse dos pobres não possui qualquer dimensão pública, ou seja, qualquer legitimidade.

A descrição das condições da morte de Chilperico é o ponto culminante do retrato "gregoriano" desse rei:

Ele jamais amou alguém de maneira pura e não foi amado por ninguém; eis porque, quando exalou seu último suspiro, todos o abandonaram. Mallulfus, bispo de Senlins, que o esperava em vão por uma audiência há três dias em sua tenda, veio assim que soube de seu assassinato. Após tê-lo lavado, ele o vestiu com suas melhores roupas e, tendo passado a noite a contar hinos, ele o colocou em um navio e o enterrou na Basílica de São Vicente, em Paris, enquanto a rainha Fredegonda permanecia sozinha na catedral.

Gregório mostra ao leitor que aquele que durante toda vida não havia tido a mínima consideração em relação aos bispos – e que o demonstrou mesmo nos seus últimos instantes, obrigando o bispo de Senlins a esperar três dias por uma audiência – acabou encontrando, depois de morto, somente esse bispo para vestir seu cadáver e enterrá-lo. O evento tem, portanto, um sentido moral e político, mais do que simplesmente exemplar: ele demonstra o triunfo do episcopado sobre o seu maior inimigo entre os reis francos. A título de comparação, a morte de Gontrão sequer é mencionada nos *Decem Libri Historiarum*. Entretanto, Gregório tomou conhecimento dela antes de terminar a redação dessa obra, como mostra um trecho dos *Septem libri miraculorum* dedicado aos milagres de São Martinho (*De virtutibus beati Martini episcopi*, IV, 37: “*Tempus depois, após a morte do gloriosíssimo rei Gontrão...*”). Uma possível explicação para essa omissão, provavelmente deliberada, está no sentido providencial do relato da morte de Chilperico: o assassinato desse rei cruel, inimigo dos bispos e da Igreja, marca, nos *Decem Libri Historiarum*, a derrota dos opositores da realeza do Cristo, da mesma maneira que a sobrevivência daquele que Gregório chama de “o bom rei Gontrão” indica o triunfo dessa realeza. Portanto, em face de um Chilperico cuja morte significa o triunfo moral do episcopado, há Gontrão, cuja morte é omitida com o mesmo intuito.

Alguns autores põem em dúvida a autenticidade do relato de Gregório de Tours sobre Chilperico. Segundo W. Meyer, o fato de que em nenhuma outra parte das *Histórias* encontra-se uma crítica tão acerba de Chilperico como aquela do capítulo 46 do livro VI, provaria que esse capítulo foi incorporado à obra por um outro autor após a morte de Gregório de Tours (W. Meyer, 1901, p.310, n.53). Esse ponto de vista parece sedutor, visto que em outro trecho de sua obra Gregório refere-se a Chilperico da seguinte forma: “*Todos admiraram a sabedoria e ao mesmo tempo a paciência do rei*” (*Decem Libri Historiarum* V, 49). Contudo, essa afirmação não tem nenhuma implicação no balanço final do reinado de Chilperico, que é extremamente negativo. Além disso, não há razão para se colocar em dúvida a autenticidade do referido capítulo 46. Ele apenas resume e reforça a imagem que o bispo de Tours transmite de Chilperico ao longo dos *Decem Libri Historiarum*. A primeira vez que o rei franco aparece no relato de Gregório é como usurpador e corruptor: “*Após os funerais de seu pai, Chilperico tomou posse de seu tesouro que estava guardado na villa de Berny. Em seguida, ele buscou os francos mais influentes e, tendo-os convencido com presentes, lhes submeteu*” (*Decem Libri Historiarum* IV, 22).

No episódio de seu casamento com Galswinta, Chilperico é descrito como um ganancioso sem escrúpulos: “*Ele a amava muito especialmente pois ela havia trazido consigo um grande dote*” (*Decem Libri Historiarum* IV, 28). Gregório vai além, sugerindo que Chilperico a teria assassinado: “*Finalmente, ele fez com que ela fosse estrangulada por um de seus escravos e ela foi encontrada morta em seu leito*” (*Ibid.*).

Gregório retrata Chilperico como um governante cruel que não hesitava em prolongar os sofrimentos daqueles que estavam sob seu jugo: “*O rei*

*ordenou que ele fosse tratado por médicos até que fosse curado desses ferimentos para em seguida ser martirizado por um longo suplício” (Decem Libri Historiarum VI, 32). No episódio do julgamento do bispo Pretextatus, acusado de traição, Chilperico é mostrado como alguém que não possuía nenhum respeito pela palavra dada (Decem Libri Historiarum V, 18). A menção à sabedoria e à paciência de Chilperico, no capítulo 49 do livro V, é uma opinião circunscrita a um evento específico, o posicionamento do rei face às acusações de traição feitas a Gregório por Leudastus. Chilperico havia decidido aceitar a declaração de inocência do bispo de Tours que, todavia, teve de pedir desculpas através de um juramento e de missas rezadas em três altares distintos. Gregório acrescenta que “Se bem que essas medidas fossem contrárias aos cânones, nós as realizamos por consideração ao rei” (Decem Libri Historiarum V, 49). De maneira pouco sutil, o que Gregório sugere que o rei desconhece as regras canônicas. Fica claro, portanto, que o capítulo 46 do livro VI está em perfeita consonância com a imagem que é dada de Chilperico ao longo dos *Decem Libri Historiarum*.*

A descrição de Chilperico, contida nos *Decem Libri Historiarum*, explica-se mais por razões teológicas, e mesmo políticas, do que por razões pessoais, em que pese a muito provável indisposição do bispo de Tours em relação ao rei. As relações entre um rei que interferia em matérias doutrinárias e litúrgicas, e um bispo que era partidário da independência do poder eclesiástico, e que acreditava que o episcopado tinha conselhos a dar para o exercício do bom governo, não poderiam ser menos conflituosas. Não é anódino que Gregório tenha erigido Chilperico em modelo do mau príncipe e Gontrão em seu contraponto. A oposição entre essas duas maneiras de tratar o episcopado aparece nas explicações dadas por Gregório, no capítulo 48 do livro IV, sobre as origens das guerras civis que assolaram a Gália:

Nós nos perguntamos ainda surpresos e estupefatos porque tantos desastres abateram-se sobre esses povos. Mas lembremo-nos do que seus ancestrais fizeram e o que eles perpetraram hoje. Após a predicação dos bispos, as primeiras gerações abandonaram os templos pelas igrejas; agora, saqueiam cotidianamente essas mesmas igrejas. Os antigos veneravam e escutavam de todo seu coração os bispos do Senhor; hoje, não somente não os escutam, como os perseguem. Seus ancestrais enriqueceram monastérios e igrejas, hoje as dilapidam e as demolem.

A resposta de Gregório à questão das origens das guerras civis é uma comparação entre os primeiros príncipes merovíngios e aqueles que eram seus contemporâneos. Nesse texto, Gregório designa Chilperico, sem, no entanto, citá-lo formalmente. Gregório propõe aqui a inclusão do episcopado na vida política do Reino dos Francos. Esse modelo de sociedade não era uma criação do bispo de Tours. Descrito pela historiografia alemã pelo termo *Bischofsherrschaft*, ele tem suas raízes na Gália, durante a segunda metade do século V. Entre seus opositores, encontramos Chilperico, mas também alguns bispos que desconfiavam de uma união excessivamente estreita entre o poder

temporal e o poder eclesiástico (M. Heinzelmann, 1976, p.158).

O fato de Gregório de Tours ter sido o difusor de uma idéia de realeza cristã coloca o problema do nível de comprometimento de seu relato: em outras palavras, pode-se questionar até que ponto sua descrição da monarquia franca foi influenciada e até mesmo obscurecida por seus preceitos ideológicos. No caso afirmativo, seriam os *Decem Libri Historiarum* uma testemunha confiável da evolução das relações de poder no século VI? Teria ele tentado, em sua narrativa, concatenar os eventos de modo a mostrar o triunfo de uma certa visão do mundo que era também a sua? É verdade que sua obra é a expressão de uma certa percepção episcopal do mundo em geral e da realeza em particular, na qual os reis são chamados a buscar ajuda dos bispos na administração dos assuntos públicos. Todavia, não encontramos nos textos do bispo de Tours um alinhamento incondicional e sem nuances à causa episcopal. Ele não cessou de denunciar os crimes e os pecados de certos clérigos, da mesma maneira que não poupou os príncipes, nem mesmo Gontrão. Seria redutor ver em Gregório um autor a serviço de uma ideologia. Sua postura face à realeza é a postura de um clérigo ciente de suas prerrogativas, mas também perfeitamente consciente da superioridade dos reis nesse mundo. Ele não pode ser qualificado de defensor de um regime “hierocrático”. Os bispos poderiam, segundo ele, estar à escuta dos reis, aconselha-los, mas jamais assumir a postura de gerentes do poder. Por outro lado, há na visão de Gregório limites que um rei, por mais poderoso e santo que fosse, não poderia jamais ultrapassar. Defensor da “realeza cristã”, Gregório se opunha à idéia e à prática de uma realeza em que os poderes do rei fossem absolutos. Ele também não buscou dissimular a atração que essa “realeza imperial” exercia sobre os príncipes merovíngios. Aliás, a existência de tais práticas possui uma função pedagógica em sua obra: mostrar, através do choque entre os reis que obedeciam aos preceitos dos bispos e os reis que não os obedeciam, o triunfo dos primeiros. Da mesma maneira, os clérigos, respeitosos face às atribuições temporais do rei, deveriam evitar desobedecer ao rei nesse domínio.

Ainda que Gregório de Tours seja partidário de uma forma de governo fundada em princípios cristãos e orientada pelos conselhos dos bispos, sua narrativa permite observar a existência de outros projetos políticos, como o da “realeza constantiniana”. A visão episcopal da realeza que ele exprime várias vezes não o impede de descrever os conflitos e as contradições no seio da monarquia franca. Sua visão crítica e algumas vezes irônica – que parece servir para mostrar o quanto tal ou tal rei estava longe do modelo ideal de soberano – resulta em uma descrição do governo merovíngio que é bastante útil ao historiador. Quando Gregório apresenta o modelo e o anti-modelo do rei cristão ideal, opõe a “realeza cristã” à “realeza constantiniana”. Seu estilo é marcado pela dicotomia, pela oposição sistemática entre dois modelos de príncipes, mas não é maniqueísta. Mesmo quando descreve aquele que considera como o príncipe ideal, Gontrão, o bispo de Tours não busca esconder seus erros. É, portanto, nos interstícios de um relato à primeira vista comprometido com uma visão providencial da história que se deve buscar os elementos para se reconstituir a história da monarquia franca.

Bibliografia

Fontes

GREGÓRIO DE TOURS. **Gregorii episcopi Turonensis historiarum libri X, Monumenta Germaniae Histórica, Scriptores Rerum Merovingicarum**, ed. B. Krusch Fasc. I e II, 1937-1942; Fasc. III, **Praefatio et Indices**, ed. B. Krusch, W. Levison e W. Holtzmann, Hanovre, 1951 [trad. ingl., L. Thorpe, **The History of the Franks**. Harmondsworth/New York, 1974; trad. franc. R. Latouche, **L'Histoire des Franks**. Paris, 1999 (1a ed. 1963-65)].

GREGÓRIO DE TOURS. **Libri I-IV de virtutibus S. Martini episcopi, MGH, Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora**, ed. B. Krusch, Hanover, 1885, pp. 134-211.

TÁCITO. **Annales**. Paris, [s. n.] 1998.

Livros e artigos

BOURGAIN P. e HEINZELMANN. M. L'œuvre de Grégoire de Tours: la diffusion des manuscrits. In: GAUTHIER, N, GALINIÉ. H. (Org.). Grégoire de Tours et l'espace gaulois, Congrès international, Tours, 3-5 novembre 1994, **Acts...** Tours; [s. n.] 1997. pp. 273-317.

BREUKELLAAR. A.H.B. **Historiography and episcopal authority in sixth-century Gaul: the Histories of Gregory Tours interpreted in their historical context**. Göttingen; [s. n.] 1994.

SILVA. M. Cândido da. Providencialismo e história política nos *Decem libri Historiarum*, de Gregório de Tours, **Varia História**, Revista do Departamento de História FAFICH/UFMG, n. 28, p. 137-160, 2002.

C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink. (Dir.) **Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris, 2002.

GOFFART. W. From 'Historiae' to 'Historia Francorum' and back again : aspects of the contexture history of Gregory of Tours. In: _____. **Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages. Studies in honor of R.E. Sullivan**. Kalamazoo, 1987, p. 55-76.

GOFFART. W. **The Narrators of barbarian history (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon**. Princeton, 1988.

HEINZELMANN. M. Histoire, rois et prophètes. Le rôle des éléments autobiographiques dans les 'Histoires' de Grégoire de Tours: un guide épiscopal à l'usage du roi chrétien. In: SCHARER. A., SCHEIBELREITER. G. (Ed.). **De Tertullien aux Mozarabes, t.1, Antiquité Tardive et christianisme ancien (IIIe-VIe siècles)**. Paris, 1992, p. 544-545.

_____. Grégoire de Tours, 'père de l'histoire de France'? In: Y.-M. Bercé, Ph. Contamine (Dir.), **Histoire de la France, historiens de la France. Colloque international**, Reims, 4-15 mai 1993. Actes. Paris, 1994, p. 19-45.

_____. **Gregor von Tours, (538-594): "Zehn Bücher Geschichte": Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert**. Darmstadt, 1994 (trad. ingl., C. Carroll, Gregory of Tours: history and society in the sixth century. New York, 2001).

MATHISEN. R.W. The Family of Georgius Florentinus Gregorius and the Bishops of Tours. **Medievalia et Humanistica, New Series**, n. 12, p. 83-95, 1984.

MEYER. W. **Der Gelegenheitsdichter Fortunatus**. Berlin, 1901.

Monod. G. **Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, 1ère partie**. Introduction, Grégoire de Tours, Marius d'Avenches. Paris, 1872.

REYDELLET. M. **La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville**. Paris, 1981.

WERNER. K. F. Faire revivre le souvenir d'un pays oublié: La Neustrie. **La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850, I**. Colloque historique international, Actes... Sigmaringen; Atsma, 1989, p.XIII-XXXI.

COMUNICAÇÕES

Utopia e Resistência: a construção de uma espiritualidade franciscana feminina no século XIII

Iracema Andrade de Alencar*

Valéria Fernandes da Silva**

A participação feminina nos mais diferentes movimentos e grupos religiosos sempre foi importante, entretanto, a historiografia, durante décadas, silenciou sobre a sua presença, invisibilizando as mulheres ou, quando muito, tornando-as meras seguidoras conformadas com sua situação secundária. Quando estudamos o período conhecido como Idade Média argumentos, como a falta de fontes, surgem como justificativa para que a espiritualidade feminina seja pouco estudada ou deixada em segundo plano.

Tendo nos debruçado por algum tempo sobre a questão da organização da Segunda Ordem Franciscana, não podemos de forma nenhuma concordar, seja com o argumento da falta de fontes, seja com a idéia de que as mulheres pouco contribuíram no processo de surgimento de novas ordens, nos movimentos religiosos ou na construção de novas formas de espiritualidade. Percebemos o caso da constituição da ordem franciscana como emblemático da ação feminina, pois neste processo elas não foram passivas, nem somente seguidoras, mas co-fundadoras e construtoras da espiritualidade franciscana.

Acreditamos que o século XIII representa um momento crucial nas Reformas movidas pela Igreja Papal durante a Idade Média. Diante da efervescência religiosa do século XII, com a emergência de uma grande quantidade de movimentos religiosos, era necessário agir. A ação se deu em vários níveis, mas, um dos mais significativos, foi a ênfase na regulamentação e na obediência com o intuito de adequá-los aos objetivos estabelecidos pela Cúria Papal.

Os movimentos religiosos do século XII foram marcados por uma busca do seguimento da espiritualidade vivida por Cristo e pelos Apóstolos. Este novo modelo de vivência religiosa – pois se trata de uma construção medieval e não um resgate – é conhecido como *vita vera apostólica* e se apoiava no tripé: pobreza, penitência e pregação. (VAUCHEZ, 1996, p. 73-74). Essa nova forma de vivência da religião demandava uma Igreja mais próxima dos fiéis e uma maior participação dos leigos, homens e mulheres.

* Mestranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

* Doutoranda do Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Brasília.

Assim, os séculos XII e XIII foram marcados pelo surgimento e desenvolvimento de novas ordens religiosas e, também, de grupos que foram considerados heréticos, como os Cátaros.

É exatamente neste contexto de florescimento de uma nova espiritualidade e tentativa de ordenamento por parte da Igreja, que o grupo Franciscano começou a se estabelecer. Inicialmente, constituiu-se a partir do esforço pessoal de um homem oriundo das camadas urbanas, Francisco de Assis, que abraçou os princípios da chamada *vita vera apostólica* por volta do ano de 1208. (BOLTON, 1983, p. 79-35 e 105-107). Logo atraiu os primeiros seguidores e desejou ter seu movimento reconhecido pela Igreja.

Brenda Bolton defende que Inocêncio III tinha como objetivo atrair para dentro da Igreja todos os grupos possíveis, flexibilizando ao máximo alguns pontos da ortodoxia como forma de impedir que alguns grupos, como o dos Franciscanos, fossem considerados heréticos. Entretanto, houve resistências dentro da própria Cúria Papal, onde alguns cardeais fizeram o possível para estreitar ao máximo o conceito de ortodoxia, o que resultou na exclusão e perseguição de alguns movimentos religiosos, na limitação ao surgimento de novas ordens religiosas e a imposição de regras canônicas e formas de vida aos novos grupos aceitos.

Apesar dos antagonismos, o grupo franciscano conseguiu se firmar e se desenvolver, pelo menos no início, sob a proteção da Igreja Papal. Duas condições, entretanto, foram impostas para a sua existência: a primeira de que os franciscanos fossem tonsurados; a segunda que todos os membros do grupo deveriam obedecer à hierarquia eclesiástica reconhecendo Francisco de Assis como seu líder e prestando-lhe juramento, assim como este jurara obediência à Igreja. Atendidas as exigências, que visavam reforçar simbolicamente a submissão às normas da instituição, receberam a permissão para pregar, o que era no século XIII, apanágio dos sacerdotes (BOLTON, 1983, p. 79-80).

Junto com os dominicanos, os franciscanos inauguraram um novo conceito de ordem religiosa que, apesar de regular, era urbana. Esse aspecto associava elementos normalmente separados dentro da tradição monástica ocidental. O modelo antigo girava em torno da leitura, trabalho, meditação, oração, contemplação, já o novo não podia abrir mão de uma atuação no mundo. Por esse motivo, os irmãos franciscanos viviam em contato direto com a população, tendo na pregação uma de suas funções por excelência.

Possivelmente tocada pelos sermões e pelo exemplo de Francisco de Assis, a jovem Clara, moça da nobreza, entrou para o grupo franciscano no ano de 1212. Clara é apresentada como a primeira mulher no grupo, mas logo chegaram outras e sua presença e ligação com a comunidade foram evidenciadas pelo testemunho de contemporâneos, como o bispo Jacques de Vitry:

As mulheres convivem em alguns hospícios não distantes das cidades; não aceitam doações, mas vivem do trabalho de suas mãos. No entanto se afligem e se perturbam muito com a veneração que lhes tributam clérigos e leigos, por lhes parecer excessiva (VITRY, Carta escrita de Gênova em outubro de 1216, p. 103).

A convivência direta das religiosas com a comunidade não parecia causar escândalo e, de acordo com as fontes, elas contavam com o apoio direto de Francisco e dos irmãos, já que viviam uma vida inspirada no Evangelho.

Desde que, por inspiração divina, vos fizestes filhas e servas do altíssimo e sumo Rei, o Pai celestial, e tomastes o Espírito Santo por esposo, optando por uma vida conforme com a perfeição do santo Evangelho, quero eu - o que prometo por mim pessoalmente e por meus irmãos - nutrir sempre, a bem de vós, o mesmo diligente cuidado e solicitude como por eles (Forma de vida para as irmãs de Santa Clara, p. 103).

De Vitry vai automaticamente aproximar, na sua narrativa, as franciscanas de outras santas mulheres por ele bem conhecidas, as beguinas. As beguinas eram mulheres leigas que organizaram comunidades religiosas principalmente no Norte da Europa. Impelidas a viver uma vida espiritual de acordo com os moldes da *vita vera apostolica*, muitas mulheres não conseguiam entrar para ordens religiosas já estabelecidas na época pelas mais diversas razões.

As casas femininas existiam em menor número que as masculinas, algumas restritas às mulheres da nobreza e a entrada na comunidade geralmente exigia um dote, o que excluía as mais pobres. Além disso, muitas comunidades de mulheres só tinham condições de abrigar um número reduzido de irmãs, pois muitos conventos não possuíam nem espaço, nem fontes de renda constantes, e ainda tinham que lidar com a resistência e ingerência da Igreja e dos vários patronos.

Outras mulheres desejavam viver a sua espiritualidade em moldes diferentes dos tradicionais e rejeitavam uma vida monástica ou conventual, assim, começaram a se formar as comunidades de beguinas. Nessas comunidades as mulheres desenvolviam laços de fraternidade entre si, dedicavam-se à caridade, aos trabalhos manuais e, em alguns casos, à educação. Havia comunidades de beguinos, mas esses tiveram muito menor atenção do que as mulheres que, no início, louvadas pela sua piedade, terminaram sendo acusadas e perseguidas por heresia (PETROFF, 1986, p. 171-178).

A aproximação perigosa entre a vida das novas religiosas com a de outras, que já atraíam olhares de desaprovação de alguns setores da Cúpula da Igreja, vai acelerar o processo regulamentação das mulheres franciscanas. Assim, a Cúria Papal buscou, a todo custo, normatizar a vida das mulheres da Ordem Franciscana. Esse processo foi feito às custas de uma beneditização da vida feminina dentro do grupo franciscano (ROTZETTER, 1993, p. 111-112). Tal tentativa acentuou-se, a partir da ação do Cardeal Hugolino, posteriormente, do Papa Gregório IX, homem preocupado com a normatização da vida religiosa feminina. Falamos em “tentativa”, porque as mulheres resistiram no intuito de permanecerem dentro do grupo franciscano, mesmo quando os próprios irmãos não viam com grande entusiasmo a existência de um ramo feminino.

Para a Cúpula da Igreja algo parecia evidente: todas as mulheres religiosas deveriam enquadrar-se em um único modelo de vida religiosa. Obviamente, o projeto de *vita vera apostolica* do papado não contemplava a proximidade e a convivência entre homens e mulheres, nem tão pouco apoiava o surgimento de movimentos e ordens que não restringissem os espaço de atuação feminina à contemplação e oração. Até porque, a primeira e grande exigência às mulheres religiosas no século XIII foi a clausura compulsória:

Portanto obrigadas a amar acima de tudo o seu Esposo, que ama os que o amam e os faz co-herdeiros, devem deleitar-se só nele, de tal maneira que jamais possa separá-las coisa alguma de seu amor. Para isso, vocês se encerraram no claustro por inspiração divina e renunciaram vantajosamente ao mundo, a fim de abraçar vosso esposo com um amor incorruptível (...) Confiamos e esperamos que essas coisas, se vocês pensarem com atenção e diligência, parecem amargas agora mas vão ser saudavelmente doces (...) E vocês se gloriarão de ter sofrido alguma coisa por Cristo que por nós suportou o sofrimento de uma morte vergonhosa. (GREGÓRIO IX, Carta do Papa Gregório IX a Santa Clara e às Irmãs, p. 217)

Essa postura da Cúpula Papal não pode ser vista de maneira dissociada dos discursos sobre a mulher que circulavam naquele momento, pois, como nos diz a historiadora Brenda Bolton, haveria um movimento, dentro e fora da Igreja, século XIII, que visava a limitação da atuação feminina. Isso poderia ser percebido tanto na exclusão de mulheres das antigas ordens mistas, na restrição na criação de novas casas femininas, da resistência de algumas ordens em reconhecer como suas as casas femininas, outrora agregadas sem maiores problemas, e na tentativa de excluir as abadessas dos capítulos. (BOLTON, Brenda, 1983, p. 93-102)

Outro fator que deve ser levado em conta é a questão da heresia. Grupos como o dos Valdenses e dos Cátaros, por exemplo, permitiam que as mulheres exercessem papéis que lhes eram negados dentro da ortodoxia (MCLAUGHLIN, 1976, p. 58-74). O incômodo causado por estes grupos pode ser percebido no esforço por parte da Igreja não só em estabelecer o lugar da mulher, mas, também, em regulamentar certas práticas que, em séculos anteriores, não despertavam interesse tão acentuado, como a pregação e a ministração dos sacramentos. Logo, para serem aceitas, as ordens novas deveriam respeitar os rígidos critérios de distinção de campos de atuação não só de leigos e religiosos, mas, também, de homens e mulheres estabelecidos pela Instituição Eclesiástica. (RAMING, 1976, p. 50-57)

Dessa forma, não seria possível ao grupo franciscano ficar alheio ao processo, tanto que a necessidade de manter distância das mulheres, mesmo as religiosas, vai ser claramente expresso dentro da regra franciscana: “Ordeno severamente a todos os meus irmãos que não tenham familiaridade nem relações suspeitas com mulheres, nem entrem em mosteiros de freiras, exceto aqueles que tem licença especial da santa Sé Apostólica.” (*REGRA FRANCISCANA*, p. 138) Como se vê, a regra, aprovada canonicamente pelas autoridades eclesiásticas, já apontava para a separação entre homens

e mulheres na prática religiosa.

O último fator que devemos ressaltar é que o século XIII foi marcado pelo resgate da tradição aristotélica. Não estamos dizendo com isso que Aristóteles esteve esquecido nos séculos anteriores, mas, sim, que este filósofo tornou-se uma das bases do pensamento universitário medieval e que sua releitura — e Cristianização — irá fornecer respaldo à consolidação das distinções entre homens e mulheres nos mais diversos campos, na maioria das vezes em detrimento da liberdade, autoridade e autonomia femininas. Dentro da tradição aristotélica, a mulher seria encarada como um “macho gorado”, defeituoso, sendo inferior e subordinado dentro da ordem natural do mundo (BORRESEN, 1976, p. 21). Nesse sentido, deveria estar sob custódia masculina para que não pudesse causar mal nem a si, nem aos outros. (CASAGRANDE, 1990, p. 98-141)

Mas como as franciscanas reagiram às imposições da Cúpula da Igreja? O que podemos inferir pelas fontes, – hagiografias, cartas, regras e formas de vida, o processo de canonização de Clara de Assis – que se ligam principalmente aos primeiros anos do protomosteiro de São Damião, é que não houve o assujeitamento, tampouco a revolta direta. A submissão à hierarquia da Igreja era o ponto de partida para a sobrevivência do grupo, mas a normatização sempre era negociada. Assim, se a clausura era um empecilho ao exercício pleno da *vita vera apostolica*, a pobreza tanto das irmãs quanto dos mosteiros passou a ser a grande bandeira. Tal situação fica bem expressa na *Legenda de Santa Clara* de autoria de Tomás de Celano:

O senhor papa Gregório, de feliz memória, digno de veneração pelos méritos pessoais e mais ainda pelo cargo, amava com especial afeto paterno a nossa santa. Quando tentou convencê-la a aceitar algumas propriedades que oferecia com liberdade pelas circunstâncias e perigos dos tempos, ela resistiu com ânimo fortíssimo e não concordou absolutamente. Respondeu o Papa: “Se temes pelo voto, nós te desligamos do voto”, mas ela disse: “Pai santo, por preço algum quero ser dispensada de seguir Cristo para sempre.” (Legenda de Santa Clara, p. 39)

A associação entre a pobreza e o seguimento de Jesus Cristo vai aparecer fortemente nos escritos de Clara, demonstrando o apego a certos pontos que dariam coesão à vivência franciscana. Se não podem pregar, as mulheres deveriam pelo menos ter o direito à pobreza, que as aproximaria do esposo celeste. Esse desejo ascético não colocava em risco à ortodoxia e ao mesmo tempo minava as imposições da Cúpula Papal sobre a vivência religiosa franciscana. Foi dessa maneira que as franciscanas submetidas às regras não-franciscanas conseguiram que o papado renovasse o chamado Privilégio da Pobreza:

(...) assim sejam obrigadas até o fim aquelas que vão me suceder no ofício a observar e fazer observar sua santa pobreza com o auxílio de Deus. Para maior segurança, tive a preocupação de conseguir do

senhor papa Inocêncio, em cujo tempo começamos e de seus sucessores, que corroborassem com os seus privilégios a nossa profissão da santíssima pobreza, que prometemos ao Senhor e ao nosso bem-aventurado pai (Francisco) (...) (Testamento de Santa Clara, p. 193-194)

A questão da clausura também gerou forte resistência e a alternância das formas de vida papais nos primeiros anos do mosteiro de São Damião. Atreladas ao uso formal da Regra Beneditina, elas enfatizavam acima de tudo à clausura, manifesta tanto no isolamento em relação ao mundo quanto no silêncio que diminuía às trocas fraternas entre as irmãs. Além disso, tais preocupações com a vida religiosa feminina se faziam sentir em outros documentos da emitidos pela Cúpula da Igreja, como a bula “*Quo Elonganti*”, que proibia que os frades visitassem os mosteiros de freiras. Tal documento, que visava segregar ainda mais as irmãs e desvencilhar o ramo masculino da necessidade de prestar auxílio espiritual às suas irmãs, será recebida, de acordo com as fontes, de maneira exemplar:

Uma vez, o papa Gregório proibiu qualquer frade de ir sem sua licença aos mosteiros das senhoras. A piedosa madre, doendo-se porque ia ser mais raro para as Irmãs o manjar da doutrina sagrada, gemeu: “Tire-nos também os outros frades, já que nos privou dos que davam o alimento de vida.” E devolveu ao ministro na mesma hora todos os irmãos, pois não queria esmoleres para buscar pão do corpo, se já não tinha esmoleres para o pão do espírito. Quando soube disso, o papa Gregório deixou imediatamente a proibição nas mãos do ministro geral. (Legenda de Santa Clara, p. 49)

A reação política em forma de jejum – e que pode ser compreendido como uma greve de fome – provocou o recuo do Papado, mostrando que todas as decisões poderiam ser revistas e que o poder da Igreja não era de forma nenhuma absoluto e impositivo. As negociações e resistências vão marcar a vida das primeiras franciscanas. Não se negavam a obedecer, mas não se eximiam de recorrer à autoridade do fundador da Ordem, Francisco, ou à fidelidade à Virgem Maria, a mãe pobre, e de Jesus Cristo, o esposo, para justificarem suas aspirações à pobreza, seu rigor penitencial e a necessidade de não serem retiradas do grupo franciscano.

Dentro das condições de possibilidade oferecidas às mulheres de seu tempo, Clara e suas irmãs foram construindo a sua vivência religiosa e flexibilizando aquilo que à primeira vista parecia impossível de mudar. A primeira grande vitória que confirmou que as mulheres de São Damião deveriam ser consideradas franciscanas foi a permissão para que professassem a Regra Franciscana.¹ A segunda foi a aceitação da forma de vida escrita por Clara e que deveria substituir as formas de vida papais, sendo usada em conjunto com a Regra Franciscana. Em seu texto, Clara dizia estar seguindo a vontade de Francisco, que já canonizado, dava legitimidade ao seu discurso: “A forma de vida das irmãs pobres que o bem-aventurado Francisco instituiu é essa: Observar

o Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem nada de próprio e em castidade” (*Forma de Vida de Santa Clara*, p. 172).

Em sua organização, o texto de Clara se afasta muito das formas de vida papais, primando não só pela ênfase na pobreza, mas pela valorização das relações fraternas entre as irmãs, algumas delas vivendo na comunidade desde a sua fundação. Alguns autores apontam mesmo que seu texto seria revestido de uma “democracia fraterna” que não seria retirada nem da Regra Franciscana, nem das formas de vida anteriores, e que enfatizava o valor da opinião da comunidade das irmãs mesmo em situações nas quais a abadessa teria o direito de impor sua vontade (*Forma de Vida de Santa Clara*, p. 173).

Este caráter singular da espiritualidade clariana nos permite lançar algumas luzes sobre uma vivência religiosa certamente diferenciada. Essa diferenciação demonstra que a Igreja Romana, mesmo vivendo um momento de recrudescimento frente à diversidade das práticas religiosas presentes na sociedade medieval, não impôs a sua vontade sem a possibilidade de negociação. Outro ponto é que as mulheres não foram simples receptoras e passivas seguidoras das ordens do Papado, ou mesmo de mentores masculinos. O caso franciscano é uma demonstração de que mesmo nos ambientes aparentemente mais fechados era possível recriar a vida religiosa e buscar caminhos que não eram necessariamente os oferecidos às mulheres.

Bibliografia

Fontes

PEDROSO, José Carlos Corrêa. (Org.) **Fontes clarianas**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes - CEFEPAL do Brasil, 1994.

SILVEIRA, Ildefonso; REIS, Orlando dos. (Org.) **São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, CEFEPAL do Brasil, 1996.

Outras referências

BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1983.

BORRESEN, Kari Elisabeth. Fundamentos antropológicos da relação entre o homem e a mulher na teologia clássica. **Concilium**, nº.111, p. 23-40, 1976.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; Perrot, Michelle, (Org.) **História das mulheres**. Porto: Afrontamento, 1990. V. 2. v.2. p. 98-141.

MCLAUGHLIN, Eleanor. A mulher e a heresia medieval: Problema de História da Espiritualidade. **Concilium**, n.111, p. 56-70, 1976.

MANSELLI, Raoul. **São Francisco**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes-FFB, 1997.

PETROFF, Elizabeth Alvilda. (Ed.). **Medieval Women Visionary Literature**. New York: Oxford, 1986.

ROTZETTER, Anton. **Clara de Assis – A primeira mulher franciscana**. Petrópolis-Piracicaba: Vozes-CEFEPAL, 1994.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média séculos VIII ao XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

Nota

¹ A permissão foi dada em 1247 pelo papa Inocência IV.

A influência da ética aristotélica em Agostinho

Leonardo Almada*

Embora não seja comum procurar em Aristóteles antecedentes para a visão agostiniana do mal como problema filosófico, há quem o tenha feito. De acordo com QUADRI, “a teoria agostiniana do erro é uma das mais vigorosas afirmações da filosofia antiga e tem precedente na teoria da vontade, exposta na *Ética a Nicômaco*, na qual assevera, entre outras coisas, que a maldade leva ao erro nos princípios práticos” (*apud* CAPÁNAGA, 1994, p. 432).

De fato, assim como na filosofia de Cícero e, conseqüentemente, na de Agostinho, as relações entre ação moral (virtude), sabedoria, felicidade e incontinência, são os pontos centrais do pensamento ético de Aristóteles. E, ainda que pudéssemos alegar que essas questões não sejam, originariamente, aristotélicas, haja vista que não foram alheias a Platão, o fato é que foi o próprio estagirita quem as sistematizou de tal modo, que possibilitou, com isso, que tais problemas ocupem, seja no mundo antigo, medieval e/ou contemporâneo, um local privilegiado na história da filosofia.

A sistematização desses conceitos e de suas relações, por parte de Aristóteles, originou-se da observação de que toda a atividade humana e toda a escolha tendem a algum bem, isto é, a algum fim desejável. E, no que diz respeito à finalidade, ou à meta, da política, dentro da qual o homem se realiza enquanto sujeito das ações morais, Aristóteles destaca que há, quase que unanimemente, o reconhecimento de que a felicidade (*eudaimonía*) é, dentre tudo o que ela pode realizar, o bem supremo, ou o fim dessa atividade: “[sobre isso] quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os cultos dizem que é a felicidade, e pensam que viver bem e agir bem é o mesmo que ser feliz” (*Et. Nic. I, 4 1095a, 15-20*). Isso se justifica na medida em que a felicidade é um bem, no bojo da existência e da moral humana, que está acima de todos os outros, ou melhor, é o bem mais perfeito e, por isso, é um fim em si mesmo, perfeito e suficiente. Aristóteles credita à felicidade essa posição porque tem de, necessariamente, considerar um bem suficiente e necessário o que por si só “faz desejável a vida e não necessita de nada, e cremos que tal é a felicidade. É o mais desejável de tudo, sem necessidade de acrescentar nada [...] a felicidade é algo perfeito e suficiente, já que é o fim de todos os atos” (*idem: I, 7, 1097b*,

* Doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

10-20). Desse modo, ela se difere dos demais bens, que sempre se buscam por outra coisa, isto é, objetivando um outro fim:¹

Tal parece ser, sobretudo, a felicidade, pois a escolhemos por ela mesma e nunca por outra coisa, ainda que as honras, o prazer, a inteligência e toda virtude, os desejamos em verdade [...] mas também as desejamos por causa da felicidade, pois pensamos que graças a elas seremos felizes. Em troca, ninguém busca a felicidade por essas coisas, nem em geral por nenhuma outra (*ibidem*).

No entanto, há, entre os homens, diferentes modos de conceber a felicidade, os quais devem ser buscados, em última instância, nos diversos modos de vida em que eles se inserem. Entre estes, “os vulgos e os mais grosseiros os identificam (o bem e a felicidade) com o prazer e, por isso, amam a vida voluptuosa” (*idem*: I, 5, 1095 b, 15). Os vulgos e os grosseiros, ou melhor, os que se caracterizam por uma vida dedicada à busca dos prazeres corporais, são aqueles que não fazem um bom uso da razão, já que, neles, o que há de superior e divino é relegado em prol dos mandos dos apetites, tornando-os, com isto, escravos de si. E essa escravidão, que é ontológica, os impossibilita que, de fato, se formem entes morais, ou homens continentais, haja vista que, se são incontinentes, são arrastados pelas paixões. E, se são incontinentes, não podem ser considerados — na medida em que dominados pelas paixões — homens virtuosos. A concepção de que uma vida jamais poderá ser considerada ditosa quando as funções corporais são primazes em relação às racionais, não só refletirá, como podemos considerá-la uma questão central no pensamento de Agostinho:

Não é de estranhar que os homens desventurados não alcancem o que querem, isto é, uma vida bem aventurada, já que, por sua vez, não querem o que o é inseparável, e sem o qual ninguém se faz digno dela e ninguém a consegue, a saber, o viver segundo a razão (*De lib. arb.* I, XIV, 30; grifos acrescentados).

Por conseguinte, uma vida feliz só se materializa, e só é possível, naquele que exerce, retamente, a função que lhe é própria enquanto ser racional.² O viver, atributo inexorável daqueles que pertencem ao mundo natural, não pode ser concebido, de fato, como a função que é própria do homem, haja vista que o homem, aí, não se distingue nem mesmo das plantas. Do mesmo modo, a função que é própria do homem não pode ser buscada na vida corporal, ou seja, na esfera dos sentidos, haja vista que, nesse reino, o homem não pode se diferenciar, da mesma maneira, dos animais. Por exclusão desses dois, chega-se à evidência que a função própria do homem “é uma atividade [...] do ente que tem razão” (*Et. Nic.* I, 7, 1098a, 5); por conseguinte, “se, então, a função própria do homem é uma atividade da alma segundo a razão, o que implica a razão, e se, por outra parte, dizemos que essa função é própria do homem, e do homem bom” (*ibidem*), a função do homem que o leva a uma vida feliz é, necessariamente, uma atividade da alma conforme

a virtude, mas a virtude mais perfeita. Em outra obra, Aristóteles destaca que a função da alma é:

Fazer viver, e que isso consiste em um uso e um estar desperto (pois o sono é uma espécie de inatividade e de repouso); por conseguinte, já que a função da alma e de sua virtude é, necessariamente, uma e idêntica, a função da virtude será uma vida boa. Este, então, é o bem perfeito que, como dissemos, é a felicidade (*Et. Eud.* II, 1, 1219a, 20-25).

Mas, para isso, urge a necessidade de pautar-se, em suas ações morais, pelos princípios mais sublimes da razão, o que implica estar para além do puro viver e da submissão à esfera dos sentidos corporais: “o bem do homem é uma atividade da alma de acordo com a virtude” (*Et. Nic.* I, 7, 1098a, 15). Se a função que é própria do homem não diz respeito ao homem em seu estado natural, advém, daí, a conclusão de que uma vida continente, virtuosa e feliz, é exclusividade daquele em que a razão não é, em momento algum, subjugada pelos mandos das paixões. Agostinho, em consonância com Aristóteles, afirma que:

Não é evidente que, quanto à força e outras habilidades corporais, o homem é facilmente ultrapassado por certo número de animais? Assim sendo, qual é, pois, o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer sobre ele sua força, ao passo que o homem exerce seu poder sobre muitos deles? Não será aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência? (*De lib. arb.* I, VII, 16).

Descoberto isso, a ética de Aristóteles deverá dirigir-se para o exame das ações virtuosas, porquanto a sua preocupação é com a formação do ente moral, o que justifica a ênfase que o estagirita concedeu à significação prática da filosofia. Mas, para que possamos compreender com exatidão o tema das ações virtuosas, devemos lembrar, em primeiro lugar, que, para Aristóteles, tanto a virtude quanto os vícios estão em poder do homem. Segue-se daí a impossibilidade de, no mundo do espírito, como ficará mais claro em Agostinho e Kant, insinuar quaisquer argumentos que firam o princípio de que o homem é autônomo e responsável por seus próprios atos:

Sempre que está em nosso poder o fazer, está também o não fazer, e sempre que está em nosso poder o não, está o sim, de modo que, se está em nosso poder o agir quando é belo, o estará também quando é vergonhoso, e se está em nosso poder o não agir quando é belo, o estará, assim mesmo, para agir quando é vergonhoso. E se está em nosso poder fazer o belo e o vergonhoso e, igualmente, o não fazê-lo, e nisto radica o ser bons ou maus, estará em nosso poder o ser virtuoso ou vicioso (*Et. Nic.* III, 5, 1113b, 5-15).

Sendo assim, é voluntariamente que os homens são virtuosos ou continentos, bem como é voluntariamente que esses mesmos homens podem ser viciosos ou incontinentes.³ Desse modo, o infeliz, ainda que não queira a

desventura, como ninguém o quer, o é voluntariamente, visto que, da vontade pervertida, ou da incontinência, segue-se, e não pode ser de outro modo, a infelicidade. A idéia aristotélica de que, da voluntariedade da ação moral, se segue o merecimento de uma vida ditosa ou miserável naqueles que, respectivamente, são virtuosos ou não, representará uma das preocupações fundamentais de Agostinho:

Temos dito que os homens se fazem dignos de uma vida feliz por sua própria vontade, e que também por sua vontade se fazem merecedores de uma vida miserável, e tão eficazmente que em um e em outro caso recebem o seu merecido [...]. Como se explica que os que vivem uma vida miserável o façam por sua própria vontade, sendo que ninguém quer viver miseravelmente? [...] Com efeito, os que são ditosos, e para sê-lo é preciso que também sejam bons, não o são precisamente porque querem viver uma vida ditosa, pois isto os maus também o querem, senão porque têm querido viver bem ou retamente, coisa que não o querem os maus (*De lib. arb.* I, XIV, 30).

Isso só é compreensível, no pensamento agostiniano, de posse da certeza de que o vicioso, como o incontinente, isto é, aqueles que atendem, voluntariamente, aos vícios, não se submetem, em suas ações, “àquela lei eterna, a cuja consideração já é tempo que voltemos, a saber, que da parte da vontade está o mérito, e que o prêmio e o castigo consistem na bem-aventurança e na desventura” (*ibidem*). Esta conclusão de Agostinho remonta, mais uma vez, ao pensamento de Aristóteles. E é a partir desse axioma que o estagirita, assim como Agostinho, poderá acrescentar que, na medida em que o mal agir é voluntário, fica-se justificada, indubitavelmente, a existência e a utilidade da punição e dos louvores. Com efeito, se o ato humano, pelo qual os homens podem ser felizes ou não, é voluntário, segue-se, em consequência, a idéia de que o agir moral pressupõe a responsabilidade e a autonomia. E, sem esta suposição, não seria possível o estabelecimento de qualquer doutrina moral. Para evitar esse problema, Aristóteles afirma que:

Tudo isso parece estar confirmado, tanto pelos indivíduos em particular, como pelos próprios legisladores: efetivamente, eles castigam e tomam represálias dos que têm cometido más ações sem ter sido levados pela força ou pela ignorância de que eles mesmos não são responsáveis, e, em troca, honram aos que fazem o bem, para estimular a estes e impedir a ação dos outros. E, certamente, nada nos exorta a fazer o que não depende de nós nem é voluntário [...] (*Et. Nic.* III, 5, 1113b, 20-25).

A idéia de que os atos morais são autônomos ocupou uma posição central na obra de Cícero e, por extensão, na obra de Agostinho, assim como na filosofia moderna, a exemplo de Kant. Tanto Cícero quanto Agostinho, no que convergem com Aristóteles, concordam que, se não há responsabilidade pelos atos humanos, “em vão se fazem leis, em vão se recorre a repreensões, louvores, vitupérios e exortações. Sem justiça alguma

os bons recebem prêmios, e os maus, suplícios” (*De civ. Dei* V, IX, 2). Agostinho, imbuído da perspectiva ciceroniana e, indiretamente, da aristotélica, frente à constatação da responsabilidade, ou da voluntariedade dos atos humanos, destaca que, por isso mesmo, *não* é em vão que se fazem leis, que se recorre a repreensões, exortações, louvores e vitupérios. Em outra obra, Agostinho nos lembra, com maior precisão, que:

Se o defeito que chamamos pecado assalta-se, como uma febre, contra a vontade de alguém, com razão pareceria injusta a pena que acompanha o pecador, e recebe o nome de condenação. No entanto, até tal ponto o pecado é um mal voluntário, que de nenhum modo seria pecado se não tivesse seu princípio na vontade: esta afirmação goza de tal evidência, que sobre ela estão de acordo os poucos sábios e os muitos ignorantes que há no mundo (*De vera rel.* XIV, 27).

E são justamente as ações virtuosas e as viciosas que distingue aqueles para os quais se dirigem os elogios, daqueles que, por sua vez, são merecedores da repreensão e do castigo. É por isso que Aristóteles destaca o vício e a incontinência como algumas das principais disposições, ou inclinações morais que devem ser evitadas na formação do ente moral (cf. *Et. Nic.* VII, 1, 1145a, 15).

O homem incontinente é aquele que “busca os prazeres excessivos - e, por sua vez, evita as dores da pobreza, a fome, a sede, o calor, o frio, e toda sensações penosas do tato e do gosto - e isso não por escolha deliberada, senão contrariando ela e sua razão” (*idem*: VII, 4, 1148a, 5). O incontinente, ao contrário do que tem o domínio sobre si mesmo por meio da razão e que, por isso, é continente, é aquele que, em decorrência da subserviência aos mandos das paixões, não consegue exercer o controle sobre seus apetites. Assim sendo, o incontinente, bem como o licencioso, é aquele que sempre age contra a reta razão. No entanto, deve-se ressaltar que o incontinente não é como o licencioso, visto que, ainda que a paixão o domine e o faça agir contra sua reta razão, ele jamais deixará de se convencer de que não deve seguir tais prazeres desenfreadamente.⁴ Dessa asserção se seguem alguns outros pontos fundamentais: (i) o incontinente age voluntariamente, na medida em que o ato voluntário é pressuposto de qualquer filosofia moral; (ii) mas a sua escolha, diferentemente da do licencioso, “é boa, de modo que só é mal pela metade” e, finalmente (iii) não é injusto, “pois não põe embustes” (*idem*: VII, 10, 1152a, 15). Todavia, ainda que seja melhor do que o licencioso, o incontinente é incapaz de ater-se ao que ele mesmo delibera, haja vista que permanece indiferente entre os contrários. Por conseguinte, o que distingue o continente do incontinente é o atender ou não às suas resoluções, que, em si mesmas, são boas.⁵ Tendo isso em vista, o incontinente se parece com “uma cidade que decreta tudo o que se deve decretar e que tem boas leis, mas não usa nenhuma delas”. O licencioso, em troca, “é semelhante a uma cidade que faz uso das leis, mas das más” (*ibidem*). Em outra passagem, Aristóteles destaca que, o que separa o incontinente do licencioso é o fato de que “ambos perseguem os prazeres corporais, mas o dissoluto crê que deve fazê-lo e o incontinente não” (*idem*: VII, 9, 1152a, 5).

E era exatamente desse modo que Agostinho, no livro VIII das

Confissões, descreve o estado em que se encontrava, posto que, ainda que os desejos naturais exercessem primazia em seu espírito, desejava, ardentemente, romper com essa supremacia, pois acreditava que não deveria seguir, dissolutamente, tais prazeres. E era essa incontinência que o fazia agir contra as boas leis que sua razão não mais ignorava: “assim também tinha eu como certo ser melhor entregar-me ao teu amor do que ceder à minha concupiscência; mas aquilo agradava-me e vencia, isto sabia-me bem e amarrava-me” (*Conf. VIII, V, 12*). De fato, as paixões derivam, em última instância, de fatores naturais que se consolidam em mecanismo. Já a felicidade, na medida em que resulta de uma vida virtuosa, é uma conquista, e exige, por isso mesmo, firmeza moral e superação do mecanismo do hábito: “a felicidade não é um modo de ser, pois de outra maneira poderia pertencer também ao homem que passa a vida dormindo ou vivera como uma planta, ou ao homem que sofrera as maiores desgraças” (*Ét. Nic. X, 6, 1176 a-b*). Daí afirmarmos, com eles, que a felicidade não é alcançada por meio de uma submissão e que, por isso, depende de uma atividade que é própria do ente moral:

A felicidade não necessita de nada, senão que se baste a si mesma, e as atividades que se escolhem por si mesmas são aquelas das quais não se busca nada fora da mesma atividade. Tais parecem ser as ações de acordo com a virtude. Pois o fazer o que é nobre e bom é algo desejado por si mesmo (*ibidem*).

Tendo em vista que a vida feliz é uma conquista, resultante de um esforço, e jamais da diversão, ou da submissão aos prazeres corporais, Aristóteles afirmou que feliz se “considera que é a vida conforme a virtude, e esta vida tem lugar no esforço, não na diversão [...] porque a felicidade não está em tais passatempos, mas nas atividades conforme a virtude” (*idem: X, 6, 1177a, 5-10*). Como já havíamos mostrado em Cícero, para Aristóteles a felicidade não se concretizará naqueles que vivem como querem. Por conseguinte, do fato de se conseguir alguma coisa, não se segue, em hipótese alguma, uma vida feliz, porquanto esse objeto pode ser algo que não convém, especialmente o excesso de prazeres corporais. E é dessa idéia que provém o pensamento ciceroniano, tal qual rememorado e assimilado, por Agostinho (cf. *De beat. vit. 2, 10*):

Dessa forma, compreende-se o porquê de o licencioso divergir do homem virtuoso acerca do que entende por felicidade. Com efeito, as coisas que são realmente valiosas e agradáveis são as que aparecem como tais, mas conforme o parâmetro do homem virtuoso. Portanto, “a atividade preferível para cada homem será, então, a que está de acordo com o seu próprio modo do ser, e para o homem bom será a atividade de acordo com a virtude” (*Ét. Nic. X, 6, 1176b, 25*). E, se a “felicidade perfeita” é uma atividade de acordo com a virtude, é necessário que seja uma atividade conforme a virtude mais perfeita, mais elevada. Destarte, é necessário que essa atividade, por sua vez, se dê, unicamente, em função do que há de mais nobre no homem – o intelecto. Aristóteles concluirá, enfim, que atividade mais elevada é, sem dúvida, a atividade contemplativa, já que é inerente àqueles nos quais o que há de

superior domina a primazia dos apetites:

Se esta é o intelecto, ou qualquer outra faculdade que, por natureza, parece governar e dirigir, e possuir o conhecimento das coisas belas e divinas, e se esta faculdade é ela mesma divina como sendo a parte mais divina que há em nós, a felicidade perfeita será a atividade desta faculdade em conformidade com a virtude que lhe é própria [...] esta atividade é teórica [contemplativa]. A mais agradável de todas as atividades em conformidade com a virtude é, segundo a opinião comum, a sabedoria (*idem*: X, 7, 1177a, 15-20).

Foi esse princípio aristotélico que fez Agostinho compreender, com clareza, o percurso necessário para que pudesse realizar o seu ideal, a saber, o de se formar um ente moral, continente. De fato, tornou-se lhe evidente que é só aquele que governa os “movimentos irracionais da alma [...] que se pode dizer que domina [...] o que deve dominar, e domina em virtude daquela lei que dissemos que era a lei eterna” (*De lib. arb.* I, VIII, 18). Desde o momento em que travou contato com Cícero, a aspiração que se esboçava em Agostinho era a de conformar-se, em suas ações morais, a uma norma reta de alcance geral, o que implicava viver segundo os princípios da razão:

Ag. - Que temos corpo é evidente, e também uma alma que anima o corpo e é causa de seu desenvolvimento vegetal; dos elementos que vemos têm também as bestas; mas temos, ademais, um terceiro elemento, que vem a ser como a cabeça ou os olhos de nossa alma, ou algo assim, *se há algo que podemos aplicar com mais propriedade à razão e à inteligência*, e que não têm as bestas. Pela qual te rogo que vejas se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente que a razão.

Ev. - Não encontro absolutamente nada melhor (*idem*: II, VI, 14; grifos acrescentados).

Entendido o caráter formal da relação, via Cícero, entre a ética de Aristóteles e o pensamento de Agostinho, é possível afirmarmos que esta não se restringe, de forma alguma, a essas categorias. Mais que isso, além de não se restringir ao caráter especulativo dos temas filosóficos, estende-se, outrossim, ao que compreendemos por atitude filosófica, em sua significação prática, e enquanto tem por fim a formação do ente moral. Segundo Iñigo (2000, p.78):

As numerosas análises verbais que achamos na ética de Aristóteles, mostram uma intenção metodológica. Efetivamente, como construir uma teoria do agir humano? Como aplicar às ações do homem o qualificativo de boa ou má? Onde encontrar o contraste ante o que possa calibrar-se o valor de nossos atos? A experiência nos brinda o material para tentar responder a essas perguntas. E a experiência nos oferece, sobretudo, como linguagem, mas essa linguagem não surge somente do reflexo ‘teórico’ dos comportamentos [...]. Toda ética se funda não somente em pressupostos teóricos, mas em pressupostos práticos.

Essa afirmação origina-se, explicitamente, de uma passagem da *Ética*, quando Aristóteles afirma que “assim, posto que o presente estudo não é teórico como os outros (pois investigamos não para saber o que é a virtude, mas para ser bons, já que de outro modo nenhum benefício tiraríamos dela), devemos examinar o relativo às ações [...]” (*Et. Nic.* II, 2, 1103b, 25). E é essa perspectiva de Aristóteles, marcada pela atenção à significação prática da filosofia, que irá caracterizar sobremaneira o pensamento de Agostinho, os sermões de Vieira, a doutrina cartesiana do erro e da indiferença em função da estrutura ontológica humana e, igualmente, a filosofia kantiana. Por isso, é essa tradição que credita à filosofia uma significação eminentemente prática, e que é compartilhada pelos autores mencionados acima, entre inúmeros outros, que poderá contribuir para a nossa visão do problema enquanto problema filosófico.

Bibliografia

- AGUSTÍN, San. De la vida feliz. In: **Obras completas de San Agustín**. Trad., introd. y notas de Victorino Capanaga. Edición bilingüe. 6ª ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1994, v.1. p.537-588.
- _____. Del libre albedrío. In: **Obras completas de San Agustín**. Trad., introd. y notas de Evaristo Seijas. Edición bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1951, v.3. p.237- 521.
- _____. La Ciudad de Dios. In: **Obras completas de San Agustín**. Trad., introd. y notas de Jose Moran. Edición bilingüe. 2ª ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1965, v.16-17.
- ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea**. Introd. por Emilio Lledó Íñigo. Traduc. y notas por Julio Pallí Bonet. 5ª reimpresión. Madrid: Gredos, 2000. v. 89. p. 130-408.
- _____. **Ética Eudemia**. Introd. por Emilio Lledó Íñigo. Traduc. y notas por Julio Pallí Bonet. 5ª reimpresión. Madrid: Gredos, 2000. v. 89. p. 409-546.
- PLATÃO. **A República**. Introd, trad. e notas de Maria Helena da Rocha Ferreira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- CAPÁNAGA, Victorino. Introducción general. In: **Obras completas de San Agustín**. Trad., introd. y notas de Victorino Capanaga. Edición bilingüe. 6ª ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1994, v.1. p.3-294.
- ÍÑIGO, Emilio Lledó. Introducción. In: ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea**. Introd. por Emilio Lledó Íñigo. Traduc. y notas por Julio Pallí Bonet. 5ª reimpresión. Madrid: Gredos, 2000. v.89. p. 1- 122.

Notas

¹ Aristóteles destaca que “toda arte e toda investigação e, igualmente, toda ação e livre escolha parecem tender a algum bem; por isto se tem manifestado, com razão, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem [...] mas como há muitas ações, artes e ciências, muitos são também os fins” (*Et. Nic.* I, 1 1094a, 1). Os bens de cada coisa, por sua vez, são aquilo pelo qual se fazem essas mesmas coisas. O bem da medicina é a saúde, assim como o da estratégia é a vitória, da arquitetura, a casa, etc. Tudo o quanto se faz, é movido pela busca de um determinado fim, que é inerente àquela arte ou ciência. Se, porventura, houver um bem “que se busca por si mesmo o chamamos mais perfeito que ao que se busca por outra coisa, e ao que nunca se escolhe por causa de outra coisa, o consideramos mais perfeito que aos que se escolhem, seja por si mesmos, seja por outra coisa. Simplesmente, chamamos perfeito ao que sempre se escolhe por si mesmo e nunca por outra coisa” (*idem*: I, 7, 1097a, 30).

² Segundo Aristóteles, tudo o que há, desde uma manta, até a alma humana, tem uma função e um uso. A função de cada coisa é o seu fim. E o fim é o que há de melhor e último, na medida em que é a causa pela qual existem todas as demais coisas. Por isso, transparece a superioridade da função sobre o modo do ser e a disposição. No entanto, “a palavra ‘função’ se diz em duas acepções: em certos casos, com efeito, a função é algo distinto do uso; por exemplo, a função da arquitetura é uma casa, não o ato de construir; da medicina, é a saúde, não a ação de curar ou sanar; em troca, em outros casos, o uso é a função; por exemplo, a função da visão é o ato de ver, e da ciência matemática, a contemplação. Daí que, nos casos nos quais o uso é a função, o uso seja, necessariamente, melhor que o modo do ser” (*Et. Eud.* II, 1, 1219a, 10-15).

³ Segundo Aristóteles, ainda que todos os atos morais, tanto os virtuosos quanto os viciosos, sejam atos voluntários, somente o homem virtuoso pode, de fato, escolher. Desse modo, as atitudes viciosas são voluntárias, mas jamais poderão ser consideradas como atos de escolha: “havendo definido o voluntário e o involuntário, devemos tratar agora da escolha, a que parece ser mais apropriada à virtude [...]. É evidente que a escolha é algo voluntário, mas não é o mesmo que isso, dado que o voluntário tem maior extensão; pois, do voluntário participam também as crianças e outros animais, mas não da escolha, e às ações feitas impulsivamente chamamos voluntárias, mas não escolhidas. [...] o homem incontinente atua por apetite, mas não por escolha; o continente, ao contrário, atua escolhendo, e não por apetite. Ademais, o apetite é contrário à escolha, mas não o apetite ao apetite” (*Et. Nic.* III, 2, 1111b, 5). Isso porque, a escolha é um princípio de ação moral, ou um desejo deliberado acerca do que se sabe ser, realmente, bom. Fora dos limites do entendimento, não pode haver mais que uma mera opinião. Segue-se daí que “sem intelecto, sem reflexão e sem disposição ética não há escolha, pois o bem agir e seu contrário não podem existir sem reflexão e sem caráter.” (*idem:* IV, 2, 1139a, 30).

⁴ Esse ponto é bastante esclarecedor no que diz respeito ao rompimento, por parte de Aristóteles, com o pensamento moral de Platão. Segundo o estagirita, “alguns dizem que isso é impossível, se se tem conhecimento: pois, como Sócrates pensava, seria absurdo que, existindo o conhecimento, outra coisa o dominara e arrastara como a um escravo. Sócrates, com efeito, combatia a qualquer preço esta teoria, e sustentava que não há incontinência, porque nada age contra o melhor o sabendo, senão por ignorância” (*Et. Nic.* VII, 2, 1145b, 25). Em um outro momento, destaca que o mesmo homem jamais poderá ser, ao mesmo tempo, prudente e incontinente. Isso porque, “o homem é prudente não só por saber, mas por ser capaz de agir, e o incontinente não é capaz de agir” (*idem:* VII, 10, 1152a, 10; grifos acrescentados). Em PLATÃO, a idéia de que, do conhecimento do Bem segue-se, necessariamente, a virtude, é o reflexo de sua concepção ético-política do saber filosófico, tal qual estabelecida na *República*: “pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a idéia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para ser sensato na vida particular e pública” (*Rep.* VII, 517 b-c; grifos acrescentados).

⁵ Ainda que, num primeiro momento, se possa confundir o continente com o moderado, há, entre eles, diferenças específicas. É certo que, tanto um quanto outro, “são tais que não fazem nada contrário à razão por causa dos prazeres corporais” (*Et. Nic.* VII, 9, 1151b, 35). Contudo, o continente, no que diverge com o moderado, tem maus apetites, ou más disposições. O moderado é de tal índole que jamais poderia sentir qualquer prazer em ações que contrariem os princípios racionais. Já o continente pode senti-los, mesmo que não se deixe arrastar, em momento algum, por tais prazeres corporais.

A legenda de São Jorge e a santidade cavaleiresca: algumas reflexões

Bruno Gonçalves Álvaro*

Quando no ano de 2005, passamos a colaborar com o Projeto Coletivo *Hagiografia e História*, coordenado pela Prof^a Dr^a Andréia Frazão, demos início também ao nosso projeto de pesquisa, que visa identificar a presença de elementos do ideal cavaleiresco em algumas hagiografias por nós analisadas. Para o início destas análises, temos utilizado como fonte a *Legenda Áurea*, escrita no século XIII pelo dominicano Jacopo de Varazze.

Nosso intuito neste texto é compartilhar alguns questionamentos que surgiram a partir destes primeiros estudos e que nos levaram a encontrar elementos, que, em princípio, podem ser considerados desviantes e que muitas vezes são ofuscados pela predominância do tema martírio na *Legenda Áurea*.

Apresentaremos apenas uma das muitas variáveis que temos encontrado no decorrer da pesquisa. Daremos ênfase também as dificuldades que temos enfrentado para fazer um levantamento bibliográfico sobre a nossa temática, que tem como proposta a elaboração de um conceito e uma possível análise comparativa entre a literatura hagiográfica e a literatura cortês.

A Legenda de São Jorge: uma santidade cavaleiresca?

A *Legenda Áurea* constitui-se como uma compilação de vidas de santos com um caráter extremamente pedagógico, já que tudo indica que a mesma foi escrita por Jacopo de Varazze para servir como base para os sermões de seus companheiros de ofício. A obra é apresentada como uma compilação, porém trabalhamos com a hipótese de que o hagiógrafo possa ter dado novos ares as vidas dos santos descritas.

No caso da vida de São Jorge, Jacopo de Varazze nos dá a entender que a mesma é uma junção de alguns relatos, opiniões de autores e discrepâncias sobre o provável período e a possível localização do martírio do santo. Quase no final da narrativa da hagiografia cita um prefácio,¹ composto por Ambrósio; um sermão de Gregório de Tours, que trata das relíquias de São Jorge; e por fim, a *História de Antioquia*, que narra duas aparições do santo.

Acreditamos que Jacopo de Varazze, ao narrar a vida de São Jorge, tinha como principal intuito demonstrar a conversão dos infiéis através das

atitudes desse nobre cavaleiro e exaltar mais uma vez a questão do martírio pela fé. Contudo, todas as vezes que lemos este texto, perguntamos-nos se os atos e as falas atribuídas a São Jorge no relato são resquícios de elementos do ideal cavaleiresco. Há implícita, nesta narrativa, o que poderíamos denominar santidade cavaleiresca?

Dividimos a vida de São Jorge em duas partes: a primeira apresenta o santo ainda como cavaleiro, seguindo o código de cavalaria. Este código é resumido pelo historiador Michel Pastoureau em três princípios: “fidelidade à palavra dada e lealdade perante todos; generosidade, proteção e assistência aos que precisam; obediência à Igreja, defesa de seus ministros e de seus bens” (PASTOUREAU, 1989, p. 48). Já na segunda parte, vemos São Jorge abandonando seus trajes militares e se entregando somente à pregação, e, por fim, alcança o martírio e o reconhecimento de sua santificação. Vamos nos ater à primeira parte do texto para discutir a presença do ideal cavaleiresco na narrativa e depois lançar a questão da possibilidade de uma santidade cavaleiresca na *Legenda Aurea*.

Em resumo, a situação exposta pelo narrador para a ação de Jorge, ainda não denominado como santo, é o drama vivido pela cidade de Silena, que era constantemente atacada por um dragão. Para acalmar o monstro, foi instituído que fossem sacrificadas ovelhas, porém, em um determinado momento, elas se tornaram escassas. O conselho municipal decidiu então que entregariam uma ovelha e um humano, sendo sorteado entre rapazes e moças, sem excetuar ninguém. Com o passar do tempo, também faltou gente e o sorteio acabou designando a única filha do rei para ser entregue ao dragão. É no lago para onde se dirigiu a dama que se desenrola toda a trama:

O bem-aventurado Jorge passava casualmente por lá, e vendo-a chorar perguntou a razão. Ela respondeu: “Bom rapaz, monte depressa em seu cavalo e fuja, se não quiser morrer como eu”. Jorge: “Não tenha medo, minha filha, e diga-me o que toda aquela gente está esperando ver”. Ela: “Vejo que você é bom rapaz, de coração generoso, mas quer morrer comigo? Fuja! Depressa!”. Jorge replicou: “Não irei embora antes que me conte o que está acontecendo”. Depois que a moça explicou tudo, Jorge disse: “Minha filha, nada tema, porque, em nome de Cristo, vou ajudá-la”. Ela replicou: “Você é um bom cavaleiro, mas salve-se imediatamente, não pereça comigo! Basta que eu morra sozinha, porque você não poderia me livrar e pereceríamos juntos”. (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 366, 367).

Nestes diálogos observamos que a figura do bom cavaleiro é presente em todos os momentos. Podemos ver o cuidado que o narrador tem em exprimir, nas falas de Jorge, a preocupação em tentar ajudar a dama. Mas o elemento áureo deste bom cavaleiro está na definição de por quem e em nome de quem ele luta: é para exaltar o nome de Cristo que o cavaleiro Jorge vai ajudar a dama e o reino atormentado pelo dragão. Vejamos o decorrer da narrativa:

Enquanto conversavam, o dragão pôs a cabeça para fora do lago e foi se aproximando. Toda trêmula, a moça falou: “Fuja, meu bom senhor, fuja depressa”. Jorge montou imediatamente em seu cavalo, protegeu-se com o sinal-da-cruz, e com audácia atacou o dragão que avançava em sua direção. Brandindo a lança com vigor, recomendou-se a Deus, atingiu o monstro com força, jogando-o ao chão, e disse à moça: “Coloque sem medo seu cinto no pescoço do dragão, minha filha”. Ela assim o fez e o dragão seguiu-a como um cãozinho muito manso. (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 267).

O combate contra o dragão é também um exemplo do que era a cavalaria nos séculos XII e XIII em termos de forma de combate. E podemos abrir aqui um parêntesis para discutirmos a arma utilizada por Jorge no primeiro contato direto com o dragão: a lança, que é uma arma de estocada. Segundo alguns historiadores, a lança media cerca de três metros e pesava aproximadamente de dois a cinco quilos. É difícil imaginarmos a lança como uma arma destinada a transpassar o adversário, mas a cavalaria a utilizou muito, pois quando não matava o oponente, acabava jogando-o no chão durante as justas². Talvez por isso Jorge é descrito atacando o dragão no primeiro momento com esta arma e não com outra, já que, como veremos a seguir, havia objetivos mais específicos que simplesmente matar o dragão e salvar a dama:

Quando ela chegou à cidade, vendo aquilo todo o povo pôs-se a fugir gritando: “Ai de nós, logo todos vamos morrer!”. Mas o beato Jorge disse-lhes: “Nada temam, o Senhor me enviou para que eu os libertasse das desgraças causadas por esse dragão. Creiam em Cristo e recebam o batismo, que eu matarei o dragão”. Então o rei e todo o povo foram batizados e o bem-aventurado Jorge desembainhou a espada e matou o dragão, ordenando depois que o levassem para fora da cidade. Quatro pares de bois arrastaram-no para campo aberto. Nesse dia 20 mil homens foram batizados, sem contar crianças e mulheres. (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 367).

O dragão nos parece ser uma figura presente na narrativa para convencer os pagãos a se converterem à fé cristã e demonstrar o heroísmo perfeito do beato Jorge. Isto fica claro quando o mesmo mostra ao povo por quem e para quê foi enviado e informa que se passassem a crer em Cristo e recebessem o batismo o dragão seria morto. Vemos Jorge matar o dragão utilizando sua espada, que “é a arma do cavaleiro por excelência” (PASTOUREAU, 1989, p. 113). Dentro da sociedade cavaleiresca e em seus ideais, a espada é constantemente objeto de toda uma liturgia. Ela é considerada também a mais nobre das armas e um símbolo da justiça e da autoridade exercida pelos cavaleiros.

No parágrafo final desta primeira parte da narrativa sobre a vida do beato Jorge, que o apresenta mais como um modelo de cavaleiro a ser seguido do que propriamente como um santo, podemos observar mais características que nos remete ao ideal cavaleiresco:

(...). O rei ofereceu ao bem-aventurado Jorge imensa quantidade de dinheiro, mas ele não aceitou e mandou doá-la aos pobres. Jorge deu então ao rei quatro breves conselhos: cuidar das igrejas de Deus, honrar aos padres, ouvir com atenção o ofício divino e nunca esquecer os pobres. A seguir beijou o rei e foi embora. (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p.367).

Os quatro conselhos que Jorge dá ao rei constituem-se presentes no ideal cavaleiresco. Era atribuída à Cavalaria a responsabilidade de proteger os indefesos, aqueles que não possuíam armas. É interessante observar que estes breves conselhos dados pelo beato estão bem próximos dos conselhos dados pelos clérigos aos próprios cavaleiros!

A Santidade Cavaleiresca

Um dos itens ao qual temos dispensado maior atenção é a construção do conceito que temos denominado de santidade cavaleiresca, que identificamos como uma junção de influências entre elementos provenientes dos universos eclesiásticos e laicos. Para tanto, selecionamos para estudo a vida de certos santos, que são apresentados carregados de atributos guerreiros, como São Miguel, São Mercúrio, São Longino, São Jorge, etc. Temos trabalhado a santidade cavaleiresca a partir da definição do que entendemos por ideal cavaleiresco e santidade.

O ideal cavaleiresco é difícil de se definir, já que possui várias facetas. Está carregado de conotações religiosas, honoríficas e éticas. Assim, o cavaleiro ideal é, ao mesmo tempo, cortês, um defensor da fé, dos fracos e indefesos, um herói por excelência. Já a santidade nós definimos como a qualidade presente em algumas pessoas para que atuem como mediadoras entre o natural e o sobrenatural.

A partir do que o filósofo Michel Foucault definiu como “análise arqueológica” (FOUCAULT, 2004, p. 157)³, identificamos que no século XIII constituiu-se um arquivo da literatura cavaleiresca desenvolvida no século anterior, que implicou na recriação de enredos literários mais específicos. Acreditamos que a ação arqueológica fez-se presente na narrativa da vida de São Jorge por Varazze, que é apresentado com características que o aproximam do ideal de cavaleiro oriundo do século XII.

A partir destas reflexões a segunda parte da vida de São Jorge é utilizada para discutirmos a possibilidade do que chamamos de santidade cavaleiresca. Pois sentimos uma certa resistência por parte do hagiógrafo em retratar Jorge como um santo enquanto ainda atuava como cavaleiro, porém este estereotipo de santo-guerreiro ou cavaleiro-santo se mitifica e se prolonga por toda Idade Média chegando até os nossos dias.

Jacopo de Varazze só passa a considerar a santidade de Jorge quando este “trocou as vestes militares pelas dos cristãos e passou a viver entre eles” (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 368). É a partir deste momento que a forma apocopada da palavra *santo*, *são*, começa a aparecer junto ao nome *Jorge* na narrativa. Até então Varazze só se refere a São Jorge com as denominações de “bem-aventurado”, “bom rapaz”, “bom senhor”, “beato”,

“fidelíssimo guerreiro de Deus”, “feliz e ínclito paladino do Senhor”, “comandante dos cristãos” (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 366-370), adjetivos que poderiam ser associadas a um cavaleiro que cavalgava nas estepes dos campos medievais. Isto nos permite inferir que mesmo sendo o maior intuito de São Jorge, ao ajudar a dama e o reino em perigo, exaltar o nome de Cristo, ele não era ainda considerado um santo dentro do contexto da estória que nos é apresentada.

Defendemos a hipótese de que a santidade cavaleiresca foi construída no período, a despeito das resistências de Varazze. A forma como São Jorge é descrito, com características de um cavaleiro medieval, provavelmente chamou muita atenção da Sociedade Cavaleiresca que, por sua vez, necessitava de um santo próximo às suas expectativas guerreiras. Os clérigos, conscientes disto, não se opuseram a tal identificação, mesmo considerando, segundo o que informa o próprio Jacopo de Varazze na sua introdução à vida de São Jorge, que sua legenda fora considerada “apócrifa pelo concílio de Nicéia devido às discrepâncias entre os relatos” (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 365).

Sugerimos, então, que há o delineamento de uma santidade cavaleiresca na *Legenda Aurea*, mesmo com a resistência por parte do hagiógrafo. Esta hipótese está fundamentada numa série de transformações sociais no seio da Idade Média, que ajudaram a elevar São Jorge ao símbolo de toda uma cavalaria dedicada a luta contra os infiéis, comprometida a proteger o Cristianismo e os mais fracos. Mesmo que essa imagem não tenha partido diretamente da Igreja, refletiu-se nas Cruzadas. Consideramos, então, que a imagem do cavaleiro-santo ou santo-guerreiro, nos moldes militares da palavra, foi construída pela Cavalaria e apreendida pela Igreja.

Dificuldades na construção da pesquisa

Iremos agora expor algumas dificuldades que temos encontrado no decorrer da pesquisa. Julgamos pertinentes comentá-las, já que estão extremamente amarradas a forma como temos começado a desenvolver nossas reflexões para o início do nosso trabalho.

Uma das dificuldades que temos enfrentado é a ausência de obras historiográficas que nos dêem embasamento para trabalhar com tal temática, com suas possíveis variáveis e que nos auxiliem a encontrar respostas cabíveis aos nossos questionamentos.⁴ Não encontramos, até o momento, nenhuma referência de historiadores que trabalharam com pelo menos uma certa proximidade temática da nossa, ou seja, analisar nas hagiografias características do pensamento e atitude cavaleiresca do período medieval comparando a outros enredos literários, como o das canções de gesta, por exemplo.

Quanto às obras sobre o dominicano Jacopo de Varazze, no âmbito da historiografia medieval produzida no Brasil, são poucas. Temos como exemplos de trabalhos sobre Jacopo de Varazze e sua *Legenda Aurea*, a ótima dissertação de mestrado da Prof^ª. Carolina Fortes,⁵ que dedica alguns capítulos extremamente interessantes sobre os fatos que cercam a vida e a composição de sua obra e tem sido para nós uma importante referência

sobre o assunto; alguns artigos publicados em periódicos e livros, para citar como exemplo, “A Outra Face dos Santos: Os Milagres Punitivos na Legenda Áurea” do Prof. Hilário Franco Jr.⁶ Estas pesquisas e outras não citadas estão nos dando uma ótima base sobre a importância da *Legenda Áurea* no século XIII, porém cada trabalho, como é possível observar graças aos seus títulos, tem seu corte temático bem distinto do nosso.

Como ressaltamos anteriormente, não tivemos ainda a oportunidade de contato com trabalhos mais específicos e relacionados ao nosso tema. Isto pode ser encarado de uma forma positiva, já que se percebe uma certa lacuna historiográfica sobre o assunto. Porém também é negativo, pois não temos um referencial que ajude a nos desenvolvermos com mais segurança.

Já sobre o ideal cavaleiresco e a própria cavalaria temos algumas referências mais concisas, bem representadas por historiadores como: Georges Duby, Franco Cardini e Jean Flori, que em algum momento de suas análises históricas reservaram um certo espaço a Sociedade Cavaleiresca e aos mitos que a envolvem. Citamos também o interessante livro do franciscano Vitório Mazzuco, que analisa a presença de elementos cavaleirescos na personalidade e espiritualidade de Francisco de Assis⁸, mas que segue uma linha bem diferente da nossa, pois se trata muito mais de um texto de espiritualidade, não é uma reflexão histórica. Porém foi uma importante leitura sugerida por nossa orientadora para começarmos a dar início as nossas reflexões sobre o tema.

Não tivemos a pretensão de apresentar respostas com este texto, mas compartilhar nossas primeiras reflexões sobre elementos que fazem parte da temática que nos propomos a pesquisar. Com esta síntese do que tem sido o início do nosso trabalho temos a esperança de receber críticas e trocar informações que possam nos ajudar a encontrar novos caminhos e sanar diversas dúvidas que surgem a partir de cada nova leitura sobre o assunto.

Bibliografia

Texto medieval impresso

JACOPO DE VARAZZE. *A Legenda Áurea: vidas de santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica por Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Bibliografia específica

CARDINI, Franco. **O Guerreiro e o Cavaleiro**. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 57-78.

DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.

_____. **Guilherme Marechal ou o Melhor Cavaleiro do Mundo**. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

_____. **O Domingo de Bouvines, 27 de Julho de 1214**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

FLORI, Jean. **La Caballería**. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2001.

_____. Cavalaria. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. I. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 185-199.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. II. p. 449-463.

GUENÉE, Bernard. Corte. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. I. p. 269-281.

PASTOUREAU, Michel. **No Tempo dos Cavaleiros da Távola Redonda (França e Inglaterra, Séculos XII e XIII)**. São Paulo: Companhia das Letras/ Círculo do Livro, 1989.

Notas

¹ Introdução ao cânone da missa, no preâmbulo à consagração.

² Sobre as justas e os torneios existem dois trabalhos muito interessantes que reservam, em algum momento, espaço ao assunto: DUBY, Georges. **Guilherme Marechal ou o Melhor Cavaleiro do Mundo**. Rio de Janeiro: Graal, 1995; _____. **O Domingo de Bouvines, 27 de julho de 1214**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

³ Foucault em seu livro **A Arqueologia do Saber** chama atenção para as diferenciações de sua proposta para a História das Idéias. Ver esses pontos de separação e sua definição para análise arqueológica nas páginas 157 e 158.

⁴ Neste sentido a orientação da Profª Drª Andréia Frazão e o auxílio do Programa de Estudos Medievais da UFRJ tem sido fundamental para o desenvolvimento da nossa pesquisa, disponibilizando material e excelente orientação.

⁵ Cf. FORTES, Carolina Coelho. **Os atributos Masculinos das Santas na Legenda Áurea: os casos de Maria e Madalena**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS/ PPGHIS, 2003. Esta obra não se direcionou a analisar a vida de Jacopo de Varazze, mas tem capítulos essenciais para quem quer trabalhar com a *Legenda Áurea*.

⁶ Cf. FRANCO JR., Hilário. **A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: Edusp, 1996.

⁷ Cf. MAZZUCO, Vitório. **Francisco de Assis e o Modelo de Amor Cortês-Cavaleiresco**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

Duelo de la virgen de Gonzalo de Berceo: algumas questões

Guilherme Antunes Júnior*

Introdução

Este curto ensaio tem diversos objetivos. Logo, alerto ao leitor, que este trabalho é introdutório, pois aqui começo meus estudos berceanos, tanto do poeta quanto de sua obra. Portanto limito-me a apresentar a obra do escritor riojano Gonzalo de Berceo intitulada *Aquí Escominza el Duelo que Fiz la Virgen Maria el Dia de la Pasion de su Fijo Jesucristo*, ou, como é mais conhecida, *o Duelo de la Virgen*. A opção por essa obra em particular se dá pelo fato dela ter sido pouco estudada em comparação com as de caráter hagiográfico do autor, tanto nos campos literário e historiográfico. Também queremos problematizar este objeto de pesquisa, propondo debates.

Este poema de Berceo, de duzentas e dez estrofes, pode ser analisado de diversas formas, pois, ao longo de sua narrativa, diversos temas são abordados pelo poeta, como o anti-semitismo, o culto mariano, o antimaometismo, etc., nem todos abordáveis nesse trabalho. Por isso, nosso exercício de reflexão deve ser mais crítico, sobretudo porque o tempo histórico nos oblitera as intencionalidades do autor e de seu contexto.

Assim sendo, nosso trabalho se estruturará da seguinte forma. Vamos apontar alguns dos principais pontos de vista acerca do autor e sua obra. Há muito se discute questões quanto à autoria dos poemas berceanos em comparação a outros, principalmente os com proximidade temporal, técnica e lingüística, como o *Libro de Alexandre*, atribuído a ele (DOMÍNGUEZ, 1990, p. 21), mas nos concentraremos apenas no *Duelo* por questões de limitação do artigo. Também vamos tratar de alguns elementos que estruturam o *Duelo de la Virgen* e quais teriam sido as fontes de Berceo, como a obra de Bernard de Claraval e a própria Bíblia. Outros temas importantes que aponto: a língua vernacular adotada; a datação da obra; o contexto sócio-cultural de La Rioja, região em que viveu e produziu Berceo. Vale ainda destacar dois pontos imprescindíveis: a mariologia, que intitula este ensaio, e a chamada cântica de *Eya-velar*, liturgia dedicada aos mortos e muito controversa, aparecendo no *Duelo de la Virgen* em treze estrofes.

Finalizando, atribuo este pequeno trabalho ao esforço coletivo do Programa de Estudos Medievais da UFRJ, que busca formar e qualificar

Graduando em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

pesquisadores e ampliar os estudos acerca do medievo, onde muito se fez e muito há por fazer.

La Rioja e seu *preste*

Conhecemos Berceo através de algumas fontes que direta ou indiretamente o mencionam. Trabalharemos com os documentos notariais de San Millán. Segundo Brian Dutton, Berceo teria nascido em 1196 (DUTTON, 1978, pp 265-267) e teria sido notário¹ do mosteiro de San Millán. Para o mesmo autor e outros (PALAEZ, 1981; CONCHA, 1992; RODRÍGUEZ, 1995), o poeta riojano cursou a Universidade de Palencia, possivelmente entre 1223 e 1226 ou 1227. Miguel I. Rodríguez afirma que “Berceo era um poeta de formação européia” (RODRÍGUEZ, 1995, P 39), isto é, o trânsito de textos vindos do além-Pirineos eram absorvidos em San Millán, logo contribuindo para sua literatura.

Localizar Berceo em seu espaço, para nós, é imprescindível. Assim, destacaremos alguns pontos sobre La Rioja. Geograficamente ela se localiza no centro-norte da Península Ibérica. Após 1076 passou a compor o reino de Castela², tornando-se então terra fronteiriça com Navarra. Ali se localizava uma importante rota de passagem econômica e cultural: o caminho francês de Santiago de Compostela. Estando o mosteiro de San Millán de la Cogolla próximo à localidade de Berceo, desde a infância o poeta riojano manteve relações com aquele mosteiro. Mas ele não se tornou monge, mas seguiu a carreira de clérigo secular. Vale destacar que essa linha entre seculares e regulares poderia ser muito tênue. Para Miguel I. Rodríguez, Berceo era “(...) um *preste*³ com liberdade de movimento (...)” (RODRÍGUEZ, 1995, P 36). Com esses dados, vejamos agora mais de perto nosso objeto.

Sobre o *Duelo de la Virgen*

Dois códices medievais da obra *Duelo*, que foram conservados no monastério de San Millán de la Gogolla (ms. en cuarto, *Q* y ms., en folio, *F*), desapareceram em princípios do século XIX. Assim, o texto *Duelo de la Virgen* foi preservado através da edição de Tomás A. Sanchez (1779) e pela cópia que fez Ibarreta entre 1774 e 1779 (ms. *I*). Recentemente descobriu-se outra cópia do século XVIII, feita por ordem de Fr. Diego de Macolaeta entre 1741 e 1752 e que se encontra na Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 13149, *M*) (ORDUNA, 1992, In: GONZALO DE BERCEO. *Obra Completa*. p. 799-802.)

Duelo de la Virgen foi escrito entre 1236 a 1246 (RODRÍGUEZ, 1995, p. 25) e se estrutura da mesma forma que as outras obras do autor. Vejamos o que afirma Andréia C. L. F. Silva sobre a forma estilística de tais poemas:

Estas obras estão redigidas em castelhano, tomando por base fontes escritas especialmente em latinas. Estão organizadas em estrofes de quatro versos de quatorze sílabas, divididos em hemistíquios⁴ simétricos, com acento rítmico na sexta sílaba e rima consoante, conhecidas como *cuaderna via* ou *tetrásforo alexandrino*. Nestes poemas foram utilizadas inúmeras técnicas literárias recomendadas pelos retóricos medievais,

tais como a tipologia, a metáfora, a símile e a anáfora. Estes textos também desvelam que o autor possuía conhecimentos musicais, bíblicos, doutrinários, jurídicos e hagiográficos (SILVA, 2001, p. 33).

Vejamos a primeira estrofe de *Duelo*:

*En el preçioso
De qui nasçió al mundo
Si ella me guiasse
Querria del su duelo*

*de la Sancta Reyna,
salut e meleçina,
por la graçia divina,
componer una rima.*

Assim, temos uma narrativa linearizada e ritmada. Ao longo das estrofes, encontramos uma *história*, narrada com começo, meio e fim. O poema possui duzentas e dez estrofes com quatro versos hemistíquios, sendo treze com apenas dois, a *Eya-Velar*, que trataremos mais tarde.

Vários autores compararam algumas obras de Berceo com o teatro medieval litúrgico (CATALÁN, 1965). Há, no *Duelo de la Virgen*, um o narrador que é o próprio autor e os seus personagens, nesse caso, São Bernardo de Claraval, Jesus Cristo e a Virgem Maria *encenando* o drama da Paixão de Cristo. Além dessa tríade, somam-se outros secundários, como soldados romanos (estrofes 178-90), mouros e judeus (estrofe 30), por exemplo.

No tocante ao público, para alguns autores, como Jesús M. Palaez, Berceo escrevia para o povo, era “escrito popular” (PALAEZ, 1981, p 113). O fato de ele ter optado pelo idioma vernacular, castelhano, não significa que essa posição defendida por Palaez não possa ser questionada. Frazão da Silva discorda dessa perspectiva (SILVA, 2001, p. 32). Para ela, Berceo escrevia sobretudo para seus pares, e, inclusive, ele poderia ter sido contratado pelo mosteiro de San Millán para compor poemas e assim glorificar a instituição, devido a um decréscimo de doações, entre outros fatores.

Os estudos sobre os elementos bíblicos em toda a obra de Berceo são extremamente relevantes para as atuais investigações acerca de suas composições. Para Juan A. R. Domínguez, o conhecimento bíblico berceano não passa apenas pela leitura do texto original; ele pode ter sido proveniente de uma obra litúrgica, por exemplo (DOMÍNGUEZ, 1990, p 11). O mesmo autor acrescenta que em San Millán havia um único exemplar da Bíblia, aliás, de luxo, a de Quisio. Berceo deve ter consultado-a, porém isso não significa que o poeta fosse um teólogo, *strictu sensu*, muito menos um simples trovador que usou passagens bíblicas alegoricamente. No *Duelo de la Virgen* há referências aos evangelhos de Marcos e de Mateus, mas suas especulações teológicas têm mais caráter litúrgico e apontamentos específicos, como a própria Paixão, Ressurreição, a Anunciação, a Ascensão de Jesus, etc. Isso nos faz pensar numa multiplicidade de visões e apreensões dos clérigos acerca do cristianismo e suas práticas, onde as divisões no seio da Igreja aparecem, se tomarmos Berceo como exemplo, mais abrangentes e variáveis e não apenas tipificadas entre aqueles que produzem/ensinam.

A Mariologia no centro da obra

O *Duelo de la Virgen* seria um poema, com toda extensão que o

conhecemos, com sua estruturação métrica, seus elementos litúrgicos, uma obra sobre a Paixão de Cristo ou sobre o sofrimento de Maria? Creio que um ponto contempla o outro, entretanto a questão não se fecha simplesmente.

Para Juan A. R. Dominguez, o santo possui três virtudes reconhecíveis: o martírio, suas relíquias e os milagres (DOMINGUÉZ, 1990, p. 63). Maria não possui nenhum desses atributos narrados nos evangelhos. É justamente aí que a obra de São Bernardo de Claraval⁵ é relida e repensada pelos clérigos no medievo. Em um texto atribuído a ele, *Tractus Beati Bernhadi de Planctu Beate Mariae Virginis*, eleva Maria a uma categoria santificadora. No século XII aparecem as primeiras coleções de milagres atribuídos à Virgem e o próprio São Bernardo cunha o título mariano de *Nossa Senhora*.

Para J. Saugnieux, Berceo conhece a obra e o pensamento de Bernardo. Então, o *Duelo de la Virgen* não seria outra coisa, a não ser um diálogo entre Berceo e o clérigo de Claraval. Já para Miguel I. Rodríguez, “Bernardo defende a maternidade divina da Virgem, na condição de mãe de Deus, sua imaculada concepção e, sobretudo, sua colaboração no processo de Salvação” (RODRIGUÉZ, 1995, p. 65). Já na obra de Berceo, o que notamos é algo mais, uma relação recíproca, na dor, entre Cristo e Maria. Assim, estaríamos admitindo certo equilíbrio entre ambos? Talvez. O tema é controverso entre os especialistas.

Victor G. de La Concha, por exemplo, tem defendido que houve uma maior humanização, tanto de Cristo quanto de Maria, a partir do século XII, que ficaria expressada no *Duelo de la Virgen* (CONCHA, 1974, 36). Vejamos a estrofe 128:

*Quando a vos de muerte
Fijo, a mi debiedes
Que de vos non vidiese
Fijo en esto solo*

*non queredes guardar,
delante vos levar,
io tan manno pesar:
vos he porque reptar.*

Aos pés da cruz, como narra o evangelho de João, Maria sente a dor, no sentido físico, pela morte eminente de seu filho. Mas o mesmo autor chama nossa atenção para “relação entre a dor sofrida e a salvação a que serve” (Concha, 1974, pp). Mesmo sendo um drama humano, a dor de Maria é distinta ao ver seu filho morrer, daí ela ser considerada a redentora da humanidade:

*Nin vieio nin mançebo,
Non sufrió tal laçerio
Ca io fui biscocha,
La pena de Maria*

*ni muger maridada
nin murió tan lanzdrada,
et fui bisassada:
nunqua serie asmada.*

Berceo, nestes versos, propõe que nem o homem (viejo; mancebo) nem uma mulher comum (*maridada*) suportariam tal sensação de dor, ou seja, é dúbio o papel do marianismo na obra de Berceo. Dúbio porque os planos humano e divino se misturam. Algumas pistas dessa contradição podem estar no culto mariano praticado em La Rioja. Vejamos alguns pontos.

Há indícios que o culto mariano estava presente no entorno de La

Rioja, em Nájera e Valvanera. Para Miguel I. Rodríguez, “há a confluência da tradição mariana de San Ildelfonso⁶, própria da Península, e a teologia mariana de São Bernardo, trazida do outro lado dos Pirineos” (RODRIGUÉZ, 1995, p 65). Então, temos um diálogo bastante intenso, para alguns autores, entre o contexto mariológico e a produção cultural, que teria *influenciado* Berceo. Em San Millán, há testemunhos do culto mariano desde o século XI e é dentro da liturgia mozárabe que ele ganha mais força. Concha afirma que o romanceamento do marianismo tenha sido operado sobre diversos materiais (CONCHA, 1974, 36); inclusive ele admite as permanências hispânicas, mesmo que a Igreja, com sua tradição, tenha tido a intenção de suplantar tais ritos.

Num outro ponto de vista, Pelaez acha difícil tal afirmação. O monastério de Silos, ao qual Berceo também estava ligado, era fortemente vinculado aos monges beneditinos de Cluny, principais propagadores da liturgia romana (PALAEZ, 1981, p 117). O autor atribui a mariologia de Berceo, mais próxima a de Bernardo, com essa mesma perspectiva: Silos se constituía como difusor do romanismo cristão, sendo portanto mais aberto às correntes teológicas vidas do além-Pirineos.

De qualquer forma, o *Duelo de la Virgen* centraliza-se nos gestos de Maria. Em diversas passagens do poema, temos uma Maria que desmaia, chora, recente-se, e principalmente, sente a dor de mãe, a dor da perda. Como esse trecho ao pé da cruz:

*Fijo, quando naciestes
Nin sentí puntas malas
Quando traíen los ninnos
En Egipto andabamos*

*nunca sentí dolores,
nin otros desabores:
los falsos traydores,
comme grandes sennores.*

O cântico de Eya-Velar: uma discussão

O desfecho do *Duelo de la Virgen* é representado por uma cântica de veladores que há tempos é palco de numerosas discussões. Os manuscritos dessa passagem, em específico, só conhecemos através de uma cópia preservada pelo *mester* Ibarreta, encontrada no monastério de Santo Domingo de Silos, em Burgo (DUTTON, 1974, p 250). No poema, os judeus temem que os apóstolos de Cristo roubem seu corpo e pedem para que os soldados romanos vigiem o Crucificado. Começam, então, a entoar um cântico para, entorno do sepulcro, não dormirem. Eis que é interessante reproduzir aqui a *Eya-Velar* presente na obra:

*178. Eya velar, eya velar, eya velar.
Velat aliama de los iudios, eya velar:
Que non vos furten el Fijo de Dios, eya velar.*

*179. Ca furtarvoslo querran, eya velar:
Andres e Peidro et Iohan, eya velar.
180. Non sabedes tanto descanto, eya velar:
Que salgades de so el canto, eya velar.*

181. *Todos son ladronçiellos, eya velar:*
Que assechan por los pestiellos, eya velar.

182. *Vuestra lengua tan palabarrera, eya velar:*
A vos dado mala carrera, eya velar.

183. *Todos son omnes plegadizos, eya velar:*
Rioaduchos mescladizos, eya velar.

184. *Vuestra lengua sin recabdo, eya velar:*
Por mal cabo vos a echado, eya velar.

185. *Non sabedes tanto de enganno, eya velar:*
Que salgades ende este anno, eya velar.

186. *Non sabedes tanta razon, eya velar.*
Que salgades de la prision, eya velar.

187. *Tomaseio a Matheo, eya velar:*
De furtarlo han grant deseo, eya velar.

188. *El discípulo lo vendió, eya velar:*
El Maestro non lo entendió, eya velar.

189. *Don Fhilipo, Simon e Iudas, eya velar:*
Por furtar buscan ayudas, eya velar.

O interessante é que com ela há uma *quebra* na estrutura narrativa do poema, isto é, o que antes eram versos em *cuaderna via*, agora temos treze estrofes de paralelismos aparentemente em coro. Diversos trabalhos sugeriram uma reorganização desse trecho, considerando preposições de caráter múltiplos. Na verdade, a maioria desses autores não procurou explorar, pelo menos de forma consistente, os aspectos sociais e as práticas culturais que permitiram o poeta riojano acrescentar uma vigília litúrgica no relato.

De qualquer forma, isso não desqualifica aquelas obras. Humberto L. Morales, por exemplo, da Universidade de Porto Rico, citando uma eminente pesquisadora, Sor Francis Gormly, aponta para idéia que a influência do trabalho de São Bernardo, o *Planctus*, termina na estrofe 155. Em seguida, todo o restante do poema é um desenvolvimento livre do evangelho de São Mateus, aludindo ao teatro dramático peninsular da época (MORALES, 1978, p. 269). Morales critica este ponto de vista alegando, entre outros fatores, que dentre diversos *dramas* litúrgicos da época, somente o de Berceo *reproduz* a cena bíblica dos soldados veladores.

Enfim, outros autores renomados (Spitzer, 1950; Lapas, 1929; Trend, 1951) também propuseram mudanças baseadas em sons musicais, cânticos medievais, ao número 13 que representaria Cristo e seus apóstolos, e, também no fato de toda obra conter erros de organizações, como nos diz B. Dutton citando Spitzer (DUTTON, 1974, 251). De qualquer forma, a *Eya-Velar* é interessante para discussões acerca dos diversos recursos literários ou

simbólicos presentes no cotidiano, *popular* ou litúrgico, na época de Berceo, e que certamente foram apropriados, ou apreendidos, para maior enriquecimento e louvação da Paixão.

Conclusão

A fascinante obra de Gonzalo de Berceo nos faz pensar como dialogavam os diversos campos do conhecimento no medievo. Se admitirmos que o poeta em La Rioja leu São Bernardo para estruturar sua obra, em especial *Duelo de la Virgen*, admitimos também uma enorme complexidade de relações nos campos teológico, culturais, literários, etc. Miguel I. Rodríguez aponta para o trânsito de vários mestres além do espaço geográfico riojano (RODRÍGUEZ, 1995, p 39), como também a *mão de duas vias*, isto é, alunos que iam estudar no além-Pirineos.

Nesta obra específica, o *Duelo*, pretendemos projetar um olhar especial sobre as construções de gênero, mesmo que aqui não tenhamos focado diretamente nessa perspectiva, por razões de espaço textual. Porém, observamos atentamente, que no corpo da obra, ao masculino e ao feminino, representados por figuras múltiplas, são atribuídas papéis específicos para composição do *drama*, lembrando que essa definição de papéis é elaborada por Berceo, obviamente sob a perspectiva do masculino. Mas, para melhor problematização desse ponto de vista, esperamos outro artigo.

Bibliografia

- CONCHA, Victor Garcia de la. La Mariología em Gonzalo de Berceo. In: GONZALO DE BERCEO. **Obra Completa**. Madrid: Espasa - Calpe, 1992.
- DOMINGUEZ, Juan Antonio Ruiz. **La Historia de la Salvación em las Obras de Gonzalo de Berceo**. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1990.
- DUTTON, Brian. **Berceo's Watch-Song Eya Velar**. *Modern Language Notes*, n. 89. p 250-259, 1974.
- FRADEJAS, José. Uma opinión mas sobre la Cantica Eya Velar. In: GARCÍA TURZA, Cláudio (Org). Jornadas de Estudios Berceanos, 2, **Actas...** Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1978. p 29-41.
- RODRÍGUEZ, Miguel Ibañez. **Gonzalo de Berceo y las Literaturas Transpirenaicas: Lectura Cortés de su Obra Mariana**. Logroño: Consejería de Cultura, Deportes y Juventud, 1995.
- MORALES, Humberto López. El Eya Velar y el Teatro Medieval Castellano. In: GARCÍA TURZA, Cláudio (Org). Jornadas de Estudios Berceanos, 2, **Actas...** Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1978. pp 269-276.
- GONZALO DE BERCEO. **Obra Completa**. Madrid: Espasa-Calpe, 1992.
- PALAEZ, Jesús Menendez. La Tradición Mariológica en Berceo. In: GARCÍA TURZA, Cláudio (Org). Jornadas de Estudios Berceanos, 3, **Actas...** Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1978. pp 113-127.
- SILVA, Andréia Lopes Frazão da. Reflexões sobre a Educação Clerical no Reino de Castela Durante o Medievo. **Plures – Humanidades**, n.2 , p 27-45, 2002.
- RUCQUOI, Adeline. **Histoire médiévale de la Péninsule ibérique**, Paris, Le Seuil: Points Histoire, 1993.

Notas

¹ Do latim *notarius*; funcionário público autorizado para dar fé ou garantia de certos documentos (Dicionário Houaiss Eletrônico).

² Sancho VI, o Sábio, ocupa parte de La Rioja em 1163, mas em 1176 torna-se definitivamente território castelhano.

³ *Prefte* ou *preste*, proveniente do latim *presbyter*, era o título dado, em castelhano, do século XII ao XV, para o sacerdote que celebrava a missa cantada assistido pelo diácono e subdiácono, pregava e realizava o sacramento da extrema-unção (Martin Alonso, 1986, T. 2, p. 1519).

⁴Do lat. *hemistichium*, òi ‘hemistíquio, metade do verso’, do gr. *hémistíkhion*, ou ‘id.’; ver *hemi- e-stíquio*; f.hist. 1713 *hemistichio*. Cada uma das metades (iguais ou desiguais) em que a cesura (‘pausa’) divide o verso, especialmente o verso alexandrino (Dicionário Houaiss Eletrônico).

⁵ San Bernard de Clairevaux (10902-1153). Abade do monastério de Claraval até 1153. Em suas, admite-se a virgindade de Maria.

⁶ Bispo de Toledo (607-667). Através de várias obras como *Elogium, Vita Sancti Hildenfonsi, De Viriginitate Mariae*, conhece-se este clérigo dedicado à difusão do culto mariano e da virgindade de Maria, que ganhara muita força na Península (RODRIGUÉZ, 1995, p 64).

Cister, o mosteiro santo (séculos XI-XII)

Monique da Silva Cabral*

Os séculos XI e XII foram marcados por profundas transformações nos mais diversos níveis da civilização do Ocidente Medieval. Alguns autores chegam a afirmar que esse período foi, sem dúvida, o mais marcante para a Europa medieval, e DUBY o define em apenas duas palavras: “grande progresso”. Grandes transformações, por exemplo, no âmbito econômico. Novas técnicas artesanais e agrícolas aumentavam a produção de alimentos. Com o uso da charrua, as terras eram mais bem aproveitadas, entre outras melhorias. Ocorria também um aumento demográfico considerável. Dados mostram que a população triplicou entre os séculos X e XIV. Além disso, ocorreu uma expansão das áreas cultiváveis, desbravamento de novas terras e alargamento das fronteiras da Cristandade Ocidental. (LE GOFF, 1983, p.87).

Mesmo sendo um mundo ainda predominantemente rural, identificamos também um outro fenômeno: a revitalização das cidades como locais estratégicos de trocas comerciais e de ativas relações mercantis. Nelas também aparecem novos grupos sociais, surgidos da emergência da vida citadina. Ainda é possível falar, por conta disso, de uma “revolução comercial” que, partindo da Itália, se expandiu por outras regiões da Europa, chegando a ser comparada, com reservas, à revolução industrial do século XIX. (VAUCHEZ, 1995, p. 65). Foi nessas cidades que apareceu, inclusive, um novo modelo arquitetônico de igreja: as catedrais, com um novo estilo, o gótico em substituição ao estilo românico, tradicional nas igrejas das áreas rurais.

De uma maneira geral, era a Cristandade que, após um longo período de retração, por conta de crises e dificuldades enfrentadas anteriormente, finalmente se expandia e tornava cada vez mais possível seu projeto de universalidade. Nesse processo de desenvolvimento e crescimento da Cristandade o papel da Igreja foi de crucial importância como financiadora na construção de um “patrimônio” sagrado invejável. Foi ela a responsável pelo surgimento de dezenas de novos santuários no cenário medieval, levando o cronista Raoul Glaber a atestar que: “...era o próprio mundo a sacudir-se para se libertar da vetustez e a cobrir-se, em todas as suas partes, de *um branco manto de igrejas*.” (LE GOFF, 1983, p.87)

Portanto, o que vemos é uma Igreja adaptada à evolução geral da

* Graduanda em História na Universidade Federal Fluminense.

sociedade, dando sua contribuição para o arranque do Ocidente. Mas essa colaboração incitou a um apego cada vez maior à riqueza e ao dinheiro, gerando inquietações acerca do próprio evangelho, quando foi questionada a difícil entrada de um rico no céu. Pensando nisso, foi então introduzida, segundo Le Goff, uma “válvula de escape ideológica”: a apologia da pobreza. Foi em nome dela que reformas foram promovidas, tendo como objetivo alcançar modos de aproximação cada vez mais concordantes com aquilo que seria a simplicidade de vida sugerida pelo próprio Cristo.

Não há como tratar desse movimento de renovação espiritual do final do século XI sem voltar um pouco mais no tempo e lembrar das primeiras reformas, iniciadas por Cluny ainda no século X. Dessa forma, é possível esboçar de forma mais clara o contexto em que nasceu a ordem cisterciense, não sem antes abordar o aparecimento do monaquismo como expressão espiritual no Ocidente, já que o tema trata diretamente deste assunto.

Originalmente, este modo de vida surgiu no Oriente, e os desertos eram locais de refúgio por excelência. O próprio nome monge (do latim = *monachus*) já denota sua característica principal: “aquele que vive só”. O monaquismo não é específico do cristianismo, outras religiões também adotaram este estilo de vida. Mas o monaquismo cristão guarda algumas particularidades. Ele surge no Ocidente por volta do ano 270, com a retirada de Santo Antão (ou Antônio) para o deserto. Com o Edito de Milão, em 313, a perseguição aos cristãos diminuiu e os cristãos mais fervorosos, que antes viam no martírio o caminho para a santidade, encontraram outra forma de perfeição: o ascetismo por recusa do mundo, despojamento da riqueza e purificação da alma. Antão foi, portanto, o primeiro eremita cristão a escolher este caminho. O eremitismo foi assim considerado a forma mais rigorosa de monaquismo.

Mas ao lado do eremitismo, uma outra forma de monaquismo se desenvolveu, o cenobitismo (cenobia, do grego *koinos* = comunidade). O seu primeiro representante foi São Pacômio, que inclusive redigiu a primeira regra para uma comunidade monástica que unia trabalho, oração e disciplina. Daí surgiria mais tarde o nome “abade” (*abbá*), que significa “pai”, aquele que está à frente da abadia, o responsável pelo “rebanho” dentro da comunidade monástica.

O desenvolvimento do monaquismo propriamente no Ocidente começou no século IV, com Santo Ambrósio, bispo de Milão. Mas o papel mais importante foi, sem dúvida, desempenhado por São Bento de Núrsia (480-547), considerado o “patriarca dos monges” (DELUMEAU, 2000, p.180) da cristandade latina. Bento foi o autor da regra mais célebre, a regra beneditina, que propõe um equilíbrio entre trabalho e oração, que preza pelo amor fraterno, a pobreza individual e a obediência, além da eleição de um abade por toda a comunidade. A regra de São Bento, na verdade, foi sendo constituída ao longo dos séculos VII-VIII, e foi ela a inspiradora da maior parte das ordens monásticas do Ocidente, inclusive Cluny e Cister. Cada vez mais a regra foi sendo adaptada e modificada conforme as necessidades de cada local e época. Mesmo assim, a idéia inicial e o seu valor como regra permaneceram indiscutíveis.

Os séculos X e XI representaram um período de importantes mudanças

no que diz respeito as instituições eclesiásticas e também à espiritualidade medieval. Pode-se dizer que essa época foi marcada pela crescente influência da espiritualidade monástica sobre a Cristandade de um modo geral. O processo de secularização da Igreja, que vinha ocorrendo desde os tempos carolíngios, se acelerou com a ascensão do feudalismo. Cada vez mais, o patrimônio eclesiástico foi sendo dilacerado e a corrupção dos prelados mais gritante. Não havia mais uma clara distinção entre um clérigo e um leigo, no que dizia respeito a seu modo de vida. Em suma, um movimento geral de perda do referencial daquilo que a Igreja deveria representar no seio do cristianismo ocidental: o caminho para a salvação das almas dos seus fiéis.

Os mosteiros não ficaram imunes a essas ameaças de corrupção dos representantes tanto leigos quanto eclesiásticos. Também entraram em processo de decadência, muito devido à exploração de seus abades. Ainda assim, foi o monaquismo que melhor resistiu à essa crise e não só resistiu como reverteu a situação a seu favor. Abadias como Saint-Gall e Monte Cassino conseguiram manter uma observância regular. Mas o grande destaque neste processo de reação e reforma foi o mosteiro de Cluny, fundado em 909, na Borgonha. A partir dele foi possível iniciar um movimento de renovação tanto institucional como espiritual da Igreja medieval. Destaco aqui uma observação feita por Vauchez, em que lembra a origem desses movimentos. Segundo o autor, diferentemente da época carolíngia em que esse tipo de reforma partia do poder central, desta vez, o desejo de uma “volta ao antigo fervor não foi conseqüência de um programa administrativo de reorganização, mas a expressão das aspirações profundas da sociedade monástica a uma renovação espiritual.” (VAUCHEZ, 1995, p.32). Era reconhecida e admirada pelos cristãos da época a dignidade da vida monástica e sua superioridade em relação às outras etapas da vida. Por isso era comum ver a iniciativa de muitos leigos em construir mosteiros ou, pelo menos, incentivá-los e contribuir para sua manutenção.

Essa espiritualidade monástica baseava-se essencialmente na Regra de São Bento. O conjunto da prática dessa regra, apesar de muito coeso, não deixava de apresentar certa flexibilidade e até mesmo uma relativa diversidade de uma abadia para outra. Mas a regra permanecia como referência intocável daquele modelo de vida religioso adotado pela maioria dos monges ocidentais.

Foi em nome dessa regra, inclusive, que uma das mais fortes campanhas foi propagada: a do desprezo pelas coisas do mundo, como a riqueza e o luxo, por exemplo. O século XI foi, sem dúvida, o século da oração e da luta contra as forças do mal. Encarando a vida monástica como a forma autêntica da experiência cristã no mundo, já que este era todo submerso no pecado e cheio de ilusões, era melhor renunciar à vida mundana e viver no claustro e na recusa. Ou antes, como eles mesmo pregavam, o melhor era ser um *peregrino*, um estrangeiro na terra. Somente a paz do claustro poderia dar ao monge a tranquilidade necessária para viver uma vida santificada, longe das preocupações e ocupações da vida secular.

Este entendimento do mundo como um lugar essencialmente de pecado e perdição estava muito ligado às interpretações feitas pelos monges

do Evangelho de João. A condenação do mundo pelo apóstolo foi assimilada, pelos seus leitores em questão, como um julgamento negativo da criação divina. Dessa forma, a espiritualidade monástica do século XI entendia o mundo como um lugar onde tudo pendia para o mal, lugar de degradação por excelência, projetando este mesmo mal para fora do homem e situando-o nas coisas. Ou seja, o homem não era o pecado, ele poderia sim entrar em pecado apropriando-se das coisas pertencentes ao mundo.

Convém lembrar em que contexto esta luta contra o mundo e a pregação em favor da pobreza e da simplicidade foram vinculadas. Esse tipo de julgamento do mundo como um lugar desprezível, deveu-se a uma atmosfera contaminada pela simonia, que rondava as instituições eclesásticas da época. Essa “peste” corroía os prelados de todos os níveis. Como bem destacou o cronista do ano mil, Raoul Glaber “...converteram o dom gratuito e venerável do Cristo Senhor Todo-poderoso, num tráfico de cupidez.” (DUBY, 1980, p.112). Toda sorte de corrupção estava, portanto, lançada no seio da Igreja de Cristo. Venda de salvação, compra de penitências, entre outras calamidades, foram praticadas. Além do mais, havia também uma luta travada contra as forças seculares, de maneira a tentar libertar as “coisas de Deus” do domínio leigo. Considerando esse conjunto de fatores, não é de se espantar que houvesse algum tipo de reação por parte daqueles que ainda resguardavam em si a pureza da regra e o sentimento de serem os responsáveis pelo bem e pela ordem na terra.

Por conta, também, de todo o progresso material alcançado pela sociedade medieval do século XI e início do XII, suas manifestações não tardaram a serem sentidas no âmbito espiritual, principalmente em se tratando de uma sociedade que entendia o sagrado como algo vinculado às questões cotidianas. Mas os primeiros movimentos de reforma, iniciado especialmente por Cluny, ainda no século X, vieram a sofrer uma espécie de simbiose com as questões seculares. A inevitável convivência entre leigos e clérigos fez com que, ao final do século XI, a esfera religiosa estivesse novamente entregue à cupidez dos “homens de Deus”. Muitos monges enriqueceram, outros contribuíram para preencher as cadeiras no Papado, muitos inclusive se tornaram Papas importantes. O projeto inicial de reformas institucionais aos poucos foi caindo numa espécie de rotina, não tanto por conta de uma mentalidade usurpadora, mas também por conta de um mundo em plena transformação, ao qual a espiritualidade e a teologia se mostraram inadaptadas. O contato com novas áreas, que foram sendo conquistadas pelos movimentos cruzadísticos, contribuíram para novas trocas, especialmente culturais. Cada vez mais as influências exteriores atuavam no campo espiritual.

Diante de tantas questões e tantas novidades, produziu-se a inquietude de muitos em relação aos caminhos que as “coisas sagradas” estavam tomando. Foi particularmente a partir dos anos de 1080 que ocorreu um movimento conhecido como “retorno às fontes”, ou seja, um desejo de viver melhor a fé. Este retorno às fontes traduzia uma vontade de encontrar no passado, isto é, na época dos apóstolos e dos mártires, a verdadeira perfeição. A Igreja romana não ficou de fora: acreditava-se que, cada vez mais afastada

daquela época, a igreja tenderia a enfraquecer-se. Inserido neste contexto, o mosteiro cisterciense apresenta-se como mais um defensor de uma regra beneditina mais pura, autêntica e vivida em sua plenitude, regra esta que teria sido obscurecida e deturpada por outras ordens, inclusive por Cluny, segundo seus críticos. Obviamente, aquilo que foi conquistado pela reforma cluniacense manteve-se, que foi exatamente o desligamento das ordens monásticas do domínio leigo. Foi a reforma de Cluny que conquistou para as abadias, o direito de ligarem-se diretamente ao Papado. Por outro lado, os valores espirituais do início da reforma cluniacense foram caindo em desuso. As dificuldades existentes na ordem, como a autoridade excessiva do abade e a riqueza da abadia, tornaram-se latentes e não tardaram a surgir as críticas.

Portanto, impõe-se a necessidade de uma nova onda de reformas que surge no cenário religioso medieval, reforma esta tão ou mais importante quanto a do século XVI, guardadas suas devidas razões e proporções. (BOLTON, 1983, p.13). Mas dessa vez, a ênfase da reforma estava na “alma”, ou seja, nas questões propriamente ligadas ao modo de vida dos cristãos. A recusa do mundo já não era o caminho mais eficaz para solucionar os problemas de uma Cristandade enferma; o caminho era ingressar neste mundo de forma evangélica. Algo como *estar* no mundo, mas não *ser* do mundo. Fazer a diferença, mostrar a verdade divina através do exemplo de Cristo e de seus apóstolos. O ato de imitar o Cristo era sem dúvida o modelo mais apropriado, pregar no mundo preparando o caminho para a salvação de todos. Essa foi a reação que se opôs à crise religiosa que o século XII estava passando.

Esse modelo conhecido como *vita apostolica*, imitação do Cristo e de seus apóstolo, implicava uma ação direta e ativa no mundo, ou seja, a oração e a pregação deveriam ser feitas em público em contato direto com os fiéis. Ademais, a pregação deveria ainda ser cada vez mais simples e vivenciada no dia-a-dia. Certamente que este modelo não se encaixava com o ideal de monástico de isolamento em relação ao mundo. Desse modo, para se adaptarem a esses novos tempos, os monges, que seguiam constituindo o exemplo mais valioso da vida religiosa, começaram a divulgar um discurso forte que propagava o modo de vida monástico como o intermediário mais eficiente entre Deus e os cristãos. Através de suas orações era possível obter a salvação para quem estivesse necessitado. Portanto, os monges, numa reação à crise do século XII, transformaram seu modelo de vida no modelo mais “original” de austeridade, pobreza voluntária, os *pauperes Christi* e desse modo deram um fôlego a mais na espiritualidade medieval do período em questão.

Assim surgia uma nova espiritualidade no cenário cristão do século XII. Foi a partir do final do século XI e do início do século XII que essa nova mentalidade se desenvolveu. A emergência da nova espiritualidade medieval foi sem dúvida uma das conseqüências diretas dessas tantas rupturas e mudanças ocorridas no cenário das relações humanas na Idade Média Central. Mas é necessário atentar para o fato de que, mesmo com as novas formas de viver o monaquismo, as antigas expressões de vida monástica não deixaram de existir. Pelo contrário, se o monaquismo ocidental

manteve-se forte, foi justamente por permitir que coexistissem, em casas diferentes, formas velhas e novas de expressão religiosa.

A partir das fontes utilizadas, é possível registrar qual foi o projeto de Cister no momento de sua fundação. A proposta era a de uma renovação espiritual tendo como ponto de partida uma interpretação mais “fiel” da Regra de São Bento. Tendo a regra como referência principal, os cistercienses tomaram para si a responsabilidade de serem os “guias espirituais” da verdadeira mensagem do Cristo na terra.

Cister nasceu de uma dissidência ocorrida no interior do mosteiro de Molesme, que fazia parte do contexto apontado anteriormente de mudanças e adaptações em um mundo em plena transformação. O conflito entre alguns monges no interior de Molesme foi por conta de desacordos com relação à interpretação da Regra de São Bento. Os monges entendiam a regra como algo a ser interpretado segundo as necessidades de cada lugar, e não para ser levada a cabo como um conjunto unívoco de determinações. A partir dessas complicações foi que um pequeno grupo de monges, acreditando que a regra deveria ser entendida com mais fidelidade, resolveram emigrar para outro local onde pudessem viver a regra na sua mais pura interpretação pois, segundo eles, não haveria compatibilidade entre esta proposta e a vida no mosteiro de Molesme.

A ênfase que este trabalho se propõe a dar é justamente na trajetória percorrida por estes monges ao saírem de Molesme. Uma vez imbuídos do ideal de fundarem um mosteiro no qual a pureza da regra fosse vivenciada, as fontes que narram a fundação de Cister mostram o quanto é latente a associação entre estes homens que emigraram de Molesme e a trajetória de vida de um santo medieval. Os passos seguidos por eles confundem-se com os passos que frequentemente são associados à vida dos santos. A retirada do mundo, a peregrinação, o martírio, o testemunho são alguns dos momentos registrados nas fontes de Cister.

Uma das fontes que utilizo intitula-se *Exórdio de Cister (Exordium Parvum)*, que narra as origens do Mosteiro de Cister. Este documento foi, possivelmente, escrito por volta do ano 1119, ou seja, cerca de 20 anos após sua fundação. A sua autoria é atribuída ao abade Estevão Harding, segundo abade de Cister. Este relato é considerado, dentro da tipologia das fontes, como um documento de natureza legislativa. Já as outras duas fontes que serão utilizadas fazem parte de uma coletânea de documentos considerados literários. A primeira é de Guilherme de Malmesbery (monge beneditino inglês), escrita possivelmente entre 1122 e 1123, e que faz parte de uma obra maior chamada *Gesta dos Reis da Inglaterra*. A outra fonte é de autoria de Oderic Vital, que também faz parte de uma obra maior intitulada *História Eclesiástica*. Nela, Oderic Vital dedica um capítulo (o qual faz parte da minha análise) às novas ordens monásticas, entre elas a de Cister. Narra também seus inícios, assim como o relato dos monges de Molesme à época do cisma entre estes e os futuros fundadores do Mosteiro de Cister. A provável data da redação deste documento é de 1134 – 1135, ou seja, trinta e sete anos após a fundação do mosteiro.

A análise das fontes visa estabelecer um certo “perfil do santo”, que

seja possível para a compreensão da trajetória de fundação de Cister. Para tanto, proponho-me a elencar alguns “passos para a santidade” do mosteiro, que as próprias fontes me sugerem ao relatar momentos que se assemelham aos que foram vividos por aqueles considerados santos. O objetivo final seria o de estabelecer uma idéia do mosteiro como um “*santo coletivo*”. O artigo “O Santo”, de Andre Vauchez, servirá de apoio no que diz respeito ao estudo sobre o santo e a santidade ao longo da Idade Média até o século XV.

A história da fundação de Cister é marcada, logo de início, por uma **ruptura** com a ordem vigente. Roberto, então abade de Molesme, propõe que aquele mosteiro voltasse a viver a Regra de São Bento como esta era na sua essência.

Proponho pois que pratiquemos a Regra de S. Bento em sua totalidade. (...) E assim não poupemos energias para correr com fervor em busca do Cristo. Seguindo as pegadas de nossos Pais. (OS CISTERCIENSES, 1987, p.229)

Mas, como já foi apontado, não houve uma negociação entre os monges para entrarem em um acordo. Sendo assim, eles partem para fundar um outro mosteiro.

(...) o abade, igualmente firme de seu lado, acabou por se separar deles em companhia de doze monges que pensavam como ele. Durante muito tempo andou à procura de um lugar que lhe parecesse adequado. (OS CISTERCIENSES, 1987, p.239)

Portanto, o primeiro *passo* para a santidade já fora dado por aqueles homens: a ruptura com o século (entendido neste contexto como o próprio mosteiro de Molesme). Na passagem acima já se pode delinear um segundo momento no processo de santidade: a **peregrinação**. Essa idéia de peregrinação é extremamente comum na vida de qualquer santo, já que este é um *mártir* (testemunha, em grego) em potencial. O cristão é aquele que renuncia a tudo para seguir o Cristo (*sequela Christi*), é um peregrino, ou, na linguagem medieval, *viator*. É justamente esta idéia que Cister prega, a do modelo do Cristo, a imitação dele, é o estar no mundo mas não ser do mundo. Isso implicava também num total desapego de bens materiais. O santo é um estrangeiro (*xenos, peregrinus*) neste mundo, ele é um cristão em sua representação maior e mais bem sucedida. A peregrinação é um momento em que ele pode vivenciar privações, tentações e toda sorte de perigos, que coloca à prova o verdadeiro cristão, no nosso caso, o santo.

(..) dirigiu-se com entusiasmo a uma solidão chamada Cister (...); os homens de Deus compreenderam que aquele local era tanto mais propício ao gênero da vida monástica que haviam concebido e em razão da qual ali estavam, quanto mais desprezível e inacessível parecia às pessoas do mundo. (OS CISTERCIENSES, 1987, p.39)

Prosseguindo na análise, outro passo nos é evidenciado: o **testemunho**. Ele torna o santo legítimo, verdadeiro, com autoridade. No caso do mosteiro de Cister o testemunho apresentado foi de elevada importância para auferir-lhe uma autoridade ainda maior, pois colaborou para que o Papa lhes concedesse um pedido. Trata-se de uma carta de recomendação que dois representantes religiosos escrevem ao Papa, a pedido do abade Alberico (primeiro abade de Cister), solicitando a proteção papal para o “Novo Mosteiro”. Nesta carta os dois cardeais, citados anteriormente, testificam a seriedade e a autenticidade com que os monges em Cister vivem a Regra de São Bento.

(...) permaneçam conformados à perpetuidade por um privilégio de vossa autoridade. Nós os vimos com nossos próprios olhos e damos testemunho da autenticidade de sua vida monástica. (OS CISTERCIENSES, 1987, p.51)

Através do testemunho, inclusive, que se divulga a existência de um santo. Por isso tamanha é a importância do testemunho para os monges de Cister.

Mais um elemento tratado nas fontes nos ajuda a delinear este quadro da santidade em Cister. O **martírio** entra no contexto como um complemento à peregrinação. Na verdade, o primeiro está presente no segundo. Mas o contrário nem sempre acontece. Nos documentos de Cister, ficam explícitos dois momentos cruciais para os cistercienses. Por que cruciais? Porque acredito terem sido momentos em que, possivelmente, eles se sentiram ameaçados e inseguros quanto ao futuro da ordem. A função do martírio na vida de um santo é justamente de *prová-lo*. Colocar no seu caminho obstáculos, para que assim Deus possa se certificar se o *candidato* a santo é digno ou não do *título*.

O primeiro momento foi aquele em que os monges de Molesme reivindicam a volta do abade Roberto. Apesar da tônica do discurso tentar nos passar que eles não se abalaram, nem mesmo sentiram pela volta dele, é notável uma preocupação com o futuro do mosteiro dali em diante. Tanto é verdade que a primeira providência que o primeiro abade, depois de Roberto, toma é o de procurar conseguir para aquele “Novo Mosteiro” a proteção papal.

(...) imediatamente previu as tempestades e tribulações que se poderiam abater sobre a casa que lhe fora confiada, e a abalar gravemente (...) enviou dois monges, João e Iboldo, a Roma, para pedir ao senhor Papa Pascal, em seu nome, que colocasse sua Igreja sob proteção apostólica(...).”(OS CISTERCIENSES, 1987, p.49)

Mediante esta proteção, Cister estaria livre de qualquer ataque, fosse leigo ou eclesiástico. Tendo conquistado esta benesse do Papa, um segundo momento crucial surge. Este parece ter sido um momento de fato preocupante para aqueles que ainda perseveravam no Novo Mosteiro. Estevão Harding dedicou um capítulo, no Exórdio de Cister, para narrar

aquilo que levou como título A tristeza deles: “Uma certa tristeza se abateu sobre aquele homem de Deus,... e seus companheiros: era raro que alguém, naqueles dias, viesse se juntar a eles para os imitar (...)”(OS CISTERCIENSES, 1987, p.63)

Mas a providência divina não deixaria de intervir em favor dos seus. Isso fica muito claro uma vez que Estevão Harding fez questão de registrar a graça que lhes foi concedida.

A graça de Deus, entretanto, enviou de uma só vez para aquela Igreja um número tão grande de clérigos instruídos e de nobres, de leigos que eram poderosos no mundo e nobres igualmente, que num dado momento foram contados trinta candidatos(...) E começaram assim a alegrar e a consolidar aquela Igreja, de maneira admirável. (OS CISTERCIENSES, 1987, p.67)

Por meio desta passagem é possível elencar o último passo da santidade: a **recompensa**. Mas há que se ressaltar que este trecho foi inserido no Exórdio com o claro intuito de mostrar que, mesmo diante desta dificuldade, o mosteiro foi *vitorioso*, já que este documento foi escrito cerca de vinte anos após a fundação de Cister, quando esta já era uma referência no meio monástico reformado. Por isso eles quiseram mostrar o quanto a providência divina foi justa com aqueles que foram, desde o início fiéis à regra e ao seu ideal de pureza. Portanto, há de se ter cuidado ao analisar esta fonte, pois ela descarta qualquer possibilidade de sucesso vinculado, por exemplo, a uma organização extremamente rigorosa e também inovadora para a sociedade monástica do século XII, na qual o trabalho dos irmãos conversos teria gerado grande riqueza para o mosteiro. Uma das principais causas seria justamente a organização e não foi a toa que Cister foi considerada a primeira verdadeira ordem monástica da Igreja. (BOLTON, 1983, p. 54).

Bibliografia

Bibliografia específica

BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa, Edições 70, 1983.

DELUMEAU, Jean. O Monaquismo. In: _____. **De religiões e de homens**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 177-184.

DUBY, Georges. **O Ano Mil**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Lisboa, Estampa, 1983. V. 1.

VAUCHEZ, Andre. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental – séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p.209-230.

Fonte impressa

Os Cistercienses: Documentos Primitivos / introdução e bibliografia Irmão François de Place; tradução brasileira Irineu Guimarães. São Paulo: Musa; Rio de Janeiro: Lumen Christi – Mosteiro de São Bento, 1987. Edição bilingüe latim-português. (p. 35-67, 197-211 e 223-245)

O Movimento Priscilianista no século IV

Jaqueline de Calazans*

O século IV foi cenário de uma nova etapa no cristianismo na Península Ibérica, este então religião oficial do Império Romano. Contudo, o esforço de unificação em torno de uma ortodoxia enfrentou o aparecimento de movimentos que buscavam resgatar os ideais do cristianismo primitivo, através de um ascetismo rigoroso.

No período analisado, o ascetismo expresso pela continência sexual e rigor quanto à alimentação foram o caminho escolhido por grupos de cristãos para atingir a perfeição espiritual dos mártires da igreja primitiva. Com o cristianismo passando a ser a religião oficial do Império, o Estado passou a intervir nos assuntos religiosos, até mesmo nas questões doutrinárias (LITTLE, 2002, p. 225).

Dentre as múltiplas possibilidades de compreensão do ideal ascético, destaca-se a reação ao processo de institucionalização da Igreja. Para muitos destes fiéis, o martírio foi substituído pelo isolamento e rigor moral como forma de buscar uma união mais perfeita com Deus (LITTLE, 2002, p. 227).

Segundo o historiador espanhol Teodoro González, o desejo de se chegar à perfeição espiritual pela fuga do mundo - expressa no isolamento - fez surgir a vida monástica como a forma mais adequada de vida cristã (GONZÁLEZ, 1979, p. 613). A Hispania não foi uma exceção.

Entretanto, cabe destacar que a opção pelo isolamento, abstinência sexual e jejuns sistemáticos não foi aceita rapidamente pela ortodoxia católica. No Concílio de Zaragoza (380), que apareceram os primeiros indícios que mostravam a preocupação da hierarquia eclesiástica às práticas ascéticas dos monges e ascetas.

Algumas razões são apontadas pela historiografia para explicar as resoluções contrárias aos ascetas encontradas nos cânones do Concílio de Zaragoza. Segundo Teodoro González, a primeira seria o temor com a possível desorganização das estruturas eclesiásticas, já que clérigos estariam abandonando seus ofícios para se tornarem monges. A hierarquia eclesiástica também receava o poder carismático que estes leigos poderiam exercer sobre a população (GONZÁLEZ, 1979, p. 623). A condenação às práticas ascéticas pelos cânones do Concílio de Zaragoza acabou, para o autor, por

* Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

revelar a proximidade entre o ascetismo dos monges e a heresia priscilianista.

Desta forma, neste trabalho buscaremos, através da análise das Atas dos Concílios de Zaragoza, I Toledo (VIVES, 1963), e dos escritos atribuídos a Prisciliano (SEGURA RAMOS, 1975), caracterizar o movimento priscilianista em sua primeira fase.

Concílio de Zaragoza

Embora existam controvérsias acerca da data da realização do Concílio de Zaragoza, a opinião mais consensual da historiografia fixa a celebração deste em outubro do ano de 380 (RAMOS LISSON, 1986, p. 69). As Atas do referido sínodo nos revelam os nomes dos doze bispos presentes. A ausência dos nomes dos bispos Instâncio e Salviano e mesmo de Prisciliano, estes acusados de práticas heterodoxas, pode ser interpretada como uma forma de não serem culpabilizados das acusações de heresia. Refletindo no mesmo sentido, podemos também compreender a ausência como uma ação estratégica dos priscilianistas. Pelo conhecimento das regras do *campo* religioso, sabiam que sua ausência impediria uma acusação nominal ao movimento (RAMOS LISSON, 1986, p. 69).

Feitas as primeiras considerações sobre a abertura do concílio, passamos a análise dos artigos em que buscaremos indícios que nos auxiliem na caracterização do movimento.¹ O I cânone delibera:

I. Que las mujeres fieles no se mezclan en los grupos de otros hombres que no sean sus maridos.

Que todas las mujeres de la Iglesia católica y bautizadas no asistan a las lecciones y reuniones de otros hombres que no sean sus maridos. Y que ellas no se junten entre si con objeto de aprender o enseñar, porque así lo ordena el Apóstol. Todos los obispos dijeron: Sean anatema todos aquellos que no observen esta prescripción del concilio (CZ, I, p.16).

A disposição expressa no cânone relaciona-se ao desejo de coibir a capacidade de cooptar mulheres atribuída a Prisciliano como um mecanismo de evitar a grande adesão de mulheres jovens ao movimento (RAMOS LISSON, 1986, p. 73). Fernández Caton levanta a hipótese de que este artigo seria uma forma de por fim à prática dos priscilianistas de se reunirem fora das igrejas em encontros que eram tidos como imorais (CATON, 1962, p. 82).

Embora não seja nosso objetivo analisar o caráter destas reuniões, podemos concluir que no movimento priscilianista homens, mulheres e leigos pareciam partilhar do mesmo espaço, dentro dos ritos litúrgicos já que às mulheres era permitido aprender as sagradas escrituras, e também ensiná-las. Dessa forma, percebemos que naquele momento havia no *campo* religioso uma disputa em relação a quem poderia aprender e ensinar, ou melhor, ter acesso aos produtos culturais e simbólicos da Igreja.

Acerca do II cânone, este diz:

II. Que nadie ayune los domingos ni si ausente de la iglesia en tiempo de Cuaresma.

Además leyó: Nadie ayune en domingo en atención al día o por persuasión de otro, o por superstición, y en Cuaresma no falte a la iglesia. Ni se escondan en lo más apartado de su casa o de los montes aquellos que perseveran en estas creencias, sino que sigan el ejemplo de los obispos y no acudan a las haciendas ajenas, para celebrar reuniones. Todos los obispos dijeron: Sea anatema quien esto hiciere (CZ, II, p. 16).

Este cânone estabelece mais de uma proibição. Em primeiro lugar busca coibir a prática do jejum aos domingos. Da referência feita às crenças podemos depreender que o jejum dominical tinha por possíveis causas a superstição ou ainda a persuasão de outros. Dessa forma, podemos identificar este cânone como um reflexo de um elemento em questão para o estabelecimento da ortodoxia, que se configura na tentativa de monopolizar a regulamentação dos jejuns, e assim, por desdobramento, as práticas que se relacionam ao ascetismo.

A segunda proibição refere-se ao hábito dos priscilianistas de se afastar-se dos núcleos urbanos e dos templos, em especial perto dos dias das festas religiosas, para reunirem-se em conventículos em fazendas e montes. Esta proibição pode ser compreendida como uma forma de delimitar os locais de cultos, buscando estabelecer a *ecclesia* como único espaço permitido ao culto.

O anátema referente ao III cânone se refere à prática atribuída aos priscilianistas de não comungarem na Igreja. Este sentença:

III. Que aquel que reciba la Eucaristía y no la consuma allí mismo sea anatema.

Además leyó: Si se probare que alguno no consumió en la iglesia la gracia de la Eucaristía que allí recibió, sea anatomizado para siempre. Todos los obispos dijeron: Así sea (CZ, III, p. 17).

Segundo Fernández Caton, uma das razões para esta determinação é a crença de que na eucaristia estava presente o corpo de Jesus, e conforme a doutrina dos priscilianistas de abster-se de carne; eles deveriam evitá-la (CATON, 1962, p. 101).

Domingos Ramos-Lisson aponta ainda para o conteúdo maniqueísta da prática de não consumir a eucaristia. Segundo o autor, já que acreditavam que a carne era matéria impura e mesmo perversa, estes evitavam-na. Para nossa análise, mais importante do que explicarmos as razões que levaram à atribuição desta prática aos priscilianistas é buscarmos compreender as implicações trazidas pela acusação de maniqueísmo, e como estas contribuíram para colocar em risco o capital simbólico acumulado por Prisciliano. Com o cristianismo sendo a religião oficial do Império Romano, a heresia tornava-se também um crime contra a ordem romana. Assim, esta acusação não teve efeito somente no *campo* religioso, mas trouxe também consequências políticas que contribuíram para a condenação de Prisciliano em 385.

A luta por posições dentro da hierarquia eclesiástica pode ser depreendida da resolução que aparece no VII cânone de Zaragoza. Este diz:

VII. Que nadie se llame doctor, sin tener este titulo.
Además se leyó: Que ninguno se atribuya el titulo de doctor, fuera de aquellas personas a quienes fuere conferido, según lo dispuesto.
Todos los obispos dijeron: Hágase asi (CZ, VII, p. 17-18).

Este cânone evidencia a tentativa de consolidação da hierarquia do *campo* religioso, pela restrição de acesso aos leigos. A historiadora Juliana Cabrera destaca que Prisciliano ainda secular, no momento da realização do Concílio de Zaragoza, reivindicava o direito de todos, permitindo-se o título de *doctor*, mesmo sem pertencer ainda ao clero (CABRERA, 1983, p. 25-26).

Concílio Toledo I

O I Concílio de Toledo foi celebrado na cidade de Toledo no ano de 400, com assistência de dezenove bispos. Na abertura das atas encontramos a seguinte afirmativa relativa aos bispos: “(...) que so los mismos que en otras actas promulgaron la sentencia contra los seguidores de Prisciliano y los folletos heréticos compuestos por éste.” (CT, p. 19).

Ainda existe uma outra afirmativa, esta, feita pelo bispo Patruino que diz:

Porque cada uno de nosotros hemos empezado a obrar de distinta manera en otras iglesias, y de aquí se han originado escándalos que casi rayan en verdaderos cismas, si os agrada a todos vosotros decretemos lo que ha de hacerse por todos los obispos al ordenar a los clérigos (CT, p. 19).

O destaque dado às duas afirmações deve-se à importância destas para a configuração do concílio de Toledo I, como um sínodo de conteúdo antipriscilianista. Diferentemente de Zaragoza I, no qual não são feitas referências diretas ao movimento, este, realizado após a morte de Prisciliano em 385, deixa claro os problemas enfrentados pela ortodoxia após o julgamento de Tréveris. Este fato evidencia a desestruturação do campo religioso e a intenção da ortodoxia de por fim ao movimento. Alguns de seus artigos de ordem geral apresentam as mesmas preocupações do de Zaragoza I, como o VI cânone que determina:

VI. Que la joven religiosa no tenga familiaridad con los varones.
También se estableció que la joven consagrada a Dios no tenga familiaridad con varón religioso, ni con cualquier otro seglar, sobre todo si no es pariente suyo, ni asista sola a convites a no ser que se hallen presentes ancianos o personas honradas, o viudas y mujeres honestas, y donde cualquier religioso pueda asistir honestamente al convite en presencia de muchos. Y respecto de los lectores, mandamos que no deben ser admitidas en las casas de éstos, ni aun de visita, a no ser que sea hermana suya consanguínea o uterina (CT, IV, p. 21).

Novamente aparece a interdição às mulheres de conviverem com homens que não sejam seus parentes, bem como de participarem de encontros aos

quais não possam estar presentes religiosos. Esta proibição pretende ratificar a intenção de delimitar o espaço das mulheres, diferentemente da que se encontrava no priscilianismo (BARBERO DE AGUILERA, 1992, p. 88), buscando uma estruturação do *campo* religioso mais favorável à hierarquia eclesiástica.

Acerca da questão trinitária e cristológica versam a maior parte dos dezoito cânones antipriscilianistas. Dentre os anátemas referentes à Trindade e aos questionamentos sobre a natureza e substância divina, destacamos:

- I. Se alguno dijere o creyere que este mundo y todas as cosas no fueron hechas por Dios Omnipotente, sea anatema.
- II. Si alguno dijere o creyere que Dios Padre es el mismo Hijo o el Paráclito, sea anatema.
- III. Se alguno dijere o creyere que Dios Hijo es el mismo Padre o el Paráclito, sea anatema.
- IV. Si alguno dijere o creyere que el Paráclito es el Padre o el Hijo, sea anatema. (CT, I, II, III, IV, p. 72).

O problema acerca da Trindade e da natureza de Cristo não é uma questão do século IV. Segundo Ramos-Lisson, desde o Concílio de Elvira que a ortodoxia buscava “salvar a unicidade de Deus”, contra heresias como o arianismo, entre outras (RAMOS LISSON, 1986, p. 91). A acusação feita aos priscilianistas de difundirem ensinamentos heterodoxos sobre a natureza de Cristo e da Trindade, leva-nos a concluir que estas questões permaneciam como foco de disputas naquele momento.

A partir do artigo XV encontramos deliberações que nos possibilitam apreender outras características do movimento. O cânone XV sentencia: “Si alguno juzga que debe creerse en la astrología o en las matemáticas, sea anatema.” (CT, XV, p. 28).

A relação estabelecida neste cânone entre as práticas associadas à astrologia remete-nos a acusação imputada a Prisciliano de conhecimentos relacionados à astrologia e à magia. Ruy de Oliveira Andrade Filho chama a atenção para o fato de que para sobrepor-se ao complexo mitológico greco-romano, cultos orientais, superstições, etc., o cristianismo encaminhava a idéia das práticas pagãs como um conjunto sob o patronato do mal. Neste período, o cristianismo considerava sob a mesma rubrica a idolatria, a magia e a heresia. Daí a apresentação de Prisciliano como um conhecedor e praticante de magia (ANDRADE FILHO, 1995, p. 52).

Podemos ainda compreender esta acusação de práticas relacionadas à magia atribuída a Prisciliano dentro de um esforço da hierarquia eclesiástica de controle e monopólio da manipulação do elemento mágico.

Os dois próximos cânones destacados revelam outra característica do priscilianismo, que se contrapunha ao estabelecido pela ortodoxia. Estes dizem:

- XVI. Si alguno dijere o creyere que los matrimonios de los hombres que se reputan lícitos según la ley divina, son execrables, sea anatema.
- XVII. Si alguno dijere o creyere que debe uno abstenerse de las

carnes aves o de los animales que nos han sido dados para alimento, no por mortificar el cuerpo, sino por execrables, sea anatema (CT, XVI e XVII, p. 28).

Nestes artigos vemos caracterizado o ascetismo rigoroso de Prisciliano e de seus seguidores. Podemos perceber que o ascetismo pregado pelos priscilianistas constringia grande parte do episcopado peninsular. Este se caracterizava pelo vegetarianismo e pela condenação ao matrimônio e à procriação. O historiador Henry Chadwick revela que na região da Hispania alguns bispos e outros membros do clero não guardavam as regras da castidade estabelecidas no Concílio de Elvira (CHADWICK, 1978, p. 20).

O último trecho destacado das atas de Toledo I é o destinado às condenações e sentenças dadas aos bispos acusados de seguirem os ensinamentos de Prisciliano. Embora apareçam nas determinações uma intenção conciliatória expressa no perdão dado aos bispos que abjuraram da heresia, o trecho que nos chama a atenção destaca os conflitos instalados dentro do campo religioso. Este diz:

Herenas prefirió más bien seguir a sus clérigos, los cuales espontáneamente, sin ser preguntados, habían aclamado a Prisciliano como católico y santo mártir, u el mismo dijo que había sido católico hasta el final y que había padecido la persecución de parte de los obispos (CT, p. 31)

Este último trecho deixa claro que mesmo com a perda de *poder simbólico* em virtude da morte de seu líder, isto não significou o abandono por parte dos priscilianistas do *campo* religioso no século V.

Tratados de Prisciliano

Os escritos atribuídos a Prisciliano foram publicados pela primeira vez na obra de G. SCHEPSS, *Priscilliani quae supersunt* (G. SCHEPSS, 1889). Os escritos formam um conjunto heterogêneo que reúne tanto escritos apolagéticos (I-III) como homilias sobre vários temas (IV-XI). Embora a autoria de todos os escritos por parte de Prisciliano não seja consenso na historiografia, não existem dúvidas que estes escritos sejam priscilianistas, e que pelo menos o I, II e III são de sua época (ESCRIBANO PANO, 1988, p. 113).

O I tratado foi denominado por Schepss pelo nome de *Liber Apologeticus* em virtude de seu caráter interno. O segundo recebeu o nome de *Liber ad Damasum* por conta do final do livro anterior, o mesmo acontecendo com o terceiro chamado de *Liber De fide de apocryphis*. Os três primeiros tratados formam um conjunto que pode ser considerado independente dos demais, visto que estão estreitamente relacionados aos problemas enfrentados pelos priscilianistas com as autoridades eclesiásticas em fins do século IV (CHADWICK, 1978, p. 95). Assim, dentre o conjunto dos dez tratados serão alvo de nossa análise o *Libro Apologético*, *Libro al obispo Damaso* e *Libro sobre la fé y los apocrifos*, que se encontram reunidos na obra de Bartolomé Segura Ramos, *Prisciliano: tratados y cánones* (SEGURA RAMOS, 1975, p. 33-112).

O significado destes escritos em nossa análise funda-se na inserção de Prisciliano como produtor de bens *simbólicos* (BOURDIEU, 1989, p. 12-

13). Consideramos que Prisciliano, como ocupante de relativo reconhecimento no *campo*, teria acumulado *capital simbólico* com a suposta produção de obras de caráter teológico.

No tratado I, o *Livro Apologético*, o autor faz uma extensa defesa da ortodoxia de seu grupo, com o sentido de ver ao clero o quão falsas são as acusações de lhes imputavam. De forma indireta, afirma sua ortodoxia condenando os hereges. Sobre as questões trinitária e cristológica, Prisciliano escreve:

Pues, ¿ Quién hay que, leyendo las Escrituras, y creyendo' en una sola fe, un solo bautismo y un solo Dios' (Eph. 4,5,6) no condene los necios dogmas de los herejes, quienes, al querer comparar lo divino con lo humano, separan la sustancia unida en la virtud de Dios y disgregan la grandeza de Cristo, venerable en la triple fuente de la Iglesia.(...)Pues El es quien fue, quien es y quien siempre será, y, visto por los siglos'el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros'(SEGURA RAMOS, 1975, p. 36-37).

Neste trecho destacado, percebemos a intenção de firmar sua posição ortodoxa em relação às questões anteriormente mencionadas. Prisciliano busca, assim, defender-se das acusações que lhe eram atribuídas, de que pregava contra a Trindade ensinando que Cristo era inascível. Nosso ponto de vista é de que a tentativa de culpabilizar Prisciliano visava à sua exclusão do *campo* religioso. Novamente em seu segundo II Tratado, *Libro al obispo Damaso*, Prisciliano reprova as heresias dizendo: “Pues ¿quién puede con oídos católicos creer el crimen de la herejía arriana, el crimen de aquellos que dividen lo uno y que, al pretender que los dioses son muchos, manchan la luz del sermón profético (SEGURA RAMOS, 1975, p. 56)”

O *Libro al obispo Damaso* é considerado pelos historiadores como um manifesto coletivo dos que compartilhavam dos ideais de Prisciliano. Este mostra, na forma de narrativa, os principais acontecimentos desde o momento em que apareceram as primeiras acusações do bispo Idacio, até o momento que Prisciliano, em companhia dos bispos Instancio e Salviano, encaminharam-se a Roma, no sentido de defenderem-se das acusações junto ao papa Damaso, a quem se destina a obra (SEGURA RAMOS, 1975, p. 53-61).

Ainda no *Libro ao obispo Damaso*, Prisciliano justifica ao papa sua ausência no concílio de Zaragoza, dizendo que contra ele não havia nenhuma prévia acusação. Este afirma que:

Así pues, cuando vivíamos en esta verdad de la fe y en esta sencillez, regresó Idacio del Sínodo de Zaragoza, no por tanto nada contra nosotros, como es natural, puesto que se había despedido de nosotros cuando comulgábamos con él en nuestras iglesias y cuando nadie nos había condenado, ni siquiera ausentes, previa acusación (SEGURA RAMOS, 1975, p. 57).

A partir desta justificativa, podemos verificar que a dinâmica do *campo*

religioso naquele momento constituía-se em torno da disputa entre parte do episcopado que apoiava Prisciliano e os que corroboraram as acusações feitas pelo bispo Idacio.

A última parte dos escritos atribuídos a Prisciliano que analisaremos encontra-se no *Libro sobre la fé y los apócrifos*. Neste terceiro Tratado, o autor ocupa-se fundamentalmente de defender a leitura e o estudo dos livros apócrifos. O autor questiona os critérios de seleção do cânone, chamando a atenção que a fixação de um número de livros como canônicos resulta da iniciativa humana. Deste Tratado destacamos:

¿Quién ha oído que se haya puesto en el canon alguna vez la profecía de Jacob? Si Tobías los ha leído y mereció el testimonio de profecía en el canon ¿por qué lo que reconcede a aquél en testimonio de virtud merecida, se toma en otros como ocasión de una justa condena? Por lo tanto, que nos perdone cada cual si preferimos ser condenados junto con los profetas de Dios a condenar las cosas de la religión junto con aquellos que las miran con recelo. (...) Desde luego, no se puede condenar un libro cuyo testimonio cumple la fe de la palabra canónica ni se puede, como si se tratara de caprichos en un banquete, elegir una cosa y rechazar otra (SEGURA RAMOS, 1975, p. 65)

Segundo o historiador Menéndez Pelayo, para Prisciliano o cânone não deveria estar restrito aos textos reconhecidos pela hierarquia da Igreja, já que, em sua concepção, sendo revelações divinas, não estaria a cargo dos homens selecionar os livros que poderiam ser objeto de leitura e estudo pelos cristãos (MENÉNDEZ PELAYO, 1965, p. 193). Sobre isto Prisciliano escreve: “La Escritura de Dios es una cosa sólida, verdadera, no elegida por el hombre, sino por Dios entregada al hombre (SEGURA RAMOS, 1975, p. 67)”

Embora, nossa análise não tenha pretendido discutir os aspectos teológicos e doutrinários da problemática referentes ao estabelecimento do cânone, os últimos fragmentos destacados possibilitam caracterizar este tema como um elemento importante para a consolidação da ortodoxia. Compreendemos assim, que o *monopólio dos profissionais* eclesiásticos sobre a produção de bens *simbólicos*, no caso o cânone, impôs a dinâmica e a hierarquia de posições no campo religioso.

As lutas internas da Igreja giravam em torno de questões como, a participação de mulheres nos rituais religiosos, a regulamentação das práticas ascéticas, a delimitação dos espaços de culto e o monopólio da magia. Dessa forma, concluímos que o priscilianismo no final do século IV e início do século V configurou-se como um elemento fomentador e crucial para a compreensão das disputas dentro do *campo* religioso daquele período.

Bibliografia

- ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Ensaio sobre a religiosidade popular na Hispania do século IV: O concílio de Elvira. *Américas*, n 2, p. 30-58, 1995.
 BARBERO DE AGUILERA, Abilio. *La Sociedad Visigoda y su Entorno Historico*. Madrid: Siglo XXI, 1992.

- BARBERO DE AGUILERA, Abílio. El Priscilianismo: herejía o movimiento social? In: BELLIDO, A. Garcia et all. **Conflictos y estructuras sociales en Hispania Antigua**. Madrid: Akal, 1977.
- BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.
- CABRERA, J. **Estudio sobre el Priscilianismo en la Galiza Antigua**. Granada: Universidade Granada, 1983. Tese de Doutorado.
- CATON, José Maria Fernández. **Manifestaciones ascéticas em la Iglesia Hispano-Romana del siglo IV**. Leon: Archivo Historico Diocesano, 1962.
- CHADWICK, Henry. **Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva**. Madrid: Espasa - Calpe, 1978.
- ESCRIBANO PANO, M. V **Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: causa ecclesiae y iudicium Publicum**. Zaragoza: Departamento Ciencias de la Antigüedad de Zaragoza, 1988.
- ESCRIBANO PANO, M. V. Alteridad Religiosa y Maniqueísmo en el Siglo IV D.C. **Studia Historica. Historia Antigua**, v. 8, 1990.
- GONZÁLEZ, Teodoro. In: GARCIA VILLOSLADA, R. (Dir.) **Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España Romana y Visigoda** (siglos I-VIII). Madrid: BAC, 1979. v. 1.
- J.M BLÁZQUEZ MARTINEZ, J.M. Prisciliano, Introdutor del ascetismo en Hispania: Las fuentes. Estudio de la investigación moderna. In: **I Concilio Ceraugustano MDC aniversario 1980**.
- LITTLE, Lester K. Monges e Religiosos. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude. (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**, São Paulo: Edusc, 2002. V.II.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. **Historia de los heterodoxos Españoles**. Madrid: BAC, 1965.v. I.
- RAMOS-LISSON, Domingo. Los Concilios Hispanicos antes de Recaredo. In: ORLANDIS, Jose, RAMOS-LISSON, Domingo. **Historia de los Concilios de la España Romona e Visigoda**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.

Documentos medievais impressos

- CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. José Vives (Org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 16-33.
- SEGURA RAMOS, Bartolomé (trad. y notas). **Prisciliano: tratados y cânones** **Biblioteca de Visionários: Heterodoxos y Marginados**. Madrid: Nacional, 1975.

Nota

- ¹ **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. José Vives (Org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 16-33. A partir deste ponto estaremos utilizando a abreviatura CZ para as referências ao concílio de Zaragoza, e CT para o I Concílio de Toledo.

As ordenações de D. Duarte e o perfil do estado português

João Cerineu Leite de Carvalho*

A autoridade e soberania portuguesas foram postas em prática através da definição e aplicação de normas jurídicas em um território que se definiu com o passar do tempo. A região onde se formou e consolidou Portugal teve por habitantes uma multiplicidade de povos que contribuíram para a geração da cultura partilhada por aqueles que constituíram o país em sua independência. Isso quer dizer que a cultura portuguesa é uma herança constituída de suas predecessoras desde a ascensão de Afonso Henriques em 1128.

Iniciado com a independência nacional, o direito português se configura em uma continuação de tradições jurídicas do território em que veio a se estabelecer o reino de Portugal.

O que propomos neste artigo é, através da história do direito, destacar o momento em que o reino de Portugal começa a passar por um processo em que suas instituições sofrem modificações que apontam para um aperfeiçoamento administrativo a medida em que o período da expansão ultramarina se intensifica (séculos XV-XVI). O enfoque sobre as instituições jurídicas portuguesas tem como objetivo demonstrar que o direito existe como uma estrutura histórica e é produzido em sociedade. Com efeito, a estrutura jurídica do Estado português pôde ser vista como um mecanismo social, uma vez que mantém um forte vínculo com o ambiente no qual ela é produzida. Portanto, torna-se necessário ressaltar que é indispensável o cuidado em não desligar a evolução do direito de um povo que esteja sendo estudado da evolução histórica do mesmo, já que partimos do princípio de que o direito “não é um produto arbitrário das vontades, mas uma resposta às necessidades sentidas pela comunidade tal como são manifestadas pelos interessados e interpretadas pelos governantes.” (CAETANO, 2000, p. 27)

Negando qualquer *teoria da modernização*, na qual o direito se encaixaria em um padrão universal de evolução, dizemos que “o papel da regulação jurídica não depende das características intrínsecas das normas jurídicas, mas do papel que lhes é assignado por outros sistemas normativos que formam seu contexto.” (HESPANHA, 1997, p. 12) Afirmamos não ser possível determinar um desenvolvimento linear na produção do direito, que não há sempre um aperfeiçoamento positivo de uma estrutura jurídica em relação a sua antecessora.

* Graduado em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

E se ligarmos a produção do direito, de alguma forma, à existência de um Estado – pois é ele que cada vez mais detém a autoridade sobre a normatização jurídica (em especial no momento que destacamos) – é preciso, ao mesmo tempo, fugir da idéia de *estadualismo*. Nos parece bem mais coerente olhar a normatização social como um processo efetuado em múltiplos níveis do que atribuir todo o crédito de sua criação ao Estado. Isso se torna de extrema importância se formos considerar o período da baixa Idade Média e princípio da Idade Moderna, no qual nos concentramos. Justamente por essa pluralidade existir é que o Estado criaria mecanismos capazes, rivalizando com as outras forças, de subjugar-las e ampliar o controle sobre a vida das pessoas.

Através da análise da Justiça nas *Ordenações de D. Duarte* (1436) e das *Ordenações Manuelinas* (1521), tentamos traçar o perfil institucional do Estado Português em um momento crucial de sua história, quando este se torna uma poderosa potência marítima e comercial, estendendo seu império desde o Oceano Índico (passando por Macau, Calicute, entre outros) até a costa americana no Atlântico Sul. Pudemos perceber uma tentativa de organizar e regularizar a aplicação de Justiça através do início da publicação escrita das leis judiciais e da conseguinte publicação de compilações. Tal processo de compilação – iniciado com D. Duarte (rei entre 1433 e 1448) e mais tarde levado adiante por D. Manuel (1495-1521) – demonstrava a necessidade do império ultramarino em se organizar frente a sua grandeza.

Ambas as compilações são marcos da influência do direito romano sobre o Direito Português, e representavam a vontade do rei de que sua soberania deveria ser conhecida e cumprida como determinado.

O que apresentaremos a seguir é uma pequena análise das *Ordenações de D. Duarte*, compilação produzida no século XV, cerca de vinte anos após a conquista lusitana de Ceuta, no atual Marrocos, apontado como marco inicial da expansão marítima portuguesa “concluída” no século seguinte.

As leis que conhecemos do Portugal medieval só nos vêm à tona a partir de compilações tardo-medievais. As principais fontes utilizadas pela historiografia que visam reconstituir a legislação medieval são o produto da atividade de juízes ligados à Corte – *Livro das Leis e Posturas, Ordenações* –, ou à administração local – *Foros municipais*.

De acordo com o que afirma António Manuel Hespanha, podemos situar 250 leis desde o surgimento do reino português até o século XIII, 220 entre 1248 – ascensão de D. Afonso III – e 1279, e apenas 150 no que corresponderia aos séculos XIV e XV. Tal estatística, contudo, não é muito precisa uma vez que muitos desses textos legislativos não estão datados.

Desse conjunto legislativo podemos destacar as determinações régias no curso do seu poder “imperial” – referentes à repressão ao crime, visando a manutenção da paz através de leis penais e erradicação da vindicta –, disposições do rei sobre os reguengos e ofícios reais, disposições da corte e normas de decisão do tribunal da corte – em muitos casos preceitos doutrinários ou costumeiros, mas normalmente uma decisão real.

No que diz respeito às *Ordenações do reino*, que se inserem nessa

produção, sabe-se que cobriam a normatização administrativa tanto local quanto central, sendo seu principal domínio a regulamentação da justiça da maneira como era então definida: mais voltada para o âmbito administrativo, e não para o domínio fiscal-financeiro.

De uma maneira geral, as *Ordenações de D. Duarte* obedecem a um critério cronológico em sua sistematização. São constituídas de leis escritas desde D. Afonso II até o próprio D. Duarte. Interessante notar que o maior volume de leis se concentra em três reinados – de D. Afonso III, D. Dinis e D. Afonso IV –, e que a produção relativa aos reis da dinastia de Avis é reduzido em comparação à maioria de seus antecessores (em especial aos três citados). D. Duarte aparece com menos ordenações do que seu pai, D. João, provavelmente um reflexo da curta duração de seu reinado (o que não atrapalhou sua participação desde cedo nos assuntos de Estado). Nesse recorte, portanto, nos encontraremos na passagem de quase um século após o início do primeiro momento do que Caetano definiu como *Consolidação do Estado*. Destacaremos antes, contudo, duas ordenações referentes à D. Dinis.

A maioria das leis contidas nas *Ordenações* havia sido redigida muito tempo antes do reinado de D. Duarte. Em razão disso, o critério usado pelos copistas dos manuscritos originais parece ter sido o de se manter fiel aos conteúdos e de uma “liberdade adaptadora (aos usos da época e do copista) quanto à forma. Por ‘forma’ entenda-se a grafia, a ortografia e, em parte, a gramática; que eram, naturalmente, ‘modernizadas’” (ALBUQUERQUE; NUNES, 1988, p. XXXI)

Começemos pela ordenação redigida por D. Dinis em 1 de Julho de 1320, que representa a afirmação do rei como autoridade máxima nos assuntos relacionados à justiça. Na lei que determina que ninguém apele para outra pessoa que não o rei, D. Dinis se dirige a todos os “meestres Priores abades comendadores E aluazijs E Juizes E alcajdes E Justiças E conçelhos E a todallos outros que ouuerem a Julgar preitos” (ALBUQUERQUE; NUNES, 1988, p. 165) em Portugal. Ou seja, a todos os que, de alguma maneira estão envolvidos com a aplicação de justiça no reino. Após constatar que muitos estavam julgando sem sua permissão, consultando seu irmão – futuro Afonso IV –, seu conselho e sobrejuizes, decide que “todo-los de meus rregnos que apelarem dos Juizes ou aluazijs ou d’alcaldes ou de Justiças ou doutros que os Julgarem que apelem primeiro pera mym E pera minha Corte E nom apelem pera outro nenhuum.” (p. 165-166) Afirma-se assim, que o poder de julgar emana única e exclusivamente do rei, que, como a cabeça do corpo político, era comparado com Cristo, a cabeça do corpo místico da Igreja. A função justiça é centralizada, o que podemos confirmar em sua última afirmação, de que “nem-huum nom seja ousado de sse chamar ssobreJuiz nem meirjnho nem usar ende do officio se nom for meu E per meu mandado.” (p. 166)

Na ordenação de D. Dinis – intitulada “Como Ell rrey manda aos Juizes que façam Justiça” (p. 190) –, de 3 de Julho de 1341, o rei diz, após constatar que os alcaides, juizes, meirinhos, etc. não vinham julgando de maneira correta, que caso não o fizessem, seriam punidos: “aquell que per Justiça mjnguar eu lhe

darei aquella mesma pena que decyam auer aquellos que a Justiça mereçem em seus corpos em que a uos mando fazedes.” (p. 190) Uma repreensão, portanto, àqueles que não praticavam a mercê concedida pelo rei de maneira correta. O juiz máximo na terra, o monarca, zela pela boa condução da fração de si que fora delegada a esses oficiais, especificando a maneira como devem ser tratados os criminosos – ordenando que o julgamento fosse feito sempre na vila onde o crime fora cometido –, a fim de apurar mais facilmente a “verdade” nas acusações. “E esto faço porque entendo que seruiço de deus E meu he – notadamente temos aqui a doutrina das instituições jurídicas como uma dádiva divina – E por uoso proueito E mais guardamento de uosos dapnos em asy cumprir Justiça.” (p. 190)

Olhando agora para as ordenações referentes à D. Afonso IV, irmão de seu antecessor, que subira ao trono em 1325, percebemos, infelizmente que essas não possuem data especificando quando foram colocadas em vigor. Isso, na verdade, não nos atrapalha tanto, pois nossa maior preocupação se concentra na sua aplicação após o primeiro quarto do século XV. Fica estabelecida, portanto, a margem que vai desde 1325 até o fim do reinado de Afonso IV (1357) como o período em que as ordenações a seguir foram provavelmente redigidas.

Logo na “hordenaçom primeira que esse Rey pos em sas audiçains em rrazom dos ouujdores E sobre Juizes de sa corte” (p. 310) encontramos, mais uma vez, o discurso que visa reafirmar a autoridade do rei nas questões judiciais, como vigário de Deus e mantenedor da ordem na terra. Nesta, afirma-se que os reis são

postos cada huum em seu rregno em lugar de deus sobre sas Jentes pera as manterem Justiça E com uerdade E dar a cada huum o seu direito (...) porque el Rey he hum que deue fazer Justiça E em ell Jaz deuem seer huus com ell dessy porque he cabeça do seu Regno./ (p. 310-311)

Sua posição de “*cabeça de um corpo que deve ser mantido são*” o coloca com a responsabilidade de ficar à frente de todas as justiças do reino, de preferência aplicando-a da maneira mais dinâmica possível, fornecendo esse *serviço* a todos aqueles súditos que viessem demandar direito.

Um pouco mais adiante, reconhecendo o *duro trabalho* que é para si e para sua corte *fazer* direito, o rei manda “*pollos* homens boos sobre Juizes E ouujdores que esto ouuerom de fazer em tempo de nosso padre a que deus perdooe E a agora ho ham de fazer por nos.” (p. 311) Ou seja, o rei delega o poder de julgar a esses funcionários, que deveriam, de acordo com a mesma ordenação, aprender o ofício e exercê-lo de maneira justa, sem causar danos e estragos às partes envolvidas nos feitos que presidissem, fazendo com que transcorressem sempre de maneira rápida.

Em razão dessa preocupação em *dinamizar* os processos jurídicos podemos encontrar a ordenação intitulada “*Como hi nom aJa* mais de tres audiancias.” (p. 312) Nesta, o rei determina o número máximo de audiências que cada caso, visando “*tolher* E escusar esta delonga.” (p. 312) na

determinação da sentença dos julgamentos. Em primeira instância o julgamento é feito por um sobrejuiz, auxiliado por três ouvidores. Caso queira fazer-se apelação, será feita para esses ouvidores, que poderão revogar ou confirmar a sentença do sobrejuiz. Não está muito clara a maneira como se daria a terceira audiência, mas nos parece que esta é feita em apelação direta ao rei: “sse as partes ouuerem sospeito o sobreJuiz ou algum dos oujdores uenham a nos quando na cassa formos.” (p. 313) Neste caso o procedimento se constitui na troca do sobreJuiz e manutenção dos advogados, procuradores e escrivães.

É importante notar a preocupação em detalhar cada procedimento, o número de oficiais envolvidos, e suas funções específicas em cada etapa do procedimento, para que uma das principais atribuições régias fosse executada de uma forma tão infalível quanto este *escolhido* de Deus faria em pessoa. Tal tendência aponta para a organização da justiça como uma instância privilegiada na administração do Estado português.

As *Ordenações de D. Duarte*, com efeito, se mostram realmente como uma grande compilação de leis publicadas com o passar dos séculos, parecendo ser sua mais efetiva observância de grande interesse a este monarca no processo de reafirmação de seu poder, ainda que estas não constituíssem o único conjunto de leis publicado. Mas é importante observar que esse esforço se resume menos a uma *reforma legislativa* do que à tentativa de que antigas leis fossem observadas. É verdade que o próprio D. Duarte produzira algumas leis, mas em número reduzido se comparadas à produção dos três monarcas citados anteriormente. Sua preocupação parece realmente demonstrar a força que a palavra dos reis têm, ao adotar e reforçar aquilo que determinaram.

Suas intenções de centralização, mesmo que pouco efetivas em diversas ocasiões, demonstram vontade em fazer do rei muito mais do que um *senhor* entre *senhores*. E sim constituí-lo em autoridade máxima, de onde emanam as leis e que espera que estas sejam cumpridas em benefício de sua função de mantenedor da ordem e da paz.

O poder do monarca português era exercido nos primórdios do reino, de uma forma geral, da mesma maneira que o dos senhores feudais. O rei de Portugal, portanto, seria mais um *bellatore*, uma das três ordens com responsabilidades específicas de acordo com uma organização universal de origem divina, gozando primordialmente de uma face de chefe guerreiro.

Tentamos aproximar o poder régio português da dominação tradicional de estrutura estamental formulada por Weber. Nesta, apesar do rei apresentar certa *igualdade* com os outros senhores, tinha seu devido destaque como líder de um povo e, por isso, era detentor do *poder absoluto*, estando à frente de uma estrutura administrativa. Mas, como também já observamos, isso não implica, obrigatoriamente, na centralidade do poder, uma vez que este corpo administrativo era composto por pessoas relacionadas com o monarca através de fidelidade – que era regulada pela honra – e pela cessão patrimonial de jurisdições. Falar em *estadualismo*, neste caso, se configura em um claro erro.

Isso quer dizer que o monarca apesar de ter o reino sob seu domínio,

não exercia, efetivamente, sua autoridade em todo o território em questão. Ele acaba *partilhando-a* com um corpo administrativo composto de um segmento privilegiado de súditos, ou mesmo se colocando de forma complacente à existência de direitos *rústicos* paralelos, desde que não agredissem o que estava estabelecido na normatização *oficial*.

O rei português – e de maneira geral os reis da Cristandade – pode ser considerado, não só uma estrutura política em si, mas com o passar do tempo a mais importante delas. Sua posição de senhor entre outros senhores, *primus inter pares*, começa a se modificar desde D. Afonso III (1248-1279), e, acentuadamente, desde a crise dos anos 1383 a 1385. Tal transformação foi levada adiante através da multiplicação de medidas fiscais, administrativas, militares, legislativas e judiciais.

Se considerarmos o *Estado* como uma sociedade política com uma unidade permanente e estabilidade geográfica resistentes ao tempo, instituições *aceitas* pela coletividade e a existência de uma autoridade suprema à qual todos estariam subordinados, Portugal se tornava um Estado. E caberá à sua principal estrutura, o rei, incrementá-lo através dos poderes que competem à soberania: executar leis e políticas, controlar o fisco, decidir acerca da guerra e da paz, legislar, e julgar.

Portanto, sob o efeito, dentre outras coisas, da recepção da tradição romanística do direito na Cristandade baixo-medieval, podemos apontar uma mudança sensível na maneira como a coroa se coloca em relação àqueles que estão em seu território. Ela vai se infiltrando nos sistemas normativos sempre visando tomar para si o controle destes. Começa a se organizar de maneira que o corpo administrativo age – ou deveria, sofrendo pressões do rei para tal – menos por vontade própria e mais por vontade da *ius commune*, e que era *controlada* pelo monarca, o único legislador do reino, ainda que ele mesmo, de uma maneira geral, tivesse de se submeter à própria legislação.

O que vislumbramos enquanto Portugal vai se aproximando da Modernidade, com a aparente necessidade de uma melhor organização interna – uma vez que aspira conquistar domínios ultramarinos –, é uma tendência a abandonar a estrutura estamental em favor de uma dominação voltada para uma organização que *tendia* à racionalização.

Portugal já tem, na segunda década do século XVI, domínio sobre a costa ocidental da África, sobre o que viria a se tornar o Brasil, além de diversas feitorias estabelecidas na Ásia. E parecia se tornar impraticável sustentar tantos *membros* sem uma melhor organização na sua *cabeça*. E tal fato parece se constatar antes dessa multiplicidade de domínios.

A proximidade da confecção das *Ordenações de D. Duarte* com a conquista de Ceuta (1415) não seja talvez uma simples coincidência. A reunião de leis em um livro oficial e público (visando amenizar a ainda fortíssima influência dos poderes particularistas na vida política do reino) parece ser uma resposta do monarca português, no campo jurídico, aos reflexos trazidos por essa *novidade* considerável no exercício de sua autoridade.

Através da análise da Justiça nas *Ordenações de D. Duarte* podemos apontá-las como a configuração inaugural da multiplicação de mecanismos que

têm como objetivo principal promover a centralidade do monarca lusitano no controle de seu reino. Não podemos afirmar, com toda certeza, a gênese de um tipo de administração burocratizada nos moldes da dominação legal weberiana. Podemos indicar que a principal realização dessa iniciativa régia é, portanto, a abertura de novas perspectivas para o desenvolvimento do direito em Portugal. Perspectivas essas que se abrem muito mais se analisarmos a compilação de quase cem anos depois, confeccionadas em cinco volumes sob o nome do monarca D. Manuel. Podemos concluir dessa postura do rei no campo jurídico uma tentativa de amenizar a ainda fortíssima influência dos poderes particularistas na vida política do reino português. Portugal ainda passaria por muitas vicissitudes até atingir uma centralização política efetiva, na segunda metade do século XVIII.

Bibliografia

- ALBUQUERQUE, Martim de; NUNES, Eduardo Borges. **Ordenações Del-Rei Dom Duarte**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- BOXER, Charles Ralph. **O Império Marítimo Português: 1415-1825**. São Paulo - SP: Companhia das Letras, 2002.
- CAETANO, Marcello. **História do direito português (séc.s XII-XVI). Seguida de Subsídios para a história das fontes do direito em Portugal no séc. XVI**. Lisboa: Verbo, 2000.
- GILISSEN, John. **Introdução histórica do direito**. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 2001.
- HESPANHA, A. M. **Panorama da cultura jurídica Européia**. Lisboa: Europa-América, 1997.

O discurso de controle da Igreja no século XIII

Fabrcia A. T. de Carvalho*

A Igreja de Roma sacralizou o casamento e a confissao no IV Concilio de Latrão, em 1215, promovendo sua disseminação pelo ocidente medieval. Estes dois sacramentos estavam inseridos na prática discursiva de controle que foi empreendida pela Igreja na tentativa de controlar os fiéis. Observaremos, no texto que segue e a partir da análise de discurso, como a Igreja elaborava suas estratégias de controle.

No século XIII, de acordo com o historiador André Vauchez, a partir do movimento de Reforma iniciado com Gregório VII, ainda no século XI, ocorreu uma mudança na concepção de santidade presente nos textos hagiográficos.¹ Esta alteração estaria, de algum modo, vinculado com o processo de canonização papal e evangelização dos fiéis. Propunha-se um modelo de santidade que poderia ser imitado pelos ouvintes das hagiografias, assim aquele que ouvisse ou lesse sobre um processo de arrependimento e salvação procuraria imitá-lo, segui-lo. (VAUCHEZ, 1991, p. 168). A *Vida de Santa Maria Egipcíaca*², poema hagiográfico castelhano escrito no século XIII encontrava-se neste contexto. E foi com este texto que trabalhamos na pesquisa que realizamos durante o curso de mestrado.³

A hipótese que defendemos era que seria possível afirmar que a SME, sendo um discurso que carrega os enunciados das diretrizes papais, expressas no texto canônico do IV Concilio de Latrão, incorporou e propagou entre os castelhanos, ao lado dos textos lateranenses, o sacramento da confissao, que tinha por fim último controlar a vida do fiel, mais especificamente a mulher. Não nos importava analisar se os objetivos desta obra foram efetivamente alcançados, mas destacar que tais diretrizes foram materializadas em diversos discursos e enunciados, como na SME. E acrescentamos: como este sacramento aparecia no texto hagiográfico em estudo sempre vinculado ao pecado carnal por excelência, a luxúria, acreditamos que este texto apresentava, estratégias que deveriam ser utilizadas para regrar e tutelar as mulheres - agentes privilegiadas da luxúria, segundo a visão dos eclesiásticos medievais - através de toda uma regulção de sua vida, sobretudo no tocante às relações sexuais. A SME, por ser uma hagiografia e, como tal, pertencendo à instituição legitimada que era a Igreja, possui, portanto, as prerrogativas de um veículo portador dos enunciados de verdade desta última, e que são fundamentais

* Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

para sua estratégia de manutenção do poder.

Na análise do discurso que empreendemos, buscamos observar como a presença do sacramento da confissão tem a intenção de formar os fiéis. Mas nesta obra os fiéis assumem perfis mais específicos: trata-se das mulheres. Assim, esse sacramento, nesta obra, serve como uma forma de tutelamento das mulheres. Nossa pesquisa possui, portanto, um objetivo duplo: verificar como o sacramento da confissão está presente na SME, relacionando com a formação do fiel; e examinar sua aplicação no controle de um subgrupo de fiéis, as mulheres.

Nosso quadro teórico-metodológico está calcado nas idéias de Michel Foucault. A seguir, apresentaremos os conceitos deste autor adotados na pesquisa. O discurso é, segundo Foucault, um conjunto de saberes que desejam tornar-se poder, mas para isso é necessário que sejam expressos, é preciso ganhar forma, textual e/ou verbal. Essas expressões do discurso são as enunciações. No século XIII temos alguns discursos que, na maioria das vezes, foram construídos pelos intelectuais da Igreja como, por exemplo, as novas considerações a respeito dos sacramentos; as novas idéias sobre a casuística; os novos cânones oriundos dos concílios e sínodos; e temos também aqueles que nem sempre foram elaborados por aqueles intelectuais, mas que estão inseridos no mesmo contexto discursivo, são as hagiografias. Essas configuram-se mais que simplesmente em vida de santo. Elas são a memória do próprio cristianismo, na medida em que preservam, resgatam e difundem suas teses.

Cada hagiografia, para alcançar seu objetivo, foi transformada em enunciados e em enunciações. Estas enunciações aconteciam no momento da leitura do texto ou mesmo durante um sermão. A enunciação é o momento no qual o discurso é, recebido/ enviado/ materializado, não importando que forma ele tenha. Mas ela depende de um elemento fundamental para existir, que é o enunciado. O enunciado é, muitas vezes, o eixo do discurso, pois é a idéia central e pode ter muitas formas. Muitas vezes ele apresenta uma idéia complexa, em outras é apenas uma palavra, ou pode ser as duas coisas: uma palavra que expõe uma idéia complexa.

Após esta breve apresentação dos conceitos propostos por Michel Foucault que nortearam a nossa pesquisa, estaremos apresentando, de forma mais detalhada, os elementos que compõem a análise de discurso: o discurso, o enunciado, a enunciação, o saber, o poder, o autor e o anônimo e a formação discursiva. Para facilitar o entendimento, optamos por apresentá-los separadamente.

Ainda no século VIII, o relato da Vida de Maria Egípcíaca passou a ser considerado como uma hagiografia. Escrita tanto em prosa quanto em verso, esta narrativa é considerada por nós como um discurso e como tal possui normas de formação e acontecimento.

O discurso é o registro histórico de uma sociedade, é algo dotado de materialidade sócio-histórica. Segundo Michel Foucault,

[...] em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e

perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 2000, p.56.)

O discurso é, por excelência, o local no qual se manifestam os meios ou as tentativas de controle, sendo ele mesmo uma dessas formas. Durante a Idade Média a intenção de controlar e tutelar as mulheres foi construída, sobretudo, pelos intelectuais da Igreja, detentores do saber, pois é no discurso que saber e poder se articulam. No nosso caso, essa construção discursiva é atribuída a Igreja.

Para empreender a análise de um discurso deve-se antes considerá-lo como um elemento constituinte de uma série; deve-se considerar e conhecer também a regularidade dos fenômenos, isto é, dos eventos que estão em curso durante a elaboração deste discurso, e os limites de probabilidade de sua emergência. Desta forma, ele é uma prática que obedece a regras de formação, de existência, de coexistência e a sistema de funcionamentos. (FOUCAULT, 2000, p.56)

O discurso deve ser estudado no próprio sistema no qual foi institucionalizado, assim como deve-se verificar o conjunto de condições que proporcionaram sua emergência e sua ligação com outros discursos. Nessa ligação que um determinado discurso estabelece com outros é preciso também analisar de que forma eles se juntam em “conjuntos estatutários” e quais funções exercem, bem como esquadrihar os princípios que os guiam e de que maneira são introduzidos nas condutas e nas práticas cotidianas. (FOUCAULT, 1994, p.708) É por isso que é necessário enxergá-lo no momento em que ele acontece, durante o período em que pode ser conhecido, reconhecido e transformado, ou seja, é preciso tratá-lo em sua própria instância de aparecimento, no jogo onde vai atuar, mostrando porque ele não poderia ser diferente do que é, e por que motivo ele ocupa dentro e entre todos os outros discursos, o lugar que nenhum outro poderia ocupar, tornando-o único, individual. (FOUCAULT, 1994, p.705-707)

Outra instância fundamental do discurso é a noção de que ele é estratégico, ou seja, de que ele faz parte de um jogo estratégico que pressupõe ação e reação, e no qual a dominação encontra resistência, precisando por isso estar sempre se reformulando. (DELEUZE, 1992, p.123) Quando analisamos um discurso precisamos investigar sua “formação discursiva” estando atentos à enunciação e ao enunciado.

Entendemos a SME como uma enunciação. Trata-se de uma obra única: seus enunciados não irão se repetir da mesma forma em outro texto. É relevante a informação de que a história de Santa Maria Egípcíaca possui várias versões, mas nenhuma obra é igual a esta. Para exemplificar, basta lembrar que na Península Ibérica encontramos duas versões desta história em castelhano, uma do século XIII e outra do século XIV. A primeira, com a qual trabalhamos, foi escrita em verso, sendo que o eixo de sua narrativa é Maria Egípcíaca. A segunda versão foi escrita em prosa, mas o centro da história é o monge Zózimo.

A enunciação tende a singularizar o discurso, pois não se repete, enquanto que o enunciado, além de ter modalidades particulares de

existência, faz o discurso aparecer, tornando-o material, podendo ser repetido. O objeto-referente aqui é a confissão, e é justamente por poder ser repetida, adquirir outras formas, como expressar a idéia sem utilizar propriamente o vocábulo, é que ela é o enunciado. (DELEUZE, 1992, p.122) A repetição do enunciado, por meio das enunciações, vai depender do lugar de onde este é pronunciado, podendo inclusive, em função do contexto, assumir um significado diferente. (BRANDÃO, 2000, p.31) No nosso caso, a enunciação é a própria SME, pois não se repete. A enunciação é a inauguração do discurso, ou seja, a cada vez que ele for pronunciado ou lido silenciosamente estará sendo inaugurado. A SME é uma enunciação da história da vida de Maria Egipcíaca e como tal é única.

O enunciado compõe, dá forma ao discurso, estando sempre, em contato com enunciados que o precederam; podendo ser repetido, transformado ou reativado, porém, é único como qualquer outro acontecimento. (FOUCAULT, 1997, p.28; 90) Assim, o enunciado da confissão na SME pode assumir algumas formas, às vezes aparecendo em uma construção frasal, às vezes aparecendo na forma de uma oração. Como nunca poderemos alcançar o efeito produzido imediatamente pelos enunciados que ela carrega como discurso que é, estaremos apenas trabalhando com os enunciados que a constitui, como eles se formam, como entram em contato com outros, que formas assumem, como se constituem como saber e poder, e como entram no jogo estratégico.

É por isso que a análise da “formação discursiva” deve compreender o enunciado em sua enunciação e no momento no qual o discurso foi elaborado e materializado, pois ele, o enunciado, pode ser composto por um gesto ou por uma fala, mas a partir do momento em que é inscrito em um livro, em um manuscrito ou em uma escultura, ele abre para si mesmo a existência permanente na memória material. O que rege a materialidade de um enunciado é, certamente, a instituição e não somente sua “localização espaço-temporal”, até porque o discurso, entendido como composição de enunciados, é diacrônico, na medida em que está sempre presente e em contato com enunciados anteriores e posteriores. (FOUCAULT, 1997, p.135-136; 226)

O enunciado é tudo que é inscrito na superfície, em um local visível. Deve-se, então instituir a análise na superfície, daquilo que está visível, mas só faz sentido, ou melhor, só é possível de enxergar quanto exposto à luz de sua própria constituição, no instante de sua emergência e das “relações de forças” que compõem o “campo de possibilidades” em que ele surge.

As “relações de força” compõem-se das ações e relações entre saber e poder. (DELEUZE, 1992, p.115) O saber é composto de formas visíveis e que podem ser enunciadas, enquanto o poder é composto de forças que se interrelacionam. O saber tenta penetrar, entranhar. Já o poder tenta controlar, apropriar, passando ou por baixo ou por entre as formas de saber. São duas instâncias diferentes, mas inseparáveis. Assim, o domínio do saber é formado por regras codificadas, que são relações entre as “formas de saber.” O poder, por sua vez, é composto pelas regras coercitivas, que são as relações da força com outras forças, tanto é que é tido como microfísico.

(DELEUZE, 1992, p.115) E por agir em relação e com outras forças, o poder incita, induz a produção do saber que permitirá sua permanente renovação. Para Foucault, é por sua capacidade de produção que o poder é aceito, pois além de produzir saber, prazer, também produz discurso. (FOUCAULT, 1993, p.8)

Também é preciso atentar para o fato de que a função do discurso na relação saber/poder ocorre no cotidiano, sendo aí reproduzido, reformulado ou retomado, sem perder sua legitimidade. Como exemplo, poderíamos citar os textos religiosos (incluimos aí as hagiografias), os jurídicos e os científicos. Assim, o discurso é considerado como uma prática vinda da formação de saber ou saberes e que se articula com outras práticas que não são necessariamente discursivas, mas que estão sob a influência deste discurso.

O discurso, segundo Foucault, seria o lugar no qual saber e poder estariam articulados e articulando-se num contínuo. Este lugar de onde se fala deve ser reconhecido institucionalmente, tornando-se verdadeiro e legítimo. O discurso que nasce deste lugar reconhecido veicula saber e permite a geração de poder. A produção deste discurso gerador de poder não é aleatória, pelo contrário, ela é metodicamente controlada, escolhida, formulada, distribuída e redistribuída através de procedimentos estratégicos que assegurem a proeminência deste poder, ainda que para isso seja preciso excluir e interditar.

Saber e poder estão presentes e articulando-se continuamente como prática discursiva sobre, por exemplo, a sexualidade. Na relação estabelecida entre confessor e penitente está formalizada uma relação de saber-poder, pois é a carne, entendida como sexualidade, que é o alvo, é ela que deve ser controlada através do discurso veiculado pelo confessor. E como o discurso não é estático nem polarizado, o saber-poder lança mão de outros objetos/referentes⁴ para alcançar sua finalidade, pois não basta dizer que não é permitido, é preciso justificar porque não é permitido.

O saber não é um conjunto de conhecimentos, pois se fosse haveria a possibilidade de dizer se são verdadeiros ou falsos, coerentes ou não. O saber é formado pelo conjunto de elementos – objetos ou referentes (que são a mesma coisa que enunciado, para Foucault) –, que pertencem a uma mesma “positividade” no espaço da “formação discursiva”, ou seja, são enunciados que podem ser individualizados. Assim, o enunciado acerca da confissão irá compor um saber na medida em que pode ser localizado no período histórico de sua emergência, através de suas transformações e dos discursos com que trava contato e se vincula.

É preciso lembrar que a sociedade não é composta apenas por um tipo único de poder. Nela os poderes se sobrepõem, são ligados por interesses e desejos que permeiam o corpo social e é necessário recordar, sobretudo, que os mecanismos culturais também são expostos às regras coercitivas do poder. (FOUCAULT, 1994, p.183-187) E este está presente em todos os lugares e isso não significa que ele consiga abarcar tudo, mas sim que advém de todos os lados e é produzido a cada instante na relação que estabelece com outros poderes. Dirigindo o enfoque para a sexualidade, observa-se a construção da lei do corpo regrado, controlado por seus instintos

sexuais, através do mito da “Queda” e do desejo como sendo sexual. Por circular entre as formas de saber, o poder mostra-se muitas vezes como regional, localizado, tendo uma função que é específica do local no qual está atuando, produzindo. É nesse espaço que as técnicas disciplinadoras são empreendidas, seja controlando sua conduta e comportamento, seja dizendo como se conduzir e comportar. Nessas técnicas encontramos a confissão desde o momento em que é instituída como parte da tecnologia eclesiástica de formação e controle dos fiéis. Seria uma tecnologia individualizante do poder que tem por objetivos vigiar, controlar os indivíduos, seus corpos e sua sexualidade. Assim, o sexo torna-se instrumento de disciplinação. Através do argumento de controlar os pecados que estão ligados ao sexo e o próprio sexo, controla-se o indivíduo. Não podemos esquecer que o fiel em questão aqui é, sobretudo, a mulher, que é considerada pelos medievais, notadamente os eclesiásticos, como um ser fraco e dominado pela luxúria. Por isso, controlar a mulher torna-se vital. Porém, a SME também busca controlar os homens, que eram vistos como os responsáveis diretos pelas mulheres.

Não podemos esquecer que a questão do controle e dominação da mulher foi transposto para os textos – sejam os cânones ou a SME - por alguém. A forma como estes discursos sobre os sacramentos – sobretudo a confissão - foram apresentados permitiu discussões nas quais tanto um *juglar* quanto um clérigo jovem foram apresentados como possíveis autores. Para Michel Foucault, cada época permite dizer tudo que é possível ser dito, assim como permite ver o que é possível ser visto, ou seja, cada época tem sua própria visão a respeito de um dado assunto ou age de acordo com seu instrumental. Em um dado período histórico as formações lingüísticas que compõem um discurso permitem construções que atualmente muitos ainda querem analisar por baixo, ver o que está por trás da mensagem, seja ela qual for, que ele apresenta. (FOUCAULT, 2000, p.68-69) Era alcançar a mensagem implícita que o texto trazia, o que tinha sido dito sem sê-lo. Entretanto, Foucault propõe que se observe o texto como um conjunto de elementos, de formações lingüísticas – palavras, construções de narrativa, prosa ou poesia, que muitas vezes aparecem como enunciados – que não faziam parte do esquema pré-estabelecido pelo autor quando escreveu tal texto, mas que aparecem em função do período histórico em que o discurso está localizado, em que emerge. O autor também escreve o que pode ser escrito, e aqui se insere a questão do anônimo.

O anônimo é entendido como ausência de uma marca que identifica o texto, que seria o nome do autor. Entretanto, é preciso lembrar que a importância de um texto estar vinculado a um nome é uma criação do campo literário do século XIX. (RABINOW, 2002, p. 48-49) O nome passa a conferir legitimidade a um texto e a fama de seu autor garante sua aceitação. Mas na Idade Média não era assim. Não havia necessidade – e isso não quer dizer que não havia nomes assinando textos – de um autor para legitimar. Como muitos textos recorriam a obras ou a outros textos antigos, o fato de sua fonte estar no passado já bastava para legitimar, pois fazia parte da tradição. E no período medieval esta tradição referia-se aos textos patrísticos e à Bíblia.

A marca do autor é esvaziada quando se entende que o que é escrito está inserido no “campo das possibilidades estratégicas”, compondo uma “formação discursiva”. Assim, tanto o autor quanto o anônimo não estariam produzindo nada que não fosse ou estivesse dentro de seu campo de emergência, dentro de um conjunto de discursos. E isso não cai no determinismo na medida em que até mesmo as possíveis táticas, subjetivações ou dobras, estão ligadas ao período em que aparecem, pois cada uma corresponde a um tipo de tentativa de apropriação do poder e de entranhamento de saber. (DELEUZE, 2001, p. 25)

Como vimos, uma das obrigações metodológicas fundamentais ao se trabalhar um discurso é recolocá-lo em seu contexto, para que a análise empreendida não seja realizada equivocadamente. Deve-se deixar claro a relação que o discurso estabelece com outros discursos e com a sua conjuntura de realização. E mais: recolocando-o no seu espaço físico e intelectual originário, poder-se-ia ver suas fontes e influências, localizando a tradição da qual buscou seus modelos, tornando-se, então, parte integrante desta mesma linha. Desta forma estaremos individualizando o discurso, posto que ele poderá apresentar um sistema analógico próprio, independente. Entretanto, tal discurso não deve parecer isolado, pois sua construção não foi aleatória, mas sim metodicamente elaborada, e seu fim certamente não foi único, mas múltiplo. Seguindo este ponto de vista, caberia ao historiador rastrear a coerência contextual e analógica do dito discurso, em sua própria ordem de existência, o que oferece os caminhos para seus significados. Tal é o caso da *Vida de Santa Maria Egípcíaca*.

Em um primeiro momento pode parecer que tal proposta de análise seja maniqueísta e esteja aceitando a influência e o olhar panóptico da Igreja. Mas não é o caso. O que fizemos durante a pesquisa foi rastrear um momento, um período, no qual mais um discurso, expresso em um enunciado e veiculado pela enunciação da SME, procurara ganhar espaço. Era mais uma tentativa entre tantas outras que estavam acontecendo no mesmo momento e que pelo que estamos apresentando, continuaram a ser reelaboradas pela instituição eclesiástica nos séculos seguintes.

Bibliografia

- BRANDÃO, Helena H. N. **Introdução à Análise do Discurso**. São Paulo: Unicamp, 2000.
- DELEUZE, Gilles. **A Dobra – Leibniz e o Barroco**. São Paulo: Papirus, 2001.
- _____. **Conversações**. Rio de Janeiro: 34, 1992.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- _____. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- _____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. Les Mailles du Pouvoir. In: DEFERT, Daniel et EWALD, François. (Dir.). **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994. T. IV, p. 183-187.
- _____. Qu'est-ce qu'un Auteur ? In: DEFERT, Daniel et EWALD, François. (Dir.). **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994. T. I. p. 432-465.
- _____. Sur l'Archeologie des Sciences. Réponse au Cercle d'Epistémologie. In:

DEFERT, Daniel et EWALD, François. (Dir.). **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994. T. I. p. 723+725.

RABINOW, Paul. Sujeito e Governabilidade: Elementos do Trabalho de Michel Foucault. In: _____. **Antropologia da Razão. Ensaios de Paul Rabinow**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 322-353.

Notas

¹ Optamos por denominar o movimento reformista empreendido por Gregório VII de Reforma Gregoriana, conforme o faz Brenda Bolton.

² A partir de agora sempre que nos referirmos a *Vida de Santa Maria Egípcíaca* faremos uso da sigla SME. Este poema é anônimo e atualmente encontra-se guardado na Biblioteca do Mosteiro do Escorial, Espanha, sob o códice k.III.4.

³ O curso de mestrado que fizemos foi realizado no Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ. Defendemos a dissertação, fruto da pesquisa sobre a *Vida de Santa Maria Egípcíaca* e do IV Concílio de Latrão, em agosto de 2004.

⁴ O objeto/referente que estamos tratando aqui é a confissão.

O medievo embutido - breve olhar sobre o uso de alegorias cavaleirescas nas histórias em quadrinhos

Carlos Manoel de Hollanda Cavalcanti*

Introdução

Se esmiuçarmos algumas das mais conhecidas criações das histórias em quadrinhos do século XX em busca de representações alusivas à Idade Média, não será difícil encontrar entre elas o *Príncipe Valente* (*Prince Valiant*, de 1937), de Hal Foster. Este, um personagem situado pelo autor no século V, mas com trajes e código cavaleiresco baseados na literatura cortês e em contos arturianos dos séculos XII e XIII, talvez seja o mais óbvio de todos os seus colegas de papel e tinta no uso de elementos medievais em seu contexto interno, mormente em se tratando da cavalaria.

Apesar disso, nosso *Príncipe* não foi nem é o único herói das HQ's a ser brindado pela herança cultural medieval do Ocidente. Em vários outros personagens, sobretudo aqueles das HQ's de aventura e, mais intensamente, os super-heróis, expressões do imaginário presente na literatura da Idade Média Central e da Baixa Idade Média sobre proezas cavaleirescas estão muito presentes, embora sutil e disfarçadamente quase como (na ausência de um termo mais apropriado) mensagens subliminares¹.

Desde o *Batman*, atualmente também conhecido como “O Cavaleiro das Trevas”, até o *Fantasma* (*Phantom*), de Lee Falk, passando pelo *Homem de Ferro* (*Iron Man*), de Stan Lee, pelo *Capitão América* (*Captain America*) e, igualmente, por detalhes do primeiro filme da nova série do *Homem-Aranha* (*Spider-Man*), de Sam Raimi, podem ser detectadas várias maneiras de aludir a certos traços típicos tanto da literatura cortês quanto do código da cavalaria de Ramón Llull². Igualmente, quando o roteiro dessas histórias não é diretamente permeado por valores inspirados nos das ordens de cavalaria, as imagens remetem sutil ou diretamente ao estereótipo heróico do cavaleiro, conforme será demonstrado adiante.

As bases teóricas, nesta análise, movem-se interdisciplinarmente. Parte dela remete à contemporaneidade, haja vista o uso de fontes provenientes da Indústria Cultural, em Edgar Morin, com seu estudo sobre a Cultura de Massa e a inserção de mitos, mitologias, *topoi* literários calcados em expressões

* Mestrando do Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

medievais, entre outras apropriações levadas a cabo em cada produção visando o alcance máximo de público. Isso se daria mediante um processo de “simplificação, modernização, maniqueização e atualização” (MORIN, 1981, p. 54), ao adaptar modelos originais, contemporâneos ou antigos e medievais, aos gostos e costumes da maioria das pessoas nas sociedades industrializadas (o que já denuncia o quanto o imaginário das sociedades ocidentais hodiernas recebe influência do mundo antigo e do medieval). Uma outra parte concentra-se em estudos de medievalistas, como Jacques Le Goff, no que tange ao imaginário medieval, contando também com Georges Duby, e Alain Demurger, tendo estes últimos papel preponderante no desenvolvimento de uma visão detalhada a respeito das ordens de cavalaria e, sobretudo, dos costumes e códigos cavaleirescos. Leva-se ainda em conta, estudos semióticos como os de Umberto Eco, em que o autor trabalha a dimensão sociológica dos quadrinhos, e os diretamente envolvidos com as HQ’s, em Antônio Luis Cagnin, Leo Bogart e Scott McCloud.³

Lembrando que as referências iconográficas aqui incluídas serão analisadas apenas enquanto elementos que denunciam a utilização direta ou indireta de tipos que remetem à Idade Média, vamos, pois, ao tema principal, que são as demonstrações.

Cavaleiros “das trevas”, catedrais e castelos

Entre as referidas maneiras indiretas de focalizar o tema cavaleiresco nos quadrinhos, está, como já mencionado anteriormente, o famoso, e ainda muito atual, *Batman*, criado em 1939. Ele que desde os anos 1980, vem sendo conhecido como “O Cavaleiro das Trevas” devido principalmente à obra de Frank Miller de mesmo título (DC Comics, 1986), vinha, desde sua origem, trazendo algumas alusões e formas subliminares de representações medievais. O herói vive numa cidade chamada *Gotham City*, que sem muito esforço revela um parentesco entre o nome e o termo “gótico”. A cidade, algumas vezes, chega a ser representada, nos quadrinhos ou no cinema, com linhas longilíneas e pontiagudas, lembrando torres de catedrais do século XIII vistas ao longe. Não bastasse isso, a mansão Wayne comumente é desenhada ou filmada mostrando ser uma espécie de castelo (ver figura 1), com ameias em suas muradas, com salões guardados por armaduras e armas, bem como com passagens secretas. O cavaleiro das trevas tem um escudeiro, na figura de Robin, seu aprendiz e salvador nas horas mais críticas. É um verdadeiro senhor de terras, já que a mansão não fica no meio da cidade e sim numa propriedade afastada, com campos ao redor. Apesar de ser muito rico e de ser dono das “Indústrias Wayne”, não se definiu até o último filme, “*Batman Begins*”⁴, qual era exatamente a atividade de suas empresas, fazendo com que sua providencial generosidade doando bens, auxiliando seus empregados ficasse ainda mais semelhante à conduta do “bom cavaleiro”, segundo o código e as virtudes desejáveis a um, segundo a acepção luliana. Ricardo da Costa subdivide essas virtudes e suas características em duas tabelas, reproduzidas a seguir:

As Virtudes Teologais e suas qualidades no Livro da Ordem de Cavalaria

(COSTA, <http://www.ricardocosta.com/pub/cavaperf2.htm>, p. 7 – último acesso em 29/09/2005)

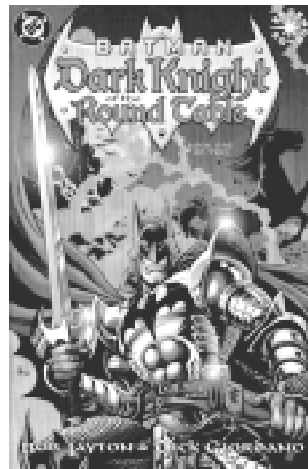
As Virtudes Cardeais, suas qualidades e os Vícios (os Sete Pecados Capitais) no Livro da Ordem de Cavalaria

(COSTA, <http://www.ricardocosta.com/pub/cavaperf2.htm>, p. 8 – último acesso em 29/09/2005)

Apesar de ser bastante claro o fato de a constituição do personagem não incluir uma filiação religiosa direta (exceto em se tratando daquelas em que o mesmo é situado no que seus autores denominam “realidade alternativa”), é igualmente visível nas histórias em que Bruce Wayne, seu alter-ego, faz **caridade**, uma relação, ainda que indireta, com uma das virtudes do primeiro quadro. Isso sem contar as demais, mais facilmente detectáveis nas tramas, como sua prudência, seus ideais (contemporâneos) de justiça, seu combate (Fortaleza) às forças caóticas do Asilo Arkham*, representando, entre outras coisas, os pecados capitais; forças estas que podem ser vistas em ações do protagonista ao longo de várias de suas séries. Como foi dito antes, as obras destinadas à Cultura de Massa empregam e integram traços de vários campos literários, históricos e culturais em seus constructos, mesmo não o fazendo de modo totalmente fiel aos originais nos quais se inspiram. Não poderia ser diferente com o “Morcego”.

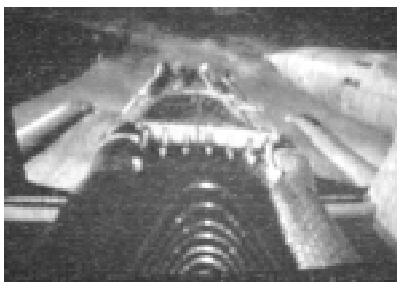
Não bastasse isso, o pior inimigo do Batman é literalmente o bobo da corte, isto é, o *Coringa* (sic) ou *The Jocker*, cujo cartão de visitas é a carta de baralho com seu respectivo nome. Por fim, o *Batman* também é, como seus colegas de “profissão”, um instaurador da ordem sobre o caos, que em seu contexto é a criminalidade em Gotham acima das forças policiais comuns.

FIGURA 1



Capas de publicações originais com o título “Dark Knight”. A primeira é uma republicação, nos anos 90, da série de 1986, de Frank Miller, pela DC Comics. A segunda aproveita o título que remete à cavalaria medieval e mostra uma história em “realidade alternativa”, da série *Elseworlds*, da mesma editora DC, na corte do Rei Artur (de Bob Layton e Dick Giordano - 1998).

* Sanatório-prisão onde seus inimigos enlouquecidos ficam internados após capturados. Contudo, eles sempre fogem e aterrorizam a cidade até que o herói os tranque novamente.

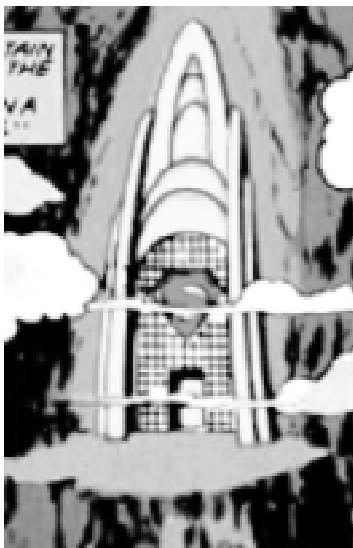


No filme *Batman*, o primeiro da série filmada por Tim Burton, lançado em 1989 pela Warner Bros, da esquerda para a direita: a “Catedral de Gotham” e a “Mansão Wayne”, com suas ameias e jeito de castelo.



As figuras a seguir, bem como seus comentários nas legendas, apontam algumas das maneiras dissimuladas ou associáveis a formas tipicamente medievais de representação visual, arquitetônica, de vestuário etc.

FIGURA 2



Superman (de 1938) e sua *Fortaleza da Solidão* – além do brasão característico em forma de “S”, da capa e do epíteto de “Homem de Aço” (que não deixa de lembrar o fato de que um cavaleiro de armadura metaforicamente também o seria) este desenho da revista “*Superman*”, da DC Comics, de 1940 é marcante pelas linhas arranjadas de modo que lembre simultaneamente formas aerodinâmicas e um tímpano de uma catedral gótica. O *Superman* traz consigo uma série de alusões a mitologias sobre deuses ou semideuses solares (ele recebe seus poderes do sol amarelo) ou sutis referências a textos bíblicos, ao apresentar-se como alguém que literalmente teria vindo “do céu”, numa manjedoura *hi-tech*, que tanto pode sugerir o Cristo quanto Moisés em sua adoção na cestinha que boiava no Nilo (afinal seus criadores eram Jerry Siegel e Joe Shuster, ambos judeus – porém, muito provavelmente cientes do potencial de assimilação do personagem por um público influenciado pela tradição judaico-cristã), enfim, um “salvador que veio do céu”.

FIGURA 3



Fantasma (*Phantom* - 1936) – aqui em publicação do King Features Syndicate, em duas histórias diferentes publicadas em 1985. No contexto geral do personagem constam a idéia de linhagem e dinastia, os anéis de poder (como o de Lancelote, que o permitia, em “O cavaleiro da carreta” de Chretien de Troyes, perceber o que era ou não magia, oi, ainda, os anéis históricos, como dos reis de Inglaterra e França, onde as crenças populares diziam ter o poder de “curar” escrófulas, segundo Marc Bloch). O *Fantasma* usa uma roupa especial que cobre até a cabeça e cujo formato lembra uma cota de malha junto com a coifa. Sendo também senhor de terras, tem seus súditos e protegidos entre os pigmeus Bandar e instaura a lei entre as tribos vizinhas. Na imagem da esquerda, o primeiro Fantasma, vestindo uma armadura e sendo sagrado cavaleiro tendo ao fundo a cruz da Ordem dos Cavaleiros Teutônicos.



FIGURA 4



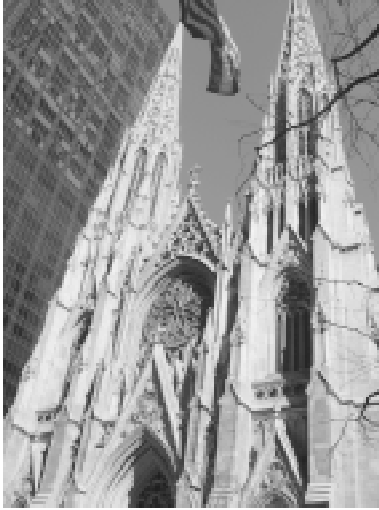
Capitão América (*Captain America* - 1941) – seu escudo original, na capa da primeira edição (no comic book *Captain America* # 1, março de 1941) tinha forma similar à de diversas ordens de cavalaria. Só posteriormente passou a ser circular como o atual. Seu brasão é a bandeira dos EUA estampada no próprio uniforme. Este último, no original, é feito de cota de malha, embora atualmente o personagem seja desenhado usando uma armadura de escamas. O escudeiro é *Bucky Barnes*, que assume, no exército, uma função próxima à de *Robin*, para o *Batman*.

FIGURAS 5



As figuras 5 e 6 provêm de, *Homem-Aranha* (*Spider-man*), no primeiro filme** da série dirigida por Sam Raimi (Columbia Pictures, 2002), salvando a “donzela” Mary Jane, que havia sido ameaçada por um “dragão” (o *Duende Verde* – *Green Goblin* –, caracterizado com uma armadura que lembra o corpo de um réptil, sobrevoando Nova Iorque em asas de formato típico e disparando projéteis explosivos – o dragão que cospe fogo). No cenário da figura 5, a catedral de Saint Patrick, construída em estilo gótico, por onde balança o herói com sua acompanhante na teia. Na parte inferior da figura 6, a cobertura de Norman Osborn, alterego do *Duende Verde*, cujos muros são ameias de castelo e cujo interior (no segundo filme isso fica claro) contém passagens secretas (quando Harry Osborn, seu filho, descobre que por trás do espelho do salão principal há um corredor que leva ao esconderijo do Duende).

** A composição do filme é um tanto diferente da dos quadrinhos, onde os elementos passíveis de comparação com o medieval não são tão evidentes.



FIGURAS 6



Considerações finais

O que foi demonstrado aqui é a ponta de um iceberg que oferece muitas possibilidades analíticas e requer espaços bem maiores para um bom detalhamento das mesmas. Uma das várias razões de estabelecer esse vínculo entre a literatura cortês e lendas ou mitos antigos com os quadrinhos é o fato de que tais narrativas não apenas permeiam nosso imaginário, como também têm, entre si, características em comum, sobretudo se estivermos pensando em recursos literários usados na promoção/estímulo de comportamentos condizentes com os interesses de seus produtores ou dos que sobre eles exercem influência (financeira, social, religiosa etc.). Mas talvez o mais importante seja a manutenção ou reinserção de representações medievais, ainda que de forma sutil ou “embutida” em obras contemporâneas. A alta receptividade do público a esses elementos é um indício de que apesar dos avanços tecnológicos e das revoluções políticas e ideológicas, ainda temos muito de medieval em nosso imaginário e em nossa concepção de figuras heróicas.

Bibliografia

- ATKINS, H.G. **The chivalry of Germany**. In: PRESTAGE, Edgar. (Ed.) *Chivalry – a series of studies to illustrate its historical significance and civilizing influence*. London: Kegan Paul; New York: Alfred A. Knopf, 1928, p. 81-106.
- BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BOGART, Leo. *Comics strips and their adult readers*. In: ROSENBERG, Bernard et. WHITE, David Manning. **Mass culture – the popular arts in America**. Glencoe: Free Press, 1957, p. 189-198.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, 1986. 3 V.
- BURKE, Peter. **Visto y no visto – el uso de la imagen como documento histórico**. Barcelona: Editorial Crítica, 2001.
- DEMURGER, Alain. **Os cavaleiros de Cristo – templários, teutônicos, hospitalários e outras ordens militares na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- DUBY, Georges. **A sociedade cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. O modelo cortês. In: _____ et. PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres: a Idade Média**. Porto: Apontamento, 1990. p. 330-351.
- ECO, Umberto. **Apocalípticos e Integrados**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. V. 2.
- GOMBRICH, Ernst Hans. **Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações – comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.
- MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX – o espírito do tempo – 1 – Neurose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- PATAI, Raphael. **O mito e o homem moderno**. São Paulo: Cultrix, 1972.
- SLOTKIN, Richard. **Fatal environment. The myth of the frontier in the age of industrialization 1800-1890**. New York: Harper Perennial, 1994.
- TROYES, Chretien. **Lancelote, o cavaleiro da carreta**. Tradução de HARVEY, Vera

de Azambuja. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

Referências na internet

Site do prof. Dr. Ricardo da Costa, sobre história medieval, contendo traduções, artigos, links e pesquisas: <http://www.ricardocosta.com/>

Notas

¹ Embora estejamos usando o termo, aqui não adotamos o conceito de “mensagem subliminar”. Em nosso trabalho vêm sendo realizadas análises sobre a questão da presença sutil de alegorias medievais a partir das apropriações e adaptações, de diversos tipos de literatura que bebem de fontes como, por exemplo, a literatura cortês, e a “literatura oral”, nos termos de Jesús Martín-Barbero. Da mesma forma, tem sido dada maior atenção ao conceito de *schemata*, de Ernst Hans Gombrich, no que tange ao processo que leva autores, seja visualmente, seja textualmente, a representar personagens, entre situações e outras expressões, segundo um padrão que com o tempo vai sendo modificado, embora mantenha traços de representações anteriores, coisa que os dota de potencial para serem reconhecidos como tais (exemplo: vikings, com as *schemata* inspiradas nas representações do século XIX, com elmos ornados com chifres, asas etc. – após a fixação desse estereótipo, tornou-se lugar-comum entender como “viking”, por exemplo, um homem desenhado dessa forma e não de qualquer outra -, mediante a estereotipagem com a qual habitualmente são representados.

² O texto completo e traduzido encontra-se na Internet, no site do prof. Dr. Ricardo da Costa, sobre história medieval, contendo traduções, artigos, links e pesquisas: <http://www.ricardocosta.com/>

³ Esses autores e suas visões estão incluídos noutro estudo maior que envolve teóricos de igual importância, mas cujos aportes remetem a um conjunto de temas que fogem ligeiramente aos objetivos do presente trabalho. Entre esses autores, encontram-se Pierre Bourdieu, em seus estudos sobre a “Dominação masculina”, Peter Burke, oferecendo uma metodologia e um corpo teórico para a análise de imagens, Raphael Patai e Junito de Souza Brandão, no estudo sobre mitologia greco-romana e suas implicações no mundo contemporâneo, bem como Richard Slotkin, quanto ao mito do herói desbravador da fronteira nos EUA, tão presente na formulação dos heróis das HQ’s. Sob a perspectiva civilizacional que o caráter dos heróis assume nas estruturas narrativas (categorias isotópicas) dos quadrinhos super-heroísticos, a referência ao “Processo civilizador” de Norbert Elias é fundamental, sobretudo quando disserta sobre “A transformação de guerreiros em cortesãos” (ELIAS, 1993, p. 215). Há muito do mito do herói solar que instaura ordem onde havia caos na perspectiva literária dos romances cortesões e a figura ideal do cavaleiro, como “ex-bárbaro” e guerreiro moldado segundo valores sociopolíticos e culturais específicos, funciona como um dos principais ícones ocidentais desse processo civilizador. Todos os nomes citados encontram-se indicados nas referências bibliográficas devido a constituírem uma contribuição basilar para o tipo de estudo do qual este artigo faz parte.

⁴ Do diretor Christopher Nolan, em 2005, pela Warner Bros.

Considerações acerca da ação do episcopado peninsular no processo de consolidação da identidade godo-cristã no século VII

Rita de Cássia Damil Diniz*

Nas páginas seguintes buscaremos ressaltar três dos aspectos fundamentais do processo de formulação de um projeto político-ideológico para o reino visigodo no período posterior a conversão à ortodoxia, projeto este que teve como principal idealizador o alto clero peninsular. Sendo assim, abordaremos a consolidação de um *habitus* eclesiástico, a construção da idéia de “nação” e de realeza visigodas como questões essenciais à estruturação de uma nova rede de relações sociais que se cristaliza na sociedade visigoda a partir do século VII.

Desde o século VI, podemos verificar, por parte do episcopado ortodoxo peninsular¹, uma relativa independência em relação à sede romana e uma tênue aproximação com a monarquia visigoda. Influenciada por este panorama, teríamos no período pós-conversão a configuração de uma vigorosa estrutura eclesiástica, marcada por uma íntima relação com a monarquia e estabelecida sobre um esforço de uniformização litúrgica e de disciplinamento de seu clero, assim como do resto da sociedade.

Ainda que professando a ortodoxia – marca essencial da inserção na Igreja Universal – o episcopado peninsular é consciente de suas especificidades conjunturais. Esta condição gera, entre outros aspectos, uma acentuada preocupação com o fortalecimento institucional dentro do consolidado espaço político-geográfico visigodo – e junto ao governo – e uma relativa independência religiosa em relação a Roma, traços característicos de um fenômeno que parte da historiografia espanhola convencionou denominar como o surgimento de uma “Igreja Nacional” (GARCIA MORENO, 1989).

Considerando como características cruciais deste fenômeno o crescente fortalecimento político do episcopado e a ampliação do evento conciliar² como espaço de produção e circulação de um discurso político-ideológico que se propõe hegemônico, faremos uma breve reflexão acerca da atuação episcopal pós-concílio de Toledo III³ e sua influência nos esquemas de organização e classificação da sociedade visigoda.

Realizada com o objetivo de discutir questões pertinentes à fé ou de interesse comum, a atividade conciliar acabou apresentando-se como o espaço

* Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

de produção ideológica decorrente da interação entre interesses monárquicos e eclesiásticos.⁴

Ocorrendo em duas instâncias, os eventos conciliares ratificaram a ação eclesiástica tanto na cúpula de poder como em seus prolongamentos administrativos. Assim, temos a atuação episcopal em discussões referentes a assuntos religiosos e na definição dos parâmetros de condução do reino nas ditas assembleias conciliares gerais ou “nacionais”, e sua participação em assuntos administrativos – como a fixação da carga tributária e a função de fiscalização dos demais agentes administrativos – e religiosos, de caráter local, nas assembleias conciliares provinciais.

Embutidas no discurso conciliar, ações de caráter político-ideológico evidenciam, como essencial objetivo, a consolidação de uma estrutura de organização social, ou melhor, uma representação/ideologia, que deveria, por meio da atuação de um sólido aparelho executivo, ser inculcado como parâmetro básico à construção de uma auto-imagem social. Isso, em outras palavras, corresponderia à garantia sobre o monopólio das formas de pensar e agir naquela sociedade por parte do episcopado.

Este esforço de “enquadramento” instituiu-se em duas instâncias, uma interna, referente à própria organização institucional, e outra externa, que corresponde a imposição aos demais agentes da visão de mundo idealizada por esta instituição. Neste contexto, insere-se a discussão acerca da uniformização litúrgica que aborda, paralelamente, aspectos como a padronização do aparato ritualístico ortodoxo, ação que visa desqualificar possíveis permanências dos ritos arianos, e a valorização de uma identidade institucional própria, por intermédio das especificidades da apreensão peninsular deste tipo de manifestação religiosa.

Temos ainda, em uma lógica de exteriorização ou cooptação, o disciplinamento do clero apresentando-se como uma condição fundamental à circulação do discurso da ortodoxia. Um clero coeso e qualificado é peça chave para o sucesso no processo de inculcação, visto que tal situação depende diretamente da naturalização e do reconhecimento prático da autoridade destes agentes. De uma forma ou de outra, fica evidente o esforço de manutenção da hegemonia do discurso da ortodoxia no campo religioso por meio, sobretudo, da consolidação de um *habitus*⁵ eclesiástico, ou seja, dos parâmetros básicos de estruturação da relação da Igreja com o resto da sociedade.

Alicerçado em valores morais cristãos, o episcopado peninsular passa a definir, paulatinamente, diferentes papéis e atribuições para os variados agentes/grupos daquela sociedade. Este novo panorama beneficia, de forma evidente, ao alto clero e aos agentes mais diretamente a ele ligados, visto que garante uma posição de tutela sobre toda a *gens gothorum*. Conseqüentemente, temos a alta hierarquia eclesiástica tomando para si a função de único e grande interlocutor entre os diferentes agentes sociais.

Diluída neste contexto de construção de identidade/alteridade, a produção conciliar apresenta-se como um indício significativo de processos como o de fortalecimento da identificação gentílica, e o de idealização de uma teoria política visigoda – ou seja, a constituição de um *habitus* político, uma construção ideológica, a partir da qual são definidas algumas regras da dinâmica sócio-

política que buscaria, como fim último, a estabilidade do reino.

A configuração de uma idéia de nação começa a emergir, sobretudo, através do trabalho historiográfico do bispo Isidoro de Sevilha⁶ que busca legitimidade genealógica e cronológica ao Reino Visigodo, colocando-o acima dos demais germanos, numa posição equivalente a dos romanos (GARCIA MORENO, 1989, p. 317). Neste sentido, também devemos considerar a forte relação entre a forja da idéia de soberania visigoda e a preocupação com a legitimidade do reino frente à presença, logo ameaça, bizantina e franca na península (THOMPSON, 1971, p. 188-192).

Corroborando esta idéia temos, por ocasião da realização do concílio de Toledo IV (633), a instituição definitiva, da soberania visigoda sobre laços de fidelidade expressos por meio do compromisso de todos os súditos em favor do povo, da pátria e do rei dos godos.⁷ De forma concomitante, as menções conciliares a respeito de “povo” e “pátria” dos godos sinalizam uma profunda correspondência do reino com o espaço peninsular, idéia que é complementada pelo reconhecimento da “pátria Hispana” como “patrimônio e território próprio do rei e da nação dos godos”.⁸

Todavia, a consolidação de uma identidade goda não estaria completa sem a definição do perfil monárquico, núcleo de poder político daquela sociedade. Assim, o novo ideal de realeza,⁹ que é antes de tudo apreendido como dádiva divina, emerge como o resultado da inserção de um componente de sacralidade – herdado da tradição romano-cristã – no modelo germânico de monarquia – de base essencialmente bélica.

Personificando as virtudes divinas, o monarca visigodo tem como função principal a promoção do bem comum, ou seja, da saúde de seus súditos com base em duas prerrogativas: a justiça e a misericórdia. Utilizando-se da típica analogia entre a sociedade e o corpo, o episcopado peninsular ressalta as funções sociais da Igreja e da monarquia que, neste esquema, ocupariam posições de comando correspondentes a da cabeça e da alma – dimensões responsáveis pelo gerenciamento de todo o corpo.¹⁰

Servindo ao interesse de toda a coletividade, o monarca é um administrador com respaldo divino, a cabeça de um corpo público cuja inteligência provem da alma. Como tal, o soberano tem por obrigação não só defender o reino, como também a ortodoxia, tornando-se, desta forma, um *defensores fidei*.

Essa nova concepção de monarquia ratifica uma aliança entre o poder secular e o espiritual. Intervenções reais no campo religioso e eclesiásticas em assuntos civis devem ser tomadas como uma expressão da colaboração na execução dos interesses de ambos os atores.

Não obstante, não podemos desconsiderar que a simbiótica relação entre episcopado e Monarquia não embute uma certa discordância do alto clero no que tange as ações reais. Esta simbiose, de forma mais ampla, abre espaço a uma normatização que visa compatibilizar os interesses estritamente políticos aos ideais cristãos, ampliando o raio de ação dos agentes eclesiásticos no campo político.

Sendo assim, é interessante destacarmos que a mesma “*gratia Dei*”

que legitima o poder monárquico também possibilita mecanismos alternativos de sucessão política, sem, todavia, colocar em risco a confortável situação do episcopado neste campo. Se Deus cuida do destino do monarca, o fracasso deste deve ser apreendido como um sinal da desaprovação divina, ou um castigo para a sua má conduta. Em outros termos, uma rebelião bem sucedida deve contar com o aval divino e com a legitimação da Igreja, visto que expressa a providência divina (ANDRADE FILHO, 1997).

Esta dinâmica no campo político indica, entre outros aspectos, a plasticidade da posição episcopal nesta sociedade. De maneira contraditória, o episcopado peninsular instituiu o caráter eletivo e estatal da dignidade régia, promovendo uma separação entre os bens públicos e privados do monarca, ao passo que não descarta o papel de eventual porta voz da aristocracia.

Por meio, sobretudo, do discurso eclesiástico, a simbiótica aliança entre episcopado e monarquia, buscou a promoção de instrumentos que dessem conta do crescente quadro de instabilidade sócio-política em um contexto marcado pelo acirramento das relações de dependência – decorrente do crescente empobrecimento das camadas média e baixa da população – pelo fortalecimento da aristocracia latifundiária, pelo aumento do poder político do episcopado e pelo esforço centralizador da monarquia.

Investindo, cada vez mais, na concentração das funções de maior relevância na dinâmica social, o episcopado segue redefinindo os demais agentes e papéis, ou seja, quem deve fazer o que e para quem. Desta forma, ele garantiu uma posição estratégica de interlocução entre os variados grupos sociais através da construção de uma complexa rede de dependência que camuflava relações de poder e exploração sob um discurso de solidariedade pautado na afetividade, no compromisso e no carisma.

Ao definir os papéis – direitos e obrigações – dos diferentes agentes sociais, o episcopado peninsular ratifica as bases de organização das relações de poder verticais – entre agentes diferenciados – e horizontais – entre agentes similares – em supostos laços de solidariedade que visam, em última instância a estabilidade política.

Percebemos, assim, que a inserção do Reino Visigodo em uma *societas fidelium Christi*¹¹ implica na constituição de normas de conduta para toda a sociedade, ou seja, vislumbramos os contornos de uma intrincada rede de relações que, perpassando os mais variados campos, ou áreas de interesse, da sociedade visigoda, contribui, de forma fundamental, à construção de sua auto-imagem, em especial no que se refere aos seus esquemas internos de classificação.

Bibliografia

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives (Org.). Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Enrique Flórez, 1963.

ANDRADE FILHO, R. O. **Imagem e reflexo. Religiosidade e monarquia no reino visigodo de Toledo (séculos VI e VII).** São Paulo, 1997. Tese de Doutorado em História. Universidade de São Paulo.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. Igreja, religião e sociedade senhorial na península Ibérica (séculos IV/VIII). In: SILVA, Andréia C. L. & SILVA, Leila R. (Org.) *Semana de Estudos Medievais*, 4, maio de 2003. *Atas...*. Rio de Janeiro: PEM/UFRJ, p.122-127, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2001.

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papyrus, 1996.

DINIZ, Rita de Cássia D. **A problemática da Assistência na sociedade visigoda nos séculos VI e VII: um estudo comparativo dos modelos assistenciais masoniano e isidoriano**. Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado em História. Universidade federal do Rio de Janeiro.

GARCIA MORENO, L. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Cátedra, 1989.

KING, P. D. **Derecho y sociedad en el reino visigodo**. Madrid: Alianza, 1981.

ORLANDIS, J. **La Iglesia en la España visigótica y medieval**. Pamplona: Instituto de Historias Simancas, 1992.

SILVA, Leila R. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos – séc. V ao VIII. **História: questões e debates. Instituições e poder no medievo**. Curitiba: PPGH/ed. UFPR, n. 37, p. 67-84, jul-dez. 2002.

THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza, 1971.

Notas

¹ Não adotaremos o termo “Igreja Nacional”, amplamente utilizado pela historiografia espanhola, por considerarmos que seu componente ufanista dá margem à anacronismos. Optamos, desta forma, pela utilização do termo “episcopado peninsular” que, em nossa opinião, representa de maneira mais acertada as condições de estruturação e configuração da ortodoxia no espaço peninsular.

² Assembléias conciliares são reuniões de prelados em que são discutidos assuntos relativos a fé, doutrina e disciplina.

³ O concílio de Toledo III, realizado em 589, tem como objetivo principal a ratificação da conversão do monarca Recaredo à ortodoxia (e, supostamente, de todo o reino visigodo) e sua legitimação no trono. A partir de então, a participação monárquica torna-se efetiva nestes eventos, cabendo ao próprio soberano a convocação dos concílios gerais.

⁴ Esta situação é manifestada, de forma explícita, no cânone II do concílio de Toledo IV pela idéia de uma Fé, uma Igreja, um Reino. Cf.: **Concílios visigóticos e hispano-romanos**. José Vives. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Enrique Flórez, 1963. p. 188.

⁵ Este conceito corresponde as possibilidades de apreensão da realidade e ação prática específicas de determinado grupo social. Foi desenvolvida pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu em sua Teoria da Ação Prática, alicerce teórico de nossa pesquisa. Cf: BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2001; _____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papyrus, 1996.

⁶ Isidoro de Sevilha (?- 633) foi o maior pensador eclesiástico de seu tempo. Também foi o principal articulador da relação de simbiose entre a monarquia visigoda e o episcopado peninsular após a conversão.

⁷ Concílio de Toledo IV, cânone LXXV: *De commoitione plebis ne in príncipes delinquantur*. “(...) *Sacrilegium quippe esse, si violetur a gentibus regum suorum promissa fides, quia non solum in eis fit pacti transgressio, sed et in deum. (...) Quiquumque igitur a nobis vel totius Spaniae populis qualibet coniuuratione vel studio sacramentum fidei suae, quod patriae gentisque Gothorum statu vel observatione regiae salutis pollicitus est, temptaverit aut regem nece adtrectaverit aut potestatem regni (...) anathema sit in conspectu Dei Patris et angelo rum, atque ab ecclesia catholica quam periurio profanaverit.*”

⁸ Estes aspectos são indicados por Garcia Moreno, como indícios de um protonacionalismo. GARCIA MORENO, L. A. op. cit, p 319-320.

⁹ Este modelo de realeza - verificado por autores como GARCIA MORENO, op. cit; ORLANDIS, J. **La iglesia en la España visigótica y medieval** Pamplona: Instituto de Historias Simancas, 1992; KING, P. D. **Derecho y sociedad em el reino visigodo**. Madrid: Alianza, 1981, – tem como base o supracitado cânone LXXV do concílio de Toledo IV que, sobre este aspecto, prescreve: “(...) *te quoque praesentem regem futurosque aetatum sequentium príncipes humilitate qua debemus deposcimus, ut moderati et mites erga subiectos existentes cum iustitia et pietate populos a Deo vobis creditos regatis, bonamque vicissitudinem, qui vos constituit largiotori Christo respondeatis, regnantes in humilitate cordis cum studio bonae actionis.*”

¹⁰ Como nos ressalta ANDRADE FILHO, em sua tese de doutoramento, o bispo Isidoro de Sevilha constrói uma cosmologia em que o mundo seria, para a sociedade cristã, uma constante revelação. Pautado nos evangelistas Paulo e, sobretudo, João, o bispo sevilhano desenvolve uma visão holística do homem, na qual corpo e alma se completam; sendo o corpo responsável pelas ações, e a alma pela inteligência – que provem de Deus. Fazendo uma analogia, a sociedade cristã é, para aquele autor, o reflexo da união entre um corpo – o reino – e uma alma – a Igreja – porém, até mesmo este corpo possui partes mais “adequadas” as funções relativas a materialização ou expressão desta inteligência, ou seja, a especificidade da cabeça – o monarca. Daí a responsabilidade da cabeça/alma na tarefa de apreensão da “revelação” (mundo) para todo o corpo. Para maiores esclarecimentos sobre tal aspecto consulte, como já indicado, ANDRADE FILHO, Ruy de O. **Imagem e reflexo. Religiosidade e monarquia no reino Visigodo de Toledo (séculos VI e VII)**. São Paulo, 1997. Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo. Capítulo IV.

¹¹ Através da apropriação da cultura pagã, o cristianismo consolida-se na península evitando prejuízos doutrinários e confrontos diretos. Pautado na idéia de prodígio pagão, o cristianismo molda sua relação de tutela entre os homens e a divindade.

Mercadores-banqueiros e cambistas no Portugal dos séculos XIV e XV: reflexões e considerações acerca de uma proposta de trabalho

Rodrigo da Costa Dominguez*

Esse trabalho é resultado de um desejo de investigação acerca do câmbio, da atividade cambista, dos negócios relacionados ao comércio e das finanças em Portugal nos séculos XIV e XV. Desejo esse despertado pela realização de um resumo acerca de um artigo que tratava do assunto, mas relacionado à atividade cambista na Valência medieval (IGUAL LUIS, 2000, p. 105-138), trabalho esse desenvolvido para a disciplina “Sociedades Urbanas”, no âmbito do Curso Integrado de Estudos Pós-Graduados em História Medieval e do Renascimento. A idéia deste ensaio é analisar brevemente alguma bibliografia e documentação existente sobre esse tema, em função da grande dificuldade da busca por fontes, e levantar questionamentos com base nessa mesma documentação, percebendo os pormenores da dificuldade de se trabalhar com as mesmas e, numa perspectiva mais modesta, tentar facilitar ou contribuir para os estudos que se seguirão nessa mesma área afim.

A proposta de trabalho para uma possível tese é, nas palavras do medievalista belga Henri Pirenne, uma pequena tentativa na área da “História social do capitalismo”; é propor uma ilustração do homem de negócios em Portugal, em especial no Porto e em Lisboa, e tirar conclusões acerca do seu *modus vivendi* e das conseqüências e relações de suas atividades para com a economia portuguesa, assim como lançar questionamentos futuros acerca do tema e das eventuais relações causa-efeito nos grandes descobrimentos e demais fatos políticos portugueses no transcorrer do período.

Em termos de metodologia e definições para a organização do estudo, optou-se por definir Lisboa e o Porto como base para a investigação, uma vez que são centros urbanos de grande destaque em Portugal à época tratada (MARQUES, 1987, p. 150; MARQUES, 1959, p. 100), assim como centros comerciais de grande relevância, onde a circulação monetária seria muito provavelmente maior, em função de serem os dois grandes portos internacionais de Portugal, sem deixar de considerar o fato de os dois sítios em questão possuírem, em funcionamento, durante muito tempo, casas para a confecção dos numerários lusos – a Casa da Moeda –, assim como no

*Graduado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

domínio português em Ceuta, em território magrebino.

A periodização escolhida para se fazer este estudo, em princípio, seriam os séculos XIII, XIV e XV, de acordo com a proposta original. Mas, analisando a situação e as fontes que se apresentam, decidiu-se por fazer um “recorte” um pouco menor, tratando somente dos períodos trecentista (fins do século, após a ascensão de D. João I ao trono português) e quatrocentista, até o fim do reinado de D. Duarte, em 1438.

Por volta de 1385, já sob os auspícios da Dinastia de Avis, enfrentava-se um período de séria crise monetária em Portugal, em função da grave desvalorização do numerário luso. Várias moedas foram criadas para, primeiramente, fazer os pagamentos aos funcionários reais e de demais despesas do reino e, também, num segundo momento, para financiar as expedições marítimas, em particular a conquista de Ceuta, em 1415.

Sabe-se que, neste momento, a “quebra” da moeda foi efetuada várias vezes, no intuito de produzir riqueza, ainda que de maneira artificial, para tentar solucionar o problema da captação de recursos para tal finalidade e para financiar as guerras com Castela. Neste sentido não se torna nenhum absurdo afirmar que há relação entre as quebras de moeda e as finanças públicas (GODINHO, 1963, p. 121-122).

Em contrapartida, o mesmo período é também visto como uma época de recuperação econômica de Portugal, solidificando as bases do período expansionista luso, com o incremento do comércio português. Citando uma das estudiosas do tema, “...*todos nós sabemos e a documentação o comprova, que D. João I incrementou não só o comércio interno mas também o externo.*” (TAVARES, 1974, p. 32). As relações comerciais eram das mais variadas e com parceiros muitos, desde a compra de produtos com a região de Flandres, Inglaterra, França, Castela e outros (MARQUES, 1987, p.152-153) até as negociações com a região hanseática (MARQUES, 1959, p.103-104).

Visto isso, percebe-se forte movimentação financeira no Portugal do 1300 e do 1400, às vésperas do processo de expansão ultramarina. Com essa considerável circulação de riqueza e, conseqüentemente, de vários tipos de numerários, assim como uma boa movimentação de mercadorias, com grandes fluxos de comércio, polarizados substancialmente em Lisboa e no Porto, cria-se o cenário ideal para a atividade cambista em território luso, além de condições altamente favoráveis para o início do processo das grandes descobertas.

A grande questão a ser levantada e tese a ser defendida, diante deste ponto de vista, é de estabelecer uma conexão: estaria a atividade cambista e de usureiro ligada à atividade mercantil? Seria possível a existência do mercador-banqueiro? Há autores que já utilizam este mesmo termo, como o Professor John Day. No entanto, neste sentido, existem várias questões por analisar. Verifica-se, mediante algumas pesquisas feitas e algumas leituras desenvolvidas, que realmente pode haver esta conexão, esta “comunhão” de interesses entre as atividades (FOURQUIN, 1997, p. 276; GUREVIC, 1989, p. 168), o que abre algumas perspectivas para que o mesmo possa ter acontecido em Portugal. Pelo menos, no que diz respeito à atividade de

prestamista, sabe-se da existência de italianos em Lisboa, no século XIV, exercendo o ofício (MARQUES, 1959, p. 206).

Neste momento de crise, no transcorrer dos séculos XIV e XV, a situação financeira, à grosso modo, é caótica não somente em território português como em toda a Europa Ocidental. Diante deste ponto de vista, para o senhorio, em função de uma completa falta de “liquidez” de seus rendimentos, o destino havia lhes pregado uma peça. A peste negra atacava sem piedade os campos e núcleos urbanos e ceifava grande parte das vidas dos trabalhadores, fazendo com que o preço da mão-de-obra ficasse mais caro. Sua situação era crítica, sem lhes permitir qualquer tipo de socorro entre os pares, com o declínio das respectivas rendas (FOURQUIN, 1997, p. 348).

A falta de metais preciosos, assim como as constantes quebras de moeda e o processo de “entesouramento” do pouco de moeda circulante, a qual nestas alturas é, em boa parte, vinda de fora, formam um cenário completamente negro no que diz respeito à questão do crédito. Partindo destes pressupostos, a figura do mercador seria, talvez, a única que disporia de uma situação favorável de fácil liquidez para gerar recursos, os quais poderiam ser aproveitados em atividades financeiras de empréstimos, trocas de moedas e demais atividades afins diretamente relacionadas. Poderia tal atividade ser desenvolvida por artesãos? Talvez, dependendo do tipo de ofício desempenhado e da relação “custo-benefício” envolvida em sua ocupação (MARQUES, 1987, p. 118-119).

De acordo com o argumento citado acima, os mercadores também não teriam tal possibilidade, pois também teriam despesas a que fazer frente. Entretanto, no caso dos mesterais, estamos tratando ainda de uma produção artesanal, que em alguns casos apenas rendia o suficiente para a subsistência. No caso dos mercadores, a quantidade, a organização e a complexidade da rede que interliga estes, somada ao fato de que em muitos casos trata-se de “quantidades favoráveis”, ou seja, o transporte de grandes quantidades minimiza os custos, isto poderia proporcionar um cenário favorável à acumulação de capital para os mercadores, de modo que estes poderiam, em algum momento, ter a oportunidade de acumular capitais e, porventura, vir a conceder empréstimo ou qualquer outra forma de crédito, quando e como achassem por bem o fazer.

Entretanto, faz-se necessário algumas considerações: sob este ponto de vista, há que se fazer a distinção entre o “pequeno” e o “grande” (IGUAL LUIS, 2000, p. 105-106), ou seja: o mesmo que efetua empréstimos para as pessoas sob circunstâncias que poderíamos considerar como de “dia-a-dia” – comida, vestuário, necessidades básicas –, certamente não deve ser o mesmo que emprestava grandes somas aos monarcas (GARCÍA MARSILLA, 2002, p. 47-48), concedendo altas somas para dotes de casamentos, constituição de exércitos, efetuação de negócios entre reinos, dentre outras atividades.

Por mais elementar que possa parecer, há vários aspectos a se considerar quando tratamos desta questão da atividade creditícia. Outro item ainda por se considerar é o empréstimo “rural”, concedido ao camponês, e

todas as suas nuances – a negociação antecipada de colheitas, quitações de dívidas – e o “urbano”, o qual abrangeria as atividades mercantis, artesanais e demais situações de pequeno porte, fossem elas pessoais ou não.

No que diz respeito aos cambistas propriamente ditos, em boa parte seriam eles, na prática, pessoas vindas de famílias de mercadores que obtiveram êxito na função (cf. RAU, 1956) e que agora deixam de lado a sua ocupação inicial (o comércio) e passam a se ocupar de “tarefas bancárias”, que pela sua própria natureza outorgavam-lhes uma certa capacidade de controle sobre o mundo urbano.

Existiam uma série de procedimentos acerca da profissão de cambista. Sabia-se, por exemplo que, com relação aos metais, existiam limitações sobre a forma de sua circulação. Havia, também, dificuldades em possuir e negociar com todas as espécies de moedas e metais, pela quantidade de numerário em circulação (MARQUES, 1980, p. 215-216); outro aspecto de suma importância é o processo de formação do mercador-banqueiro. Tem-se notícia de vários “manuais de conduta” para melhor formar aquele que desejava seguir caminho na profissão. Há registros de alguns autores acerca destes procedimentos de “formação” (DAY, 1994, p. 194-195; CASADO ALONSO, 2003, p. 75; GUREVIC, 1989, p. 166-167).

Há alguns bons indícios de que a atividade existiu em território português, assim como de que eram pessoas distintas, não só no aspecto financeiro, mas também em termos de diferenciação no meio social medieval. O simples manuseio e o dia-a-dia com metais e moedas certamente faziam da figura do cambista uma figura importante, de destaque ou, ao menos, não igual aos demais.

No tocante ao regimento da função, conseguimos alguns indícios mediante a procura no Livro das Posturas Antigas de Lisboa, editado pela Câmara Municipal de Lisboa no ano de 1974, com coletâneas de legislações antigas referentes a vários itens, dentre eles, o de *caynbador*, registrado pelas *Pusturas das fianças*, de 6 de maio de 1340 (C.M.L, 1974, p. 138-139). Este pequeno indício trata das taxas pagas para o estabelecimento do negócio na cidade, ou seja, na prática, era uma “taxa de matrícula”, uma caução. Além desta fonte, a ser trabalhados ainda existem as atas de vereação – as chamadas “vereações” – da Câmara Municipal do Porto, os documentos do Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa, assim como as chancelarias régias e as crônicas dos reinados, elaboradas por Fernão Lopes e Rui de Pina, cronistas-régios nos reinados de D. Pedro I, D. Fernando, D. João I e D. Duarte, respectivamente, além de coletâneas de documentos nas obras “Descobrimientos Portugueses” e “Monumenta Henricina”.

O cotidiano dos mercadores-banqueiros e dos cambistas é algo mais complexo. Onde haveriam de se estabelecer? Ao que tudo indica, há fortes possibilidades de a Rua Nova dos Mercadores ter exercido este papel acolhedor, rua essa destruída pelo Grande Terremoto de 1755, no caso específico de Lisboa (CASADO ALONSO, 2003, p. 124). Até agora, não há como se pronunciar acerca da existência dos *taulas de canvi* (IGUAL LUÍS, 2000, p. 106) em território português. Seria a vida destes mais

confortável perante o restante da população? Neste sentido, muito provavelmente. As somas comportadas, tanto em empréstimos como em lucros, não nos fazem pensar o contrário. Sua estrutura familiar como seria? Tudo leva a crer que seria algo interessante de se questionar, dada a grande quantidade de negociantes que transmitem as funções para os filhos, preparando-os desde cedo para tal (GUREVIC, 1989, p. 178-179). Família esta que, normalmente, era a primeira opção de busca por “socorro financeiro”, por solidariedade (GARCIA MARSILLA, 2002, p. 51-52). Os lucros obtidos gerariam algum tipo de conflito social? Provavelmente sim. As altas taxas cobradas pelos prestamistas eram um grande motivador de tensões em demasia. Neste sentido, os italianos, em especial os genoveses, não gozavam de grande estima por parte dos populares e até mesmo dos poderes maiores (DAY, 1994, p. 241; GUREVIC, 1989, p. 169-170 e 176). Certamente há muito mais o que se questionar, dadas as múltiplas possibilidades de abordagem.

O papel da Igreja neste contexto é também de suma importância, tendo em vista as limitações acerca da prática da usura e do lucro exacerbado, o que não impediu o desenvolvimento desta atividade (FOURQUIN, 1997, p. 282-283), assim como também há registro de alguns membros do próprio clero também chegarem a se arriscar neste campo (BRAUDEL, 1992, p. 36). Além do aspecto do desempenhar das funções, há que se ressaltar o conflito pelo qual a cristandade passa neste momento. Sabe-se que o mercado e o desenvolvimento dos negócios, tanto do comércio quanto do câmbio, são algo intrínseco de uma sociedade ocidental que começa a caminhar de maneira mais intensa na trilha do capitalismo. As doutrinas canônicas neste sentido flexibilizavam-se de modo a buscar uma rápida adaptação à nova realidade que surge no alvorecer dos tempos modernos (FOURQUIN, 1997, p. 282-283).

A relação com os poderes centrais é também de vital importância para o desenvolvimento desta ocupação. Sob este prisma, há de se considerar a necessidade de uma boa relação entre o monarca e a classe mercantil-banqueira. No caso de D. João I, esta relação é intensa, dada a sua origem, apesar das várias intervenções régias no câmbio e na reordenação financeira. Soma-se a isto a necessidade real em casos de guerras e conflitos. A coroa tem como possibilidade a quebra do numerário para fazer face às despesas nestas situações. Entretanto, isto afeta a boa relação entre as partes. Havia que se considerar outras possibilidades: trazer esta nova classe para o seio da corte, de modo a poder contar com os seus préstimos em termos pessoais e monetários (GUREVIC, 1989, p. 177; DAY, 1994, p. 204). Em alguns casos, a concessão de privilégios pode, necessariamente, estar relacionada com a área de atividade comercial daquele que concede o préstimo, até mesmo porque não fazia sentido que fosse de outra forma, pois assim teria a possibilidade da expansão dos lucros e, conseqüentemente, a liquidez de seus proventos, ou seja, sua capacidade de concessão de empréstimos torna-se-ia ainda maior.

Um outro aspecto a ser analisado é a origem daqueles que exerciam a função não só de mercador como também de prestamista e usureiro. É

sabido, e já mencionado anteriormente, da questão religiosa. Apesar das tentativas de adaptação, a Igreja ainda tinha vozes contrárias ao lucro e àqueles que insistiam em desempenhar tais funções (GUREVIC, 1989, p. 168). Neste sentido, abre-se as portas aos judeus. À esta comunidade é devida boa parte do processo de desenvolvimento das atividades financeiras e comerciais. Sua relação com as questões monetárias e de negócios é, juntamente com os italianos, uma relação de intensa dedicação (BRAUDEL, 1992, p. 130-135). Entretanto, é necessário desconstruir o mito do usureiro única e exclusivamente judeu, dada a oferta de outras possibilidades (FOURQUIN, 1997, p. 275; DAY, 1994, p. 203-204; CARRASCO PEREZ, 2000, p. 404).

Diante deste grande panorama, as muitas e intermináveis questões intrínsecas da função e do cotidiano deste “mecanismo” de tamanha importância para o desenvolvimento do comércio e, em grande parte, para o desenvolvimento dos centros urbanos, são algo que ficará para se tentar responder no estudo maior que se seguirá (a dissertação de mestrado propriamente dita). Não se tem certeza se conseguiremos, mas tentaremos da melhor maneira possível senão responder, ao menos fornecer pistas e alguma base para que aqueles que vierem em seguida possam prosseguir esses estudos e continuar o fazer da história econômica portuguesa, que é um campo enorme e altamente convidativo a ser desbravado, seja pelos próprios portugueses como por qualquer outra pessoa.

Bibliografia

- BRAUDEL, Fernand. **Civilização Material, Economia e Capitalismo Séculos XV-XVIII**. Lisboa: Teorema, 1992.
- C.M.L., **Livro das Posturas Antigas**, Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1974.
- CARRASCO PÉREZ, Juan. Moneda Metálica y Moneda Crediticia en el Reino de Navarra (siglos XII-XV), In: Semana de Estudios Medievales, Moneda y Monedas en la Europa Medieval (siglos XII-XV), 24, Estella-Lizarra, 19-23 julio 1999, Departamento de Educación e Cultura. **Atas...** Pamplona: Gobierno de Navarra, 2000. p. 399-455.
- CASADO ALONSO, Hilario. **El Triunfo de Mercurio: La Presencia Castellana en Europa (Siglos XV y XVI)**. Burgos: Cajacírculo, 2003.
- DAY, John. **Monnaies et marchés au Moyen Âge**. Paris: Comité pour L'Histoire économique et financière de la France, 1994.
- FOURQUIN, Guy. **História Económica do Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, [D.I. 1997].
- GARCÍA MARSILLA, Juan Vicente. **Vivir a Crédito en la Valencia Medieval: de los orígenes del sistema censal al endeudamiento del municipio**. València: Universitat de València, 2002.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. **Os Descobrimentos e a Economia Mundial**. Lisboa: Arcádia, 1963. V. I.
- GUREVIC, Aron Ja.. O Mercador, In: LE GOFF, Jacques (dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 165-189.
- IGUAL LUIS, David. Los agentes de la banca internacional: cambistas y mercaderes en Valencia. **Revista D'Història Medieval**. Universidad de Valencia, nº 11. p. 105-

138, 2000.

MARQUES, A.H. de Oliveira. **Ensaio de História Medieval Portuguesa**. 2ª ed., Lisboa: Vega, 1980.

_____. **Hansa e Portugal na Idade Média**. Lisboa, 1959 (dissertação de doutoramento em História, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa).

_____. **Nova História de Portugal – Portugal na crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Presença, 1987. V. IV

RAU, Virgínia. Uma família de mercadores italianos em Portugal no Século XV: os Lomellini. **Revista da Faculdade de Letras de Lisboa**, t. XXII, 2ª série, n. 2, Lisboa, 1956.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. **Estudos de História Monetária Portuguesa (1383-1438)**. Lisboa; s. n., 1974.

Santa Eugênia e Irmão Eugênio: identidades de gênero na *Legenda Áurea*

Priscila Gonzalez Falci*

Introdução

Neste artigo, apresentaremos as conclusões parciais de parte da pesquisa individual¹ com a análise do relato da vida de Santa Eugênia, retirado da *Legenda Áurea*. Nossa pesquisa foi construída a partir da reflexão teórica relacionada à perspectiva de História de Gênero e de leituras de obras a cerca da santidade, hagiografias e Ordens Mendicantes, encaminhadas durante o desenvolvimento do subprojeto² responsável pelo levantamento e inventário dos dados a respeito das hagiografias produzidas entre os séculos XI e XIII, do qual sou uma das pesquisadoras.

Neste sentido, escolhemos a *Legenda Áurea*, elaborada entre 1253 e 1270, de cujos objetivos podemos destacar: destinava-se às leituras litúrgicas nos conventos dominicanos, às leituras particulares como obra de edificação e como “fonte” de consulta para o preparo dos irmãos pregadores. Seu compilador foi Tiago de Vorágine, nascido na cidade de Varazze em 1226, que ingressou na Ordem Dominicana com, aproximadamente, dezoito anos.

Partindo destas reflexões, nossa pesquisa começou com a leitura exploratória de toda obra, sendo registradas as informações de interesse. Com base nestes dados, retornamos a algumas *vitae* da *Legenda Áurea*, para releitura e seleção mais apurada. No fim, escolhemos dois santos, Santo Ambrósio (p.355/364) e Santa Eugênia (p.763/766), que foram analisados a partir da montagem de dois quadros de leituras, com informações mais detalhadas e diretamente relacionadas à pesquisa. Durante estes processos, formulamos as questões centrais de nossa pesquisa: compreender como são realizadas as construções de gênero nestas narrativas e quais as relações destas com a construção da santidade.

Essa é a proposta norteadora de nossa comunicação, centralizada nas construções de identidade de gênero feitas no relato de Santa Eugênia e possíveis relações com a construção de sua santidade.

Pressupostos teóricos

Inicialmente, é fundamental esclarecermos nossa postura em relação à pesquisa histórica, estabelecendo nossos pressupostos teóricos e o conceito

* Graduada em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

“identidade” utilizado. Como já foi colocado, o nosso trabalho surgiu a partir de reflexões teóricas sobre os Estudos de Gênero, especificamente, segundo os pressupostos defendidos por Jane Flax e Joan Scott.

As autoras defendem que o paradigma identificado como pós-moderno é condição *sine qua non* para guiar os estudos de gênero. Questionam, portanto, o aspecto racional e objetivo da ciência, negam sistemas explicativos gerais, não aceitam categorias – como homem, mulher, feminino, masculino – nem dicotomias – como, por exemplo, natureza-cultura, mulher-homem – fixas e universais, descartam os aspectos naturalizados oriundos da lógica biológica. Nesta lógica, questionamos e propomos a desconstrução/construção de determinados conceitos – que não são naturais, ou estáveis, ou não-históricos.

Com o interesse na percepção e na análise dos processos de significação e construção dos gêneros, a base teórica da pesquisa encontra-se na compreensão de gênero de Joan Scott. A autora, profundamente influenciada por Foucault, afirma que gênero é o saber a respeito das diferenças sexuais. Scott utiliza o conceito saber, aplicando, segundo o filósofo, como “a compreensão produzida pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas” (SCOTT, 1990, p.12). Essa produção do saber encontra-se no social, assim consideramos que gênero e suas implicações possuem uma perspectiva marcadamente politizada. As construções de gênero e sexo envolvem escolhas, interesses e relações de poder.

Defendemos, portanto, que gênero antecede o biológico, ou seja, que qualquer olhar sobre o natural é cultural. Não estamos com isso negando a materialidade do corpo, mas defendendo que ele não é puramente biológico. No artigo *O corpo e a reprodução da feminilidade: uma apropriação feminista de Foucault*, a filósofa Susan Bordo argumenta os conceitos “corpo inteligível” e “corpo prático”, a partir das concepções culturais construídas a cerca dos corpos. Segundo Bordo, através de discursos filosóficos, científicos e estéticos, o corpo ganha sentido, tornando-se inteligível. E esses mesmos discursos podem funcionar como regras e regulamentos práticos, que condicionam o corpo, adaptando-os socialmente, tornando-os úteis.

Encontramos hipótese semelhante no antropólogo José Carlos Rodrigues, no livro *Tabu do corpo*, no qual defende que cada cultura atribui significados específicos aos comportamentos e/ou elementos relacionados à materialidade orgânica, além de inibir ou exaltar impulsos “instintivos”. A constância de determinados discursos e representações do corpo acaba internalizando-os e tornando-os parte do controle e da disciplina pessoal do corpo. Assim, normas e regras sobre o corpo são apresentadas como naturais.

O historiador Roy Porter argumenta que “o ‘corpo’ não pode ser tratado pelo historiador, simplesmente como biológico, mas deve ser encarado como mediado por sistemas de sinais culturais” (PORTER, 1992, p. 308). Portanto, assumimos para nossa pesquisa que no corpo e através dele que se inscrevem elementos de determinada cultura, inclusive os de gênero. Os corpos das mulheres e os corpos dos homens não são obrigatoriamente imbuídos dos mesmos símbolos e significados, são historicamente construídos e específicos. Por possuir

historicidade, o corpo e seus limites são flexíveis.³ Não existe uma materialidade orgânica inteligível fora de uma perspectiva cultural.

Nossa perspectiva dos estudos de gênero não descarta a materialidade orgânica na fabricação de sentidos. O corpo é um dos lugares onde se travam lutas de poder *genderificadas*. Neste sentido, o entendimento dos homens e das mulheres das suas especificidades corpóreas⁴ é fruto de relações de gênero pré-existentes. Toda a construção sobre uma dada visão de gênero é realizada e mantida sobre um determinado grupo de indivíduos e em um determinado momento e espaço.

Assim, as relações de gênero estão presentes em todos os aspectos da experiência humana, sendo constituintes dela. A categoria gênero toca nas relações entre sexos diferentes, entre indivíduos do mesmo sexo, a construção das identidades e sexualidades individuais e coletivas, abrangendo um complexo conjunto de relações sociais. Todos esses elementos estão presentes na construção dos significados, variantes no tempo e espaço, dos gêneros e dos sexos. Eles estabelecem os efeitos de serem atribuídos a uma ou outra categoria dentro das práticas sociais concretas, como por exemplo, a construção da identidade ou a inserção nas relações de poder.

Partindo desses pressupostos, estudamos o capítulo referente aos Santos Proto e Jacinto, no qual se encontra a narrativa da vida de Santa Eugênia. Durante nossa análise, percebemos um processo de construção de duas identidades diferentes de gênero associadas à santa. É importante explicitarmos o emprego do conceito identidade no nosso trabalho.

No artigo *Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual*, Kathryn Woodward analisa o conceito de identidade na perspectiva dos estudos culturais. A autora afirma que a identidade é obrigatoriamente relacional, ou seja, sua construção é realizada através da delimitação abstrata e simbólica de diferenças. Para existir, uma identidade precisa de outra, externa e distinta dela.

A relação entre diferentes identidades é construída culturalmente e sua percepção depende das escolhas realizadas. No entanto, ao marcamos determinadas diferenças, obscurecemos outras.⁵ Um outro elemento base da construção de identidade é a *identificação*. Woodward afirma que a identificação resulta de aparentes similaridades, nas quais não há consciência da diferença. Em suma, a identidade é resultante de um flexível jogo de delimitar, manter e questionar diferenças e similaridades.

Nesse sentido, a construção e a manutenção de identidade vinculam-se a dois processos distintos e concomitantes; o social e o simbólico. Segundo Woodward, “a marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e as relações sociais, (...). É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são ‘vivas’ nas relações sociais” (WOODWARD, 2000, p.14). Nesta lógica, as diferenciações extravasam o simbólico, sendo percebidas nas relações do indivíduo com seus pertences e nas suas práticas sociais.

Em nossa perspectiva, algumas ressalvas são necessárias. A primeira é que a identidade, a sexualidade, o gênero, o sexo e o corpo não estão

obrigatoriamente interligados, um não é determinante de outro. Por enquadrar-se em processos de significação, a relação entre essas categorias é culturalmente variável e historicamente específica. Assim, estamos preocupados com processos de significação, os sistemas simbólicos, as relações sociais e as de poder imputadas nelas. Partindo dessas reflexões, nosso estudo sobre a Santa Eugênia centralizou-se nas construções de identidade dela como Eugênia e como irmão Eugênio, seguindo a ordem em que as informações aparecem no capítulo da *Legenda Áurea*.

Santa Eugênia: duas identidades de gênero?

Ao começarmos nossa leitura do capítulo *Santos Proto e Jacinto* temos a impressão de que leremos sobre a vida dos santos, contudo a narrativa centraliza-se na vida de Eugênia, exceto no último parágrafo. Essa organização é o primeiro ponto curioso sobre este capítulo, afinal por que a Santa Eugênia não é a personagem título apesar de ser o centro da narração?

O capítulo começa com uma sucinta introdução dos personagens Proto e Jacinto, companheiros e domésticos de Eugênia, filha de Felipe, prefeito da Alexandria. Somos apresentados a três estudiosos da filosofia, destacados por terem atingido perfeição em todas letras e artes liberais, completos em todos os conhecimentos. A narração continua com uma mudança na qualidade do saber de Eugênia. Tiago de Vorágine destaca que a alma dela começa a tornar-se cristã, após chegar em suas mãos⁶ a doutrina de Paulo.

Em outro episódio, após Eugênia ouvir um canto cristão,⁷ ela desqualifica todos os argumentos dos filósofos estudados – Aristóteles, Platão e Sócrates – e todos os cantos dos poetas diante de tais palavras. E complementa: “o poder me concede a designação usurpada de ‘senhora’, enquanto a sabedoria faz de mim na verdade uma irmã de vocês. Portanto, sejam irmãos e sigamos Cristo”(VORÁGINE, 2002, p.763.). Assim, o personagem define sua identificação aos companheiros como cristã, ao negar a diferença social que lhe era atribuída.

Após Proto e Jacinto concordarem com a proposta de viverem como irmãos, ela traveste-se com roupas de homem e os três seguem para um mosteiro distante. No texto, há o destaque para o prior deste mosteiro, Heleno, que não aceitava entrada de nenhuma mulher. Essas escolhas da personagem Eugênia marcam o início do processo *genderificação* de sua identidade.

No trecho a seguir, temos a percepção da identidade de gênero da personagem através de duas perspectivas:

Eugênia foi até Heleno e disse ser homem, ao que ele respondeu ‘Está certo você dizer que é homem, pois embora mulher age de forma viril’. De fato, a condição dela tinha sido revelada a ele por Deus. Junto com Proto e Jacinto, ela recebeu o hábito monacal e se fez chamar por todos de irmão Eugênio (*Idem*, p.764).

Desta passagem, argumentamos que apresentação da personagem como homem e não como Eugênio, faz parte do processo de construção da identidade de gênero. A personagem não é apenas uma mulher usando

trajes masculinos, eles fazem parte da delimitação simbólica que ela realiza com a identificação ao homem.

Em segundo lugar, ela é identificada por Heleno como homem por agir de forma viril. Seu comportamento ou sua performance ganha um relevo maior por Heleno já saber da condição dela, em ser biologicamente identificada a uma mulher. No entanto, se a associação de seu corpo ao feminino não influencia na atribuição do prior de uma identidade masculina, qual seria o papel do corpo na construção da identidade de gênero de Eugênia?

Nessa questão, concordamos, em parte, com a análise sobre o travestismo feminino feita por Peggy MacCraken no artigo *'The Boy who was a girl': reading gender in the 'Roman de Silence'*. A autora propõe que nos romances medievais com personagens travestidas, a primazia do corpo na determinação do gênero é desafiada. O gênero é construído através da performance e das vestimentas. MacCraken afirma que as travestidas dos romances possuíam um gênero ambíguo; ou seja, elas possuem uma performance convincente como homens, mas são anatomicamente identificadas como mulheres.

Essa ambiguidade é defendida pela autora, argumentando que após o corpo da travestida ser revelado e identificado como mulher, ele ganharia significado e requisitaria uma nova *genderificação*, realinhando-se com o gênero. A argumentação da autora assemelha-se ao caso de Eugênia, porém, defendemos que seu gênero não é dubio, como as travestidas analisadas por MacCraken, e sim, dual. A Eugênia são imputadas duas identidades⁸ de gênero.

Essa dualidade⁹ está presente nas palavras de Heleno, que não nega uma atribuição de gênero calcada no corpo anatômico.¹⁰ No entanto, o prior, de certa forma, valoriza a outra, resultado de processos simbólico e social. Nesse sentido, a identidade de Eugênia como homem, construída através da confluência de suas vestimentas com sua performance, assumida por ela e percebida por terceiros, não é afetada pelo seu corpo. Até este momento da narrativa, a significação dada ao corpo de Eugênia não acarretou em sua *rengenderificação*, sendo assim são construídas e mantidas duas identidades de gênero.

A construção da identidade masculina é, aparentemente, apresentada por etapas: as vestimentas; a identificação de Eugênia como homem; o reconhecimento de Heleno; o comportamento viril; o recebimento do hábito monacal, junto a Proto e Jacinto; e, em último lugar, a mudança do nome.

O antropólogo José Carlos Rodrigues, no livro *Tabu do corpo*, trabalha a associação do nome àquele que o porta, como “sendo parte constitutiva da identidade social da pessoa” (RODRIGUES, 1986, p.55). No caso do gênero, MacCraken fornece destaque determinante ao nome ao argumentar que Roman de Silence por ter o nome modificado pelo pai tem seu gênero e sua performance definidos. Nossa pesquisa não adota o papel do nome de forma tão radical. Para nós, ele um elemento fundamental na *genderificação* de Eugênia, ao fazer com que todos a chamem de Eugênio. A mudança no nome é a afirmação e confirmação da construção do irmão Eugênio. Eugênia é Eugênio.

Nesse sentido, consideramos que a entrada de Eugênia como o irmão

Eugênio produz reações, como ela ter sido colocada à frente do mosteiro, após o falecimento do prior. Outra, mais detalhada na obra, é o despertar do amor e do desejo de uma mulher nobre, chamada Melania. Na passagem em que os sentimentos de Melania são relatados, destaca-se a dualidade presente em Eugênia; “a mulher,¹¹ julgando que o irmão Eugênio fosse homem, visitava-o com frequência (...)” (VARAZZE, p.764). Assim, Tiago de Vorágine coloca a identidade masculina ao usar “irmão Eugênio”, mas não descarta a existência da feminina.

A personagem Melania atrai Eugênia até sua casa, fingindo estar doente e tenta ter relações sexuais com a personagem. Rejeitada, ela presta queixa ao prefeito Filipe sobre um cristão que tentara violentá-la. O relato do julgamento aponta que os escravos por ela instruídos, mentem, confirmando as falsas acusações. Eugênia, diante disso, fala:

O tempo de calar passou e o tempo de falar chegou. Não quero que uma impudica imponha um crime aos escravos de Cristo, nem que seja glorificada na falácia. A fim de que a verdade supere a mentira e a sabedoria vença a malícia, vou mostrar a verdade. Não o faço para minha própria vaidade, mas para a glória de Deus. (*Idem*, p. 765).

Após seu pronunciamento, ela rasga sua túnica da cabeça a cintura, mostrando a todos que era mulher. Ela revela ser Eugênia, filha do prefeito, sendo reconhecida pela família. Tiago de Vorágine coloca que Eugênia transforma-se e com vestes douradas é elevada ao céu.¹² O que simbolizaria essa transformação? Eugênia deixara de ser Eugênio?

Se considerarmos que até o fim do capítulo, Tiago de Vorágine utiliza apenas forma feminina para nomear a personagem, poderíamos supor que sim. No entanto, os demais elementos da construção da identidade masculina de Eugênia não são obliterados. Ficamos com a dúvida; as duas identidades continuaram convivendo, sendo que com a feminina em destaque? E por que? E em que sentido isso influencia na construção da santidade de Eugênia? Essas questões ajudaram na compreensão da “transformação” anterior da personagem.

Analisando cada elemento da mudança, concluímos que ela representaria a santificação de Eugênia e o afastamento das coisas terrenas, inclusive das construções de identidade de gênero, masculina e feminina. Tiago de Vorágine constrói outra identidade, outro estatuto, a de santa. Os eventos que se sucedem na narrativa também indicariam a santidade da personagem. Se, por um lado, Eugênia converte toda sua família, por outro, Melania e os seus foram consumidos por um fogo que veio dos céus.

O relato de seu martírio também é muito curioso. O Imperador manda martirizar Eugênia por temer novas conversões. A ela são impostas duas penas – amarrada a uma pedra e jogada no Tibre, e jogada dentro de uma fornalha – das quais nada sofre. Por último, é trancada em um cárcere. Após dez dias, irradiando luz, o Salvador aparece, dá-lhe um pedaço de pão, e anuncia a Eugênia o dia de sua morte. Segundo a pesquisadora Néri de Almeida Souza, no artigo *Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o*

Herói e a Morte, este encadeamento de fenômenos constitui um código sensorial definidor de uma santidade.

Assim, Tiago de Vorágine rompe com o terreno, ao narrar acontecimentos relacionados ao divino – capacidade de realizar milagres e suscitar efeitos purificadores. A personagem Eugênia passa a “existir” entre o natural e o sobrenatural. As identidades de gênero são submetidas a da santidade.

Conclusões parciais

Durante a narrativa da vida de Eugênia, argumentamos que duas identidades de gênero são construídas, uma feminina, como Eugênia, e uma masculina, como irmão Eugênio. Contudo, no final do capítulo, após a personagem ser transformada e elevada ao Céu, defendemos que começa outra construção de identidade ligada a sua santidade. A partir deste ponto, como analisamos, Tiago de Vorágine centraliza-se em episódios ligados ao divino, ao sobrenatural.

Como não há indicações da exclusão das outras identidades, concluímos que Tiago de Vorágine não ignora a presença do gênero, mas o obscurece ao ressaltar a santidade. Supomos que Eugênia poderia estar aperfeiçoando-se ao assumir a identidade masculina e ser reconhecida como tal. Neste sentido, o trajeto percorrido pela personagem teria proporcionado a santificação de Eugênia em vida. Contudo, devido a nossa pesquisa estar em desenvolvimento, o fato de Eugênia não ser personagem-título do capítulo permanece sem compreensão. Tal questionamento poderá ser respondido com a continuação de nossa pesquisa, possibilitando uma compreensão mais aprofundada da influência do gênero na construção da santidade – focalizando-nos na vida do santo com determinada identidade de gênero e o “resultado” com sua santificação.

Bibliografia

- CHARTIER, Roger. **Cultura escrita, literatura e história: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit**. Porto Alegre: ArTmeD, 2001.
- FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H. B. (Org). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.
- FORTES, Carolina Coelho. **Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea. Os casos de Maria e Madalena**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.
- HOTCHKISS, Valerie R. **Clothes make the man: Female cross-dressing in Medieval Europe**. Nova Iorque: Garland Publishing, 1996.
- LAQUEUR, J. **Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- MACCRACKEN, Peggy. The Boy who was a Girl: reading gender in the ‘Roman de Silense’. **The Romanic Review**, v. 85, n. 4, p. 517-520, nov. 1994.

- PERURENA, Fátima. Corpos indisciplinados. **Revista do Centro de Ciências e Humanas**. Santa Maria, v.14, n.1, p. 9-17, jan- dez, 2001.
- PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história. Novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 291-327.
- RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.
- _____. **O corpo na História**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, dez. 1990.
- SILVA, Andréia C. L. Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. **Cronos: Revista de História**, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) et al. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.
- SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. *A Legenda aurea* de Jacopo de Varazze. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, n.43, 2002
- _____. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. São Paulo: **Signum**, n.4, 2002.
- VARAZZE, Jacopo. **Legenda Áurea: vida de santos**. Tradução: Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Notas

¹Esta pesquisa objetiva a produção da monografia de fim de curso e, a partir de futuros desdobramentos, do projeto para a pós-graduação.

²O subprojeto está inserido no projeto coletivo intitulado *Hagiografia e História*, idealizado e coordenado pela Prof^a Dr^a Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, que desenvolve um estudo dos textos hagiográficos e das biografias de homens e mulheres considerados santos e beatos nas penínsulas Ibérica e Itálica, entre os séculos XI e XIII. O projeto está registrado no Sigma sob o número 5013 e vinculado ao grupo de pesquisa Programa de Estudos Medievais (Pem), além de estar cadastrado no diretório de grupos do CNPq desde 2002.

³De acordo com o antropólogo José Carlos Rodrigues, no livro **O corpo na História**, cada cultura atribui significados específicos a comportamentos e/ ou elementos relacionados à materialidade orgânica, além de inibir ou exaltar impulsos “instintivos”. Dessa forma, as normas e regras sobre o corpo são apresentadas como naturais.

⁴Jane Flax, no artigo, de 1992, intitulado **Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista**, chamam nossa atenção os cuidados nessa fusão do natural com o social, do biológico com as relações de gênero. Ela ressalta que fatos da existência humana como o nascimento, a sexualidade e a reprodução, entre outros, são constantemente imputados de valores simbólicos e divisões de gênero naturalizados.

⁵Ainda nesta questão, defendemos que, além das múltiplas associações simbólicas nas construções de identidade, estas são realizadas por duas perspectivas, muitas vezes conflitantes: a individual e a externa ao indivíduo, mas atribuída a ele. Ilustrativamente: o “eu” identifica-se como homem, caucasiana, brasileira, macumbeira e bissexual, contudo o “eu” é identificado como mulher, caucasiana, carioca, católica e heterossexual.

⁶Entendemos que ao colocar que doutrina chegou nas mãos de Eugênia, Tiago de Vorágine estaria referindo-se a um enunciado da doutrina, a um objeto com materialidade que foi lido ou estudado pela personagem.

⁷“Todos os deuses dos gentios são demônios, foi o Senhor que fez os céus” (VORÁGINE., 2002, 763)

⁸ Estamos partindo do pressuposto da identidade ser construída através da identificação e da diferença, mas por duas perspectivas, a do indivíduo e a externa a ele. Neste caso, Eugênia não se identifica ao feminino, mas é identificada a este por Heleno. Assim, a identidade de gênero da Eugênia como mulher é construída de fora, uma atribuição devida a leituras sobre seu corpo.

⁹ Cabe ressaltarmos que a dualidade dessas identidades aparece durante o texto nas formas como o autor chama a personagem, ora de Eugênia, ora de Eugênio. No nosso artigo, utilizaremos apenas o nome Eugênia.

¹⁰ Ressaltamos que a construção da identidade feminina não foi feita por Eugênia, mas, pela visão que Heleno tem, que revela sua condição.

¹¹ Referindo-se a personagem Melania.

¹² “Eugênia transformou-se, e coberta de vestes douradas foi elevada para o Céu, de onde veio um fogo que consumiu Melania e os seus” (VARAZZE, 2002, p.765)

Mitologia clássica e cristianismo: miniaturas de um manuscrito medieval das metamorfoses de ovídio

Elza Heloisa Filgueiras*

Introdução

Muitas vezes associa-se apenas ao Renascimento o interesse pela filosofia e pela mitologia clássicas, mas já há algumas décadas os estudiosos vêm demonstrando como essa idéia não se sustenta. Hilário Franco Jr. sublinha mesmo como foi justamente através da Idade Média que os homens do Renascimento tomaram conhecimento, em grande parte, da herança antiga (FRANCO JR., 2001, p.156). Especificamente no campo das artes, Erwin Panofsky – seguindo de certa forma os passos de Aby Warburg – preocupou-se em demonstrar a presença de elementos pagãos, clássicos na arte medieval (PANOFSKY, 1979).

De fato, desde o século XII a cultura medieval já mostrava um forte interesse por esses temas. Prova disso é a grande popularidade de manuscritos de obras clássicas, e dentre elas particularmente as de Ovídio, especificamente as *Metamorfoses*, uma compilação de fábulas mitológicas. Tal popularidade levou os estudiosos a chamarem mesmo o período compreendido entre os séculos XII e XIV de “*aetas ovidiana*”. É importante destacar que essas obras não se encontravam em uma posição marginal em relação às idéias cristãs. Bem ao contrário, tratava-se de obras copiadas e encomendadas por religiosos eruditos da época. Uma versão, particularmente, das *Metamorfoses* chegou a gozar de grande prestígio a partir do século XIV: o chamado “Ovídio moralizado” (*Ovide moralisé*), uma versão comentada das *Metamorfoses*, em que as fábulas eram explicadas de acordo com as idéias cristãs, e serviam de material para a confecção de sermões. Por trás dessa iniciativa, estava uma idéia cara à Idade Média, de que a verdade divina havia sido revelada por Deus mesmo antes da Encarnação e do advento do cristianismo: Deus havia “falado” também através de alguns pagãos, e cabia aos intelectuais da Igreja “decifrar” essas palavras. E Ovídio seria um desses autores.

No campo da literatura, muitos estudiosos vêm se dedicando a estudar esse processo de reelaboração, de cristianização da mitologia clássica nos

Graduanda em Artes Plásticas na Universidade Federal do Espírito Santo.

manuscritos de Ovídio. Mas no campo das imagens estudos deste tipo ainda não são freqüentes no Brasil. Sendo assim, propomo-nos aqui a estudar um manuscrito iluminado flamengo de autoria desconhecida, do século XV, das *Metamorfoses* de Ovídio pertencente à Biblioteca Nacional de França (BNF Fr 137), e perceber como em algumas de suas 137 imagens (distribuídas em 235 fólios) a mitologia clássica é retrabalhada e aproximada da tradição e dos ideais cristãos.

Selecionamos como objeto da pesquisa apenas seis imagens - considerando as limitações que marcam um trabalho de iniciação científica - tendo sido utilizado como critério de seleção a escolha de imagens onde as relações entre os aspectos míticos pagãos e o cristianismo eram mais evidentes. São elas: *Nascimento de Júpiter* do fólio 3 verso; *Combate entre Febus e Pítton*, fólio 8; *Febus e Faeton*, do fólio 13; *Juno no inferno*, fólio 53 verso; *Pigmalião rogando à Vênus*, fólio 136; além da primeira, que tem por tema a *Criação*, no fólio 1, e que será analisada nesta comunicação.

Contexto

O manuscrito foi produzido em Flandres do século XV, território que hoje corresponde aos Países Baixos.

Desde o século XIII havia um movimento de secularização dos saberes que progrediu em setores como a pintura das miniaturas. Essa prática já não se restringia aos monges reclusos em mosteiros, mas estendeu-se aos leigos. No caso do manuscrito que estudamos, se tratava de um trabalho anônimo, o que não é incomum na época, até porque as idéias de *autoria* e de *arte* são posteriores. Na Idade Média a pintura, a escultura, mosaico, os vitrais, dentre outras práticas que estudamos hoje em livros de História da Arte, eram tidas apenas como um artesanato.

Durante o século XV, na Itália, já florescia o Renascimento, mas no norte da Europa, nosso foco de estudo, esse termo ainda não se aplica. Alguns historiadores classificam como gótico tardio ao tratar, por exemplo, da pintura flamenga desse período. É a época dos irmãos Van Eyck (c. 1395-1441) e de Robert Campin (1377/1378-1444). São herdeiros e ao mesmo tempo críticos do que se chamou de “estilo internacional”, buscando uma representação mais naturalista e um detalhamento maior dos objetos representados. O desenvolvimento da técnica de fabricar tintas tendo como aglutinante o óleo possibilitou efeitos pictóricos antes impossíveis com a têmpera a ovo, como a transparência.

Percebe-se na pintura do período uma transformação no modo de olhar a pintura e da pintura. Em períodos anteriores, podia-se localizar uma pessoa no espaço pictórico e determinar o seu tamanho levando mais em consideração sua escala de importância. No século XV já há um direcionamento para a perspectiva linear, nem sempre total, mas muitas vezes parcial. Iniciam-se os primeiros passos a certo sentido albertiano de “janela da realidade”, e também uma profusão dos retratos. Porém essas mudanças não ocorreram de forma repentina, e muito podemos identificar nessas imagens da carga simbólica que a mentalidade medieval evidenciava e também de suas atitudes formais.

No caso do manuscrito que estudamos isso é bastante perceptível. A influência francesa é bastante forte, e podemos classificá-lo como sendo uma obra do gótico internacional, estilo que marcou grande parte da Europa entre os anos de 1370 e 1430, aproximadamente. O nome desse estilo deriva de seu caráter “cosmopolita”, desenvolvido em ambientes aristocráticos, com marcado gosto pelo luxo, pelo refinamento. Quanto ao conteúdo iconográfico, observamos ainda a presença da releitura medieval cristã da mitologia clássica, como veremos mais adiante.

Ovídio e as *Metamorfoses*

Públio Ovídio Nasão (c. 43 a.C. - c.17 d.C.) nasceu em Sulmo, atual Sulmona, em Abruzos, Itália. Começou a publicar em 20 a.C., com *Os Amores*. Entre os anos 2 e 8 da era cristã escreveu *Os Fastos* e *As Metamorfoses*. Até quando este exilado em Tomos (posteriormente Constança, na Romênia, local aonde viria a morrer) continuou a escrever, resultando desse período as obras *Tristes* e *Epístolas do Ponto*.

As Metamorfoses é um poema em quinze livros, que compreende em mais de 12.000 versos a narração de 246 fábulas. A obra tem esse nome porque trata das transformações sofridas desde a criação mítica do Universo, dos minerais, dos vegetais, dos deuses e dos homens até o destino de Júlio César, numa ordem cronológica. Essas transformações têm caráter etiológico, isto é, estudam a origem dos seres e, além disso, de uma forma conecta às fábulas mitológicas greco-romanas. Também retratam um pouco da Roma daquele período em seus aspectos religiosos, morais e políticos.

Neste trabalho destacamos dois capítulos, cujos subtítulos na tradução em português que dispomos são: “Origem do mundo” e “O homem” (OVÍDIO, 1983). É interessante notar a semelhança destes com o primeiro livro da Bíblia, o Gênesis. E é a esses dois capítulos que a primeira miniatura do manuscrito BNF Fr 137 faz referência.



Imagem do fôlio 1 recto

Essa primeira imagem do manuscrito se destaca por seu tamanho, já que faz parte do pequeno grupo de imagens que ocupam a página quase na sua totalidade. A imagem também chama a atenção por sua complexidade de símbolos e formas. É uma das poucas subdivididas em cenas múltiplas, o que nos leva a questionar se juntas, essas partes podem formar uma unidade significativa, já que esse pensamento de um sentido total pode recair num anacronismo.

As margens do fólio são cobertas de motivos ornamentais fitomórficos, policromados, e padrões pontilhados, como era comum no século XV. Entre essas margens e a imagem e o texto há uma moldura fina, amarronzada. No interior da imagem há uma subdivisão em três grandes partes, que apresentam cenas distintas. A divisão é realizada por uma forma em T deitada, que parece sobressair da imagem, como se estivesse em relevo. As três cenas principais são: no alto à esquerda, uma espécie de frontão dourado ornamentado; abaixo, à esquerda, um homem em púlpito, diante de um livro aberto, com um ovo na mão e falando a um grupo de outros homens, sobre um fundo azul com ornamentações; e do lado direito há cinco cenas: o retângulo é dividido em quatro partes e no seu centro há um homem, sobreposto a estas. No alto à esquerda, há a representação de um céu cheio de estrelas e pássaros, e parte de uma construção gótica toda pintada de branco; no alto à direita há um pássaro sobre um semi-círculo em chamas; abaixo à esquerda há água com peixes; e por fim, abaixo e à direita, há terra firme, em uma representação com certa perspectiva, com árvores, animais e um homem nu e barbado, ajoelhado em oração. Ele está voltado para o homem no centro dessa parte da imagem, sobreposto a essas quatro cenas, como numa “massa folheada”¹ e já fora do padrão de perspectiva. Ele tem as mãos postas e possui uma auréola cruciforme radiante.

Abaixo desse conjunto de imagens encontra-se o texto, com iniciais decoradas, em francês antigo.

Os ornamentos das bordas e do frontão da primeira imagem dentro da subdivisão podem sugerir um enaltecimento do tema representado as cenas abaixo e ao lado, conforme comparamos com a análise de Jean-Claude Bonne das espirais que formam o corpo do Cristo na crucificação de Athlone, placa de bronze irlandesa datada provavelmente do século VIII (BONNE, 1996, p. 229-231). A idéia de tornar gloriosa a cena é reforçada no frontão, enquanto pintado com cor de ouro, de modo que há uma transferência da valiosidade do metal para o objeto.

Não por acaso, dado o valor do frontão, abaixo dessa forma arquitetural, que apesar de subdividida transmite a idéia de continuação da construção, encontramos um dos principais temas desta imagem. Trata-se de uma representação do poeta Ovídio, autor da obra que se inicia. De acordo com os conservadores da BNF, tal cena mostraria Ovídio comparando o Universo a um ovo. Essa interpretação necessita ser melhor examinada, e sublinhamos seu caráter hipotético, já que há vários autores que defendem que uma imagem pode ser vista de várias maneiras e sua visualização não pode ser comparada à leitura textual.²

Ovídio tem diante de si um livro aberto, o que pode estar repleto de

significações. Esse livro pode ser ao mesmo tempo o texto em latim das *Metamorfoses* e o próprio Ovídio moralizado e até mesmo a bíblia já que o contexto é de cristianização. Maria Cristina Pereira comenta sobre essa possibilidade de ambivalência que as imagens podem trazer, dando como exemplo a obra de Francesco Maffei, que traria uma Judite-Salomé (PEREIRA, 2004).

Quanto à interpretação avançada pelos conservadores da BNF, de que se trataria da comparação do Universo a um ovo, pesquisamos em uma tradução das *Metamorfoses* em português (OVÍDIO, 1983) e em uma francesa (OVIDE, 1806) e não encontramos nenhuma referência a um ovo. Tendo em vista o estágio inicial desta pesquisa, ainda não podemos nem confirmá-la nem refutá-la. Mas sabemos que essa comparação seria possível na época, já que desde Pitágoras (c. 572 - 497 a.C.) conhecia-se a esfericidade da Terra. Carlos Fontes fala da filosofia da Baixa Idade Média e sua mentalidade a respeito do conhecimento herdado da Antiguidade, e comenta que alguns pensadores, baseados em passagens bíblicas, contestavam a esfericidade da terra, mas que ela acabou aceita, mesmo com restrições (<http://afilosofia.no.sapo.pt/cienciamedieval.htm>). Sabemos que no contexto do manuscrito que estudamos os estudiosos já aceitavam a esfericidade da Terra, informação utilizada e sua descoberta atribuída popularmente a Cristóvão Colombo (1451- 1506).

Pensamos também na hipótese da comparação ter paralelamente um sentido simbólico, já que para o pensamento medieval uma coisa aparente se relacionava a uma oculta, no além. Havia a correspondência de Coisas com Idéias (LE GOFF, 2002, p. 497). Em algumas culturas pagãs, como afirma Heinz-Mohr, “o ovo era símbolo do mundo das plantas e dos animais que renascem para a vida” (HEINZ-MOHR, 1994, p. 269). Nesse sentido de re-nascimento, aproxima-se da noção de ressurreição que adquiriu posteriormente nas festas da páscoa, segundo o mesmo autor, por causa da semelhança de Cristo irrompendo o sepulcro com a maneira como nascem os pintinhos (Ibidem). Além disso, se tomar o ovo no sentido de esfera, há que se lembrar que essa era uma forma considerada perfeita – assim como o universo criado por Deus.

Quanto às quatro imagens da direita, do céu, do fogo, da água e da terra, acreditamos se tratar da referência aos quatro elementos: ar, fogo, água e terra, aos quais se atribuía à natureza de tudo que existia na Antiguidade (OVÍDIO, 1983, p. 21). Essas imagens parecem contar a história em comum que há no livro Gênesis da Bíblia cristã (Gn, 1 e 2) e na Origem do Mundo narrada pelo poeta Ovídio (OVÍDIO, 1983, p. 11-13). Em ambas havia um caos que é organizado por um ser superior – que na imagem, acreditamos ser a figura com auréola – são separadas as águas da terra e criados os astros, em seguida os animais e, por último, o homem que deve dominá-los: “Então Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele domine os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”. (Gn, 1: 26). Chamamos a atenção para o fato de que tanto na Bíblia como nas *Metamorfoses* de Ovídio o homem

é feito à imagem do deus cristão no primeiro caso e dos deuses pagãos no segundo. O homem representado no elemento terra pode ser Adão da concepção cristã, já que é representado junto a pequenos animais ao fundo. Precisamos investigar melhor se esse simbolismo não traz uma idéia ambivalente de homem e também do Cristo.

Conclusões

Existem outros elementos nesta imagem que merecem devida atenção, como o pássaro que aparece sobre o fogo e a construção gótica, que serão melhor investigados no progresso dessa pesquisa, ainda em fase inicial. Nesse momento nos ativemos ao que nos pareceu serem questões primordiais na imagem, isto é, sem a pretensão de esgotar suas possibilidades de análise. Nesse sentido, é digno de nota o fato de que a primeira imagem de um manuscrito de um texto em princípio pagão traga a representação não só de imagens que lembrem a Gênese cristã, mas que a própria personagem central, posta em evidência, em primeiro plano, seja a de Deus, figurado como Cristo.

Vemos, assim, um exemplo tardio daquilo que o cristianismo já vinha, desde seu princípio histórico, fazendo, ao ampliar seus campos filosóficos e culturais de forma a incorporar as culturas pagãs, agregando assim, os seguidores dessas tradições mais antigas. Trata-se, no caso da retomada clássica do final da Idade Média, de um campo pouco explorado pelos estudos das imagens medievais no Brasil, por isso, acreditamos que nosso trabalho mais lançará questionamentos do que respostas.

Porém, num sentido mais amplo, essa pesquisa pretende se somar àquelas que mostram que a Idade Média não foi apenas um período intermediário entre a Antiguidade e o Renascimento, épocas do conhecimento dito áureo, mas que no seu seio também estavam as sementes culturais da civilização ocidental.

Bibliografia

- BONNE, Jean-Claude. De l'ornemental dans l'art médiéval (VIIe-XIIe siècle). Le modèle insulaire. In: SCHMITT, Jean-Claude et BASCHET, Jérôme. (Org.) **L'Image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval**. Paris: Le Léopard d'Or, 1996, p. 207-249.
- CAMILLE, Michael. **Gothic art**. Visions and revelations of the medieval world. Londres: Calmann and King, 1996.
- DUBY, Georges. (Org.) **A Idade Média**. São Paulo: Paz e Terra, 1997, 2 V. (Coleção História Artística da Europa).
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média, nascimento do Ocidente**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- _____. **A Eva barbada. Ensaio de mitologia medieval**. São Paulo: Edusp, 1996.
- HEINZ-MOHR, Gerd. **Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.
- LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1979.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. (Org.) **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: EDUSC, 2002. 2 V.
- LEVINE, Robert. Exploiting Ovid: Medieval Allegorizations of the Metamorphoses. **Medioevo Romanzo**, n. 14. p. 197-213, 1989.

OVIDE. **Les métamorphoses**. Traduction de G.T. Villenave. Édition du groupe “Ebooks libres et gratuits”, 1806. Disponível em <<http://www.ebooksgratuits.com/ebooks.php>> Acesso em 16/09/2005.

OVÍDIO. **As metamorfoses**. Tradução de David Jardim Júnior. [s/l]: Ed. Tecnoprint S.A., 1983. (Coleção Universidade de bolso).

PANOFSKY, Erwin. **Significado das artes visuais**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1979.

PANOFSKY, Erwin; SAXL, Fritz. **La mytologie classique dans l’art médiéval**. Saint-Pierre-de-Salerno: Gérard Monfort, 1990.

PEREIRA, M. Cristina C. L. Uma arqueologia da história das imagens. In: **Seminário: A importância da teoria para a produção artística e cultural, 2004**, Vitória. Disponível em <<http://www.tempodecritica.com/link020122.htm>> Acesso em 24/03/2006.

RIBÉMONT, Bernard. L’Ovide moralisé et la tradition encyclopédique médiévale. Une approche générique comparative. **Cahiers de recherches médiévales (XIIIe – XVe siècles)**, n. 9. p. 13-25, 2002.

<<http://www.pitoresco.com.br/flamenga/flandres.htm>> Acesso em 10/09/2005.

<<http://astro.if.ufrgs.br/antiga/antiga.htm>> Acesso em 18/09/2005

<<http://afilosofia.no.sapo.pt/cienciamedieval.htm>> Acesso em 18/09/2005

<<http://gallica.bnf.fr/scripts/Notice.php?O=08100128>> Acesso em 18/09/2005.

Notas

¹ O termo é muito utilizado por nossa orientadora para explicar o pensamento de construção de imagens medieval.

² Pierre Francastel e Louis Marin são alguns desses nomes.

Maria Madalena e a Ordem Dominicana no século XIII: um caso de inversão simbólica de gênero

Carolina Coelho Fortes*

*E*ste trabalho tem por objetivo discutir um dos aspectos do culto à Maria Madalena na Idade Média: sua relação com as Ordens Mendicantes e, em especial, com os frades pregadores. Madalena será adotada como patrona das ordens mendicantes, principalmente porque é um símbolo de união entre a vida ativa e a vida contemplativa, sendo esta fusão o ideal de vida tanto para franciscanos quanto para dominicanos. No vocabulário metafórico medieval, Marta e Maria eram tipos simbólicos há muito estabelecidos que representavam, respectivamente, a vida ativa e a vida contemplativa. Marta representava a vida ativa de engajamento profundo com o mundo, enquanto Maria simbolizava a vida contemplativa, a vida que começava com contemplação, mas aspirava à comunhão mística com Deus (JANSEN, 2000, p. 49). Essas duas figuras são emblemáticas para as Ordens Mendicantes, pois desde o seu início foram caracterizadas por aquelas mulheres. Embora a Madalena apostólica dos frades fora construída para consumo público e disseminada em sermões, a nova imagem da santa – que uniu os dois tipos de vida – tornar-se-ia o paradigma para formar uma identidade mendicante na Baixa Idade Média. Pois os mendicantes consideravam o seu tipo de vida, a vida mista, o que melhor representava as especificidades de sua missão.¹

Um título muito usado pelos mendicantes em relação à Madalena é o de *Apóstola dos Apóstolos*, que fora dado a Madalena somente na Baixa Idade Média.² É um título inspirado nas Escrituras, embora não se encontre ali. Os evangelhos identificam Maria Madalena com a primeira testemunha da Ressurreição a quem Cristo confia o anúncio das boas novas para os apóstolos. O título, porém, será registrado somente a partir do século XII (JANSEN, 2000, p. 19). No entanto, a tradição cristã insiste na proibição da pregação feita por mulheres. Na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino demonstra um argumento contra o testemunho das mulheres sobre a Ressurreição, afirmando que o testemunho é tornado público através da pregação e esta não é função da mulher. Paulo e Ambrósio são as autoridades utilizadas em sua argumentação, assim como é utilizada também a tradição legal romana que legisla contra as mulheres *darem testimonio público*

* Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

(TOMÁS DE AQUINO, Internet).

A questão da pregação feminina foi bastante discutida entre os mendicantes. Muitos deles acreditavam que santas como Maria Madalena, Catarina de Alexandria, Lúcia e Cecília, mártires cujas vidas Jacopo de Varazze relatou,³ pregaram por disposição divina, e em circunstâncias extraordinárias, por ser a Igreja primitiva privada de pregadores. A lógica do argumento era a seguinte: porque sua autorização vinha do Espírito Santo essas mulheres haviam sido isentas da proibição paulina. Como seria de se esperar, os manuais de pregadores proibiam as mulheres de pregar. Humberto de Romans indica, em seu de *Eruditione Praedicatorum*, quatro razões para banir as mulheres do púlpito: falta às mulheres razão, estão constringidas por uma condição de sujeição, a pregação feminina poderia provocar desejos luxuriosos e, enfim, em memória da insensatez da primeira mulher, pois ela havia ensinado apenas uma vez e subvertido todo o mundo (BRETT, 1984, p. 56). A preocupação com a heresia (e a crença de que as mulheres dessas seitas pregavam) introduziu o assunto da pregação das mulheres no debate acadêmico. Assim, a querela sobre a carreira apostólica de Maria Madalena não era apenas um problema acadêmico, mas foi formulado como resposta aos ensinamentos heréticos do período.

A Ordem Dominicana, fundada sobre os pilares da erudição e da missão doutrinal, mostrava devoção particular a Madalena e a Catarina de Alexandria, santas intelectuais pregadoras cujas vidas revelam similaridades com seu próprio conceito de missão. Dado que a Ordem dos Pregadores via algo dela mesma em Maria Madalena, podemos entender porque em 1297, no Capítulo Geral de Veneza, a Ordem proclamou Maria Madalena sua patrona (BONNIWELL, 1975, p. 220.).⁴

É interessante notar que Eudes de Chateauroux,⁵ segundo o que nos relata Jansen (JANSEN, 2000, p.82-4), em um sermão dedicado à Madalena, representa as freiras cistercienses como amazonas – mulheres viris – uma forma de representação que os escritores da Idade Média empregavam frequentemente para descrever mulheres santas. Como mostrou Caroline Bynum, escritores homens, com frequência, empregavam a linguagem da inversão de gênero para descrever a espiritualidade feminina, porém mais frequentemente fizeram isso nas descrições de suas próprias vidas interiores (BYNUM, 1982, p. 110-169). Seguindo esta lógica, Jansen sugere que as ordens mendicantes, esforçando-se em se distanciar daquilo que eles viam como a decadência das ordens religiosas estabelecidas, empregavam estratégias narrativas de reversão simbólica de gênero que serviam para realçar as diferenças entre eles próprios e a hierarquia eclesiástica. Significativamente a diferença era do gênero feminino. Muitas das virtudes mendicantes como a pobreza, a humildade, e a obediência eram qualidades que a sociedade medieval já há muito tempo associava com o sexo feminino.⁶

Jansen defende a tese de que Domingos e seus pregadores seriam humildes, pobres, e obedientes, para se estabelecerem como um anti-tipo feminino diante da Igreja masculina. Através da linguagem e do processo de inversão simbólica, Domingos fundou um sistema para renunciar ao poder,

prestígio, e à autoridade, ao mesmo tempo em que articulava as virtudes da pobreza e humildade. A desautorização simbólica permitiu aos mendicantes construir uma identidade, de gênero feminino, que era em si uma crítica poderosa à Igreja institucional rica e masculinizada representada por São Pedro. Não era irrelevante que o infiel Pedro havia negado a Cristo três vezes. Maria Madalena, por outro lado, havia sido a incorporação da fidelidade ao Senhor, quando somente ela permaneceu chorando em sua tumba. Os mendicantes identificavam-se particularmente com ela como amada de Cristo e discípula mais fiel, identidade que se fortalecia com o título de Apóstola dos apóstolos.

Os frades identificados com Madalena apresentavam um desafio claro à autoridade institucional de Pedro. Os frades acharam uma maneira de incorporar a eles, e a sua autoridade marcadamente carismática (e feminina), ao corpo da Igreja enquanto simultaneamente permaneciam separados: a solução era um juramento de obediência à hierarquia daquela instituição. A submissão humilde, um gesto feminino representado pela submissão de Maria Madalena a Jesus na casa do fariseu, era a chave. Os frades, através da inversão simbólica de gênero, foram capazes de se distanciar da hierarquia enquanto permaneciam obedientes à autoridade masculina da Igreja. Embora os mendicantes não fizessem o voto de estabilidade, desejavam ser conhecidos por sua perseverança, outra qualidade personificada pela fiel Madalena.

As Ordens Mendicantes eram dedicadas à fundação de conventos contemplativos em honra de Madalena.⁷ Apenas na diocese de Spoleto onze conventos associados a tais ordens foram dedicados a Maria Madalena durante os séculos XIII e XIV. Nenhuma outra santa, nem mesmo a Virgem Maria, recebia tantas honras na terra.⁸ Os pregadores pretendiam que a Madalena contemplativa servisse tanto às freiras enclausuradas quanto às mulheres comuns. Em prol desse fim eles passavam sua sabedoria adquirida através da atenção à palavra do Senhor. Persuadir certas mulheres a escutar a palavra de Deus não era tarefa fácil, pelo menos de acordo com Humberto de Romans. Segundo ele, algumas mulheres não são devotadas à palavra de Deus, ao contrário, quando estão na igreja apenas falam, oram, ajoelham-se diante das imagens e tomam água benta. Mas dificilmente são persuadidas a ir uma vez ou outra escutar as pregações. Para essas mulheres comuns que participavam dos rituais da fé sem muita reflexão em seu sentido profundo, Humberto recomendava o exemplo de Madalena que, sentada aos pés de Senhor, escutava suas palavras (HUMBERT DE ROMANS, Apud. JANSE, 2000, p123-4). Assim, os pregadores se voltavam para a imagem de Maria Madalena retratada por Lucas, absorta em escutar e dedicar-se às palavras do Senhor, para promover devoção ao aspecto contemplativo da santa. Havia, no entanto, outra fonte para essa imagem. As legendas também transmitiam a imagem da santa contemplativa, mas essa representação diferia marcadamente da encontrada nas Escrituras. Em suas Vidas, Maria Madalena se tornou um tipo de santa do deserto, uma eremita, que retirou-se para o ermo para dedicar-se inteiramente à contemplação mística de Deus.

A lenda da Madalena eremita, baseada na vida de Maria Egipcíaca, começou a circular na Europa antes da metade do século IX. A vida eremítica

narra que Maria Madalena retirou-se em uma gruta por trinta anos, sem alimentar-se de nada mundano porque recebia alimentos espirituais nas horas canônicas quando os anjos enviados pelo Senhor transportavam-na para o céu, onde era nutrida com substâncias divinas. O que fez da figura da Madalena eremítica, reclusa em uma caverna e assistida por anjos, uma figura tão atrativa para os pregadores medievais? Como já foi dito, a vida apostólica mista, a vida levada pelos frades, origina-se igualmente na contemplação e na ação. A vida contemplativa era a vida que renovava os frades espiritualmente para que pudessem melhor exercer suas atividades no mundo. Com muita frequência, entretanto, os deveres de sua missão eram tão pesados que não sobrava tempo para tal repouso.

O cabelo de Madalena e sua nudez não eram inconseqüentes para o sucesso deste *motif* tanto na literatura quanto nas artes visuais. Desde tempos imemoriais o cabelo feminino – solto, livre e descoberto – era associado à sexualidade. É revelador que tanto antes quanto depois de sua conversão o atributo físico mais predominante de Maria Madalena era seu cabelo longo e solto. Quando era uma pecadora da carne, ela entrou na casa dos fariseus, chorou aos pés do Senhor, e os secou com seu cabelo. É significativo que no momento de sua conversão, seu cabelo – o símbolo de seu pecado carnal – torna-se o emblema de sua penitência. De acordo com a lenda, depois de anos de reclusão e dura penitência no deserto, suas roupas haviam se desfeito e seu cabelo havia crescido para cobrir sua nudez. Por um lado, as representações da nudez de Madalena poderiam ser construídas como sua condição de inocência e pureza após a conversão. Mas, dado a sua anterior associação com os pecados da carne, as representações medievais da Madalena nua, coberta por seus cabelos, fazia mais do que invocar imagens da inocência edêmica: elas também apontavam para o aspecto sexual de sua nudez, um lembrete de seu passado de pecadora carnal. Não deveria nunca ser esquecido que Maria Madalena era conhecida no mundo medieval como a *beata peccatrix*, a Santa pecadora, um título que simultaneamente evocava o pecado e a santidade. Imagens sugestivas da Madalena nua, eremita e coberta com seus cabelos, funcionavam de forma semelhante. Sua nudez era ao mesmo tempo inocente e sedutora. Seus cabelos serviam como um véu de modéstia, mas evocavam também a sexualidade feminina. Artistas medievais, seus patronos, pregadores, e moralistas eram todos seduzidos pelo rico paradoxo contido em tal símbolo, que sem dúvida contribuiu em fazer da Madalena eremita uma das imagens mais duradouras da Idade Média (RÉAU, 1957 e RODRIGUEZ, 1997, p. 97).

Através do recurso à inversão simbólica de gênero os frades mendicantes não só se projetavam, mas eram considerados por outros como novas Madalenas, particularmente no que se refere a sua disposição a serem herdeiros da vida apostólica. Os frades também recomendavam Madalena como modelo tanto para o laicato quanto para as freiras. Assim faziam porque se identificavam com a relação especial de Madalena com Cristo, sua missão ativa no mundo, seu afastamento para o misticismo contemplativo, e sua devoção ao Senhor. Todavia, havia limites para tal auto-identificação, pois os frades não se identificavam com todos os aspectos de sua vida. Ora, é claro que repudiavam

a vaidade e a sexualidade. Tanto quanto manipulavam a linguagem simbólica para se identificar com a Madalena apostólica, também usavam a linguagem de gênero para denunciar suas fraquezas. Os frades, assim, usaram também a figura simbólica de Madalena para atacar a vaidade, a leviandade, e a licenciosidade sexual atribuída a todas as mulheres. Em nome do aperfeiçoamento social, os pregadores tentavam controlar e subjugar o sexo feminino através do símbolo de Maria Madalena.

Devemos notar que a inversão simbólica de gênero implicava não somente na feminização dos dominicanos, mas também na masculinização de Madalena. Ou seja, ao mesmo tempo em que, para se contrapor à Igreja institucionalizada corrompida, as ordens mendicantes assumem Madalena como símbolo de brandura, feminizando-se, Jacopo de Varazze, um dominicano imbuído do espírito de sua Ordem, reveste Madalena de atributos masculinos. No nosso entender isso ocorre primeiro porque, através da masculinização, dá-se à mulher capacidade de ser santa. Os atributos femininos são suavizados para que a mulher possa ser mais virtuosa. Além disso, a masculinização reforça a missão principal dos dominicanos: a pregação.

Os sermões madalenianos influenciaram de forma definitiva os hábitos religiosos femininos, enraizaram cada vez mais na cultura religiosa medieval a confissão e a penitência.⁹ Inseriu mais ativamente a mulher nos quadros eclesiais, já que diversas sociedades foram fundadas em nome de Madalena. E, acima de tudo, o exemplo de Maria Madalena constitui uma imagem ideal feminina mais humana que a vigente até então, a de Maria. Juntas, a Virgem e Maria Madalena, formam um díptico do que o patriarcado cristão vê como feminino. A Igreja venera dois ideais do feminino: a virgindade consagrada na Virgem Maria e a sexualidade renegada em Madalena. Por mais santas que ocupem o cortejo celestial de Deus, não se concebe uma santa solteira, independente de suas relações (ou falta delas) com os homens.

O que de fato nos interessa, no entanto – e é o que pretendíamos com essa breve exposição – é perceber como a figura de Madalena foi utilizada pelos dominicanos do século XIII para expressar, e tentar resolver, seus conflitos de identidade. Nesse sentido, a inversão simbólica de gênero, ou seja, a associação entre aquela figura feminina e a ordem, composta majoritariamente e, principalmente, pensada e construída por homens, contribuiu para estabelecer uma identidade dominicana diferenciada do clero secular e ao mesmo tempo submissa à Cúria Romana. Além disso, Madalena é usada para apontar o lugar que os dominicanos em particular votavam às mulheres naquela sociedade. Madalena pregou porque era habitada pelo Espírito Santo. Tal prática, então entendida como atributo do masculino, só podia ser desenvolvida por ela por esta ter recebido permissão divina. Desta forma, Madalena foi, sem sombra de dúvida, uma figura chave para a principal atividade dominicana: a pregação.

Bibliografia

Documentos

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica*. Disponível na Internet:
<http://www.newadvent.org/summa/>

IV CONCÍLIO DE LATRÃO. Disponível na Internet: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/latran4.html>

IACOPO DA VARAZZE. **Legenda Aurea su CD-Rom.** Testo latino dell'edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1999.

Bibliografia específica

BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média.** Lisboa: Edições 70, 1983.

BONNIWELL, William. **A History of the Dominican Liturgy 1215-1945.** Nova Iorque: Joseph Wagner, 1975.

BRETT, Edward. **Humbert of Romans: His Life and Views of Thirteenth Century Society.** Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984.

JANSEN, Katherine Ludwig. **The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages.** Nova Jerséi: Princeton University Press, 2000.

RÉAU, Louis Madeleine. In: **Iconographie de l'art Chrétien.** Paris: Presses Universitaires de France, 1957. **Tome II: Iconographie de la Bible, Nouveau Testament.**

RODRIGUEZ, Manuel Nuñez. **Casa, Calle, Convento: Iconografía de la mujer bajomedieval.** Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1997.

SAXER, Victor. **Le culte de Marie-Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen-âge.** Auxerre-Paris: Publications de la Société des Fouilles Archéologiques et des Monumnets Historiques de l'Yonne-Librairie Clavreuil, 1959.

Notas

¹ Sobre a nova necessidade espiritual, a partir do século XII, de união da *vita angelica* a *vita apostolica* Cf. BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média.** Lisboa: Edições 70, 1983.

² É virtualmente impossível discernir as origens ou proveniência exata da expressão *apostolorum apostola*. Não se encontram quaisquer referências anteriores ao século XII, tempo no qual o título já havia passado a ser corrente. Conseqüentemente, suspeita-se de que tenha surgido juntamente com a *Vita apostolica* proveniente de Vézelay que relatava o apostolado de Madalena na Gália. No século XIII, os sermões e hagiografias de Maria Madalena usavam o título *apostolorum apostola* quase reflexivamente para descrever o papel da santa no drama da Ressurreição. O título era usado até por homens como Inocêncio III, que não era afeito à noção das mulheres dominarem qualquer forma de autoridade sacerdotal. (JANSEN, K. *Innocent III: Urbs et Orbis.* (no prelo) Este título é tão presente nos textos medievais que pode ser encontrado nas obras da maioria de autores baixo-medievais. Os compiladores dos legendários medievais se asseguravam de que aqueles que se utilizassem de seus compêndios teriam consciência deste título honorífico. Em seu compêndio de vidas, Bartolomeu de Trento – fonte da qual bebeu largamente Jacopo de Varazze – resumiu para os pregadores o que ele considerava ser os pontos mais salientes nas vidas individuais dos santos. Bartolomeu entendia o título *apostolorum apostola* como tão importante que em sua breve passagem sobre Madalena, chama a atenção de seus leitores por duas vezes para o fato de que Cristo havia feito dela a apóstola dos apóstolos. Na verdade, é a nota final de seu relato. (BARTOLOMEO DE TRENTO. **Epilogus in gesta sanctorum.** Ms Biblioteca Apostolica Vaticana. Barberini latim 2300.)

³ A Legenda Áurea, espécie de suma hagiográfica escrita na segunda metade do século XIII pelo dominicano Jacopo de Varazze é nosso documento base para pensar a questão da presença feminina em meio a Ordem dos Pregadores.

⁴ Até então, a patrona da Ordem havia sido somente Maria.

⁵ Cardeal da primeira metade do século XIII, grande defensor das ordens mendicantes.

⁶ Além das virtudes louvadas pelos mendicantes, a cultura medieval demandava que algumas outras estivessem presentes no sexo feminino: a suavidade, a doçura e a inocência. Forjou-se, desta forma, um tipo feminino que veio a ser entendido como caráter natural do sexo, e mais virtuoso que o masculino. Nessa região simbólica de dependência e obediência as mulheres tinham sua contra-parte: os frades. Naturalmente, os frades, sendo auto-eleitos, tinham uma identidade como grupo que as mulheres não podiam ter, já que a sociedade cristã as classificava de acordo com seus pais, maridos e filhos. Mas mulheres e frades partilhavam algo em comum: ambos podiam praticar, sem colocar em risco seu lugar na sociedade, aqueles ideais cristãos que por si só negavam a possibilidade de sucesso mundano. Pobreza, humildade e obediência pressupunham um certo tipo de vida: não podem, como as virtudes teológicas da fé, esperança e caridade, serem postas em prática sem que se perceba. Os ideais proclamados pelas ordens mendicantes atacam o coração das leis que fazem com que a sociedade ocidental prospere.

⁷ Tanto as mulheres quanto os frades devem ser duplamente mais virtuosos do que o resto da cristandade: os frades porque são homens dedicados aos serviços divinos e têm como missão tomar conta da espiritualidade e salvação da cristandade; já as mulheres devem ser mais virtuosas que os homens pois são, “naturalmente”, mais falhas. Assim, para superar esses defeitos, devem ser duas vezes mais empenhadas em suas virtudes do que os homens.

⁸ As metafóricas obras de misericórdia de Maria Madalena por Cristo inspiraram outros a fazer boas obras em seu nome. Victor Saxer mostrou que abrigos sob o patronato de Maria Madalena foram construídos nesse período. Sua missão era de assistir aos peregrinos e viajantes. A ordem de São João (Hospitalários) também reconhecia Maria Madalena como patrona dos abrigos: na sua sede em Jerusalém eles fundaram um abrigo em seu nome para cuidar das peregrinas. Mais numerosas, entretanto, eram as dedicações de hospitais feitas a santa. (SAXER, Victor. **Le culte de Marie-Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen-âge**. Auxerre-Paris: Publications de la Société des Fouilles Archéologiques et des Monumnets Historiques de l'Yonne-Librairie Clavreuil, 1959. p. 213-26.)

⁸ A personagem de Maria Madalena eclipsou a da Virgem tanto como testemunha da Ressurreição quanto como amiga privilegiada de Cristo durante seu ministério. “Ora, Jesus amava Marta e sua irmã e Lázaro” (Jo. 11,5), e foi de Maria que disse: “Maria, com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada” (Lc: 10:42). Maria Madalena foi criada a partir de relatos não relacionados à imagem de um molde anteriormente concebido pela tradição judaica. Ela se enquadra no tema da mulher dissoluta, presente no Antigo Testamento em personagens como Gomer (Oséias: 1:2-3); Jezebel (2 Reis, 9:30-7) e Raab (Josué 2).

⁹ O IV Concílio de Latrão torna a confissão obrigatória.

Juízes em cena: Gil Vicente e Martins Pena

Isabela Pinheiro Israel*

O auto *Juiz da Beira* é considerado pelos especialistas vicentinos como uma farsa, já que essa peça é cômica por excelência e irreverente ao satirizar tipos e costumes da época. Segundo Antônio José Saraiva, no livro *Gil Vicente e o fim do teatro medieval* (SARAIVA, 1965, p. 96), há duas qualidades diferentes de farsas: as farsas com intrigas e as farsas que se limitam à apresentação dos tipos. É nessa segunda qualidade que se localiza a obra estudada.

Sendo assim, serão analisadas primeiramente as personagens presentes na peça. O juiz (Pêro Marques) retrata o homem rústico e analfabeto que alcançou tal cargo por meio da sua união com Inês Pereira, que “sabe ler”:

PÊRO – Que ele é muito de apertar
com juízes de siqueiro¹
Ora eu, por não ser pazeiro,
vim cá para me amostrar
que sou eu homem inteiro.
Ora assi que de maneira
minha hóspeda² Inês Pereira
(Deus a benza!) sabe ler
e quanto me faz mister
para eu ir pela carreira. (VICENTE, 1975, p.134; grifamos)

Além dessa personagem representativa na peça, há na obra personagens divididos em tipos pelo nome de classe, como o escudeiro e o porteiro, por exemplo. E dando um passo à frente, nota-se na farsa a preguiça, na pessoa do Preguiçoso; a dança, na pessoa do Bailador, entre outros.

BAILADOR – Senhor Juiz, hufa³! eu por bailar
Mereço o amo de meu pai,
Hufa! e vós me julgai
Ou vós haveis de falar
Ou vós haveis de bailar. (VICENTE, 1975, p. 139)

Por meio das personagens e suas falas Gil Vicente apresenta diversas críticas à sociedade da época. Uma crítica presente no texto é ao luxo encontrado nas sessões palacianas. Gil Vicente ironiza esse fato nas atitudes

* Graduada em Letras na Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

do juiz que, por ser um homem do campo e rústico, não valoriza e/ou desconhece os objetos encontrados na Corte:

PÊRO – Ponte ou que cousa é esta?
Não tragais jogo de ver⁴
que bem haveis de saber
que isto é presepe de besta⁵. (VICENTE, 1975, p. 139)

Outra crítica relevante observada na peça é a referência à condição dos judeus, que em 1462 foram obrigados a se converterem cristãos-novos, através da personagem Sapateiro, espanhol expulso de Castela:

SAPATEIRO – Quando éramos judios
dolor del tiempo pasado
ciento y veinte y un ducado
tenia en ducados mios,
sin le hablar un cornado.

Morador de Carrion
y mercador en Medina
casado com Dona Dina
nieta de Jacob Zarion
maestro mor d'Adefina.

Aora que soy guayado
y negro cristianejo
ando-me á calzado viejo

desnudo, desfarrapado,
el mas triste del concejo
y por mas postomeria
uma hija que tenia
tal como cera colada
húmbomela alcachuetada.
Voyme al Juez todavia⁶. (VICENTE, 1975, p. 145)

Também é importante destacar que nas obras vicentinas cada personagem traz consigo características do ambiente que habita. Esse fato é exemplificado nas falas do juiz. Por ser um homem do campo, nota-se o seu linguajar rústico e o seu desconhecimento em relação aos valores da cidade, como exemplificado nessas duas passagens:

PÊRO – Passou-se cá um mandado
nega por me dar canseira
que logo em toda a maneira
viesses; e vim empazado
bofa⁷, com fraca esmoleira. (VICENTE, 1975, p. 134)

Além disso, também é acentuado o caráter do homem do campo, por

meio da ingenuidade de Pêro Marques que confia em tipos, como o Porteiro (funcionário judicial) e o Ferreiro, que no decorrer da peça mostram não serem confiáveis.

Ainda tratando da linguagem, como observa, dentre outros, Maria de Lourdes Saraiva (SARAIVA, 1975, p. 143), nota-se a referência à linguagem popular do século XVI na peça, conforme se comprova no exemplo a seguir.

ANA DIAS - ...Que o olho mau⁸ se meta nele. (VICENTE, 1975, p. 143)

Além disso, na fala da personagem Amador também se evidencia traços da poesia de amor em voga na Corte da época:

AMADOR – Quem enfermo for d’ Amor
como eu continuo sam,
faça outros de cristão
confesse-se, tome o Senhor,
pois tem a morte na mão.
E para tão prestes partir
onde tão triste como ando,
desejado
a pena que está por vir. (VICENTE, 1975, p. 165)

Outro ponto relevante evidenciado por Maria de Lourdes Saraiva nas obras vicentinas: “por trás do imenso pitoresco desses tipos humanos está a contestação intelectual de uma sociedade baseada em valores contraditórios e a denúncia da hipocrisia que envolve crenças e envenena as instituições” (SARAIVA, 1975, p. 18).

Essa afirmativa é observada em diversas passagens do texto que mostram um juiz boçal e despreparado aplicando sentenças paradoxais. Assim também o texto apresenta outros traços e valores da sociedade da época, como o caráter patriarcal da vida na província. Por exemplo, isso se reflete na fala do Ferreiro, que se coloca, e aos demais, “como bons filhos” em relação ao juiz:

FERREIRO – Estais vós aí, Juiz.
e nós em pé como bons filhos. (VICENTE, 1975, p. 140)

Destaca-se, ainda, o caráter coeso do texto, já que o seu desfecho, ilustrado por uma canção popular da época, resume toda a idéia moralizante da farsa, que é a oposição de superioridade das serranas em relação às “cidadãs”:

Vamos ver as Sintrás,
senhores, à nossa terra,
que o melhor está na serra.
As serranas coimbrãs
e as da serra da Estrela,
por mais que ninguém se vela,
valem mais que as cidadãs:

são pastoras tão louças
que a todas fazem guerra,
bem desde o curme da serra. (VICENTE, 1975, p. 171-172)

Portanto, a farsa acima analisada tem por principal intenção fazer uma sátira social. Nela são evidenciados flagrantes da vida real da época de Gil Vicente. Por meio de uma série de quadros compostos por tipos de personagens que retratam essa sociedade, o autor consegue fazer com êxito sua crítica (as instituições, tipos sociais e a situação dos judeus) e trazer um caráter cômico para o texto.

A peça *Juiz da Paz da Roça* foi a primeira peça escrita por Martins Pena. O texto, ambientado na roça, se desenvolve em apenas um ato, já que as comédias costumam girar em torno de uma situação.

A análise da peça será iniciada pelas personagens. Estas são agrupadas em famílias de tipos, de acordo com a categoria profissional: juiz de paz, escrivão do juiz e lavrador. Por meio de suas personagens, Martins Pena “fixou costumes e características que tem continuado através do tempo e retratam as instituições nacionais” (MAGALDI, 1962, p. 40).

Com base nessa constatação de Sabato Magaldi, pode-se destacar duas personagens: o juiz de paz e Manuel João (o lavrador).

O primeiro representa uma crítica à instituição e seus representantes, já que o juiz de paz, apesar de exercer um cargo de decisão frente a problemas enfrentados pelo povo da região, não tem preparo para assumir tal cargo; e o pior é que ele tem consciência desse despreparo:

JUIZ - ...Aqui para nós, que ninguém nos ouve, quantos juízes de direito há por essas comarcas que não sabem aonde têm sua mão direita, quanto mais juízes de paz ... E além disso, cada um faz o que sabe. (PENA, 2002, p. 245)

A segunda personagem caracteriza o típico roceiro em seu aspecto bronco e rústico. Personagem esse que muitas gargalhadas têm despertado no público desde as peças vicentinas:

MANUEL JOÃO –Pois coma laranjas com farinha que não é melhor que eu. Esta carne está dura como um couro ... Irra! Um dia destes eu ... Diabo de carne! Hei-de fazer uma plantação ... Lá se vão os dentes! Deviam ter botado esta carne de molho no corgo ... Que diabo de laranjas tão azedas. (PENA, 2002, p. 223)

Outro ponto relevante no auto é a linguagem popular expressada pelas personagens. Magaldi aponta esse fato como um elo comum entre Martins Pena e Gil Vicente, pois “apenas Gil Vicente havia conseguido semelhante adequação das falas à psicologia e ao estado social dos personagens” (MAGALDI, 1962, p. 54).

Durante toda a peça nota-se referências a vocábulos que compõem o universo lexical brasileiro, como “jacuba” (PENA, 2002, p. 215) – bebida

feita com água, farinha de mandioca, açúcar ou mel, limão e cachaça; “burrá” (PENA, 2002, p. 221) – cesto de cipó ou de taquara, bojudo e de boca estreita, etc. Também observa-se no linguajar das personagens da roça formas populares de linguagem:

ANINHA –Abença⁹, meu pai. (PENA, 2002, p. 220)

MANUEL JOÃO – Senhora, a janta¹⁰ está pronta. (PENA, 2002, p. 221)

Essa preocupação do autor de, por meio da linguagem, caracterizar o texto no ambiente brasileiro, é tão forte que a peça é encerrada com canções e danças populares na época – a tirana (popular no Brasil no século XIX) e o fado (dança popular no século XVIII).

Seguindo essa idéia de caráter localista presente na peça, não se pode esquecer de falar do ambiente no qual a comédia se desenrola: o campo, com suas plantações de café e mandioca. Martins Pena também insere seu texto nos acontecimentos históricos atravessados pelo Brasil na época, como observou Maria Aparecida Ribeiro (RIBEIRO, 2002, p. 25-26): a Guerra dos Farrapos e a questão da escravidão.

Outro ponto de destaque na comédia é a oposição campo x cidade, tópico clássico na literatura brasileira. A cidade na peça de Martins Pena é o Rio de Janeiro, capital do Império e sonho do homem do campo que deseja trabalhar e viver neste ambiente de “modernização”. É o sonho de Aninha (filha de Manuel João), que deseja ir aos teatros, às festas da cidade e até possuir as roupas importadas vendidas na capital:

ANINHA –Como meu pai vai à cidade, não esqueça dos sapatos franceses que me prometeu. (PENA, 2002, p. 226)

Também nota-se na comédia uma inclinação romântica, pois é destacado o amor entre dois jovens (Aninha e José) que enfrentam todos os obstáculos para se unirem em matrimônio, recusando, assim, os interesses e arranjos paternos e impedindo que José seja enviado para a Guerra dos Farrapos:

ANINHA –Se nós fugíssemos agora para nos casarmos?

JOSÉ –Lembras muito bem. O vigário a estas horas está na igreja, e pode fazer-se tudo com brevidade.

ANINHA –Pois vamos, antes que meu pai venha.

JOSÉ –Vamos. (saem correndo). (PENA, 2002, p. 241)

Portanto, a comédia de Martins Pena analisada desenrola-se de forma simples, por meio de personagens que espelham a sociedade brasileira da época. Por sua engenhosidade na criação de tipos tão verdadeiramente brasileiros (linguajar, local que habitam, costumes, etc), Martins Pena merece

o título de criador da comédia de costumes brasileira. E até hoje seus textos podem ser encenados, pelo traço de atualidade que os formam, despertando assim o reconhecimento e o riso em diversos públicos de várias gerações.

De maneira mais ampla, ambas as peças fazem uma sátira social por meio de estereótipos de personagens. Nelas estas são divididas em tipos, de acordo com a categoria profissional. Em *Juíz da Beira* de Gil Vicente tem-se o porteiro, o escudeiro, entre outros. Assim como na comédia *O Juiz de Paz na Roça* há personagens como o escrivão e o lavrador. Além disso, ambos os textos destacam o tipo do juiz, presente em várias outras obras literárias, por ser um tipo cômico. Gil Vicente e Martins Pena fazem por meio da figura dessa personagem uma crítica social às instituições e seus representantes, já que mostram juízes despreparados para tal cargo.

Outro elo comum entre as duas peças temos a linguagem como reflexo do tipo social e da localidade da qual a personagem provém. Em *Juíz da Beira*, o juiz Pêro Marques representa um homem do campo que possui um linguajar rústico, caracterizando o homem simples da roça. Dessa forma também é Manuel João, personagem do *O Juiz de Paz na Roça*. Além das personagens do campo, são expressados nos textos a linguagem popular da época em que foram escritos.

Ponto relevante nas peças é a referência às questões históricas da época. No texto de Gil Vicente há a questão dos judeus convertidos em cristãos-novos e a vida luxuosa na Corte. Já na comédia de Martins Pena há referências ao fim da escravatura e à Guerra dos Farrapos.

A oposição campo x cidade também ganha destaque nos dois textos. Na farsa *Juíz da Beira* esse contraste é evidenciado no desconhecimento do juiz (homem do campo) dos costumes da cidade. Em *O Juiz de Paz da Roça* esse fato é destacado no desejo de Aninha em conhecer a vida na Corte, que acredita ser melhor e com mais distração que a do campo.

O desfecho dos dois textos também é um elo comum entre eles, pois ambas as peças são encerradas com canções locais, mostrando assim mais um caráter de ambientar as peças nos costumes das sociedades das épocas.

Bibliografia

MAGALDI, Sabato. **Panorama do teatro brasileiro**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. Gil Vicente. In: MASSAUD, Moisés. (Org) **A literatura portuguesa em perspectiva**. São Paulo: Atlas, 1992, V. II. p. 170-190.

PENA, Martins. *O Juiz de Paz da Roça*. In: **Teatro brasileiro: textos de fundação**. Notas de Maria Aparecida Ribeiro. Coimbra: Biblioteca-Arquivo Teatral Francisco Pillado Mayor, 2002.

RIBEIRO, Maria Aparecida. Um teatro que queria ser nacional. In: **Teatro brasileiro: textos de fundação**. Coimbra: Biblioteca-Arquivo Teatral Francisco Pillado Mayor, 2002.

SARAIVA, Antônio José. **História da literatura portuguesa**. 8ª ed. Portugal: Porto, 1975.

_____. **Gil Vicente e o fim do teatro medieval**. 2ª ed. Portugal: Europa-América, 1965.

SARAIVA, Maria de Lourdes. Introdução. In: VICENTE, Gil. **Sátiras sociais**. Portugal: Publicações Europa-América, 1975.

VICENTE, Gil. Juiz da Beira. In: VICENTE, Gil. **Sátiras sociais**. Trad. e notas Maria de Lourdes Saraiva. Portugal: Europa-América, 1975.

Notas

¹ Siqueiro = sem estudo.

² Hospéda = esposa.

³ Hufa! – Sinal de cansaço, pois o Bailador baila enquanto fala.

⁴ Jogo de ver = objeto luxuoso, que serve para ser contemplado.

⁵ Presepe de besta = manjedoura. Tratava-se de cadeira rural.

⁶ Trad. “Quando éramos judeus / dor de tempo passado! / cento e vinte e um ducado / tinha em ducados meus / sem lhe falar um cornado. / Morador em Carrion / e mercador em Medina / casado com D. Dina / neta de Jacob Zarion / mestre-mor da cabala. / Agora que sou triste / e desgraçado cristãozeco / ando de botas rotas / seminu e esfarrapado / e mais triste do concelho. / E para mais desgraça / uma filha que eu tinha / pura e dócil / apanhou-ma por alcoviteira. / Vou pois ao juiz.”

⁷ Bofa = pronúncia rústica de “com boa fé”.

⁸ Olho mau = mau olhado.

⁹ Abença = forma popular de “a benção”.

¹⁰ Janta = forma popular de “jantar”.

Leituras sobre o Diabo na Baixa Idade Média

Alinde Gadelha Kühner*

A produção deste artigo pôde ser realizada a partir de minha pesquisa individual vinculada ao projeto coletivo *Hagiografia e História*, coordenado pela Prof. Dra. Andréia C. L. Frazão da Silva junto ao Programa de Estudos Medievais, Laboratório do IFCS- UFRJ. Este projeto conta com seis eixos temáticos: 1) o caráter didático e propagandista das hagiografias; 2) a divulgação de metas e projetos da Igreja Romana; 3) as construções sociais de gênero; 4) os centros de formação intelectual; 5) as práticas e as crenças da religiosidade e 6) o crescimento da espiritualidade leiga. O corte espaço-temporal da pesquisa compreende as Penínsulas Ibérica e Itálica dos séculos XI ao XIII.

O projeto coletivo completa, em 2005, cinco anos, e a minha entrada na equipe se deu em 2004, através de uma bolsa Balcão, fornecida pelo CNPq. A tarefa delegada a mim foi o desenvolvimento de uma tipologia das hagiografias. Primeiramente precisei compreender o que é uma hagiografia e como o termo foi elaborado. Este foi elaborado no século XVII - período em que foi fundada a sociedade dos bolandistas, “dedicada ao estudo crítico das vidas dos santos” (URIBE, 1999, p. 58) - e possui raízes gregas (hagios = santo; grafia = escrita). As hagiografias, portanto, referem-se aos feitos ou a elementos relacionados aos cultos dos indivíduos considerados santos. Esses indivíduos podem ser mártires, virgens, monges, pecadores arrependidos, eremitas, pregadores, reis, bispos... Os santos, enfim, são indivíduos que, no seio da sociedade onde vivem, destacam-se por ações que os aproximam do Divino.

Se os santos não têm uma identidade única – podem ser padres, reis e outros tipos acima listados, não é de se esperar que as hagiografias sejam escritas de acordo com um modelo definido, único. São encontrados muitos tipos de narrativas que têm como tema central os santos ou elementos relativos ao seu culto: vidas, martirologios, martírios, transladações, entre outros. Sabe-se que esses são alguns tipos, mas um problema persiste: a partir de que elementos comuns pode-se definir o que é uma “vida”? E como pode-se definir quais são os elementos comuns aos martírios escritos no corte espaço-temporal acima mencionado? Um estudo sistematizado ainda não foi realizado com o objetivo de respondê-las.

* Graduanda em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Para tentar responder a estas perguntas, estão sendo lidos textos hagiográficos e textos historiográficos que tenham como objeto de estudo o gênero hagiográfico. As narrativas de vidas de santos analisadas até o presente momento majoritariamente são designadas como martírios. A leitura destes textos possibilitou verificar a ocorrência de embates entre os santos e a figura do Diabo – tema a ser desenvolvido na monografia de final de curso, a ser escrita no próximo ano. Como parte da pesquisa da monografia, é necessária uma revisão bibliográfica sobre o tema do Diabo: o que a historiografia tem dito sobre o tema – e é este o objetivo do presente artigo.

Não se pretende fazer uma análise exaustiva da produção historiográfica que tem como tema o Diabo, pois isso seria praticamente impossível. Alguns critérios, então, foram adotados. O primeiro a ser apontado é a respeitabilidade que o autor conquistou no meio acadêmico. Este critério pode parecer óbvio, mas no caso específico de um estudo sobre as construções históricas da imagem do Diabo esse aspecto tem que ser especialmente assinalado. Sendo o tema objeto de interesses não apenas acadêmicos, mas também ocultistas e religiosos, há que se separar essas esferas. Não se pretende aqui estudar as representações do Diabo no século XX, ou afirmar ou não a sua existência. O objetivo do presente trabalho é outro e para a obtenção do mesmo são necessárias leituras historiográficas, as mais atualizadas possíveis. As obras a serem aqui analisadas não são recentes – o copyright mais atualizado é de 2000 (MUCHEMBLED, 2001). No entanto, estes textos se configuram como referências de recentes trabalhos acadêmicos que têm o Inimigo como tema.

Escolhidos os textos, restava outro critério de seleção: quais capítulos dos livros seriam analisados, já que apenas um dos textos é um artigo. Sendo quatro os livros a serem analisados, havia ainda a questão: quais seriam os trechos importantes para a realização da pesquisa para a monografia? A apresentação dos autores e a análise dos textos esclarecerão a importância do segundo critério adotado.

Luther Link, o primeiro a ter o texto analisado, é professor do departamento de literatura da Universidade Aoyama Gakuin, em Tóquio. Seu livro, *O Diabo: a máscara sem rosto*, foi originalmente publicado em 1995, sendo a tradução brasileira de 1998. A obra analisa a iconografia medieval que tem o Diabo como tema. O período escolhido por Luther Link se estende do século IX ao XIV. Justifica a escolha de um período tão longo afirmando que um estudo dessa amplitude se mostrou necessário, diante da grande especificação dos focos encontrados nas monografias de História da Arte. (LINK, 1998, p. 13)

O estudo de Link, como um todo, é interessante. Dada a especificidade do seu projeto, porém, a seleção de trechos a serem analisados mostrou-se necessária. Para a realização deste trabalho, foram escolhidos o prefácio, a introdução e o primeiro capítulo. Os dois primeiros, por apresentarem a justificativa para tal investigação e os pressupostos teórico–metodológicos, o primeiro capítulo versa sobre a criação do conceito de Diabo por alguns dos mais influentes e/ou primeiros teólogos da Igreja Católica: Orígenes, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino.

Para Link, o conhecimento do contexto de uma obra de arte é fundamental para entendê-la: estranhas interpretações surgem, segundo o autor, se o contexto é descartado numa análise. Salienta, assim, a importância das informações extrínsecas ao objeto de arte para a compreensão do mesmo (LINK, 1998, p. 10). Para ele, não existe uma continuidade da imagem do Diabo – “ele não é uma pessoa. Pode ter muitas máscaras, mas sua essência é uma máscara sem rosto” (LINK, 1998, p. 20). O autor considera a pouca exatidão de uma imagem do Inimigo fundamental para a Igreja: ele é o intruso que não há interesse em definir exatamente, (LINK, 1998, p.21) tornando-o, assim, maleável às necessidades didático-apologéticas de cada momento. Outra característica das imagens medievais do Diabo é a forma não-real e pessoal de representação do Diabo: a exceção se configura na escultura românica de 1050 a 1130 (LINK, 1998, p. 20).

A partir destas considerações Link dedica um capítulo de seu estudo aos pensamentos dos padres da Igreja dos séculos II ao V – dedicando breves palavras também aos apologistas alexandrinos helenizados dos séculos III e II a.C. e a São Tomás de Aquino. A inserção dos primeiros no texto foi realizada para explicar a origem do termo demônio: interpretação do termo “dâimon” platônico. Segundo esta exegese, os demônios são os perversos anjos caídos, formulando-se, em conseqüência, a equação “deuses pagãos = demônios maus = diabos” (LINK, 1998, p. 25) aproveitada pelos cristãos poucos séculos depois.

A teologia cristã nunca foi uniformemente elaborada. As teorias elaboradas pela instituição posteriormente consolidada como Igreja Católica foram em grande parte produzidas a partir do confronto entre interpretações diferentes. Algumas dessas interpretações são as teorias dualistas, segundo as quais o mundo é um palco de luta entre dois princípios opostos, um Bom e outro Mau. Dois dos teólogos mais influentes, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, combateram com veemência essas elaborações teóricas. Santo Agostinho, ao ler Isaías (14, 12) fundindo-o com a leitura do Apocalipse de João, formulou a interpretação de que Lúcifer foi criado como um ser Bom, mas graças ao livre arbítrio pode escolher seguir o caminho pecaminoso, exegese que, entre outros propósitos, almejava eliminar a teologia dualista.

O texto agora analisado é um verbete que consta no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, organizado por Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt. Não tendo à disposição um longo espaço para discorrer sobre o Diabo na Idade Média, Jérôme Baschet dividiu a sua produção por temas, analisando brevemente cada um deles.

Na introdução, Baschet apresenta os temas a serem explorados. Algumas afirmações realizadas neste trecho devem ser destacadas. A primeira delas é que a literatura apócrifa judaica foi importante para a formação cristã da idéia de Diabo, mas que a marca decisiva para a teologia cristã foi o Novo Testamento (BASCHET, 2002, p.319). A seguir, o autor apresenta a hipótese de que a importância do Inimigo cresceu de forma global ao longo da Idade Média. A sua suposição baseia-se na iconografia medieval com tema demoníaco, que se desenvolveu principalmente a partir

do século IX (BASCHET, 2002, p.319). Por fim, Baschet afirma que é preciso relacionar a figura o Diabo com “o conjunto das realidades sociais e políticas, em particular com os conflitos que agitam as sociedades medievais e nos quais o Diabo desempenha seu papel” (BASCHET, 2002, p.320)

Baschet fundamenta os seus argumentos a partir de três fontes principais: textos literários (religiosos, como hagiografias; ou profanos, como os *fabliaux*); obras de importantes teólogos, como Santo Agostinho; e a iconografia com tema diabólico ou com outros temas, mas que tenham o Diabo como personagem.

Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Pedro Lombardo são os teólogos mais citados pelo autor. A concepção agostiniana da ação do Mal no mundo é apresentada no tema *O príncipe deste mundo*, no qual é discutida a hipótese de que a teoria de Santo Agostinho obteve ampla aceitação durante toda a Idade Média, logrando maior êxito num primeiro período – sua demarcação cronológica é imprecisa neste trecho. Segundo o Bispo de Hipona, o Diabo adquiriu direito sobre a humanidade no momento em que Adão e Eva cederam à tentação. A Encarnação diminuiu o poder do Diabo sobre os homens, mas não o eliminou – os pecadores continuaram sobre o seu arbítrio. Baschet diz, no seu verbete, que esse pessimismo atravessou dois momentos: o primeiro, em que alcançou maior aceitação e o segundo, em que esta teoria teve menor sucesso, teria sido “mais sensível aos poderes da Encarnação e à reabilitação da Criação que aquela determina” (BASCHET, 2002, p.323). Uma das afirmações de Tomás de Aquino citadas no artigo de Baschet é a sua contraposição às teologias dualistas, assunto já tratado neste artigo. Pedro Lombardo é citado no tema *Diabo e tormento da consciência*, no qual o autor afirma que “quaisquer que sejam as discussões historiográficas às quais pode dar lugar à noção de indivíduo, essa abordagem legitima-se pela crença de diabos pessoais” (BASCHET, 2002, p. 327). Para cada homem, existiria um anjo da guarda e um diabo pessoal.

Baschet, no tema *Gestos humanos e poderes celestes: Diabo sob controle*, desenvolve um assunto para nós muito importante: a contenda travada entre santos e demônios. Os santos são os que mais sofrem ataques do Diabo, e são as contendas mais intensas – o Diabo homenageia, assim, a virtude deles e os prova (BASCHET, 2002, p.324). As lutas entre santos e demônios são formas de demonstração do poder dos primeiros, além de serem também exemplos. A proteção destes homens santificados mostra-se também pelas vitórias destes frente aos demônios. Sendo O Opositor das figuras positivas, “modera a tendência politeísta do cristianismo medieval, reduzindo a multiplicidade das figuras à unidade de um único combate” (BASCHET, 2002, 326). As outras figuras que combatem o Diabo apresentadas no texto são os anjos, a Virgem, Cristo, Deus e a Trindade.

Outro autor a trabalhar a questão do embate entre santos e demônios é o americano Jeffrey Burton Russel. Professor de História da Universidade da Califórnia, escreveu uma quadrilogia com o tema Diabo. Esta série abrange a demonologia desde o período das pré-condições para o surgimento da teoria demonológica cristã (primeiro livro) até a demonologia desenvolvida na Idade

Moderna (quarto livro). O texto aqui analisado é o terceiro da quadrilogia, publicado originalmente em 1984, sendo a edição brasileira de 2003. Esta obra abrange o período compreendido entre os séculos VI e XIV. Neste trecho, analisaremos dois capítulos: “Folclore” e “Lúcifer na Arte e na Literatura da Baixa Idade Média”. Estas são as partes da obra em que Russel analisa assuntos correlatos às hagiografias, quando não as analisa diretamente.

No prefácio do terceiro livro, *Lúcifer: o Diabo na Idade Média*, Russel diz que a sua filosofia é idealista: as idéias são importantes em si e o contexto social no qual se levantam é menos importante para o entendimento delas do que outra forma qualquer (RUSSEL, 2003, p.11). Defende seu argumento dizendo que as idéias sobre o Diabo mudaram ao longo da Idade Média, mas não nos seus pontos principais. Para ele, essa pequena mutabilidade de pensamento se deu por conta da “consistência geral da teologia cristã da Idade Média, a qual pode ser atribuída ao seu relativo isolamento cultural e segurança das novas idéias ameaçadoras” (RUSSEL, 2003, p.12).

No capítulo “Folclore”, Russel primeiramente define “folclore”¹ e “religião popular”.² Para ele, o Diabo apresentado pelo folclore é impotente, possivelmente como forma de aliviar a tensão em torno da figura do Maligno (RUSSEL, 2003, p.59). As definições folclóricas nunca são tão claramente desenvolvidas como as da teologia. A concepção folclórica de maldade não questiona a origem do Mal – apenas aponta a sua existência e as suas formas de se manifestar. A religião popular, por sua vez, apresentaria um Diabo amedrontador, já que os homilistas, através do exemplo, almejavam conduzir a população para o bom caminho.

Neste capítulo, Russel utiliza como fontes as hagiografias e contos produzidos no período por ele destacado (séculos VI a XIV) – obras principalmente inglesas e “alemãs”.³ As hagiografias, os sermões, etc. - o material por ele chamado de “Cristianismo popular” é citado da mesma forma que as lendas profanas (Rumpelstiltskin, por exemplo), não é dada a esta bibliografia uma atenção especial. Os textos são citados para exemplificar os diversos formatos assumidos pelo Diabo e as várias formas dele agir sobre o mundo e, principalmente, sobre os humanos. Uma relação completa dessas figuras seria interessante, mas fugiria ao objetivo deste artigo.

“Arte e literatura seguiram, ao invés de conduzir, a teologia do Diabo. Contudo, elas aumentaram dramaticamente e fixaram certos pontos na tradição”(RUSSEL, 2003, p.201). Russell inicia o oitavo capítulo de sua obra (*Lúcifer na Arte e na Literatura da Baixa Idade Média*) com essas duas frases, que apresentam a hipótese principal do capítulo. No desenvolvimento do texto, o autor defende outra hipótese: a de que a literatura medieval seguia mais de perto as formulações teológicas do que hoje se chama de artes plásticas. A limitação das artes proporcionava esta realidade: como representar um diabo negro num pedaço de marfim? Russel afirma que as representações pictóricas do Diabo, ao longo dos séculos, tornaram-se cada vez mais grotescas (o que parece confirmar a oração acima citada).

Após uma breve análise da arte medieval, Russel discorre sobre a literatura. Os principais documentos utilizados são *Os Contos de Canterbury*,

do Chaucer, a *Divina Comédia*, do Dante, e *Piers Plowman*, do William Langland. Não ignora, contudo, as hagiografias. O autor defende a hipótese de que o Diabo, nas vidas dos santos, é mais vívido do que o é na produção teológica da Baixa Idade Média. Para ele, “os pastores (...) perceberam que aquelas histórias horríveis de fogo no inferno eram impedimentos efetivos para pecar” (RUSSEL, 2003, p.206). Russel acredita que as ações dos santos permaneceram as mesmas através dos séculos. A concepção medieval de tempo, que tendia a perceber coisas como estáticas ao invés de desenvolvidas através do tempo, seria a responsável por tal imutabilidade: “todos os tempos eram um na mente de Deus, e todas as coisas e indivíduos na terra, manifestações das idéias eternas dele” (RUSSEL, 2003, p. 205).

Robert Muchembled, o último autor a ter a obra analisada, é professor de História da Universidade de Paris- XIII e especialista em Idade Moderna. O seu livro, *Uma história do Diabo: séculos XII-XX*, foi originalmente publicado em 2000, tendo a edição brasileira chegado às livrarias em 2001.

Muchembled, na introdução, diz que para o historiador o importante não é a existência ou não do Diabo, mas a crença na sua existência. Para o autor, esta crença foi impulsionadora de ações coletivas e individuais. Para ele, o historiador “tem pó objetivo compreender o que move as sociedades e o que as faz se manterem agregadas” (MUCHEMBLED, 2001, p. 8). Muchembled é um dos historiadores que adotam o conceito “imaginário coletivo”, assim definido por ele: “fenômeno coletivo bastante real, produzido pelos múltiplos canais culturais que irrigam uma sociedade” (MUCHEMBLED, 2001, p.9). Para Muchembled, é a partir do período compreendido entre os séculos XII e XV que a teoria aterrorizadora eclesiástica sobre o Diabo começa a surtir efeito sobre a população. Segundo o autor, a imagem popular do Inimigo, até então, era quase semelhante à do homem. O demônio, portanto, podia ser ludibriado e vencido, tal como o homem.

A bibliografia utilizada por Muchembled no capítulo específico sobre o período compreendido entre os séculos XII e XV é basicamente historiográfica, dado explicável pela especialização do autor, que é Idade Moderna. Os pressupostos teórico-metodológicos do autor são perceptíveis ao longo de todo o capítulo. Muitas das análises de Muchembled já foram aqui apresentadas: dos três autores acima analisados, dois integram a bibliografia básica do primeiro capítulo do *Uma História do Diabo: Jérôme Baschet e Jeffrey Burton Russell*.

Isso não quer dizer, contudo, que a obra do francês seja inútil ao nosso estudo. Uma importante contribuição de Muchembled é a sua hipótese sobre a questão da não-uniformidade da imagem do Diabo: para o autor, esta unificação não foi possível porque o grande número de histórias e tradições diferentes em relação ao demoníaco impediu a sua concretização.

Segundo Muchembled, a construção teológica de Lúcifer definiu-se muito rapidamente, “sem acarretar conseqüências sociais ou culturais de maior amplitude” (MUCHEMBLED, 2001, p.20). Esta proposição encontra-se ligada a uma outra, feita a respeito da teoria de Santo Agostinho: a de que a teologia por ele desenvolvida obteve penetração entre os pensadores, mas chocou-se

com práticas e crenças que obtinham maior penetração na sociedade. Práticas essas que muitas vezes eram conhecidas e denunciadas pela Igreja, mas a sistematização dessas denúncias só se dá a partir do século XII (MUCHEMBLED, 2001, p. 21). É também nesse século que as afirmações teológicas sobre o Maligno começam a ser melhor propagadas para a população. Muchembled afirma que a arte românica, juntamente com o crescimento das cidades, possibilitou esta disseminação.

Diante dessa revisão bibliográfica, fica ainda a pergunta: qual seria a nossa colaboração para a historiografia? Certamente, um posicionamento em relação às hipóteses acima levantadas, um arranjo a ser realizado no momento da escrita da monografia, já com o documento às mãos. Mas, a partir das leituras realizadas e dos resultados parciais da minha pesquisa individual (santos *versus* demônios), que, por sua vez, relaciona-se com a minha pesquisa vinculada ao projeto coletivo *Hagiografia e História*, ousou já algumas conclusões iniciais.

A primeira delas é que a posição de Russell quanto à não importância do contexto para se entender uma idéia é complicada de se defender. Tendemos, pois, a estar de acordo com os demais autores, que consideram o contexto fundamental para se compreender de forma mais adequada uma determinada idéia. Como exemplo deste argumento, pode ser pensado o caso de Santo Agostinho. Não há dúvidas de que foi um dos teólogos mais importantes e influentes da demonologia. A cada momento em que as idéias de Santo Agostinho eram reafirmadas por um teólogo, a explicação para esta reafirmação certamente é melhor encontrada no contexto do teólogo em questão, e não em outra forma qualquer.

Outro debate interessante a ser destacado é a questão da continuidade ou não da imagem do Diabo. Neste ponto, Link e Muchembled apresentam idéias opostas. Para Link, a Igreja tinha o dever de não definir exatamente a imagem do Diabo: esta indefinição o tornaria maleável às necessidades de cada momento – num contexto, o Inimigo poderá ser identificado com os hereges; no outro, com os protestantes. Para Muchembled, a Igreja precisava de uma definição exata, para que a identificação do Inimigo fosse mais imediata. Sua hipótese é a de que o momento em que se conseguiu uma uniformidade satisfatória aos desejos da Igreja (fins da Idade Média, início da Idade Moderna) foi o período em que as perseguições a todos que contradiziam princípios da Igreja foram mais sistematizadas.

Por fim, as palavras desta historiografia aqui analisada sobre a contenda entre santos e demônios. Muchembled não fez considerações utilizáveis por nós, pela sua efemeridade. Link nem sequer as fez. Debrucemo-nos, portanto, no Baschet e no Russell. A afirmativa de Baschet a ser analisada de forma mais cuidadosa é a de que o combate das diversas figuras benignas (santos, anjos, a Virgem, etc) com o Diabo modera a tendência politeísta do mundo medieval. Certamente esta hipótese da existência de uma tendência politeísta a ser moderada deve ser problematizada. Outra hipótese a ser problematizada é a de Russell, de que as ações dos santos permanecem as mesmas através dos séculos. Pelos resultados parciais de nossos estudos, podemos afirmar que tal

afirmação é complicada de ser realizada, pois o que temos constatado é que não existe tal permanência.

Certamente, a futura análise de um documento específico possibilitará um posicionamento mais claro – especialmente nas questões levantadas sobre as relações entre santos e demônios. As demais questões serão também trabalhadas, e outras ainda poderão surgir. Este artigo é uma demarcação de início de jornada, muito ainda está para se percorrer.

Bibliografia

- BASCHE, Jérôme. Diabo. In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude.(Orgs). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo. Edusc, 2002. 2V. v.1. p. 319-331.
- LINK, Luther. **O Diabo: a máscara sem rosto**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do diabo: séculos XII-XX**. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- RUSSEL, Jeffrey Burton. **Lúcifer: o Diabo na Idade Média**. São Paulo: Madras, 2003.

Notas

¹ O folclore surge de um pré-consciente, não autoconsciente nível de narração ou prática e deixa seus rastros em tradições orais que parecem ter sido registradas alguma vez no passado ou fixadas por estudantes modernos. O folclore faz sombra à religião popular, mas o posterior é mais autoconsciente, deliberado e coerente(Russell,p.59). Religião popular consiste nas convicções e práticas das pessoas de simples ou nenhuma cultura, e aparece afetosamente em literaturas de homilias, de sermões, de *exempla* (ou fórmulas para sermões) de escritores como Gregório, o Grande, Aelfric e Caesarius de Heisterbach.

² A bibliografia por ele utilizada é principalmente inglesa e alemã, o que justifica em parte essa preferência.

O uso simbólico dos animais na obra Antoniana

Jefferson Eduardo dos Santos Machado*

1 – Introdução

No século XIII, a Igreja Romana passou por um momento de profunda ebulição, trazido pela contestação dos seus costumes, que se deu através de vários movimentos heréticos, entre eles os Cátaros,¹ que se concentraram principalmente ao norte da Península Itálica e ao sul do que chamamos hoje de França. Apesar de empregar a violência, a pregação também foi uma arma usada pelos membros da instituição como forma de repressão contra tais movimentos.² Dentre os pregadores, Antônio de Lisboa/Pádua, frade português que já era sacerdote ordenado entre os cônegos regrantes de Santo Agostinho, mas que reconheceu o ideal de agostinho sendo vivido com maior intensidade dentro do ideário dos frades menores, destacou-se.

Além de exímio pregador, este frade foi nomeado o primeiro mestre de teologia da Ordem Franciscana. Por isso ele escreveu uma obra que tinha como principal objetivo a preparação dos frades para o ofício da pregação. Esta obra, intitulada *Sermões*, apresenta diversas alegorias, sobretudo elementos provenientes dos bestiários medievais.

Os bestiários eram muito comuns na Idade Média e faziam a associação de animais, como metáforas e símbolos, aos princípios dogmáticos e morais. Segundo Nilda Guglielmi, é “una obra pseudocientífica moralizante sobre animales existentes y fantasiosos” (AYERRA & GUGLIELMI, 1971, 7). Um dos mais antigos bestiários é o *Fisiólogo*, compilação de “pseudociência”, no qual são utilizadas descrições de animais, aves e até pedras, reais e imaginários, para ilustrar aspectos do dogma e da moral cristã, como, por exemplo, o peixe e o cordeiro como símbolos de Cristo.

Em nosso trabalho, adotamos a categoria símbolo dada por Jean Chavalier e Alan Gheerbrant:

todo objeto pode revestir-se de valor simbólico, seja ele natural ou abstrato (...), o símbolo não é seguramente nem uma alegoria nem um mero símbolo, mas sim uma imagem apropriada para designar, da melhor maneira possível, a natureza obscuramente pressentida do

* Mestrando do Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Espírito. Temos que ter em mente que este símbolo possui mais que um sentido artificialmente dado, detendo o essencial e espontâneo poder de ressonância. (...) O Símbolo vai além de um simples signo ou sinal. Ultrapassa o significado e depende da interpretação que, por sua vez, esta ligada diretamente a predisposição de quem o interpreta (CHAVALIER & GHEERBRANT, 1992, XXI - XXV).

A partir de um levantamento quantitativo, que apresentamos abaixo, verificamos que Antônio se utiliza abundantemente de imagens provenientes do mundo animal. São 99 animais, reais ou imaginários, utilizados para apresentar seus ensinamentos. Destes, o elefante é um dos animais mais citados na obra *Sermões*. Desta feita, nas linhas que seguem abaixo, estaremos trabalhando com a simbologia criada em torno do elefante por frei Antônio em sua obra. A tabela está no final do artigo.

Para esta nossa análise estaremos utilizando a versão bilingüe latim/português dos *Sermões* traduzida e organizada por Henrique Pinto Rema, e utilizaremos, a fim de podermos observar a visão medieval sobre o elefante como símbolo, a obra *Bestiário Medieval*, uma coletânea de trechos de bestiários medievais, que foi compilada e traduzido para o espanhol por Ignacio Malaxecheverria.

2 – O Elefante nos bestiários medievais

Como informamos acima, optamos por utilizar a obra de Ignacio Malaxecheverria, porque reúne, para cada animal que figuravam nos bestiários medievais duas ou mais transcrições de escritos medievais diferentes.

Segundo o editor de *Obras Completas* (REMA, 1987) Antônio de Lisboa/Pádua, ao falar sobre os elefantes baseia-se na obra *Polyhistor* de Solino. Como Malaxecheverria informa que o Bestiário de Cambridge além de ser uma amplificação do *Fisiólogo* grego segue as obras de Solino, Santo Ambrósio e Isidoro de Sevilha. Desta feita, iremos trabalhar somente com a descrição das características dos elefantes constantes na obra latina em prosa conservada na Biblioteca Universitária de Cambridge, para podermos observar coincidências entre o bestiário e a obra antoniana inclusive na ordem como as características dadas ao animal são expostas em ambas.

Para o Bestiário de Cambridge, o elefante é um animal que representa o bem o que o coloca sempre em oposição ao dragão que segundo Chevalier e Gheerbrant é “o símbolo demoníaco”, e desta forma identifica-se com a serpente como se pode ver no próprio texto (CHAVALIER & GHEERBRANT, 1992, 349). Assim, segundo tal obra, quando a elefanta esta no momento de parir, entra em um lago enquanto,

el padre la vigila mientras está dando a luz, ya que existe un dragón que es enemigo de los elefantes. Además, si llega a pasar una serpiente, el padre la mata y la pisotea. El elefante también es temible para os toros... y sin embargo, los ratones le asustan (Apud MALAXECHEVERRIA, 1986, p.3-5).

Outra fundamental característica dos elefantes constantes no Bestiário medieval é a castidade³ pois, “Nunca discutem a propósito de suas hembras, pues no conocen el adulterio” (Apud Malaxecheverria, 1986, 3-5). O bestiário afirma ainda que tal animal “carece de deseo de copular” o que o coloca como aquele que não pratica a luxúria (Apud Malaxecheverria, 1986, 3-5).

Para o bestiário os elefantes tem dificuldade de levantar-se quando caem, por não possuírem articulações nos joelhos, por isso dormiam em pé encostados em árvores. Porém quando caíam eram levantados por um elefante menor que por ser importante dentro da manada, apesar de ser menor, nunca era atingido pelas coisas malignas (Apud Malaxecheverria, 1986, 3-5). A obra ainda afirma que os elefantes são tão doces, bondosos, protetores, companheiros e fraternos que não são capazes de abandonar qualquer um que precise de ajuda. (Apud Malaxecheverria, 1986, 3-5)

3- O Elefante no Sermonário Antoniano

Em quantos sermões os elefantes figuram? A que elementos doutrinários e morais eles são associados?

Na obra os *Sermões*, encontramos referência aos elefantes em quatorze citações. Todas as referências são positivas e ilustram aspectos que, na perspectiva de Antônio, são fundamentais na vida dos clérigos e dos fiéis leigos. Passamos a apresentá-los:

3.1- Fraternidade

No Sermão do Domingo de Páscoa, encontramos: “Diz-se que os elefantes, quando travam conflito, tomam grande cuidado dos feridos, pois recebem no meio da manada os cansados e feridos. Recebe também tu no meio da tua caridade o próximo cansado e ferido...”. Ao fazer menção ao elefante neste trecho, o frade conclama aos cristãos, principalmente aos religiosos a serem bondosos, companheiros e caridosos. Pois estes nunca devem deixar os irmãos mais fracos e debilitados para trás, condicionando assim a melhora e o descanso destes, espiritualmente doentes e cansados, pela aceitação que estes obterão da comunidade cristã.

3.2- Mansidão

No Sermão do Quinto Domingo Depois de Pentecostes, Antônio passa a pregar sobre a mansidão ao usar as características que os Bestiários medievais citam quando falam dos elefantes. Para ele,

Semelhantemente os justos são bons e clementes. Trazem, de facto, ao caminho o transviado; aos rebanhos, isto é, aos simples, abrem caminhos com a branda e pacífica mão das obras. Através deles caminham ilesos; fazem-se guias dos outros pelo seu exemplo e palavra, dispostos a atravessar o rio desta vida rumo a pátria, põe os mais pequenos à frente, porque se compadecem, cheios de misericórdia, dos principiantes, que ainda não alcançaram a robustez da santidade....”

Podemos observar que sua preocupação girava em torno do

convencimento e do acolhimento, daqueles que, por algum motivo, estavam desviados dos *rebanhos*, no caso, a Instituição Romana. Assim como os elefantes, os membros da Igreja deviam unir-se no caminho da salvação e não se separar em facções e, nesta travessia, as obras, isto é, o gesto concreto e a vivência eram fundamentais. Na perspectiva de Antônio a Igreja precisava mudar, vivendo realmente o que as escrituras pregavam para deixar de ser alvo de críticas dos hereges. Para Antônio, ao utilizarem a mansidão para abrir os corações dos fiéis, às suas mensagens, os religiosos iriam convertê-los muito mais facilmente.

3.3- Castidade

Assim como o IV Concílio de Latrão, Frei Antônio é favorável à castidade dos religiosos, que juntamente com a fidelidade matrimonial dos fiéis, são para ele importantíssimas para o controle da luxúria assunto constante de sua pregação.

Acerca da Igreja, entende-se ser ela o trono de Salomão, onde o nosso pacífico reinante se distingue a executar os seus juízos. Com razão se recorda ter sido ele feito de marfim, porque o elefante, a que pertencem estes ossos, pelos sentidos avulta entre os quadrúpedes. Une-se com temperança à fêmea e não usa segunda companheira. Isto adapta-se aos pudicos, que pela castidade seguem os preceitos de Cristo.

3.4- Resistência/firmeza

Agora o fundamental para se entender o papel simbólico do elefante na pregação antoniana, é o seu caráter de resistência ao mal. Desta forma, para o frei, ele exemplifica o modelo ideal de fiel e sacerdote, que luta contra o dragão/serpente, que nos bestiários medievais ocupam o lugar do demônio. Nesta simbologia eles são sempre inimigos. Uma vez que o dragão estava sempre à espreita do elefante a fim de desestabilizá-lo.⁴ Assim como o elefante, o cristão tinha que ser estável e não cair nas tentações do demônio, se tornando luxurioso e egoísta.

No étimo latino, marfim quer dizer elefante. Deve notar-se que entre os elefantes e dragões há discórdia contínua. As ciladas preparam-se com a seguinte astúcia. As serpentes⁵ocultam-se junto as veredas, através das quais os elefantes costumam vaguear. Deixando passar os da frente, com tal ímpeto se lançam aos de trás que os da frente não podem prestar-lhe auxílio. Ligam depois primeiro as patas com nós, a fim de laqueados os joelhos os impeçam de andar. Os elefantes, porém, encostam-se às árvores ou aos penedos, para matar as cobras, esmagadas com o peso enorme.”

4 – Conclusão

Antônio conhecia, ou possuía um exemplar de algum dos muitos bestiários que foram produzidos na Idade média, uma cópia da obra *Polyhistor* de Solino, ou, talvez, o senso comum medieval já havia absorvido estes símbolos,

que eram usados para expressar-se diante das situações cotidianas.

A partir do emprego de vários símbolos provenientes do universo animal, o frade português buscou combater eficazmente aos males que haviam se instalado no interior da Igreja Romana. Utilizando elementos que faziam parte do imaginário medieval, ele procurou motivar e sensibilizar aqueles que estavam cometendo deslizes, em relação ao cumprimento do itinerário evangélico proposto pela instituição. Para nós, o bestiário medieval foi ferramenta fundamental na construção dos *Sermões*, mesmo que o autor tenha modificado alguns conceitos simbólicos.

A partir do modelo já construído pelo imaginário medieval, Antônio, além de usar os significados já existentes, vai construir novos significados a fim de conseguir seus objetivo de mestre de teologia e de pregador.

Em nossa comunicação ficou bem claro que o símbolo vai além de qualquer significado já proposto, ele é mutável e pode ser criado a partir das experiências e bagagem de cada grupo social, ou instituição em particular. O que queremos dizer, é que apesar de em alguns momentos as características de determinados símbolos coincidirem em todos os sentidos, pode ser que algum grupo, povo ou instituição encontre no mesmo objeto uma simbologia diferente, para expressar o que sente.

Bibliografia

- AYERRA, M e GLUGLELMI, N.(Org.) **Fisiólogo, El Bestiário Medieval**. Burnos Aires: EUDUBA, 1971
- CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympo, 1992.
- MACHADO, Jefferson E. dos S. A construção do modelo do “Religioso Ideal” no discurso de Antônio de Lisboa/Pádua em sua obra “Sermões”. In: COSTA, Sandro da; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da e SILVA, Leila Rodrigues da. (Org.) **Tradição Monástica e Franciscana**. Rio de Janeiro: PEM/ITF, 2003.
- _____. Antônio de Pádua : um franciscano. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da e SILVA, Leila Rodrigues da. (Orgs.) *Semana de Estudos Medievais*, 4, maio de 2001, **Atas...** Rio de Janeiro: PEM/UFRJ, 2001.
- MALAXECHEVERRIA, Ignacio. **Bestiário Medieval**. Madrid: Siruela, 1986.
- REMA, Henrique Pinto. (Org.) **Santo Antônio de Lisboa: Obras Completas**. Porto: Lello e Irmão, 1997. v-1, v-2.

Notas

¹ Os cátaros ou albigenses, conhecidos assim por ter sido a cidade de Albi o centro de irradiação desta heresia, tinham como principal linha de pensamento a idéia de que tudo o que é material e terreno é corrompido para o mal, porque tudo isso havia sido criado por um mau antideus. Para o catarismo, ao contrário dos valdenses, o ideal de pobreza não é voluntário; na verdade, acreditavam que todo o material era diabólico, sem distinção. Como exemplo desta rejeição ao material, negavam os sacramentos, porque estes estavam unidos a coisas materiais como pão, vinho, óleo, etc.

² Face a este crescimento dos cátaros, a Igreja patrocinou a chamada “Cruzada Espiritual” contra a heresia, na qual se destacaram pregadores como Bernardo de Clairvaux e Domingos de Gusmão. Contudo, com o fracasso de tal empreitada, iniciou-se, em 1208, uma cruzada militar contra tal grupo herético. Entre 1220 e 1226,

houve um momento de trégua da cruzada de cunho militar contra os albigenses. Antônio, assim como outros franciscanos do período, aproveitou o momento para implementar uma tentativa de conversão dos hereges através da palavra, usando esta ferramenta como alternativa de persuasão, ante a violência que estava sendo empregada até o momento.

³ Segundo o **Dicionário de Símbolos**, de Jean Chavaliere e Alan Gheerbrant, “o elefante simboliza a castidade, se é verdade que, segundo Aristóteles, enquanto a fêmea do elefante está prenhe (dois anos), esse animal não se aproxima dela e nem cobre nenhuma outra fêmea e que ele seria até mesmo o vingador do adultério. (Chavaliere-Cheerbrant, 1982, 359)

⁴ Segundo o mesmo dicionário, o elefante é símbolo de estabilidade e imutabilidade. Op. Cit.

⁵ Tanto serpente termo como o vocábulo cobra são usados para nomear o dragão no bestiário medieval.

Animais	Nº de citações	Visão positiva	Visão ne
Asno	7	-	7
Baleia	1	1	-
Burro	1	-	1
Cabra	3	2	1
Cabrito	4	-	4
Cão	2	-	2
Carneiro	2	-	2
Camelo	3	2	1
Castor	3	3	-
Cavalo	3	3	-
Coelho	1	-	1
Corça	5	5	-
Delfim	1	1	-
Doninha	1	1	-
Égua	1	1	-
Elefante	14	14	-
Gato	1	-	1
Gazela	4	4	-
Hiena	4	-	4
Jumento	9	5	4
Leão	15	4	11
Lebre	1	1	-
Leopardo	5	-	5
.	-	-	-

Macaco	2	1	1
Morcego	5	-	5
Ónagro	6	-	6
Ouriço-cacheiro	4	-	4
Ovelha	11	11	-
Pantera	2	2	-
Porco	1	-	1
Raposa	1	-	1
Rato	4	-	4
Rinoceronte	5	1	4
Tigre	1	-	1
Toupeira	4	-	4
Urso	9	-	9
Vaca	1	-	1
Veado	8	4	4
Aves	4	4	-
Abutre	5	-	5
Águia	15	13	2
Andorinha	5	2	3
Ave de rapina	2	-	2
Ave doméstica	1	1	-
Avestruz	10	4	6
Calhandra	1	1	-
Capão	1	1	-
Cavões (infantes cavões)	2		2

O USO SIMBÓLICO DOS ANIMAIS NA OBRA ANTONIANA

Perdiz	1	-	1
Pomba	10	10	-
Rola	7	7	-
Áspide	2	-	2
Basilíscio	4	-	4
Camaleão	2	2	-
Cobra (serpente)	10	10	-
Crocodilo	2	-	2
Dragão	7	-	7
Salamandra	3	2	1
Serpente	7	-	7
Víbora	2	-	2
Peixes	6	5	1
Abelha	38	35	3
Alec	2	2	-
Aranha	10	-	10
Conchas	1	-	1
Escaravelho	3	2	1
Escorpião	2	-	2
Estelião	1	-	1
Gafanhoto	3	1	2
Mosca	4	-	4
Mirmeleão	1	-	1
Pulga	1	-	1

De Londres à Nottingham e dos burgos à Magna Carta

Uma breve triangulação jurídico / fiscal / institucional

Ricardo Mariani*

Os documentos a serem analisados neste trabalho, dão conta de mostrar especificamente duas facetas do panorama inglês dos séculos XII, XIII, considerando aqui duas problemáticas base: a questão fiscal da Inglaterra da baixa idade média e a questão da representatividade inglesa. Serão utilizadas cartas de liberdade concedidas durante o século XII, mais especificamente a carta de Londres de 1131 concedida por Henrique I, originalmente em latim e a carta de liberdade concedida em 1157 à cidade de Nottingham, por seu neto Henrique II, tendo também o latim como linguagem original. Em ambas as cartas há essencialmente a entrega de concessões que se perpetuam, influenciando diretamente a dinâmica de arrecadação de impostos em todo o domínio (i.e: Inglaterra, Normandia), já que à exemplo destas, muitas outras cartas seriam diretamente passadas à burgos dos senhores da Inglaterra e Normandia. Além desses dois documentos, utilizamos o texto da magna carta, de 1215, que consta de 63 artigos distintos, redigida durante o reinado do Rei João, quase um século depois dos dois primeiros documentos.

É importante começar colocando em pauta as particularidades da organização administrativo / jurídica inglesa. Têm-se, na Inglaterra, uma organização derivada não do império carolíngio como acontece nos reinos do continente, mas sim, uma organização que parece provir de uma linha baseada nos antigos “*folk moots*” germânicos.

O que se propõe então é um esquema comparativo.

As monarquias do continente consistem basicamente de monarquias feudatárias. Encontra-se nas mesmas, o vínculo de feudalidade como alicerce das estruturas do reino (i.e O reino não possui necessariamente fronteiras internas). No esquema inglês, todavia, há toda uma subdivisão feita em “*shires*” e “*hundred courts*”¹ e com base neste tipo de organização, exclui-se o Reino da Inglaterra do bloco das monarquias feudatárias como estas se propõem, pois este esquema anglo-saxão permaneceria como unidade de divisão do reino mesmo após a conquista de Guilherme I, acrescido do modelo próprio de governo executado pelos senhores da Normandia.

Este tipo de divisão implica numa dinâmica de controle toda própria

* Graduando em História na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

da estrutura plantageneta inglesa. A dinâmica dos condados² é exemplificada aqui por Bernard Guenée:

Nessas cortes reúnem-se, em princípio, todos os homens livres. Estes estão, portanto, estreitamente associados à vida judiciária e administrativa do condado, aliás completamente dominada pela personalidade e atividade do oficial real que recebe o nome de bailio do condado, ou seja, *shirereeve* ou *sheriff*.” (GUENÉE, Bernard, 1981, p. 152).

É durante o período em que se compreendem os documentos aqui utilizados que os Xerifes têm seu auge e seu declínio como agentes da monarquia Inglesa.

Esta preponderância dos “*Shirereeves*” parece ser bloqueada gradativamente durante o processo jurídico/ institucional inglês por fatores diretos de liberdades outorgadas, no caso dos burgos, e na esfera maior do condado, por fatores institucionais como por exemplo os *eyres* de Henrique II, nos quais os juizes vindos de Westminster presidem as sessões da corte do condado no lugar do Xerife.

Na Carta de Liberdade da cidade de Londres, concedida em 1131, a delegação do “*Sheriff*” aparece como benefício dado aos habitantes, com efeito:

Os cidadãos podem apontar como “*sheriff*” quem quer que eles desejem dentre eles, e como juiz quem quer que eles desejem dentre eles, para se encarregar de petições da coroa e supervisionar suas condutas.”

Corroborando com os dizeres de Guenée, que afirma o auge desta estrutura no início do século XII e o início de seu declínio já na segunda metade deste mesmo século, a aparição do “*sheriff*” na Carta de Liberdade de Nottingham, concedida em 1157, se limita às saudações iniciais:

Henrique, Rei da Inglaterra, Duque da Normandia e Aquitania, Conde de Anjou, aos seus arcebispos, bispos, condes, barões, justicares (ou seja, os encarregados da distribuição da justiça), xerifes, oficiais e todos seus vassalos leais em toda a Inglaterra, Franceses e Ingleses, saudações.

As influências das cartas de liberdade, de uma maneira geral, atingem esferas fiscalistas diretamente jurídicas, além de institucionais. A carta de Nottingham (1157), apresenta uma preocupação clara em relação às feiras realizadas, o direito à coleta de pedágios e ao monopólio da produção de roupas tingidas como observado logo no início de seu corpo textual³, e em:

...nem ninguém deve manufaturar roupa tingida dentro de um raio de 10 léguas de Nottingham” e continua: “se qualquer um, seja qual for seu lugar de origem, habitar o burgo de Nottingham por um ano e um dia, durante um tempo de paz sem que ninguém o tome como vassalo.

Ninguém deverá ter qualquer direito de vassalagem sobre ele, depois disto, exceto o Rei...

A manutenção de tais direitos tem efeitos diretos na questão da arrecadação, já que as taxações concernentes à pedágio saem da esfera de monopólio senhorial, sendo concedidas aos próprios burgos. Essa passagem fundamental do direito de arrecadação faz com que a dinâmica fiscalista seja aos poucos descentralizada e, observe, redimensionada no caso de Nottingham por intermédio das feiras.

É mostrado no segundo trecho citado, uma preocupação com novos ocupantes, e o estabelecimento de possíveis vassalagens, provavelmente atraídos pelo mercado de Nottingham. Leva-se em conta nesta observação, o aumento das atividades mercantis durante o século XI e em diante. Fica claro no trecho a seguir a atuação fiscal em relação aos novos burgueses⁴:

Quem quer que seja, que residir no Burgo, não importa sobre que honorários esteja, deve contribuir com os burgueses para tallagens e para pagar as dívidas do burgo. Ademais, todos aqueles que vierem ao mercado de Nottingham entre a tarde de sexta e a tarde de sábado não devem ser sujeitos à arresto (i.e. apreensão de bens), exceto para pagamento concernente à The King's farm.

A "King's Farm era a soma de um montante pré determinado para taxação anual, ainda que pagamentos pudessem ser feitos em parcelas, baseado em uma estimativa do valor das rendas.

Apesar das liberdades dadas aos burgos pelas cartas, uma parte substancial da arrecadação fiscal ainda é assegurada. Mesmo quando a cobrança da *Taille* torna-se mais difícil, identificamos a troca da mesma por uma quantia fixa anual. Com efeito o que ocorre é a diminuição das arrecadações com valores arbitrários sobre mercadorias do burgo, ou seja: a responsabilidade da arrecadação de fundos passa para o próprio. Quebra-se o monopólio, mas preserva-se a arrecadação.

O tipo de paradigma gerado por esta nova dinâmica, claramente teria alcance maior que as arrecadações. A questão representativa também deriva do desenvolvimento desta quebra. Caminhando para este lado da questão, é importante citar que há uma ligação fundamental entre a carta de liberdade Londrina e a Magna Carta, que faz com que se torne indispensável o uso da primeira para análise das bases que fundamentariam a segunda além de todas as outras cartas essencialmente. É muito comum em outras cartas de liberdade, citar as isenções de impostos como sendo análogas às londrinas.⁵ i.e. Oxford: "*And they may have all other customs, liberties, and laws which the community and citizens of London have.*"

Seguem então, trechos da Carta de Londres de 1131.

Henrique, pela graça de Deus, Rei da Inglaterra e Duque da Normandia...Saiba que eu outorguei aos meus habitantes de Londres, para si mesmos e seus sucessores, que eles possam possuir o xerifado de Londres e Middlesex de mim e de meus sucessores, por uma "farm"

de £300 totais.”, continuando: “...Os cidadãos não deverão pleitear além das muralhas da cidade em qualquer petição.” Segue-se então uma liberação de impostos como *scot and lot* e *Danegeld*.

Analisando por pontos, temos primeiro a liberação dos direitos à condição do pagamento da “*Farm*”, no exemplo de Londres. Não é uma mudança tão simples quanto pareceu ser na curta análise da carta de Nottingham acima. Informações importantíssimas podem ser encontradas nas outras sentenças. Refiro-me aqui à: restrições às petições reais e liberação de “*scot and lot*”. Primeiramente, é importante perceber que o imposto citado não é somente uma taxação ordinária. Significa principalmente ter uma parcela das obrigações e responsabilidades de um membro da comunidade e em retorno, compartilhar de privilégios comunais. Alguns historiadores conectaram o status de estar “*at scot and lot*” com detenção de propriedade. Isto, não era um pré-requisito (apesar de em algumas cidades isto se tornar mais tarde um pré-requisito para cidadania), mas tornou-se uma preocupação natural que membros da comunidade tivessem propriedades das quais eles pudessem ser destituídos se eles falhassem em pagar suas contribuições.

Nota-se que este tipo de pensamento comunal se liga diretamente às liberdades adquiridas pelos burgos através das cartas de liberdade. Isto parece reflexo direto da cobrança da *Taille* ou de sua substituição por uma análoga taxação anual e também do pagamento da “*Kings farm*” que são taxações das quais os burgos não se isentam apesar de todas as outras liberações fiscais. Além deste detalhe, as petições londrinas são restritas ao âmbito do próprio burgo, mudando a dinâmica jurídica inglesa. É pelo viés desta modificação jurídica que pode-se chegar à um início dos fundamentos de representação inglesa. Este tipo de ação encontrada na carta de Londres, gera a necessidade de eleger pessoas para responder à solução de petições. A essência do jurídico não era, todavia, a de que “...certos homens deveriam ser eleitos para representar outros, mas sim, a de que algumas pessoas eram colocadas à cargo de dar respostas exatas às questões”⁶ e de serem responsabilizados juridicamente. Isto faz pensar então através de que sentido, além do jurídico / fiscal, as liberdades estariam ligadas à um surgimento do sistema representativo. Estas indagações nos levam ao um último documento: a Magna Carta.

Neste último documento, pode-se observar uma conjunção das questões analisadas em separadas cartas deste trabalho. A Magna Carta é uma junção dos vários direitos distribuídos aos burgos durante o século XII, e vários dos seus artigos atendem à questões semelhantes.

Um dos artigos em questão, proíbe o levantamento de ditos “subsídios” (*Aids*) em todo o reino, sem consentimento geral, à exceção de que seja para “...resgate de nossos pares, para tornar nosso filho mais velho um cavaleiro, e, uma vez, para casar nossa filha mais velha...”⁷

O artigo a seguir trata especificamente dos termos em que tal consentimento deve ser efetuado:

Para obter consentimento geral do reino para a tributação de um subsídio (*aid*)...nós faremos com que os arcebispos, bispos, abades, condes e

barões maiores sejam convocados individualmente por carta. Para aqueles que mantêm terras diretamente de nós, nós faremos com que convocações gerais sejam emitidas, através dos xerifes e outros oficiais, para se reunirem em um dia fixado (do qual ao menos um aviso de quarenta dias deve ser dado) e em um lugar fixado. Em todas as cartas de convocação, o motivo das convocações será declarado. Quando uma convocação tiver sido emitida, os negócios prescritos para o dia devem proceder de acordo com a resolução dos presentes, mesmo se nem todos os que foram convocados tiverem comparecido.”⁸

Coloca-se então, basicamente nesses dois artigos, a questão da representatividade das taxas.

É possível observar um caráter de mudança que vai aos poucos gerando mecanismos de autogoverno no burgo, culminando em um direito tal que as taxações passam a ser altamente restritas à um consentimento geral, através de um sistema que exige a representatividade. Este sistema passa a ser essencialmente praticado nas áreas institucionais, pois assim como neste artigo, tratando de fiscalismo, outros dentro da Magna Carta trazem esta característica; vestígio de um futuro direito processual. Um dos artigos capitais de firmação deste sistema é o artigo de número 62, que trata do esquema de cobrança e policiamento da própria realza inglesa:

...nós fizemos todas estas concessões acima mencionadas, desejando que elas gozem de perpétua, contínua e sólida estabilidade. Nós fazemos e outorgamos à elas a seguinte segurança: que o barão, nominalmente, deve eleger em sua defesa vinte e cinco barões do reino, que devem, com toda sua força, observar, manter e fazer com que sejam observados, a paz e os privilégios que nós outorgamos à eles e confirmamos nesta presente carta.

O que se pode perceber então, é a transição de uma representatividade pratica surgida das necessidades diretas dos burgos de se auto regularem em relação à suas petições e a coleta de suas taxas. As petições estão limitadas, em muitas cartas de liberdade, ao âmbito da cidade. As taxações por sua vez, se tornaram coletivas, levando o burgo, grosso modo, à aproximação de um sistema comunal, quanto ao pagamento de subsídios reais e seu afastamento em relação ao poder senhorial, conforme indicamos no artigo de número 40: “*A ninguém venderemos; a ninguém negaremos ou protelaremos; direito ou justiça.*”

Identificamos um movimento realizado a partir de mudanças comerciais que ocorreram no século XI, pois várias das novas situações fiscais são geradas pelo surgimento do mercador e de seu papel no comércio das feiras. Em suma, o mercador errante traz a necessidade de novas regulamentações, conforme observado no 41º artigo:

Todos os mercadores devem com segurança ir e vir, demorar-se e cruzar a Inglaterra, seja por terra ou por água, com o propósito de comprar e vender, livres de todas as taxas vis, sujeitos aos direitos e

costumes antigos; exceto em tempos de guerra e se estes forem do reino contra o qual guerra travamos. Se estiverem em nossas terras no início da guerra, estes devem ser mantidos sem dano à seus corpos e seus bens até que seja de conhecimento nosso ou de nosso chefe justicar, como os mercadores de nossa terra, que estarão no momento presentes no mesmo reino, serão tratados. Se os nossos estiverem seguros lá, os outros estarão salvos em nossas terras.

Assim esta legislação criou a proteção jurídica do corpo do mercador e de sua mercadoria; a proteção fiscal, pois não taxava abusivamente; e a proteção institucional, porque é dada como direito positivo, respeitado pelo rei e pela cidade.

Bibliografia

- GUENÉE, Bernard. **O Ocidente nos séculos XIV e XV: Os Estados**. São Paulo: Pioneira, 1924.
- LEGOFF, Jacques. **O Apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- PIRENNE, Henry. **As Cidades na Idade Média**. Lisboa: Europa América, 1922.
- LEGOFF, Jacques. **Para um novo conceito de idade Média**. Lisboa: Presença, 1992.
- GREEN, V. H. H. **The Later Plantagenets**. London: Edward Arnold LTD, 1990.
- MOSCA, Gaetano e BOUTHOU, Gaston. **História das Doutrinas Políticas desde a Antiguidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- STEPHENSON, Carl. **Mediaeval Institutions – Selected Essays**. New York: Cornell University Press, 1990.
- CANTOR, Norman F. **The Civilization of the middle ages**. New York: Harper Perennial, 2002.

Notas

¹ Condados e Centenas.

² Countys após a ascensão normanda apesar dos nomes terem sido mantidos. A exemplo : Nottinghamshire, Derbyshire dentre outros.

³ Em uma reiteração aos direitos concedidos por Henry I: “*Know that I have granted, and by this charter confirm, to the burgesses of Nottingham all those free customs which they had in the time of my grandfather, King Henry. Which is to say: tol and theam; infangenetheof; and the collection of tolls – as fully as in the borough of Nottingham – from Thrumpton as far as Newark, including on all [goods] crossing the Trent, and on the other side of the watercourse beyond Rempston as far as the water of Retford in the north.*”

⁴ Nota: A palavra Burgueses é utilizada no texto simplesmente para caracterizar habitantes do Burgo.

⁵ i.e. Oxford: “*And they may have all other customs, liberties, and laws which the community and citizens of London have.*”

⁶ “*...certain men were elected to represent others, but merely that certain men were put on the oath to give true answers to questions*”. (STEPHENSON, 1990)

⁷ 12º artigo do documento citado.

⁸ 14º artigo do documento citado.

A condição jurídica da mulher na Castela do século XIII: o casamento e o ideal da boa esposa

Rosiane Graça Rigas Martins*

Introdução

A história das mulheres na Idade Média foi, por muito tempo, deixada de lado pelos historiadores. Por isso, desconhecemos em grande parte a verdadeira realidade da mulher dessa época, cuja situação é amplamente variada e oscila segundo a sua condição social, seu âmbito cultural e sua etnia. Há pouca exploração do tema – a condição jurídica feminina nos *fueros* –, nos estudos que tratam do processo de unificação do reino castelhano-leonês, razão pela qual nos propomos a estudar a condição jurídica da mulher nesse contexto, considerando tal estudo válido na medida em que servirá como mais uma contribuição para a análise do universo urbano peninsular, ainda pouco explorado.

Esta comunicação visa apresentar em linhas gerais as perspectivas do projeto de pesquisa (PIBIC – UGF), intitulado “*A condição jurídica dos grupos urbanos na Castela do século XIII*”, orientado pela Prof. Ms. Marta Silveira Bejder, no Centro de Ciências Sociais, Humanas e Artes da Universidade Gama Filho.

Caracterizada, ao longo da Idade Média, por uma grande diversidade populacional, a Península Ibérica era um espaço de pluralidade étnica e cultural criando uma realidade urbana extremamente diversificada, tanto nos aspectos culturais, como sociais, econômicos e políticos. Cristãos, judeus e muçulmanos eram elementos que convergiam entre si, na paz ou na guerra, sendo dotados de vida própria e conservando os seus costumes, a sua língua, e seus elementos culturais.

Durante o século XII houve, em toda a Europa, um crescimento demográfico contínuo e as cidades castelhanas, bem como as do restante da Europa foram alvo de um grande desenvolvimento urbano. A partir do séc XI, a Reconquista dos territórios que estavam sob domínio dos muçulmanos por parte dos reinos cristãos, gerou a necessidade da ocupação das terras fronteiriças.

A política de repovoamento das regiões fronteiriças desenvolvida pelo reino castelhano-leonês contribuiu efetivamente para o estabelecimento de vários núcleos urbanos. No reinado de Afonso VI, tais comunidades organizavam-se em municípios e desfrutavam de estatutos locais de exceção ou *Fueros Municipais*.

* Graduada em História na Universidade Gama Filho.

Em face da diversidade normativa dos territórios reconquistados, a Coroa castelhano-leonesa, sobretudo no séc XIII, empenhou-se em afirmar sua autoridade sobre o poder local elaborando leis que atendessem às necessidades dos diversos habitantes da Península Ibérica. Utilizando-se do direito, os reis Fernando III e posteriormente seu filho, Afonso X, lançaram as bases da hegemonia castelhana na Península Ibérica. (MARTÍN, 1985, p. 33).

Nossa pesquisa tem como objetivos estudar, dentre os diversos grupos sociais que compuseram a população cidadina do reino castelhano-leonês e para os quais foi redigido um texto jurídico específico, o papel social da mulher castelhana, seu caráter jurídico e sua contribuição para o crescimento das cidades castelhano-leonesas tendo como aspecto principal o casamento; bem como compreender os discursos políticos e culturais que foram criados pelo poder central com o intuito de buscar fomentar a unidade da população cidadina deste reino. Nesse sentido, utilizamos como fontes em nosso trabalho o *Fuero Real* e o Código das Sete Partidas sendo que, nesta comunicação, nossa análise estará centrada no *Fuero Real*.

Ainda que não tenha sido escrita nenhuma fonte específica sobre a mulher, observa-se que houve sempre uma preocupação e uma intenção em regular o seu papel na sociedade, suas relações sociais. Na Idade Média, pensava-se que:

[...] as mulheres - fisicamente débeis e moralmente frágeis -, eram seres que precisavam proteger-se dos demais e, principalmente de si mesmas, estando submetidas à vigilância e à direção dos homens de sua respectiva condição social. Em todos os níveis da sociedade, a mulher dispõe de muito menos liberdade de ação do que o homem. (DUBY; PERROT, 1992, p. 17).

A sociedade esperava que a mulher fosse irrepreensível em sua conduta, manifestando, a cada momento o controle do seu corpo, encarado pelos homens e religiosos da época como a principal fonte dos males da carne. Constantemente exposta aos olhares masculinos, não deveria mostrar-se por demais provocante, evitar a maquiagem e a mínima exposição de seu corpo, a fim de não despertar nos homens ao seu redor desejos incontroláveis que poderiam levá-los a protagonizar uma violação. Era a mulher considerada como elemento diabólico devendo ser, portanto, controlada, subjugada “trazida à rédea”; feminilidade e beleza representavam um perigo constante para o elemento masculino.

Quanto aos demais aspectos morais, aconselhava-se à mulher que fosse boa esposa, cuidasse satisfatoriamente da sua casa, dos seus filhos e de seu marido, mesmo que ele fosse cruel, pois por ocasião da sua morte, poderia vir a se arrepender da sua maldade e deixar para ela todos os seus bens.” (SILVEIRA, 1995, p. 302). Seja qual for o seu *status* ou a sua fortuna, o papel principal que se dá à mulher é o de ocupar-se dos membros da família a que pertence e de velar pelos bens desse grupo familiar.

Tanto os Cânones como as obras jurídicas mencionam a mulher de forma secundária relacionando-a, principalmente, com os aspectos do comportamento humano, especialmente referentes ao matrimônio e à atividade

sexual. No *Fuero Real*, em específico, o papel social que se espera do elemento feminino é o de uma boa esposa.

Perceberemos, a partir das leis que regiam as populações citadinas do reino castelhano-leonês a forma como as mulheres eram vistas pelos grupos dirigentes destas comunidades.

No Livro III do *Fuero Real*, o primeiro título de que trata é o do casamento, visto como uma tentativa do reino castelhano-leonês de consolidar o seu poder e de ordenar a vida dos seus súditos. O *Fuero Real* preocupa-se em regular o casamento nos seus aspectos sociais e institucionais, sob “as exigências da Igreja rigorista, na matéria, muito precisa, do *legitimum matrimonium*, do “casamento legítimo.”” (DUBY, 1985, p. 17). O casamento expressa as relações de poder, ordena as relações sociais enquanto prática restrita ao mundo dos reis, dos príncipes e dos cavaleiros.

É realmente pela instituição matrimonial, pelas regras que presidem as alianças, pelo modo como são aplicadas tais regras, que as sociedades humanas, até mesmo as que pretendem mais livres e se imbuem da ilusão de o ser, governam o seu futuro, tentam-se perpetuar-se na manutenção das suas estruturas [...]. O casamento funda as relações de parentesco, funda a sociedade no seu todo. (DUBY, 1985, p. 18-19).

Sendo assim, o *Fuero Real* coloca que aqueles que desejam unir-se em nome de Deus, “pera quellas parauoas que manda a Sancta Eygreia [...]” (*FUERO REAL*, Livro III, p. 81), precisam considerar algumas questões práticas: os noivos precisam ser de mesma condição social e a mulher deve casar-se com o consentimento de seus pais. Se a jovem (chamada no *Fuero* de *manceba en cabellos*) casar-se sem o consentimento dos pais, perderá seu direito à herança, a menos que um deles lhe perdoe antes de morrer:

E se ella casar co alguu que nõ seya conuenauil a ella ne per seu linage seya deserdada [...]. Se *manceba en cabellos* casar sen consentimeto de seu padre ou de sa madre nõ parta co seus yrmãos a boa de seu padre ne de sa madre fora se lhy perdoare ante que moresse huu delles. (*FUERO REAL*, Livro III, p. 82)

Não cabe à mulher, portanto, a decisão sobre com quem deseja casar-se – embora teoricamente a mesma pudesse manifestar-se sobre o casamento. Isto cabe aos seus pais, irmãos ou parentes mais próximos que detêm a sua tutela até o enlace, quando então ela passa à tutela de seu esposo. “Toda molher uyuuoa pero que aya padre ou madre possasse casar sen mandado delhes se quiser e non aya nenhua peã poren de a desherdaren. (*FUERO REAL*, Livro III, p. 82).

Também a mulher que não casar-se até os 30 anos - e que no *fuero* é chamada de *manceba escosa en cabellos* - sendo o termo *escosa* definido como o que “diz-se da fêmea de qualquer animal doméstico que deixa de dar leite” (MARTÍNEZ ALMOYNA, [s.d.], p. 483) -, pode fazê-lo, posteriormente, sem o consentimento dos seus familiares, desde que com um homem que lhe convenha; caso contrário, será deserdada:

Se o padre ou a madre ou os yrmãos ou outros parentes teuere em seu poder manceba escosa en cabellos e nõ na casare ata xxx. anos ella depouys se casar sem mandado delles nõ perca pore tanto que case co ome que lly conuenha. E se ella casar co alguu que nõ seya conuenauil a ella ne per seu linage seya outrosy deserdada. (*FUERO REAL*, Livro III, p. 83)

O que hoje veríamos como sendo uma certa “vantagem” da viúva e da mulher de 30 sobre a *manceba en cabellos* era, na verdade, a forma de famílias importantes das cidades aumentarem a sua influência política e econômica casando seus membros.

A questão das linhagens era tratada com rigor no *Fuero Real*. Era expressamente proibido à mulher casar-se com um servo; no caso de revelia, se ela vier a alforriar um servo para com ele casar-se, ambos seriam condenados à morte: “Deffendemos que nenhua molher nõ casse co seruo nenhuu ne forre seu seruo por casar co el. E quem o fezer, moyra, poren, tã be el como elha.” (*FUERO REAL*, Livro IV, p. 144)

Há também, no *Fuero Real*, um título que trata das *arras* – a doação que o marido dá à esposa em virtude do casamento, sendo a doação que a esposa dá ao marido, chamada de *dote*. Ao contrário do esposo, que pode fazer uso de seu dote a partir do momento em que o recebe, a mulher só pode utilizar-se das *arras* a partir dos 25 anos. Antes dessa idade, caso a *manceba en cabellos* se case, as *arras* ficam sob a guarda de seus pais, irmãos ou parentes mais próximos:

Quando o que casa der arras aa manceba co quem casa se ella nõ ouer xxv. anos o padre ou madre non ouer os yrmãos della ou os parentes mays prouicos que ouer aya este poder. E quando a manceba ueer a ydade de xxv. anos entreguilhy sas arras. (*FUERO REAL*, Livro III, p. 85)

E estas *arras* “[...] nõ possa uender ne alhear arras que der a as molher pero que ella outorgarde” (*FUERO REAL*, Livro III, p. 85). O marido então, teria, sim, a tutela do corpo de sua esposa e dos bens comuns já que “os casamentos geralmente se davam através do regime de comunhão de bens” (RUIZ DE LA PEÑA, 1984, p. 65); mas, de suas *arras* não, o que nos mostra que houve uma rudimentar igualdade entre homens e mulheres nas questões de herança, de autoridade sobre os filhos do casal e na disposição dos bens comuns entre homens e mulheres: “En el casamento el marido, normalmente, daba a su mujer la mitad de sus bienes presentes y futuros.” (HILLGARTH, 1979, p. 104). A família, por outro lado, jamais deixa de, indiretamente, manter sob si a tutela de sua filha, irmã ou parenta mais próxima. À mulher, cabe a submissão, primeiro à sua família, seguindo-se de seu esposo, o que demonstra até que ponto o seu reconhecimento jurídico era puramente teórico.

A fidelidade era um dos principais deveres da esposa. Em caso de adultério, é o homem quem tem o direito de praticar a justiça: “Se molher casada fezer adultério co outro ambos seyã en poder do marido que faça delhes o que quiser. Se molher casada fezer adultério co marido alleo ambos

seyam en poder do marido da molher.” (*FUERO REAL*, Livro IV, p. 139). À mulher traída pelo marido, ao contrário, resta o silêncio.

Os filhos dos adúlteros herdarão seus bens caso a pena de ambos seja de morte e, no caso da mulher ter sido tomada à força, será absolvida de toda acusação e pena de adultério.

Não se fala sobre o adultério masculino no *Fuero Real*. Sobre os homens, as leis relacionam-se mais com a sua condição e a sua função social. Constata-se um tratamento diferenciado, de tipo social, entre o homem e a mulher e tal enfoque responderia a uma realidade social anteriormente existente.

Aconselhava-se, ainda, que as mulheres fossem bonitas, pacíficas, boas esposas e mães.

Conclusão

Observamos que, durante a consolidação do reino castelhano-leonês, o tratamento jurídico dado às mulheres pelos grupos dirigentes da população citadina não foi feito com a intenção de protegê-las, mas sim de restringir o seu papel social e propagar a sua marginalização no campo jurídico. Embora a preocupação com o seu enquadramento demonstre que as mesmas interferiam em todos os planos da sociedade: familiar, econômico e até político, conforme percebemos durante a análise do *Fuero Real*.

Bibliografia

Fonte primária

AFONSO X, O SÁBIO. *Fuero Real*. Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1946.

Bibliografia primária

DUBY, Georges. *A mulher, o cavaleiro e o padre*. Lisboa: Difel, 1985.

HILLGARTH, J. N. *Los reinos hispánico (1250-1516)*. Barcelona: Grijalbo, 1979.

DUBY, G., e PERROT, M. (Coord.) *Historia De Las Mujeres: la Edad Media, huellas, imágenes y palabras*. Madrid: Taurus, 1992.

MARTÍN, Jose Luis. *Historia de Castilla y Leon: la afirmación de los Reinos (siglos XI-XIII)*. Valladolid: Ambito, 1985.

ALMOYNA, Julio Martinez. *Diccionario de espanhol-português de la Real Academia Gallega*. Lisboa: Porto [s.d.].

RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.

LA PEÑA, Juan Ignacio Ruiz de. La condición de la mujer através de los ordenamientos jurídicos de las Asturias medieval (siglos XII al XIV). In: GRAÑO, Cristina. (Org.) *Las mujeres en las ciudades medievales*. Madrid: Universidad Autonoma de Madrid, 1984.

SILVEIRA, Marta de Carvalho. A mulher nas cidades castelhanas na Baixa Idade Média. In: Encontro Internacional de Estudos Medievais, I, São Paulo, julho de 1995, *Atas...* São Paulo: USP/UNICAMP/UNESP, jul 1995, p.301-308.

VALDEÓN, Julio; SALRACH, José Maria; SÁBALO, Javier. *Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos (siglos XI-XV)*. Barcelona: Labor, 1980.

Construindo a realeza. A imagem régia de D. João I na crônica de Fernão Lopes - Portugal séculos XIV - XV

Helena Matheson*

A pesquisa pretende problematizar a afirmação da realeza atribuída ao Mestre de Avis no contexto da crise política que se estabeleceu em Portugal, no final do século XIV, entre 1383 e 1385, período conhecido por Interregno. Tal conjuntura foi marcada pela transição dinástica com a morte do rei D.Fernando e o fim da Dinastia de Borgonha. Nessa conjuntura, as forças sociais mobilizadas, descontentes com os problemas políticos e sociais do reino, trazem para o cenário político o Mestre de Avis, que assume o trono, aclamado como rei D.João I, inaugurando nova Dinastia.

Dentre os objetivos desta investigação destaca-se a análise das estratégias discursivas usadas na construção e na afirmação da imagem da realeza do fundador de Avis, considerando, inclusive, a sua vinculação pelo desenvolvimento da propaganda régia.

O interesse dessa pesquisa destina-se à compreensão das atividades políticas e de como se definia o poder na sociedade feudal portuguesa de final dos séculos XIV, que contribuíram para a ascensão do Mestre de Avis ao trono, entre 1384 e 1385, Interregno.

O trabalho terá como suporte documental, a obra de Fernão Lopes, Crônica de D.João I (fonte primária impressa-I Volume) que retrata a ascensão de D.João I, ao trono português, fundando a Dinastia de Avis. Será necessário, delimitar o contexto em que se encontrava Portugal, a partir da sucessão do rei, D.Fernando.

Esse monarca era filho do rei D. Pedro I de Borgonha. Com a sua morte, D. Fernando assume o trono tendo apenas 22 anos. O soberano esteve sempre ao lado da nobreza, prestigiando-a através de favorecimentos diversos, multiplicando a concessão de vários títulos nobiliárquicos aos grandes senhores e vassallos. Foi essa nobreza que o apoiou nas diversas ações políticas em que se envolveu. Aventuras guerreiras, sem preparação ou persistência, colocando-se à mercê de alianças mal realizadas, ou objetivos a atingir sem planejamento, e que caracterizaram todo o seu reinado. Percebe-se um rei politicamente “desastroso” para com seu povo e com o seu reino, inábil em relação às diplomacias internas e externas.

* Graduada em História na Universidade Federal Fluminense.

D. Fernando casa-se com Leonor Teles de Menezes e, a partir de então, ela se torna cada vez mais influente junto ao rei, manobrando sua intervenção política nas relações exteriores e, ao mesmo tempo, tornando-o cada vez mais impopular. Aparentemente, D. Fernando mostra-se incapaz de manter uma administração forte, e o ambiente político interno ressentido com disso, com intrigas constantes na corte. Em 1382, no fim da guerra com Castela, por acordo, Dona Beatriz, a única filha herdeira da coroa portuguesa casa-se com o rei D. João I de Castela. Esta opção significava uma anexação de Portugal e não foi bem recebida pelas diferentes classes sociais.

É relevante ressaltar que a peste de 1348 atravessou a Europa, dizimou grande parte da população do continente onde se incluiu Portugal. A falta de mão-de-obra decorrente deste evento abalou os sucessivos tronos aumentando as crises sociais e econômicas que se arrastavam e cresciam pelas décadas seguintes, atingindo a administração de D. Fernando. A situação social agravou-se com a morte desse monarca, em 22 de outubro de 1383, no momento de eclodir a Revolução de Lisboa. O quadro político estava agonizante; todo o reino, à exceção de uma parte da nobreza, estava revoltado. Em todas as aldeias, o povo, especialmente, as camadas pobres, “arraya meuda”, além de outros segmentos da sociedade, apoiaram o partido do Mestre de Avis, segundo o cronista Fernão Lopes. (LOPES, Fernão, 1991, p. 93).

O período conhecido como Interregno tem início com a questão sucessória do trono, quando Leonor Teles assume a regência. Embora continuando a cercar-se pela grande nobreza, incluindo o Conde Andeiro, Johan Fernandez _ seu amante, Dona Leonor tentou aproximar-se das camadas do povo, notadamente de Lisboa, prometendo à câmara dessa cidade a entrada dos homens bons no conselho régio, além de medidas discriminatórias contra os judeus. Havia duas facções, os adversários e os partidários de Leonor Teles e do Conde Andeiro. A aclamação de Dona Beatriz e de seu marido, o Rei de Castela, como reis de Portugal, ia causando descontentamentos, em Lisboa, Santarém, Elvas, e em várias regiões. “Reascenderam-se as uniões de dez anos atrás, ficando, a todos, clara a situação potencial explosiva”. (MARQUES, Oliveira, 1987, p. 523).

Em dezembro de 1383, Leonor Teles tentou arrematar forças para resistir frente a seu genro, preparando-se para nova guerra, desejosa do apoio do Mestre de Avis. Contudo, o Mestre e sua gente assassinaram o Conde Andeiro. A revolta que irrompeu em Lisboa e em grande parte do país destruiu os planos da regente, que pediu apoio ao rei de Castela para retomar a regência. Já com grande parte do reino em plena rebelião, D. João I de Castela entrara em Portugal para a guerra. Cavalheiros, vilãos da câmara e soldados reunidos em Lisboa apoiaram o Mestre de Avis e a regência foi-lhe formalmente concedida. Reconhecido como D. João I, ele recebe o título de “Regedor e Defensor do Reino”. A partir daí foram se revoltando os principais centros populacionais do país, como Évora, Coimbra, Porto, muitas comarcas, cidades e vilas. Soma-se uma população ressentida com as consequências da crise e a opressão dos poderosos.

O Mestre de Avis reestruturou a administração e preparou o reino para a defesa. Nomeou João das Regras, jurista conceituado, como chanceler.

Organizou um governo de notáveis com a participação de representantes do terceiro Estado. Entregou o Alentejo a um jovem nobre, Nuno Álvares Pereira. Enviou embaixadas à Inglaterra pedindo auxílio. Cunhou moeda própria e conseguiu avultados empréstimos internos e externos. Ganhou a adesão de antigos adeptos da ex-rainha regente, especialmente quando ela foi afastada e presa pelo rei D. João I de Castela, em 1384.

Os embates com os castelhanos prosseguiram com a defesa armada e Portugal derrotando os exércitos do rei de Castela. Este monarca, no entanto, não podia renunciar a Portugal nem aos seus sonhos de hegemonia peninsular sem uma última tentativa, no verão de 1385. Perto de Aljubarrota e em batalha campal tradicional, sofreu uma abalada derrota, que aniquilou grande parte de seu exército, obrigando-o a fugir de volta para Castela. Portugal obteve a sua independência confirmada.

Perceber o conceito de política, entendida como forma de atividade que está intimamente ligada ao de poder, será importante para nos ajudar a entender o poder como uma relação de domínio estabelecida entre diferentes sujeitos. Na linguagem política, destaca-se relação entre governantes e governados, entre soberano e súditos.

Fernão Lopes (1380-1460?), cronista de D. João I, foi guarda-mor das escrituras da Torre do Tombo, figura mais importante da literatura medieval portuguesa, considerado seu maior historiógrafo, aliando a investigação à preocupação pela busca da verdade. A sua importância reside no cuidado em fundamentar a escrita historiográfica em provas documentais, descrevendo, com minúcia, as movimentações de massas (sobretudo durante as sublevações de apoio ao Mestre de Avis em Lisboa) e algumas cenas de eventos que registra, incluindo diálogos, o que consegue não só com remissões e testemunhos, mas, também, com uma capacidade de manejar a linguagem que coloca a imaginação a serviço da verdade, de que acaba por se não excluir. O cronista correu a província para buscar informações, que depois lhe serviram para escrever várias obras: Crônica de D. Pedro I, Crônica de D. Fernando, Crônica de D. João I, Crônica de Cinco Reis de Portugal e Crônicas dos Sete Primeiros reis de Portugal.

Sem dúvida, percebe-se que os Príncipes não podem passar sem os serviços dos historiógrafos, que têm a missão de os exaltar e de defender a sua razão. E Fernão Lopes foi contratado e pago por D. Duarte (filho e sucessor de D. João I), para escrever sobre os reis portugueses. Os relatos contemplam fatos providencialistas, atos de vingança, assassinatos, guerras, traições e outros aspectos.

Espera-se dos cronistas medievais (dos séculos XIV-XV), dois tipos de serviços. Primeiro, exaltar os altos feitos dos príncipes e da sua dinastia. Segundo, escrever e transmitir à posteridade, sob a forma de relatos verídicos, a história do passado, sobretudo a vida dos personagens ilustres. Bernard Guené acredita que os homens da Idade Média têm uma concepção clara da história, considerada como “um relato simples e verdadeiro”. (GUENÉ, B., 1980, p. 439) Pouco preocupados com os lugares, os historiadores medievais quiseram, sobretudo, abraçar todo o desenrolar do

tempo e o seu fim. Só fixaram os fatos realizados por atores eminentes.

A Idade Média conheceu uma grande variedade de tipos de historiadores: Raoul Glauber, Joinville, Frossard, Fernão Lopes e outros. Guéné ressalta também, em seu trabalho, tipos de historiadores distintos. O monge, guardião dos manuscritos e dos livros do mosteiro, está preocupado com a versão erudita de seus textos e a preocupação obsessiva da cronologia. O historiador das cortes e das praças, preocupados em conquistar um público, contam os feitos dos santos e príncipes, trabalham com a tradição oral. E o historiador de gabinete que tem outro tipo de relato, personagem característico da Baixa Idade Média_ quando se desenvolvem os serviços administrativos, muito especialmente as chancelarias. São homens de letras, que redigem a história à maneira dos contratos. O seu relato baseia-se nos documentos originais que citam muitas vezes e de maneira exata.

O escritor Humberto Baqueiro Moreno, na introdução da Crônica de D. João I, analisa e conclui que a crônica de Fernão Lopes se apresenta bastante fidedigna e minuciosa no período que se estende de 1383 a 1390. Mas, apesar de tudo, em relação aos cronistas do seu tempo, Fernão Lopes, na sua opinião, apresenta-se com uma segurança e uma visão global dos acontecimentos que a todos ultrapassa.

Desperta-nos ainda, nesse trabalho, o interesse por identificar as funções e características do monarca na Baixa Idade Média, na literatura de Fernão Lopes, referentes à D. João I. Nesse caso, mais evidente e necessário se torna a presença de manifestações e outros atributos que sejam importantes para a afirmação da realeza do Mestre de Avis, inclusive, porque é filho bastardo de D. Pedro.

Segundo J.M. Nieto Soria, na literatura política da Baixa Idade Média é possível encontrar uma exposição, totalizadora, ainda que sintética dos diversos argumentos sobre os quais, no plano do ideológico, se assentou à monarquia “[...] mais entendida em uma perspectiva de poder que de instituição[...]”. (SORIA, J.M. Nieto, 1988, p.17)

O Messianismo régio que aparece descrito na Crônica de Fernão Lopes é uma tipologia das imagens sacralizadoras. Estas, por definição, se podem entender como aquelas que, ainda que não sejam essenciais para a fundamentação teológica do poder real, têm como finalidade principal procurar para o rei, e para o poder que ostenta, uma certa dimensão sagrada que assegure ao monarca e a realeza uma posição de incomparável superioridade. O messianismo régio manifesta-se em situações nas quais o monarca é reconhecido como um eleito pela divindade para realizar um plano positivo para seus súditos. Se o plano a realizar tem um significado eminentemente político, quase sempre é suscetível de receber uma valorização religiosa, como no capítulo XLVI da crônica em que Fernão Lopes afirma que “[...] o Mestre tomou carrego de rregedor e deffensor do(s) rreinos[...]. E que ell por homrra e deffenssom do rreino, e dos naturaas delles, se desposera a tomar carrego de os rreger e deffender, o que com a graça de Deos emtemdia de levar adeamte com sua boa ajuda delles [...]” (LOPES, Fernão, 1991, p.93) O messianismo régio nesse caso “[...] é em grande medida e até certo ponto,

equiparável com o

Quanto ao que se refere à imagem jurídica da realeza, a sua construção na Baixa Idade Média do ocidente, não se produz de forma autônoma e espontânea, mas como resultado de diversos argumentos que remetem a realidades ou aspirações parciais, geralmente muito pontuais, do poder régio. Nieto Soria agrupou as representações que definem a imagem política de pretensões globalizadoras em dois grandes tipos: as teológicas e as jurídicas.

A narrativa de Fernão Lopes apresenta imagens de superioridade, definidas pela tipologia jurídica, enquadradas na análise de Soria como aquelas que reconhecem no poder real uma superioridade incomparável com respeito a qualquer outro poder do reino, não admitindo a presença de conceitos jurídicos, políticos ou de outra ordem que venham a colocar em questão a supremacia do rei. Fernão Lopes embasa a superioridade régia no apoio divino que se manifesta, inclusive, na cunhagem de moedas: “[...]Ca per taaes mudanças e lavramento de moedas, com a ajuda do mui alto Deos, o rreino de Portugal foi per elle deffeso, e posto em boa paz com seus emmiigos[...]”, (LOPES, Fernão, 1991, p.101) exemplificando a superioridade real que Deus concedeu ao monarca, para que ele fizesse moedas para o reino.

Para o autor Soria, as imagens, “[...] Desde uma perspectiva mais ou menos jurídicas[...] que colocam o poder da realeza em inquestionável superioridade são as seguintes: A *superioridade régia*[...]” (SORIA, J.M.N. p.111) é incomparável, porque o rei deve ser amado, servido, obedecido, reverenciado e temido devendo ser a lealdade, uma atitude constante que o súdito deve ter, pelo seu monarca. Outro aspecto dessa tipologia de poder está no *dever de obediência* que percebemos na narrativa de Fernão Lopes, quando se configura um iminente ataque ou uma invasão no reino português: “[...] que cada huõ Rei e Príncipe deve daver em sseu comsselho, quando lhe tal neçessidade aveher que doutra guisa rremediar nom possa: Que mais vull a terra padecer, que terra se perder[...]”, (LOPES, Fernão, 1991, p. 101) ele nos informa, sobre a obediência, inquestionável, ao soberano, quando o reino está prestes a ser tomado, pelo rei de Castella. É possível destacar, na literatura de Fernão Lopes, a *concepção magestática*, e identificar o monarca governando pela vontade de Deus[...]” e quisesse aceitar e tomar em ssi o nome e dignidade e homrra de rei, tomando carrego de deffemder os rreinos, ca pêra ell os tinha Deos guardados, que esto assi hordenara[...].” (LOPES, Fernão, 1991, p.422) Outro conceito é o poder *real absoluto*. É possível reconhecê-lo em muitos textos, na Baixa Idade Média, revelando uma intenção clara da realeza e de seu aparato administrativo, com sentido simbólico de finalidade absolutista ou quase. Nesse sentido, o rei está completamente descomprometido com qualquer lei, norma ou compromisso. Fernão Lopes confere à D. João “[...]hordenar tam discretamente todallas cousas que a deffemssom deste rreino perteeçem, que nehuúm outro melhor poderia[...].” (LOPES, Fernão, 1991, p.421) Nessa perspectiva de poder, existe a idéia de *soberania* que só pertence ao rei. A fundamentação teológica está presente neste caso. Deus é o único soberano e a divindade atua no plano político através do rei, sendo este, o que assume

a função soberana , no exemplo que se segue “[...]E por tanto pois que he serviço de Deos, e proll e homrra...pera nom seermos destruídos de nossos emmiigos...este dom Joham, filho delRei dom Pedro, por rei e senhor destes rrenos [...].”(LOPES, Fernão, 1991, p.421) A soberania tem entre suas funções garantir a unidade do reino em torno da figura do monarca.

Através deste pequeno estudo podemos perceber alguns conceitos de poder, importantes para compreendermos como está forjada a imagem do monarca de Portugal, nos séculos XIV e XV. O poder, pessoal, do rei, nesse contexto, D. João, vai-se ampliando, através de diversas construções de aspectos jurídicos, teológicos e definindo uma ideologia justificadora para as ações políticas do soberano nos seus domínios.

Bibliografia

- BOURDÉ, Gui e HERVÊ, Martin. A História na Idade Média: A História Cristã. In: **As Escolas Históricas**. Fórum da História (sem mais indicações).
- GOUVEIA, João Monteiro. O Ocidente nos Fins da Idade Média (séculos XIV e XV): algumas Coordenadas. Da Centralização às Monarquias Absolutas. In: _____. **Texto e Contexto**. Minerva. (Coleção História, 1).
- GUENÉE, Bernard. Propaganda do Poder Régio; Simbologia do Poder. In: **O Ocidente nos séculos XIV e XV- (Os Estados)**. São Paulo. EDUSP. Pioneira, 1981, p. 71-79. (Coleção Nova Clío. A História e seus problemas, 22).
- LE GÖFF, Jacques. A História Política continua a ser a espinha dorsal da História? In: _____. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994 (Coleção Nova História, 13).
- MAGALHÃES, Vitorino Godinho. Da Revolução de 1383-1385 às bases de Portugal de além-mar. In: _____. **Portugal a emergência de uma nação**. Lisboa: Colibri. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa.
- MATTOS, Marcelo Badaró. Pesquisa e Ensino. In: _____. **História Pensar e Fazer**. Niterói: Laboratório Dimensões da História, UFF, p.92-124.
- SORIA, J. M. Nieto. **Fundamentos Ideológicos Del Poder Real en Castilla (siglos XIII –XVI)**. Madrid: Eudema, 1988, p. 41-166.
- SOUZA, Luiz Rebello de. Introdução, Organização do Discurso, O Problema do Messianismo. In: _____. **A Concepção do Poder em Fernão Lopes**. Lisboa: Livros Horizonte, s. d.

Cerimônia da homenagem – poder e juramento na Dinastia de Avis (Portugal - 1438 a 1495)

Ieda Avênia de Mello*

A pesquisa se concentra na análise da relação entre as cerimônias e rituais do poder característicos da dinastia de Avis e suas práticas propagandísticas, bem como sua importância no processo de centralização do poder monárquico e na formação do Estado português durante os reinados de D. Afonso V e D. João II (1438 -1495).

As cerimônias e rituais régios têm sido objeto de estudos historiográficos importantes, particularmente em obras produzidas ao longo das décadas de 1980 e 1990. Destaque-se, nessas obras, a grande influência exercida pela inovação deste campo de estudos promovida pelos historiadores *annalistes* e, em especial, por Marc Bloch. A chamada Nova História não só ampliou como aprofundou, em muitos aspectos, as reflexões referentes a sacralidade régia, às cerimônias diversas que davam lugar à entronização dos reis, aos rituais fúnebres que pontuavam a sua morte, mas que, no entanto, representam o reino vivo materializado na parte imortal do corpo do rei.

Le Goff aponta que o rei medieval é também um rei cerimonial, como testemunha o simbolismo dos rituais régios. Nos rituais de ascensão dos reis é necessário mencionar a importância da unção em reinos como França e Inglaterra. Já, Castela e Portugal são exemplos de realeza sem sacração – salvo em circunstâncias extraordinárias – fato este que de forma alguma altera relevância dos rituais régios nestes reinos. (LE GOFF, 2002, p.402).

A sociedade medieval apresenta um ritualização da vida cotidiana. Jean-Claude Schmitt demonstra como essa sociedade adaptou formas específicas às suas hierarquias, abrangendo, inclusive, as categorias sociais e a regulação de trocas entre as pessoas. Isto se dá, ao mesmo tempo, no que tange à ritualização ostentória da salvação, do juramento, do desafio, cuja relevância era acrescida pela presença de um público. A igreja teve um papel fundamental enquanto instância produtora de rituais, controlando durante muito tempo os meios escritos ou figurados de representação, interpretação e julgamento dos ritos em geral. (SCHMITT, 2002).

A aproximação com as Ciências Sociais possibilitaram a compreensão do conceito de *poder* de modo a unir as referências weberiana, que entende o poder como força legítima de coerção, e foucaultiana sobre as formas

*Mestranda do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

sublimadas para obter a mesma submissão sem usar a violência, mormente sem perder de vista a inserção do Estado nesta concepção de poder. (STOPPINO, 1983, p. 940-941).

O universo empírico desta pesquisa é composto por material cronístico e normativo que abrange os séculos XV e XVI. Segundo Nieto Soria, as monarquias do baixo-medieval, apesar de sua menor complexidade e amadurecimento institucional, também possuíam aparatos ideológicos que cumpriam a função de divulgar as mensagens do poder em conjunturas específicas. Estas visavam difundir imagens claras e empiricamente condizentes com a ação régia e, assim, justificar o poder e a integração política sob a base da obediência e do respeito ao comando. (SORIA, 1988, p.9.).

Convém considerar as fontes como um dos mecanismos da construção ideológica enunciada em discursos entendidos como mensagens, veículos de expressão que abarcam significações diversas, porém social e historicamente determinadas. No caso da Dinastia de Avis, denominamo-lo *discurso do paço*. (FRÖES, 1993, P.189.). O âmbito do palácio real é o foco deste conceito, que consiste em um enunciado discursivo de cunho messiânico e carismático, e encontra-se presente em textos de diversos gêneros, em festas, no teatro e nas cerimônias e entradas régias, produzindo e articulando a representação do rei e do reino e, conseqüentemente, a sua memória e identidade.

É importante ressaltar que, a ideologia não é entendida como um fato derivado essencialmente das formulações do Estado ou da cultura formal de uma dada sociedade. (STOPPINO, 1983, p. 585-596) Contudo, na presente pesquisa será privilegiado, esses dois percursos a fim de se entender o processo de afirmação do poder régio na Dinastia de Avis.

Examinar um discurso precede considerar a linguagem, o vocabulário, as imagens e os enunciados que dão sentido às idéias. (VAINFAS, 1983, p. 13) A análise das fontes deve levar em conta os elementos que envolvem o lugar de produção (autor, gênero, recurso da língua, rede de sociabilidade na qual o autor se insere), o enunciado (categorias, palavras-chave e cânones narratológicos) e a veiculação (mecanismos de propagação e circulação de enunciados no interior dos textos). Segundo Chartier, os textos escritos, as imagens e as cerimônias possuem laços estreitos, convindo não apartá-los dos distintos meios de expressão e comunicação por meio dos quais o poder é representado (CHARTIER, 1987.).

O *corpus documental* deste trabalho é formado por fontes primárias de cunho narrativo, que abrange crônicas e material normativo, a saber: *O Livro de Apontamentos (1438-1489)*, de Álvaro Lopes Chaves, a *Crônica de D. João II (1533)*, de Garcia de Resende, a *Chronica do Sereníssimo Príncipe D. João (1567)*, de Damião de Góis, além da *Chrónica de D. João II* e a *Chrónica de D. Afonso V*, ambas devidas a Rui de Pina, e os *Ditos Portugueses Dignos de Memória*, de autoria desconhecida.

O *Livro de Apontamentos (1438-1489)* de Álvaro Lopes Chaves é uma fonte de cunho narrativo, códice 443 da Coleção Pombalina da Biblioteca Nacional de Lisboa, que reúne as memórias deste que foi secretário régio de D. Afonso V e de D. João II, referindo-se principalmente a acontecimentos ocorridos entre os anos de 1475-1489. Transcrito no século XVII, o códice foi designado

primeiramente como Miscelânea Histórica, o que indica o fato de o copista não ter tido preocupação em arrumar cronologicamente os papéis que transcrevia. É constituído por cerca de cento e setenta e seis fólios, compostos por relatos de guerras, viagens, regimentos e ordenações, minutas de cartas, tratados, entre outros, ligados intimamente ao *discurso do paço* e que retratam vastamente a *práxis* governativa nos dois reinados.

O texto do cronista régio Garcia de Resende foi provavelmente escrita entre 1530 e 1533, e oferece uma rica construção em torno da figura desse Rei específico. Resende (1470-1536), desde novo foi acolhido no paço, onde recebeu o cargo de moço de escrivania de D. João II, presenciando os principais acontecimentos da vida pessoal e política de seu Rei. Foi um dos principais responsáveis pela personificação no monarca do ideal de “bom rei”: justo, prudente, virtuoso e com fama de santidade.

Rui de Pina (1440-1552) foi o terceiro Cronista-Mor do Reino, secretário de D. João II, e atuou como agente diplomático deste Rei e de D. Manuel. Deixou uma obra extensa, escrevendo as crônicas de Sancho II, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V e D. João II. Nestas últimas, Pina contou com o conhecimento direto dos fatos e dos documentos oficiais. Portanto, apresenta os acontecimentos segundo a versão oficial designada pelo paço régio, conservando um estilo notarial de narrativa.

A *Chronica do Serenissimo Principe D. João* foi escrita por Damião de Góis (1502-1572), personagem envolvido com o paço régio desde seu nascimento, e cuja trajetória foi marcada por viagens nas quais obteve formação humanística nos principais centros urbanos da Europa. Ocupou o cargo de guarda-mor da Torre do Tombo em 1548, mostrando, em latim, suas qualidade de historiador. Esta crônica data de 1567, e narra fatos ocorridos desde o nascimento do filho de D. Afonso V até a sua morte. Esta obra desperta interesse pelas informações copiosas que nos dão uma visão mais viva e incisiva nas descrições de casos e cenas observados pelo cronista.

Os *Ditos Portugueses Dignos de Memória* constituem uma coletânea de ditos, ou seja, de intrigas que abarcaram os reinados de D. Afonso V a D. Sebastião, datando de cerca de 1575-78. O nome do autor não é revelado, mas a fonte fornece pistas que nos permitem concluir que ele viveu na época de D. João III, serviu na repartição da Fazenda – pois conhecia muita das irregularidades desse meio – e ainda era cristão-novo, pelo modo que trata estas questões. Autor semi-letrado, escreveu com estilo simples, sendo o maior exemplo da arte do mote e do tom irônico característico do século XVI.

O autor afirma também, com considerável freqüência, repetir o que *ouviu dizer*. Segundo José Saraiva, o critério que regeu a escolha dos episódios foi o da crítica à sociedade em que viveu, mais especificamente às mazelas do ambiente da Corte portuguesa. Nesse sentido, as temáticas dominantes são a corrupção na administração, a pedinçice, a lisonja, o compadrio, a exploração do trabalho, etc. Tais narrativas, além de trazerem informações sobre a formação da memória e da identidade do reino em longa duração, mostram-nos a crescente burocratização do Estado português,

acentuada pela expansão ultramarina (SARAIVA, 1992, p. 5-12).

Durante o século XIII, a noção de Estado ganhava contornos mais nítidos no Ocidente, na medida em que, desde a centúria anterior eram retomadas as idéias de Aristóteles e do Direito Romano nas universidades. O pensamento político da Baixa Idade Média complexificou-se, tendo em vista o próprio desenvolvimento da sociedade. As noções universalistas ligadas ao Império perdiam espaço diante da emergência dos novos estados territoriais, do desenvolvimento urbano e da revitalização das atividades comerciais que concorriam para o fim do feudalismo. (GUENÉE, 1981) As noções de *função* e *ofício* receberam nova conotação a partir de modificações na visão do trabalho e na organização da sociedade, das quais dentre as principais conseqüências esteve a releitura do imaginário régio. Releitura esta onde a figura do rei tornou-se referência a ser contemplada pelos súditos, exigindo-se do monarca um exímio preparo para exercer a arte de governar.

Entretanto, ainda subsistiam teorias hierocráticas, teocráticas e feudais a respeito da organização e legitimação do poder, paralelamente à nova concepção de Estado. A figura do rei manifestava-se associada a idéias capazes de resgatar a unidade, além de unir elementos sagrados e profanos, sintetizando aspectos da herança bíblica e do maravilhoso cavaleiresco. (FRÓES, 1995, p. 14) Em termos materiais, a consolidação da hegemonia do poder real pode ser identificada com a constante acumulação de propriedades por parte de um grande senhor ou mesmo de uma família, elemento que possibilitou o aumento e o conseqüente controle da função militar e financeira pela monarquia nascente.

Segundo Norbert Elias, é a sociedade feudal que melhor se adequa à expressão *mecanismo régio*, uma vez que se trata de uma sociedade profundamente hierarquizada em estamentos na qual interesses diversos distribuem-se de modo tão uniforme que a autoridade principal, tendo seus próprios interesses, apóia e reforça seu poder na luta constante entre os grupos, sem se identificar diretamente com nenhum deles. (ELIAS, 1994, p. 148) Nesse âmbito, o atributo régio da justiça se desenvolve a fim de promover a mediação dos conflitos inerentes à sociedade, fato este que torna inteligível a razão pela qual espaço social interno passa a ser representado pela idéia de corpo e da trifuncionalidade, noções monopolizadas pelo rei cuja figura se tornou o eixo fundamental desta pirâmide. (DUBY, 1982, p. 11)

As Escrituras, principalmente o Antigo Testamento, ofereciam os variados modelos que fundamentavam os atributos régios, tais como Moisés, Davi e Salomão. As imagens buscavam afirmar que o monarca exercia um poder delegado por Deus, objetivando adequar a realidade humana à lei divina e ao enaltecimento da religião cristã. (LE GOFF, 1999, p. 346) Tais questões tornam-se particularmente relevantes nos reinos ibéricos.

No século XIV assistimos a dois episódios importantes que impuseram modificações no panorama sócio-político da Península Ibérica: o processo de unificação da Espanha através do fortalecimento dos Reinos de Castela e Aragão, e a Revolução de Avis em Portugal (1383-1385). Trata-se, este último, de um movimento de caráter popular que tomou Lisboa sob comando do Mestre de Avis, que assumiu o poder a despeito de sua origem bastarda.

Desde a vitória de D. João a Casa de Avis percebeu a necessidade de afirmar a legitimidade da nova dinastia, e a superioridade desta em relação a qualquer pretendente ao trono. (SERRÃO, 1980, p. 215-217)

Mas tal discurso não se limitou à afirmação da legitimidade, pois pretendia alçar o rei à condição de efetivo soberano do reino português. Deparava-se, ainda, este rei com a oposição da antiga nobreza, a pressão dos novos senhores, o desenvolvimento das cidades, a importância dos mercadores, o aumento da pobreza, a ameaça representada pelos estrangeiros e, ademais, com um ambiente repleto de tensões e conflitos. Desta forma, o rei como verdadeiro soberano deveria ser capaz de unir os vários segmentos, sobrepondo-se a eles, formando uma unidade que a todos se afirmasse, elemento central na constituição da nação portuguesa. A dinastia de Avis, por meio de um modelo messiânico tomou por base outros modelos europeus, adaptou muitos símbolos e integrou-os ao seu discurso legitimador, estendendo-o ao conjunto do povo. (FRÖES, 1995, p. 20)

O paço avisino tornou-se o microcosmo da sociedade portuguesa à época, e um lugar privilegiado para a abordagem histórica. Podemos, assim, dizer que as tensões políticas quatrocentistas são passíveis de análise através dos personagens vinculados ao paço, sujeitos históricos cuja ação nem sempre é possível de ser detectada. Ações estas que, no plano literário, podem ser verificadas no movimento de expansão da produção, reprodução e organização dos livros no século XV. Afinal neste período, o mundo ocidental encontrou-se num processo de transformação – o Renascimento – que veio se desdobrando desde o século XII, e se materializou em todos os setores da vida do homem, incluindo o campo do político.

Nesse contexto, D. João II ascendeu ao trono em 1481, nas Cortes de Évora, cujo discurso de abertura, feito pelo Dr. Vasco Fernandes de Lucena, já predizia uma forma de governo distinta de seu pai. Contrariamente ao governo de D. Afonso V, quando os senhores ampliaram seus poderes devido ao apoio dado ao mesmo no episódio de Alfarrobeira, D. João II, na política interna, cerceou a autonomia da nobreza, interveio no poder local com agentes da coroa, e condenou à morte por traição os Duques de Bragança e Viseu. Na política externa, expandiu o território português no além-mar, enriquecendo o reino e afirmando-o diante as potências da Cristandade. Tratou-se, pois, de um conjunto de ações voltadas ao fortalecimento das bases de um Estado que resplandeceria mais adiante com D. Manuel, devido à precoce morte de D. João em 1495.

Assim, a pesquisa parte da análise da Cerimônia da Homenagem, caracterizada pelo juramento de fidelidade, realizada na ascensão dos reis portugueses. Destacam-se as alterações introduzidas por D. João II nesta cerimônia, seus precedentes e desdobramentos como expressões de um projeto de governo que previa a submissão da nobreza pelo estabelecimento de um novo pacto entre o Rei e seus súditos. Uma das hipóteses de trabalho é que, o fato do rei não jurar aos seus súditos abriu espaço num campo simbólico para que o monarca tivesse o direito de eliminar os nobres que faziam frente ao poder régio sem que o mesmo fosse considerado perjuro e perdesse sua

legitimidade, como ocorreu diante a morte dos Duques de Bragança e Viseu. Abordam-se também questões relativas à representação, ao controle simbólico, à legitimação e centralização do poder régio visando estabelecer o caráter e as funções das cerimônias régias em um período de centralização política e consolidação do Estado. Por fim, objetiva-se, ao se tomar como contraponto para análise o reinado de D. Afonso V, aclarar as relações do rei com a nobreza, e compreender em que medida “o rei passa [da condição] de *primus inter pares* à de adversário, de adversário à de árbitro, e [da condição] de árbitro a, porventura, de sustentáculo fundamental”. (MATTOSO, 1980, p. 21)

Bibliografia

Fontes

- ANÔNIMO. **Ditos Portugueses Dignos de Memória**. História Íntima do Século XVI Anotada e Comentada por José Hermano Saraiva. Lisboa: Europa-América, 1992.
- CHAVES, Álvaro L. **Livro de Apontamentos (1438-1489)**. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.
- GÓIS, Damião. **Crônica do Sereníssimo Príncipe Dom João**. Lisboa: Europa-América. 1992.
- PINA, Rui de. **Crônicas**. Porto: Lello Irmãos, 1997.
- _____. **Crônica de El-Rei D. Afonso V**. Lisboa: Escriptorio, 1901. 3 V.
- _____. **Crônica de El-Rei D. João II**. Prefácio de Alberto Martins de Carvalho. Coimbra: Atlântida, 1950.
- RESENDE, Garcia. **A Cronica de Dom João e Miscelâneas**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
- RODRIGUES, Graça Almeida. **Crônica do Príncipe D. João de Damião de Góis**. Edição Crítica e Comentada. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1977.

Obras citadas

- CHARTIER, Roger. **A História Cultural. Entre as Práticas e as Representações**. Lisboa: Difel, 1987.
- DUBY, Georges. **As Três Ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.
- LE GOFF, Jacques. **São Luís – Biografia**. São Paulo - Rio de Janeiro: Record, 1999.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. V. 2.
- FRÓES, Vânia Leite. **Era no tempo do Rei-estudo sobre o ideal do rei e das singularidades do imaginário português no final da Idade Média**. Tese para Titular de História Medieval: UFF: Niterói, 1995.
- GUENÉE, Bernard. **O Ocidente nos séculos XIV e XV – os Estados**. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1981.
- MATTOSO, José. **A Nobreza Medieval Portuguesa – a família e o poder**. Lisboa: Estampa, 1980.
- SARAIVA, José Hermano. Introdução. In: ANÔNIMO. **Ditos Portugueses Dignos de Memória**. História Íntima do século XVI anotada e comentada por José Hermano Saraiva. Lisboa: Europa-América, 1992. p. 5-12.
- SCHMITT, Jean-Claude. Ritos. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, São Paulo: Imprensa Oficial, 2002. p. 415-430.
- SORIA, José M. N. **Fundamentos Ideológicos Del Poder Real em Castilla (siglos**

XIII - XVI. Madrid: EUEMA, 1988.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **História de Portugal**. Lisboa: Verbo, 1980. V. II.

STOPPINO, Mario. Ideologia. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983. V. 1. p. 585-586.

_____. Poder. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983. V. 2. p. 933-943.

VAINFAS, Ronaldo. **Idéias Escravistas no Brasil Colonial**. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 1983.

Os franciscanos nas Cruzadas: uma reflexão sobre as políticas pontifícias e sua relação com os frades menores

Plácido Rios Moreira Junior*

A idéia deste trabalho é apresentar os primeiros passos da pesquisa realizada para o projeto de monografia de final de curso, sob a orientação da Professora Doutora Andréia Frazão, cuja temática versa sobre a participação das Ordens mendicantes – em especial os franciscanos – nas Cruzadas. Cabe ressaltar que a pesquisa ainda encontra-se no seu estágio inicial, assim, a preocupação imediata refere-se à coleta de referências e dados acerca do tema.

Dessa forma, pretendo com esse trabalho analisar o contexto das Cruzadas, dando um enfoque maior a esse movimento como um “braço” da Igreja na expansão dos interesses da política pontifícia, sem, é claro, deixar de levar em conta o peso da religiosidade no pensamento medieval. Nesse sentido, busco entender o contexto sócio-cultural em que surgem os mendicantes, bem como a inserção dos franciscanos nos projetos pontifícios relacionados às Cruzadas; além de como se deu a participação da ordem nas campanhas militares, seus reflexos para os cruzados em termos de anseios e expectativas; e, por fim, procuro compreender as transformações sofridas pela ordem diante desse ambiente.

As Cruzadas podem ser analisadas sob diversas óticas. Por exemplo, se nos atermos às melhorias climáticas da Europa a partir do ano 1000, juntamente com o avanço das técnicas agrícolas e por uma certa pacificação interna, podemos considerar que houve um aumento demográfico e na produtividade. Tais transformações levaram a um excedente de mão-de-obra, que se viu forçado a migrar para outras áreas de assentamento. Esta conjuntura pode ser considerada, portanto, um dos fatores que levam ao ingresso de populares sem terra nas Cruzadas, ou seja, a busca da “terra prometida”.

As transformações no panorama político da Europa proporcionaram uma ampliação das monarquias em detrimento dos senhorios locais. Dessa maneira, a expansão territorial desses nobres foi, sob certa medida, impedida pelas organizações monárquicas, fato que explicaria a sede dessa nobreza quanto à conquista de novos territórios no Oriente, o que se concretizaria nas Cruzadas.

O impulso no desenvolvimento mercantil despertou também o interesse

* Graduando em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

das cidades italianas pela empresa cristã, vistas como uma forma de se conseguir privilégios comerciais. Mercenários e cavaleiros sem senhorios também enxergaram nas Cruzadas uma forma de conquistar riquezas e instituir domínios. Para Jose Luis Martin (1985, p.7), por exemplo, as Cruzadas foram, não uma manifestação do Ocidente contra o Oriente, mas uma luta contra os muçulmanos. Isso se explica pelo fato das campanhas militares cristãs terem ocorrido em diversas regiões diferentes, como o Norte da África e a Península Ibérica; não se restringindo a região da Palestina.

No entanto, tais motivações não explicam por si só a lógica das Cruzadas. Estas, antes de tudo, representam uma manifestação da religiosidade medieval e do poder dos pontífices romanos.

Sob a égide do pensamento medieval e da religiosidade, podemos dizer que as Cruzadas foram, em certa medida, uma forma de escolta aos peregrinos que buscavam redimir seus pecados através de viagens a lugares sagrados. Tal tendência pode ser explicada ao analisarmos a peregrinação como uma forma de martírio redentor. A partir do momento – notadamente século XIII – em que a dor deixa de ser entendida como algo humilhante e se torna uma glória,¹ por aproximar o homem do Cristo, a peregrinação passa a ser vista como uma *via cruxis*, uma forma de expiação dos pecados.

As Cruzadas também podem ser entendidas como um meio de afirmação do poder papal, na medida que se buscava mobilizar a cristandade ocidental na libertação da terra santa das mãos dos muçulmanos. Levando em conta o rompimento da dependência da Igreja em relação aos poderes laicos, podemos dizer que aquela buscou, com as Cruzadas, afirmar seu domínio sobre todos os fiéis – sejam clérigos ou laicos – sem excetuar os reis, chamando-os a participar, sob sua direção, deste seu projeto.

Tendo em vista as diferentes lógicas de entendimento acerca do movimento cruzado pelo Ocidente Medieval, aqui pretendo abordá-lo – dentro dos objetivos propostos para esse trabalho – mantendo como eixos principais de análise a religiosidade medieval, a Ordem Franciscana e a Reforma papal.

Dessa forma, antes de tudo, para que possamos compreender essa proposta, faz-se importante que entendamos a conjuntura sócio-econômica e cultural da Europa ao longo dos séculos XI a XIII; bem como as principais transformações que se deram nesse contexto.

Segundo Javier Turza (1996, p.14,15), foram as transformações no campo sócio-econômico europeu que muito contribuíram para uma nova tendência quanto à religiosidade do homem medieval. A partir do momento em que ocorreram melhorias climáticas e desenvolveram-se as técnicas agrícolas, proporcionando uma maior produção e crescimento demográfico, notamos também um aumento dos excedentes, possibilitando trocas e contribuindo para as transformações nas relações senhoriais, quando parte dos tributos passaram a serem pagos em moeda.

Ainda segundo o estudioso espanhol, tais mudanças permitiram uma maior mobilidade do homem do medievo, embora também tenha aumentado o distanciamento entre ricos e pobres. É nesse contexto que podemos identificar uma alteração no conceito de pobreza, que deixa de ser vista como um estado de debilidade, passando a adquirir uma idéia de degradação social. Foram,

portanto, para Turza, a idéia de expansão da pobreza e a busca pelo o lucro que fizeram com que os cristãos pensassem outras questões em termos religiosos. Essa nova postura se fez evidente com o aumento das peregrinações e da importância atribuída à caridade.

Isso fica claro ao verificarmos que a partir do século XI há uma tendência em se buscar viver melhor a fé, o que estaria bem representado pelo cristianismo primitivo. Essa proposta faz com que muitos pensadores religiosos vejam na abnegação, desprendimento e na pregação aos pobres o verdadeiro ideal do Cristo.

O período que abrange os séculos XI ao XIII foi, segundo Vauchez (1985, p.19), a verdadeira “Era de Cristo”, já que há uma passagem da visão de Cristo como o Rei e Senhor, que domina, para a do Jesus de Nazaré que peregrina, prega, sofre e perdoa. Seriam, portanto, essas as idéias básicas que constituíram a nova religiosidade medieval.

É dentro desse contexto que se dá a Reforma Eclesiástica. Esta pode ser analisada em dois momentos, o primeiro ligado à busca de Roma em se tornar a Sede única e absoluta do Cristianismo; e uma segunda, na qual há um projeto que visava modificar os costumes individuais e sociais.

Iniciada pelo rei alemão Henrique III, a reformulação da Igreja tinha como objetivo por fim a comercialização da Cadeira de Pedro e a prática da simonia. Os reformadores religiosos passam também a atacar o casamento clerical e o concubinato em prol da purificação da Igreja. Entretanto, a principal preocupação não girava em torno da pureza do clero e da instituição, mas com a possibilidade das propriedades da Igreja caírem nas mãos de ambiciosas famílias clericais.

Indicado por Henrique III, o papa Leão IX passou a atuar com energia na Reforma. Nesse sentido, ele buscou uma renovação da fé cristã e uma reforma da vida monástica. Os principais aspectos que esse Pontífice atacou foram a simonia, o casamento de clérigos e a investidura leiga, sendo este último ponto, no mínimo, contraditório dentro da política papal, dadas as condições em que Leão IX assumiu o pontificado.

Dessa forma, tais propostas, somadas a idéia de quebra da dependência dos mosteiros ao poder laico, permite entender que a Reforma proporcionou ao papado enriquecimento e a afirmação do seu poder. Isto é, tendo libertado os mosteiros do domínio laico, suas rendas deixam de ser canalizadas para estes, e passam a contribuir para os recursos da Igreja. Além disso, denotam uma afirmação do poder pontifício sobre o clero, postura que se expandiu com Leão IX, na medida que este transformara o papado em uma instituição cuja esfera de atuação ultrapassava o regionalismo romano.

Dentro desse contexto, podemos dizer que a Reforma, até esse momento, não estava em consonância com as expectativas da sociedade, uma vez que sua preocupação maior estava relacionada à questões internas.

Muitos mosteiros, com a Reforma, enriqueceram. No entanto, sua postura também não se adaptou ao novo ambiente sócio-cultural europeu, ou seja, o isolamento e a redução do apostolado à santificação individual, que seguiam, não atendia aos anseios da maioria dos cristãos. Embora, também seja no meio monástico que surjam, paradoxalmente, as maiores

aspirações à transformação espiritual.

Em um segundo momento, no entanto, houve uma tendência por parte da Cúria Romana em buscar uma reformulação dos valores cristãos, ou seja, foi uma busca pela transformação dos hábitos e costumes da sociedade. Nesse sentido, podemos entender que a Reforma passou a ter um alcance maior, ou seja, não se restringiu somente ao clero e à Igreja, mas passou a abarcar toda a cristandade.

Tal proposta teve reflexo nas Cruzadas, já que o principal fator responsável pela garantia de sucesso nas empresas cristãs - segundo a Igreja, bem como o próprio pensamento medieval - seria o valor dos homens envolvidos nas campanhas e a pureza de suas almas. Entretanto, essas condições só poderiam ser alcançadas mediante uma reformulação dos hábitos e costumes individuais, ou seja, era necessária uma reforma moral de toda a sociedade cristã.

Foi dentro desse ambiente que se desenvolveram as Ordens Mendicantes; que surgiram no meio urbano, abdicaram de todo e qualquer bem ou propriedade - vivendo da caridade alheia - e não praticavam o isolamento. Essas características denotam a ligação desses homens com os anseios e expectativas da sociedade do período.

Em um breve relato acerca das origens dos frades menores, podemos ressaltar que seu fundador, Francisco, filho de um mercador de tecidos, nasceu na cidade de Assis em fins do século XII. Desiludido com os horrores presenciados durante a participação nas guerras de sua cidade contra Perúgia e envolvido com as questões religiosas de seu tempo, decidiu abandonar o conforto de sua vida e abdicar de tudo o que fosse material para pregar o amor universal e o verdadeiro valor cristão. Prontamente conseguiu adeptos, e seu movimento foi reconhecido pelo papa Inocêncio III em 1209.

Os frades menores eram, na verdade, pregadores e tinham como meta difundir o evangelho e realizar ações na sociedade. A idéia de ações refere-se aos trabalhos em prol da comunidade. Tal fato nos permite pensar em uma outra ruptura com o contexto sócio-cultural anterior a esse momento, ou seja, se antes o trabalho manual era entendido de maneira pejorativa² e a atividade intelectual tida como algo enobrecedor, os mendicantes, sob essa ótica, também se diferenciavam, de certa maneira, dos monges aos olhos do povo. Os monges se mantinham em clausura, entregando-se às letras, à filosofia e à teologia, embora alguns também trabalhassem dentro dos mosteiros.

Mas onde os frades menores se encaixaram nos projetos pontifícios das Cruzadas? Esse questionamento pode ser respondido ao analisarmos os objetivos de vida dos Franciscanos; ou seja, a pregação, a itinerância e a pobreza evangélica eram, segundo Sandro Roberto da Costa (2003, p.52) tudo o que a Igreja precisava naquele momento. Isto é, uma vez que os bispos estavam sempre envolvidos em questões políticas locais e o clero secular nem sempre detinha o nível intelectual exigido para pregação, a missão que foi confiada em primeira instância aos monges, foi passada aos mendicantes.

A atuação dos frades menores foi importante em dois aspectos principais para política do pontificado em relação às Cruzadas. Por um lado, devemos destacar sua participação na divulgação, cooptação de

voluntários e recursos para empresa cristã; por outro, há que se ressaltar sua atuação nos campos de batalha ao lado dos cruzados.

Nesse sentido, a experiência com os pregadores deixou claro, para a Igreja, que o sucesso de uma Cruzada dependia tanto do número de combatentes quanto da qualidade do pregador. Dessa forma, os frades menores se destacaram, dentre outras habilidades e características, por formarem um grupo heterogêneo, desde simples laicos a sacerdotes e doutores em teologia, possibilitando alcançar diversos estratos sociais, inclusive os segmentos mais abastados, angariando recursos.

O valor moral dos franciscanos e o seu carisma dentro da sociedade também colaboraram para o sucesso das campanhas de aliciamento para as Cruzadas. Cabe ressaltar que não eram considerados cruzados somente aqueles que partiram para o combate. Ao reforçar o caráter financeiro da empresa cristã, Inocêncio III concedia àqueles que contribuíam com recursos para o movimento os mesmos privilégios dados aos guerreiros.

Ainda sob esse aspecto, vale lembrar que outro fator responsável pela escolha dos mendicantes pelo papa seria o voto de pobreza evangélica. Tal postura garantia que não houvessem desvios dos recursos conquistados nas expedições por parte dos pregadores; segurança esta que os bispos e membros do clero secular não poderiam oferecer à Cúria Romana.

Dentro desse contexto de participação dos franciscanos no apoio as Cruzadas e à política pontifícia através da sua pregação cabe um questionamento: se Francisco buscava divulgar o amor e a paz, por que ele e seus frades atuavam no alistamento de homens para a guerra?

A resposta para isso pode ser encontrada no fato da Ordem dos frades menores estar subordinada à Igreja e, portanto, à vontade do Pontífice; além disso, há a construção de todo um arcabouço teológico em torno do conceito de guerra justa. Nesse sentido, se tomarmos o ponto de vista da religiosidade, verificamos que antes de um combate, as Cruzadas representavam um evento religioso, sendo estruturadas em torno da idéia de peregrinação. Mesmo assim, a postura de Francisco quanto às Cruzadas estava relacionada à tentativa de conversão dos infiéis através da palavra e não das armas. Esse posicionamento pode ser exemplificado na sua viagem ao Egito, onde foi recebido pelo sultão Melek el Kamel,³ porém não obteve sucesso na tentativa de conversão dos muçulmanos ao cristianismo através unicamente da pregação.

Para compreendermos o impacto da atuação dos franciscanos no conflito propriamente dito, é preciso que antes entendamos a história da participação direta de clérigos em guerras, intercedendo junto a Deus pela vida das tropas e pregando aos exércitos. Tal postura já era adotada ao longo da Antiguidade Tardia e da Idade Média, segundo Bachrach (2004, p.617). No entanto, seriam as transformações nas práticas religiosas do Ocidente que impulsionaram os comandantes militares a recrutarem um contingente cada vez maior de clérigos para servirem como capelães nos exércitos, já que a supressão do costume de se confessar apenas uma vez na vida e a institucionalização dessa prática como ato regular, permitia que todos os guerreiros relatassem seus pecados antes de cada batalha e, assim,

pudessem enfrentar o inimigo com a consciência e alma limpas. Logo, essas práticas, para “(...) os habitantes endurecidos e violentos de um mundo demasiado preocupado com o pecado e suas conseqüências (...)” (DUFFY, 1998. p.96), constituíam um forte aliado no momento do conflito.

Nesse sentido, a atuação dos franciscanos como capelães militares teve extrema importância. Isto é, os mendicantes tinham como função encorajar, transmitir confiança e, assim, elevar o moral da tropa, além de buscar manter a disciplina. Esses clérigos eram os responsáveis por exaltar nos guerreiros o comportamento digno de soldados cristãos, ou seja, deveriam manter o temor e o amor a Deus dentro das mentes desses homens.

Tal postura estava em consonância com a questão moral proposta pela Igreja, ou seja, somente os homens valorosos e puros de espírito estariam destinados a vencer. O fato dos frades menores estarem junto aos cruzados ouvindo suas confissões e conferindo penitências antes, durante e depois das batalhas, fazia com que estes se sentissem prontos para lutar e morrer pela Cristandade na busca pela recuperação dos lugares sagrados. Sendo assim, foi agindo na preparação da mente e alma dos cruzados, que os franciscanos atuaram em meio ao conflito propriamente dito, desempenhando um papel fundamental no auxílio à conquista dos objetivos das Cruzadas.

Destacando-se nas participações no contexto das Cruzadas, os franciscanos seguiram ganhando prestígio junto a Cúria Romana. Dentro desse aspecto, a Ordem passou por algumas transformações. Isto é, a inserção cada vez maior de elementos intelectualizados, ligados às universidades, tornou-se uma constante entre os frades menores. Dessa maneira, houve uma transformação gradual no tipo de pregação, que foi deixando de ser o anúncio simples da “Boa Nova”, da exortação à conversão, para se tomar um sentido doutrinal, necessitando do estudo da teologia.

Os menores foram recebendo dos papas uma série de privilégios, que aos poucos foram moldando os franciscanos aos interesses da Igreja. Tal inserção dos mendicantes nos mecanismos da Igreja fica evidente quando analisamos as funções que desempenharam a favor da afirmação do poderio papal, além da pregação nas Cruzadas, como missões diplomáticas, legações e, até mesmo, nomeações episcopais.

Cabe ressaltar que a inserção dos mendicantes não se deu somente através do papado, mas também pelos reis e nobreza que participaram das Cruzadas. Em virtude disso, muitos nobres buscaram convocar os integrantes dessas Ordens para pregar para seus exércitos particulares.⁴

Diante do exposto, podemos verificar que os franciscanos surgiram em meio às transformações de seu tempo, estruturando-se em torno de novas questões que permeavam o pensamento da cristandade medieval, a qual se encontrava, de certo modo, “desiludida” com as atitudes e tendências da Igreja – muito envolvida com as questões da Reforma. Dentro desse contexto, a política pontifícia; que buscava afirmar sua autoridade perante as instituições laicas, além de expandir sua área de influência; encontrou nas Cruzadas um meio para alcançar tais objetivos. Foi dentro desse contexto de pregação das Cruzadas que o papa passou a fazer uso dos mendicantes

como meio de auxílio à consolidação do seu projeto, tendo em vista o carisma e as características da Ordem.

A partir desse ponto podemos, então, notar que essa participação promoveu reflexos dentro da Ordem. No entanto, segundo Sandro, não devemos entender essas transformações na Ordem como um afastamento dos ideais iniciais de Francisco, mas como medidas necessárias à manutenção e sobrevivência daquela. Sendo assim, não foi a influência da Igreja a única responsável pelas mudanças da Ordem, uma vez que podemos identificar na própria dinâmica interna desta, elementos que contribuíram para isso.

Bibliografia

- BACHRACH, David S. The friars go to war: Mendicant military chaplains, 1216–1300. **The Catholic Historical Review**. v. 90, n. 4, p. 617-633, 2004.
- COSTA, Sandro da. “Deus o quer!”, mas... e Francisco? Os franciscanos e a pregação das Cruzadas. In: COSTA, Sandro da, SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão; SILVA, Leila Rodrigues da. (Orgs.). **Tradição Monástica e o Franciscanismo**. Rio de Janeiro: Pem, 2002.
- DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo. Companhia das Letras, 1989.
- DUFFY, Emon. **Santos e Pecadores: história dos papas**. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.
- GARCIA TURZA, Francisco Javier. De los Monjes a los Frailes la coyuntura del año 1200 en la sociedad y en la Iglesia. In: IGLESIA DUARTE, J. I. de la. (Coord.) Semana de Estudios Medievales, 6, Nájera, agosto de 1995. **Atas...** Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996. p.13-27
- LINAGE, Antonio. **Las Ordenes Mendicantes**. Madrid: Historia 16, 1985.
- MARTIN, Jose Luis. **Las Cruzadas**. Madrid: Historia 16, 1985.
- RAMOS, Luis Garcia-Guijarro. **Papado, Cruzadas y Órdenes Militares, siglos XI–XIII**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.
- VAUCHEZ, A. **La espiritualidad del Occidente medieval**. Madrid: Cátedra, 1985.

Notas

¹ As visões sobre a dor e o sofrimento físico na idade média estão bem definidas em: DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo. Companhia das Letras, 1989. p.165.

² Sob a ótica bíblica, o trabalho estava associado à dor, e no pensamento clássico estava ligado ao servo, ou seja, traduzia uma idéia de ação humilhante. DUBY, G. op.cit., p. 162,163.

³ Sobre a viagem de Francisco ao Egito ver: LINAGE, Antonio. **Las Ordenes Mendicantes**. Madrid: Historia 16, 1985; e MARTIN, Jose Luis. **Las Cruzadas**. Madrid: Historia 16, 1985.

⁴ Vale destacar que a liberação dos frades para atuar junto aos exércitos laicos dependia da autorização do papa ou de seus legados.

Mechthild e o amor às almas do Purgatório

Denise da Silva Menezes do Nascimento*

Nosso trabalho tem por objetivo analisar a importância da caridade para com as almas do Purgatório na religiosidade das beguinhas. Para tanto analisaremos os textos da beguina Mechthild que viveu em Magdeburg na segunda metade do século XIII.

As beguinhas eram mulheres leigas que se dedicavam ao amor de Deus e do próximo. Tais mulheres buscavam vivenciar as principais virtudes aconselhadas por Cristo e seus apóstolos, tais como castidade, pobreza voluntária, fé, humildade e caridade. A origem do termo beguina é imprecisa, Saskia Murk-Jansen (MURK-JANSEN, 1998, p. 26), por exemplo, afirma que o termo pode ter vindo dos albigenses e que a palavra era empregada tanto para designar as ortodoxas quanto as mulheres heréticas que tinham uma vida similar. Já André Vauchez (VAUCHEZ, 1995, p. 121) e Le Goff (LE GOFF, 2001, p. 30) afirmam que a palavra está associada ao padre Lambert le Bègue (1177) da província belga de Brabante que incentivou mulheres leigas a viverem na caridade, ascetismo, pobreza voluntária e castidade.

No meio urbano o papel da mulher nos sufrágios não era secundário. “Eis as mulheres animadas pelo desejo de levar uma nova forma de vida religiosa, a quem se propõem que meditem sobre o Purgatório: as beguinhas”. (LE GOFF, 1993, p. 372). Elas externalizavam sua compaixão pelos espíritos privados da presença de Deus ao oferecerem sufrágios pelas almas do Purgatório. Nesse sentido, podemos afirmar que para as beguinhas a caridade para com as almas que sofriam os tormentos do Purgatório era um dos principais pontos em que se calcava a sua espiritualidade.

Devido à compaixão divina os pecados eram perdoados e o pecador arrependido não era punido com a pena eterna, porém, a justiça de Deus não deixava o pecado impune. Até o século XIII dois eram os veredictos: Céu ou Inferno. Com as transformações desse período vemos despontar uma terceira possibilidade – o Purgatório. Exemplo de compaixão para com as almas que sofriam os tormentos do Purgatório é dado por Mechthild que conseguiu a libertação de setenta mil almas através de oração e muitas súplicas.

Um horripilante banho, uma mistura de fogo e breu, de estrume, fumaça

* Doutoranda do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade de São Paulo.

e fedor. Uma espessa neblina escura foi desenhada como chapéu preto sobre eles. As almas estavam deitadas nele como sapos na imundície. [...] Eles gritavam e sofriam incontáveis tormentos por causa de sua carne, que os tinha afundado tão profundamente. A carne tinha cegado seus espíritos. [...] Então a alma da pessoa [que desejava libertá-los de tal tormento] tornou-se muito triste e prostrou-se aos pés de nosso querido Senhor e desejou poderosamente e trabalhou amorosamente e disse: ‘Meu Querido, você sabe muito bem o que desejo’. [...] Então, Nosso Senhor, de seu divino coração encheu-se de um doce desejo pelas pobres almas. Em grande alegria e amor elas se ergueram. A alma estranha disse: ‘Ai de mim, meu querido Senhor, aonde elas devem ir agora?’. Ele disse: ‘Eu devo trazê-las a uma montanha coberta com flores. Lá elas deverão achar mais felicidade do que eu saiba expressar. Então nosso Senhor os serviu e foi seu oficial e sua mui querida companhia. Nosso Senhor me contou que havia setenta mil deles. (MECHTHILD, 1998, p.121-124).

Para as beguinhas, a reflexão sobre o Purgatório estava vinculada ao desejo de justiça, já que o local para onde as almas eram enviadas após a morte estava relacionado às atitudes boas ou más e às ações justas ou injustas praticadas aqui na terra. Por isso,

na parte mais baixa do inferno, o fogo, a escuridão, o fedor, os tremores, e todos os tipos de dor intensa são os maiores. É lá que os cristãos são posicionados de acordo com suas ações. Na parte do meio do Inferno o sofrimento é mais moderado. Lá os judeus são classificados de acordo com suas obras. Na parte mais alta do inferno os vários tipos de dores são as menos severas, e lá os gentios são posicionados de acordo com suas obras. (MECHTHILD, 1998, p.128).

Assim, o Além deveria corrigir as desigualdade e injustiças deste mundo. Nem todas as faltas eram igualmente graves e por isso não mereciam a mesma punição; se a justiça humana não se agradava das desigualdades e injustiças quanto mais a justiça divina que era sábia, perfeita e não estava em dissonância com a misericórdia do Pai Celestial.

A crença no Purgatório pressupunha um julgamento individual baseado nos méritos de cada um e que ocorria logo após a morte, era nesse momento que Deus dava a sentença: Céu, Purgatório ou Inferno. O destino do homem após a morte era, portanto, determinado pela conduta em vida: a fé e as boas obras levavam para o Céu, já os pecados capitais e a incredulidade conduziam ao Inferno.

No século XIII pecado venial era sinônimo de uma falta digna de *venia*, ou seja, de perdão. Os pecados veniais eram, portanto, aqueles que se praticava por ignorância ou mais comumente os pecados leves, quotidianos. Havia, portanto, uma diferenciação entre pecado criminal ou mortal e pecado venial ou leve. O primeiro se cometia deliberadamente e a consciência e gravidade do ato ou pensamento levava à condenação; já os pecados veniais provinham da fraqueza humana ou de sua ignorância e por isso não eram passíveis de

uma condenação eterna, tais pecados eram facilmente perdoados pela confissão, contrição e penitência.

Ao pecado mortal as chamam eternas do Inferno, ao pecado venial o fogo temporário do Purgatório. Todavia, não devemos pensar que o Purgatório era destinado apenas aos que tinham cometido faltas leves. Lá também eram purgados os pecados criminais dos homens que antes de morrerem se arrependeram, assim temos um Purgatório povoado de pecadores arrependidos e confessos que eram punidos de acordo com as faltas cometidas.

Uma pessoa deveria orar muito simplesmente e com grande intensidade a Deus no Paraíso pelas pobres almas. Uma vez Deus mostrou a ela [Mechthild] o horrível fogo purificador e os tipos de tormentos nele tão variados como os pecados punidos lá. O espírito desta pessoa foi tão intensamente mudado que ela acolheu o Purgatório inteiro em seus braços. Ela continuou carinhosamente e suplicou amorosamente [pelas almas]. (MECHTHILD, 1998, p.77-78).

Para o Purgatório também iam os que praticaram pecados mortais por ignorância. Nesse sentido, os homens que pecaram por desconhecimento da gravidade de seus atos ou pensamentos não eram condenados a pena eterna, já que neste caso tais pecados eram considerados veniais. Os homens que não tinham consciência do pecado que estavam praticando cometiam pecados veniais, posto que não estavam desobedecendo aos mandamentos cristãos voluntariamente e sim por ignorância.

Não havendo culpa não eram condenados ao Inferno, mas devido à justiça divina eram enviados ao Purgatório para cumprirem sua pena. Isto porque era necessário distinguir culpa, que era o desprezo a Deus e a desobediência às suas ordenanças, e pena, esta como sendo sinônimo de castigo aplicado. O que normalmente levava a condenação era a culpa, mas esta podia ser remida pela confissão e contrição; enquanto a pena era anulada pelo cumprimento da penitência imposta. Para a maioria dos teólogos do século XIII, entre os quais podemos destacar Alexandre de Hales (LE GOFF, 1993, p.192-196) os pecados veniais eram remidos no Purgatório quanto à pena, mas não quanto à culpa que era apagada no instante da morte pela caridade divina.

Os justos que morreram com pecados veniais insignificantes tinham como castigo a privação da Visão Beatífica. Alguns teólogos acreditavam que isto tinha lugar no limbo, outros eram favoráveis a que tal punição ocorria no Purgatório. As beguinhas eram contrárias à tese de Étienne de Bourbon que afirmava que a privação da Visão de Deus era uma das mais duras penas do Purgatório. Para elas a privação da Visão Beatífica era a menor pena das que se suportavam no Purgatório. Assim, alguns homens que tiveram uma vida ascética com ardente amor a Deus não eram torturados, mas como forma de expiação estavam privados temporariamente da gloriosa Visão de Deus.

Porém quando eles tiveram se tornado tão abençoados que tenham sido libertados das mãos de mal, eles ainda queimam dolorosamente

dentro de si mesmos por causa de pequenos malfeitos. Daí em diante, através de ajuda [sufrágios] e paciência eles ultrapassam toda aflição. Isto é tão próximo do Céu que eles possuem todas as alegrias exceto três – eles não vêem Deus, eles ainda não receberam suas honras e eles ainda não foram coroados. (MECHTHILD, 1998, p.234-235).

As beguinas fizeram da caridade a base de sua religiosidade e, portanto, se compadeciam de todos os necessitados, quer no plano físico ou espiritual, pois conforme aconselhava Mechthild era necessário “*trabalhar pelos pecadores e por aqueles no Purgatório, e assistir às necessidades de cada e toda pessoa, viva ou morta*”. (MECHTHILD, 1998, p. 240). A piedade para com as almas do Purgatório se fazia necessária, pois o tempo que se passava no Purgatório podia ser reduzido pelos sufrágios dos vivos: “*orações, missas, a Palavra de Deus, a vida de boas pessoas e jejuns libertam as almas do Purgatório*”. (MECHTHILD, 1998, p. 236). Nesse sentido, Mechthild oferece o sufrágio da oração às almas que sofrem os tormentos do Purgatório.

Eu oro a ti, santo Pai do Céu, por todas as almas cristãs que partem de seus corpos hoje, que o senhor, Deus misericordioso, possa ser o Protetor delas e conceder a elas a Vida Eterna. Oh, querido Senhor, tenha misericórdia das almas de meu pai e minha mãe, e também de todas as almas no Purgatório. Liberte-os, Deus, nesta hora através de seus três gloriosos nomes. Possam eles descansar em paz. Amém. (MECHTHILD, 1998, p.262-264).

Deus dava uma permissão especial para que as almas saíssem de sua morada temporária e aparecessem aos vivos para sensibilizá-los a uma vida ascética. O criador na sua infinita misericórdia permitia que os vivos tivessem uma chance de aprendizado, reflexão e arrependimento ao verem os sofrimentos pelos quais passava o homem que morria impenitente; assim, a caridade divina ensinava os vivos por intermédio dos mortos.

A celebração do Dia das Almas – Dia 2 de novembro – instituída no século XII por Cluny, era destacada pelas beguinas, na medida em que intensificava a solidariedade entre vivos e mortos. Esta data do calendário litúrgico era apresentada como uma importante comemoração, já que este era um dia de caridade e sufrágios por todas as almas no Purgatório e não apenas para parentes e amigos.

No Dia de Todas as Almas eu orei junto à Sagrada Cristandade por todas as almas que estão cumprindo pena no Purgatório. Então eu vi um Purgatório que era como uma fornalha. Do lado de fora era preto, do lado de dentro estava cheio de chamas ardentes. Olhando para o lado de dentro eu vi como eles estavam nas chamas e queimavam como um fardo de palha. (MECHTHILD, 1998, p. 275-277).

Após descrever os tormentos do Purgatório, enfatizando a passagem pelo fogo que purificava os pecados da alma, Mechthild nos mostra que o

Senhor na sua infinita misericórdia permitia que os sofrimentos das almas fossem amenizados e sua pena reduzida pelas orações e penitência dos vivos em prol dos mortos.

Então minha alma foi levada a agir com piedade por causa do poder e dignidade deles e eu chorei aos Céus: ‘Senhor Deus, poderia eu ir para o lado de dentro com eles e sofrer com eles de forma que eles pudessem vir até vós logo?’. Então Nosso Senhor revelou que ele era o anjo de pé próximo a mim, e ele disse: ‘Se você está desejando entrar, eu hei de entrar contigo’. Então Nosso Senhor abraçou o espírito dessa pessoa para si mesmo e a trouxe para o lado de dentro. Quando a alma veio para o lado de dentro com Nosso Senhor ela não sentiu dor alguma. Então ela perguntou quantos deles havia. Nosso Senhor disse: ‘Você não pode terminar de contá-los, e estes são aqueles por quem você orou enquanto eles estiveram na terra’. Então eu achei uma pessoa por quem eu costumava orar a trinta anos atrás. E eu estava entristecida porque eu não tinha nada para dar a ele e, por causa da minha desdita, eu não ousei pedir por grandes coisas de um tão grande Senhor. Então eu disse as seguintes palavras: ‘Oh querido senhor, você os libertaria?’. Então todos de uma só vez se ergueram em grandes números maravilhosamente mais brancos do que a neve, e eles flutuaram em direção ao Paraíso em pura e doce felicidade. Lá eles descansaram com alegria. (MECHTHILD, 1998, p. 275-277).

As almas que não possuíam um intercessor específico junto a Deus não eram beneficiadas apenas no Dia das Almas. Para as beguinas o sufrágio oferecido em prol de uma alma podia também beneficiar as demais. A oração e demais obras pias feitas em prol de uma alma, não perdiam sua função caritativa mesmo que a alma a quem se destinava o sufrágio já tivesse sido libertada. Os sufrágios eram mais úteis àqueles a quem eram destinados, todavia os sufrágios excedentes ajudavam as almas que deles estavam privadas, mas que necessitavam de tal ajuda.

A alma: ‘Tudo que nos é dado como ajuda em nosso caminho ao Céu é certamente nosso. Mas uma vez que chegamos lá, é compartilhado pelas almas. Isto Deus fez por nós para o nosso próprio bem, para que eles rapidamente venham e nos ajudem a louvar a Deus em eterna glória’. (MECHTHILD, 1998, p. 184-185).

Mesmo os sufrágios dos pecadores eram úteis, na medida em que estes não dependiam da condição de quem os oferecia e sim de quem os recebia. “*Aliás, à semelhança dos sacramentos que são eficazes por si próprios, independentemente daquele que atua*”. (LE GOFF, 1993, p. 321). Portanto, mesmo não tendo a graça da perfeita santidade, as penitências e orações das beguinas reunidas em comunhão contribuíam para minimizar o sofrimento dos necessitados de ajuda espiritual.

Agora, Senhor, eu desejo seu louvor e não minha vantagem de que hoje seu glorioso corpo deva vir como consolação às pobres almas.

Você é verdadeiramente meu. Agora, Senhor, você deve ser hoje um resgate por aqueles prisioneiros”. [...] Então nosso Senhor os serviu e foi seu oficial e sua mui querida companhia. Nosso Senhor me contou que havia setenta mil deles. A alma então perguntou por quanto tempo seus tormentos tinham durado. Nosso Senhor disse: “Eles tem estado separados de seus corpos há trinta anos, e por mais dez anos eles estariam em tormento, não tivesse tal precioso resgate sido oferecido por eles”. (MECHTHILD, 1998, p. 121-124).

As beguinias eram mulheres que viviam na pobreza voluntária, dedicando-se a caridade, a vida longe dos costumes deste mundo as aproximavam do Salvador. O pobre era identificado com o Cristo-sofredor e “é considerado como um *intercessor nato, uma espécie de porteiro do Paraíso*”. (MOLLAT, 1989, p. 110). A esmola estabelecia uma estreita relação entre o benfeitor e o beneficiário, na medida em que aquele abria mão de parte de seus bens em favor de outrem, enquanto este passava a dedicar orações em favor do doador. As beguinias, ao tornarem-se voluntariamente pobres de Cristo, eram receptoras de esmolas e ao receberem tais legados pios intercediam junto a Deus pelos indivíduos que fizeram a doação.

Por sua atuação as beguinias passaram a receber inúmeras doações para que orassem e jejuassem pelas almas. Estes bens eram transformados em ajuda e, portanto, repassados para hospitais, leprosarias, ou destinados a saciar a fome dos famintos, abrigar os peregrinos, cuidar dos enfermos, entre outros. Assim agindo, essas mulheres praticavam atos misericordiosos que serviam para reduzir a estada da alma do doador no Purgatório e ao mesmo tempo minimizavam os sofrimentos dos vivos.

O medo dos castigos infernais levava os homens medievais a deixar parte de seus recursos em proveito da Igreja ou dos mais pobres; seus bens transformavam-se *post mortem* em doações a hospitais, igrejas e ordens religiosas e em orações e missas. Vários eram os homens que deixavam parte de seus bens em proveito de comunidades religiosas, inclusive beguinarias, para que fossem revertidos em obras pias.

Os leigos que dão uma oferta devem abster-se da maldita parcimônia quando doarem, da mesma forma que o padre deve preservar-se de ambiciosa cupidez. Isto é importante para ambos porque o leigo deve dar sua oferta com grande amor e uma alma vivida na mão generosa de Deus. O padre deve tomá-la em humilde temor e trêmulo coração das mãos de Deus e deve em todas as suas ações retorná-la a Deus de modo louvável; pois os bens terrenos são como escravos quando alguém os recebe, porém como o inocente quando alguém lhes doa. (MECHTHILD, 1998, p. 151).

Para as beguinias o Purgatório era também um lugar de esperança, na medida em que todos os que por ele passavam sabiam-se eleitos. As beguinias eram contrárias a idéia de que todas as almas do Purgatório julgavam-se condenadas devido à aspereza de suas penas e à passagem pelo fogo. Para elas tais almas sabiam-se destinadas à Vida Eterna com Jesus.

Eu também vi um homem religioso sofrendo. [...] Eu perguntei: ‘Ai de mim, diga-me, como pode alguém te ajudar?’. Ele disse: ‘Se uma pessoa oferecer cem *venias* [completa prostração que se faz durante uma oração], doze *disciplinas* [equivale a uma prática na qual o indivíduo se penitência com um chicote de corda], e muitas lágrimas com um coração cheio de lamento de puros olhos todos os dias por um ano, isso será penitência para mim. (MECHTHILD, 1998, p. 124-125).

Os relatos das beguinhas estão repletos de números que sugerem uma relação de proporção entre a gravidade do pecado e tempo no Purgatório, bem como entre o tempo dos sufrágios oferecidos e o tempo de aceleração da saída do lugar intermediário. “Nosso Senhor disse: Eles têm estado separados de seus corpos há trinta anos, e por mais dez anos eles estariam em tormento, não tivesse tal precioso resgate sido oferecido por eles”. (MECHTHILD, 1998, p. 121-124).

Era comum a parição de almas que estavam no Purgatório um período considerado curto para nós – alguns dias ou meses. “A duração refere-se à sensação que as almas tem no Purgatório de que o tempo passa muito lentamente, por causa dos sofrimentos que lá suportam”. (LE GOFF, 1993, p.366). A dureza das penas dava, portanto, a sensação de que o tempo decorrido era maior do que o período que lá estavam. Mechthild afirma que “na justiça, seu sofrimento teria durado dezessete anos, mas a misericórdia de Deus o reduziu a dezessete meses porque ela tinha agido com intenso amor”. (MECHTHILD, 1998, p. 184-185).

As almas não ficavam no Purgatório necessariamente todo o tempo decorrido entre a morte individual e o Julgamento Final, já que elas podiam ser libertadas mais ou menos rapidamente de acordo com a gravidade dos pecados, a penitência cumprida em vida e os sufrágios dos vivos. Nas visões de Mechthild era comum que a alma falasse sobre o tempo passado no Purgatório, o período de penas a cumprir e o tempo de purgação que seria reduzido pelos sufrágios. Podemos perceber que para além das ações em vida que determinavam a permanência no Purgatório o tempo neste local era também determinado pela caridade dos vivos e pelas indulgências da Igreja.

O sufrágio só era válido se o cristão merecesse pela sua vida justa e seu amor ser ajudado depois da morte. Isto porque depois da morte já não se adquiria méritos, este era o tempo de se fazer uso dos méritos conseguidos em vida; este era o caso das almas que utilizam os seus méritos, através dos sufrágios, para reduzir sua estada no Purgatório.

Se você quer voltar seu coração completamente a Deus, deve persistir em três coisas como ensinamento: amedrontar-se em face do pecado, ser bem intencionado como todas as virtudes, ser constante em todas as boas coisas. Então você traria sua vida a um bom final. Se você agir desta maneira, você pode de fato atingir isso com a ajuda de Deus. Ore a Deus por isto constantemente e você sustentará todos os seus problemas levemente. Confesse puramente e sirva a Deus diligentemente e você será rico em alegria. (MECHTHILD, 1998, p. 299-300).

Na condição de satisfatório (expição) o sufrágio era propriedade do defunto, beneficiando apenas as almas. Todavia, na condição de meritório da vida eterna o sistema de sufrágio também era útil aos vivos pela caridade feita em favor dos mortos, que implicava na aquisição de méritos nesta vida e também pela maior proximidade com Deus através da oração feita em favor das almas. Nesse sentido, as beguinhas ao se voltarem para os necessitados espirituais colocavam em prática os dois principais mandamentos: o amor a Deus e ao próximo.

Bibliografia

- ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente**. Lisboa: Teorema, 1989.
- BECHTIL, Guy. **A carne, o diabo e o confessor**. Lisboa: Dom Quixote, 1998.
- BOWIE, Fiona. **Beguine spirituality: mystical writings of Mechthild of Magdeburg, Beatrice of Nazareth and Hadewijch**. Nova York: Crossroad, 1990.
- BRAET, Herman, VERBEKE, Werner. **A morte na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1996.
- BYNUM, Caroline Walker. **Jesus as mother**. Studies in the spirituality of the High Middle Ages. California: University of California, 1982.
- GRUNDMANN, Herbert. **Religious movements in the Middle Ages**. Notre Dame: Universidade de Notre Dame, 1995.
- LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993.
- MECHTHILD OF MAGDEBURG. **The flowing light of the Godhead**. Tradução e Introdução de Frank Tobin. Nova York: Paulist Press, 1998.
- MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campos, 1989.
- MURK-JANSEN, Saskia. **Brides in the desert**. The spirituality of the beguines. Nova York: Orbis, 1998.
- SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

Reflexões sobre a produção historiográfica sobre a morte na Idade Média

Maurício Prates Nogueira

“A morte só tem importância na medida
em que nos faz refletir sobre o valor da vida”.
Andre Malraux

Introdução

Esta comunicação apresenta as primeiras reflexões relacionadas à pesquisa que visa a redação da monografia final, a ser apresentada ao Departamento de História da UFRJ. O objetivo é analisar o texto hagiográfico de nome *A morte de São Jerônimo*, escrito no mosteiro português de Alcobaça entre os séculos XIII e XIV. Essa pesquisa está vinculada ao projeto *Hagiografia e História*, uma das pesquisas desenvolvidas no PEM, Programa de Estudos Medievais da UFRJ, onde fazemos uma pesquisa em conjunto no intuito de identificar e analisar as hagiografias escritas no período entre os séculos XI-XIII nas penínsulas ibérica e itálica coordenada pela professora Andréia Frazão.

A hagiografia *A morte de São Jerônimo* foi transmitida pelo manuscrito alcobacense CCLXVI, que reúne outras hagiografias, como *Vida de Tarsis*, *Vida de uma Monja*, *Vida de Santa Pelágia* e *Visão de Túndalo*, e encontra-se atualmente na Biblioteca Nacional de Lisboa. A obra apresenta aquelas que teriam sido as últimas palavras do santo antes de morrer e relata o milagre que ocorreu com o seu corpo morto, que exalava perfume. Após as minhas primeiras reflexões, conclui que esta hagiografia é, ao mesmo tempo, um testamento de um moribundo, um discurso de como ser um bom cristão e uma defesa da trindade. Nossa preocupação central é articular esta obra às práticas e visões sobre a morte em Portugal no século XIII.

A morte é uma etapa de nossa existência tão importante quanto o nascimento. Falar da morte é falar de nossa própria realidade, como ser vivo. Segundo os especialistas, desde os primórdios do cristianismo, a morte foi pensada como uma passagem para um outro mundo, o Além, que seria os céus ou o inferno, onde os homens habitariam eternamente. A decisão de seus destinos viria a partir do julgamento dos atos cometidos pelos homens no mundo terreno feito por Jesus em nome de Deus no dia do Juízo final.

Nos séculos que compreendemos como Idade média, apontam os estudos que os homens sentiam medo e respeito pelos mortos e, com isso, praticavam ritos em homenagem aos que se foram do mundo terreno. Os religiosos aos poucos passaram a proibi-los, atribuindo tais costumes aos pagãos, então aqueles que os praticavam eram vistos como contra a ortodoxia católica.

Já no século XIII, período que nos interessa, segundo os trabalhos históricos sobre a temática, a morte, que é uma passagem natural, passa a implicar na tomada de consciência de si próprio e, com isso, surgem testamentos que especificam os atos para a salvação do morto e os documentos genealógicos, traçando a sua linhagem, individualizando-o e reconhecendo-o em destaque. O enterro dos mortos em túmulos fora da igreja passaram a ser prática comum na alta hierarquia social, pois era custoso construir e manter as instalações. As preocupações de se individualizar no processo de morte era, porém, uma característica deste grupo privilegiado.

A idéia de morte e de além estão indissociáveis em todos os textos medievais e, portanto, também em nosso estudo. Para o homem medieval, a morte sempre levará a alma para o além, um mundo extraterreno, e eternamente ficará neste local.

Podemos concluir, a partir destes dados presentes nos textos historiográficos, que na Idade Média a visão sobre a morte é diferenciada e a Igreja tenta monopolizar tais visões, porém isso não foi totalmente possível. Daí nos aproximarmos deste texto alcobacense: o que eles nos apresenta sobre os conflitos entre as práticas e as concepções de morte presentes no reino português em fins da Idade Média?

A presente comunicação tem como objetivo discutir como os historiadores procuraram entender a visão da morte para os homens na época medieval. Os textos analisados estudam aspectos filosóficos, literários, sociais e teológicos das representações da morte no medievo. Consideramos fundamental, antes de nos debruçarmos sobre o estudo de nosso texto medieval, verificarmos como o tema morte tem sido abordado pela historiografia, a fim de que possamos reunir dados para a leitura crítica e original desta hagiografia.

A análise será de cinco textos contidos em dois livros sobre o tema: *História da morte no Ocidente*, de Philippe Ariès, escrito em 1975, considerada a obra clássica sobre o tema, e alguns textos reunidos no livro *A morte na idade média*, organizado por Herman Braet e Werener Verbeke, que é uma série de comunicações e conferências apresentadas em um Colóquio Internacional ocorrido em 21 a 23 de maio de 1979 e organizado pelo *Middelleeuwse Studies da Katholieke Universiteit*. A minha escolha baseou-se na busca de livros de referência, que abrangessem um gama maior de aspectos sobre o tema morte no medievo.

O primeiro artigo que analisaremos é o segundo capítulo, *A morte de si mesmo*, do livro *História da morte no Ocidente*, que demonstra a preocupação dos homens, a partir do século XII, em relação a sua personalidade e individualidade. Ariès se preocupa em analisar como o doente,

a caminho da morte, deveria seguir um ritual e estuda o sepultamento dos mortos. Neste período, segundo o autor, dá-se mais importância ao morto do que ao rito e ao homem caberia aceitar a sua condição e sua morte.

Em um primeiro momento, o autor estuda a representação do juízo final. A idéia predominante no século XIII era do juízo como uma corte de justiça, onde Cristo, a Virgem Maria e São João participam do destino das almas pesadas na “balança da vida”, na qual as ações más e boas eram postas separadas em dois pratos e registradas em um livro chamado *Liber vitae*, considerado um livro cósmico. Para Ariès, a idéia de juízo final foi ligada à biografia individual, que não acabaria com a morte, mas sim, no final dos tempos.

Para Ariès, a idéia da decomposição, no medievo, é sinal do fracasso do homem, pois a morte interrompe as ambições e os prazeres terrenos. E acrescenta que os homens transformaram a sua visão da vida e da morte por meio do *speculum mortis*, espelho da morte onde o homem do medievo via a imagem da sua alma refletida revelando sua verdadeira natureza assim redescobrimo o segredo de sua individualidade.

Ariès parece concluir que a morte para o homem do final da idade média seria uma profunda descoberta da sua individualidade por meio do *liber vitae* e do *speculum mortis*, onde refletem a verdadeira personalidade da alma.

O outro capítulo do livro de Ariès analisado se chama *Riqueza, pobreza e a morte da na idade média*, que estuda o rito da preparação do doente para a morte e as ordens que deixam aos seus próximos para que executem depois de sua morte.

Para o autor francês, os homens amavam loucamente as coisas da vida. A morte torna-se um ato dramático e, com isso, o doente, ao prever a sua morte, pratica um longo ritual de preparo para uma boa morte, onde é acompanhado dos seus parentes e amigos.

O doente deveria fazer a escolha mais difícil em sua vida, que era o apego ou desapego às riquezas em nome do amor que tem por Deus. O nobre do século XIV, por exemplo, “empobrece seus herdeiros pelas instituições devotas e caridosas: legado aos pobres, aos hospitais, às igrejas e às ordens religiosas, missas pelo repouso de sua alma, que se contam em centenas e milhares” (Heers, 1966), pois tem medo do castigo eterno por ter acumulado riquezas. Por isso, podemos dizer que, para Ariès, a morte foi o momento do desprendimento das riquezas acumuladas.

Ele usa Max Weber, “o fato de que um ser humano possa escolher como tarefa, como único objetivo na vida, a idéia de descer à sepultura carregado de ouro e de riquezas para ele (homem pré-capitalista), só se explica pela intervenção de um instinto perverso, o *auri sacre fames*”. (apud Ariès, 1977) Existia uma ambigüidade da *avaritia*, da fama e da glória, revelando a separação difícil de uma imortalidade celeste e a celebridade terrestre.

Ariès conclui que existia uma clara consciência das diferenças entre os ritos dos ricos e dos pobres, em que o último fica sozinho e, por isso, criam-se confrarias que fazem a caridade e uma delas é as exéquias no

momento final de sua existência terrena.

No *Uma antiga concepção do além*, também de autoria de Ariès, e presente no livro *A morte na idade média*, faz-se uma análise do entendimento do que era o além na literatura culta medieval. As fontes estudadas são um livro apócrifo do primeiro século da nossa era, o quarto livro de Esdras, os livros sinóticos da Vulgata e uma oração do primeiro ritual galiano da morte.

Em primeiro lugar, o autor sustenta que o morto é aquele que passa, o passageiro, e “espera a vinda de Jesus Cristo e a ressurreição” (1Ts IV, 12-17) num “lugar de refrigério e, portanto, da consolação e do descanso” (At III, 20). O descanso e espera, segundo o estudioso, são muito mais presentes que qualquer outra característica durante a alta idade média.

Porém, no Ap.XX, 4-6, aparece uma nova concepção que ele chama de milenarista, segundo a qual o Satã é aprisionado por mil anos, quando ocorreria a *prima ressurectio*. Depois de mais mil anos ocorreria a ressurreição dos que não haviam sido privilegiados na primeira e que seriam julgados segundo suas obras, que estarão registradas no “livro da vida”. Os padres logo começariam a condenar a interpretação literal da idéia milenarista.

A denominação do além para os primeiros padres, principalmente para santo Ambrósio, é dada como *promptuaria animarum*, reservatórios de alma. Mas, na época da escolástica, o mesmo lugar passa a ser chamado de *receptacula*.

No século XI e XII, há uma clara mudança no ponto vista, pois a idéia do castigo e punição passa a ser principal, no lugar da idéia de descanso e espera do juízo final. Tal concepção aparece na iconografia.

Na liturgia galiana percebemos várias denominações para o além que são *refrigerium*, *sinus Abrahae*, Jerusalém celeste, *mansio*, *porcio*, *paradisus*, *regnum* e *habitaculum* como um lugar de descanso. Mas a espera só é definida como um único termo: *requie*. A idéia de Jerusalém celeste, lugar da visão beatífica, e o seio de Abraão tendem a se aproximar e a se confundir, e a ambigüidade das diferentes origens se apaga. Se pensarmos na topografia definitiva do além que conhecemos, paraíso, inferno e purgatório, só a encontraremos na baixa idade média nas obras de Dante, comentários dos escolásticos e finalmente no catecismo banal.

A imposição dos letrados demorou muito tempo para se afirmar como uma crença comum. A fonte que demonstra melhor essa persistência do morto como aquele que repousa é a lenda dos *Sete adormecidos de Éfeso*, presente na *Legenda Áurea*, uma compilação de Jacobus Voragine do século XIII. No final deste século, o sono da morte ainda não provoca escândalo. No século XII, os túmulos representavam os mortos como os setes mártires, ou seja, todos descansam com os olhos abertos e com a mão cruzada no peito esperando a ressurreição. Ariès conclui que na idade média os mortos são vistos como bem aventurados a espera da ressurreição num descanso, mesmo que essa idéia tenha sido rejeitada pela elite religiosa desde santo Agostinho.

O artigo *A morte como texto e signo na literatura da idade média*, de Gerhild Scholz Williams, pretende identificar a importância da morte nos

textos literários. As fontes analisadas são *Elegia* de Walter de Vogelweide, *Parsifal*, *Tristão e Isolda*, *Roman de Thèbes*, *Roman d'Eneas*, *Fabliau*, *Vers de Hélinand*, *Baysrische chronik* de Ulrich Fültrer, *Herzmare*, *Minnesang* e *Mort du roi Artu*.

O autor defende que a produção literária poética referente ‘a morte era destinada para os nobres e refletia um longo debate crítico com a cultura cortesã, que floresce no século XII, “por meio dos seus próprios conceitos de valor e do modo de compreender essa cultura”. A morte estabelece o vínculo entre o passado e o futuro e opera de forma estruturante, como texto e signo, sobre a concepção de cada sociedade faz de si mesma. Assim, a morte é ligada ao amor, pois ela integra a realidade física e espiritual dissolvendo a tensão psicológica e os vínculos sociais antigos e cristalizados, conduzindo a outros novos. Ele destaca que tanto a morte como o amor estão interligados em quatro formas diferentes e complementares de investigar o tema dentro da literatura, que são o signo histórico, sociocultural, psicológico e semiológico.

Os estudiosos na história medieval falam que os escritores da baixa idade média se interessavam em descobrir os motivos do agir humano e fundir a história do mundo com a história da salvação regulado pelo *topos*, um motivo que sempre aparece ao longo do texto. No campo sociocultural, a morte de um herói quer dizer uma mudança de governo e aquele que o substitui também pode significar uma mudança no cenário cultural da sociedade. No campo psicológico, o estudo nos induz a entender que a alma desesperada se transpõe numa visualização da dor e que a onipresença da morte faz parte e também oponente deste mundo, como parte da ordem divina e colaboradora dessa ordem. No campo semiológico, o tema é um *argumentum* elaborado de acordo com as regras da retórica. O leitor conhece a interação complexa da representação do signo morte com a inter-relação das diferentes estruturas do mundo e estabelece a ligação entre a representação literária do texto com outras formas literárias.

O processo histórico, a partir do século XII, mostra um debate crítico na tentativa de questionar o processo da morte em seu valor e o modo de compreensão individual. No mundo cortês e na sua organização, a morte começa a se assemelhar com o caos potencial que ameaça as individualidades pertencentes aquele grupo. Assim, para Williams, a morte torna-se um signo que realiza experiências óticas e ontológicas. Na ótica, ela se torna visível na descrição do morto e ontologicamente, há uma ligação com os signos de queda do homem no pecado e da redenção divina.

Para o autor, pode-se investigar o tema morte diacronicamente e sincronicamente, mesmo trabalhando com as modificações e variações que acontecem durante os séculos medievais. Assim, a morte é isolada como personificação e aparece como intermediária entre Deus e o diabo, ou seja, entre o bem e o mal. Em um caso positivo, ela é a promessa de vida eterna e amor puro. O medo da morte existencial do homem encontra o seu ponto alto e sua mudança rumo à esperança afirmadora da vida na dualidade da realidade psicológica da morte.

O último artigo analisado se chama *O vocabulário da morte na Espanha do século XIII segunda a obra de Berceo*, de Joël Saignieux. O autor utiliza algumas fontes berceanas, como o *Milagros de Nuestra Señora*, os *Loores de Nuestra Señora*, consideradas obras mariológicas, *Vida de san Milan de la Congolla*, *Vida de santo Domingo de Silos*, consideradas obras hagiográficas, *Poema de santa Oria* e *Martírio de san Lorenzo*, que ele considera como textos místicos.

Segundo Saignieux, o fato de morrer pode ser manifesto em três formas na língua castelhana durante o século XIII, que também são usadas por Berceo, que são o modo ativo, passivo e reflexivo. A morte ativa é a sofrida que independe da vontade e é desinteressante para o conjunto da obra berceana. A morte passiva é a procurada e desejada ou assumida e vivida plenamente, sendo considerada a morte cristã, um *transitus*, viagem e metamorfose. A morte reflexiva é a interiorizada, personalizada e individualizada, sendo um tormento e uma angústia. Uma transição entre a morte cristã e o cruel destino.

No século XIII, segundo Saignieux, o latim clerical e litúrgico ainda predomina nos meios religiosos, e por isso o vocabulário berceano sobre a morte se baseia na bíblia na versão Vulgata, feita por S. Jerônimo e, também, é possível que Berceo tenha usado expressões de Grimaldo nas hagiografias.

Nas hagiografias berceanas encontram-se duas condições da alma após a morte terrena em oposição ao corpo. A primeira é aquela onde a alma abandona o corpo e migra para o além e a segunda é a morte da alma que consiste na perda da amizade de Deus sendo uma punição dada aos ímpios que devem temê-las. Os milagres identificados em Berceo consistem simplesmente em um retorno da alma para o corpo.

A morte pode ser um bom ou mau negócio, segundo o autor. Por exemplo, o suicídio e o assassinato são considerados más mortes que afastam a alma de Deus. O assassino é levado à condenação por ser um agente do diabo. O suicídio é o ataque da morte onde a vida passa a ser uma prisão e angústia numa eterna morte.

A morte é inseparável da Ressurreição para Berceo, pois os vivos e os mortos pertencem a mesma comunidade. O fim do corpo é o começo da alegria da alma e, com isso, pode ter acesso ao trono divino. A doença nada mais é do que o anúncio da libertação e não deve ser temida. Para Saignieux, o ato de morrer é como participar da ceia e alimentar-se de Deus. Concluímos que a visão da morte para o autor é positiva.

Saignieux, no final do seu artigo, conclui que não é possível dar uma resposta definitiva a questão da fonte lingüística, latim ou castelhana, de onde Berceo bebe para criar suas hagiografias. Ele explica que o século XIII é uma época de profundas mudanças na sociedade, na nova língua e nova cultura onde a Igreja toma medidas de vulgarização da cultura cristã e das Escrituras. O autor considera que o seu estudo pode indicar uma direção possível de pesquisa e identifica uma limitação dos estudos em Berceo nos problemas de linguagem e falta de um maior acesso à via das mentalidades.

Conclusão

Cada autor que analisamos nesse artigo procura se basear em uma teoria histórica específica. Ariès baseia toda a sua investigação na história das mentalidades, onde a ênfase está voltada para a compreensão de como a sociedade se comporta à imposição de ritos da Igreja, nesse caso, ligados a morte. No caso de Williams e Saugnieux, as pesquisas foram feitas no campo da história cultural, tendo como instrumentos de estudo os textos literários medievais específicos que tratam da morte. Neste caso, a sociedade já não faz parte do tema principal e sim, a interpretação que se pode fazer de textos específicos e de como podem influenciar na sociedade.

O ponto de convergência em todos os estudos é a idéia de morte como um descanso ou uma espera para o juízo final, ressurreição, no período da alta idade média. A partir do século XII-XIII, a morte já é vista como um castigo ou recompensa conforme os atos cometidos na vida terrena e com isso, os mortos migram para o inferno, o purgatório ou o paraíso. Ou seja, as visões sobre a morte vão se tornando cada vez mais complexas e multifacetárias na medida em que há um crescimento demográfico e econômico e a Igreja Romana se consolida no Ocidente.

Bibliografia

- FEIO, J. M., (Ed.). Morte de S. Jerônimo. In: CASTRO, Ivo. (Ed). Vidas de Santos de um manuscrito alcobacense: Vida de Tarsis, Vida de uma Monja, Vida de Santa Pelágia, Morte de São Jerônimo, Visão de Túndalo. **Revista Lusitana**. Nova Série, v. 4, p. 5-52, 1982-1983.
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- _____. Uma antiga concepção do Além. In: BRAET, Hermann e WERNER, Verbeke (Ed.). **A morte na Idade Média**. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 79-87.
- SAUGNIEUX, Joël. O vocabulário da morte na Espanha do século XIII segundo a obra de Berceo. In: BRAET, Hermann e WERNER, Verbeke (Ed.). **A morte na Idade Média**. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 146-179.
- WILLIAMS, Gerhild Scholz. A morte como texto e signo na literatura da Idade Média. In: BRAET, Hermann e WERNER, Verbeke (Ed.). **A morte na Idade Média**. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 131-145.

A gula: um estudo comparativo em documentos medievais

Alex da Silveira de Oliveira*

Introdução

No desenrolar do século VII, na Península Ibérica, circunscreveu-se, referente a prática religiosa, uma destacada produção literária. Neste sentido, muitas foram as obras que serviram a uma atividade reguladora, tanto no sentido institucional – da Igreja e do cenóbio – quanto no pessoal – dos indivíduos e suas coletividades. Sendo assim, foram escritas neste período diversas regras monásticas e atas conciliares, formando conjuntos textuais dos quais foram retirados os documentos que compõem o *corpus* documental deste trabalho.

Nossa intenção é delinear considerações acerca da conduta corporal de eclesiásticos que viviam em esferas distintas da vida religiosa, no tocante à sua normatização. Para tal, selecionamos a regra monástica elaborada por Frutuoso de Braga que é *Regula Monachorum* e a ata do VIII concílio de Toledo. Objetivamos, através de uma análise comparativa, identificar em que medida as prescrições que se direcionam ao controle da atividade corporal nestes documentos, especificamente as referências à gula, expressam confluência ou divergência de posicionamentos.

Nossa escolha pelo referido *corpus* decorre, da importância que estes escritos tiveram na organização do cenóbio à Noroeste peninsular – no caso da regra de Frutuoso – e, da Igreja ibérica, no caso da ata conciliar. Também, pelo fato de terem sido escritos no mesmo intervalo cronológico – o século VII. Estes dados favorecem a construção de uma interação entre os documentos em questão, o que se torna possível através do cotejo de seus posicionamentos quanto ao referido objeto em estudo.

A diversidade pela qual se constitui o *corpus* eleito para este artigo, permitiu-nos evitar repetições características de comparações realizadas entre documentos de naturezas semelhantes, o que enriqueceu o trabalho e abriu possibilidades de estudos futuros. Além desta vantagem, outra se configurou: a de podermos construir uma visão macro-social na qual o objeto – corpo – estava inserido. Esta opção torna-se viável, na medida em que uma parte do *corpus* retrata a visão monacal e a outra a do clero secular. No entanto, juntas, fornecem dados sobre o todo da vida religiosa ortodoxa da Península Ibérica do século VII.

* Mestrando do Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Nossa intenção foi sintetizar a posição de Frutuoso, quanto a gula dos religiosos submetidos à sua regra e cotejá-la com os cânones conciliares que fazem referência ao mesmo tema.

As concepções e o estudo do corpo

Na Idade Média, a percepção do corpo e o que se entendia por este, são marcados por idéias dualistas. Diferente da posição platônica - que entendia o ser humano composto por corpo e alma, no qual cada parte era completa em si mesma e encontravam-se unidas no homem – a visão aristotélica compunha-se pela mesma dualidade de corpo e alma, entretanto, como partes incompletas em si mesmas. Apenas juntas, formavam um ser completo: o homem (CAPPELLI, 2003, p. 147).

Entre os elementos que constituem o humano há certa complementaridade, isto se verifica no sentido em que, os atos de um atingem diretamente ao outro. Contudo, não obstante esta formação dupla, estes componentes encontram-se em oposição constante: a saúde espiritual da alma é inversamente proporcional à satisfação dos instintos corpóreos, dado que é importante para fundamentar a visão de corpo, praticado no medievo.

Faz-se notório a incidência cada vez mais constante do corpo como objeto de análise das Ciências Sociais. É fato que a Antropologia o assume como tema de sua especificidade disciplinar, no entanto, outras áreas do conhecimento científico o têm incluído em seus quadros de objetos. Falamos especificamente da Sociologia e da História. No âmbito desta última, uma das possibilidades de análise é a utilização do corpo como forma de caracterizar as práticas sociais que estiveram em voga em determinado período histórico, isto através da compreensão de que está circunscrito no corpo um conjunto de discursos que o configuram. Nesta linha, Roy Porter acrescenta que a constituição material dos indivíduos não possui existência atemporal, mas é culturalmente que se dá sua percepção (1993, p. 258). De outra forma, Peter Brown (1988) chama a atenção para a possibilidade de se estabelecer noções da pessoa humana e da sociedade através da recuperação das manifestações corporais.

O estudo do tema *corpo* na perspectiva da história, promove uma estreita aproximação entre esta ciência e a antropologia. É de tal forma constituída a relação, que as produções oriundas desse meio confundem-se nas classificações que ora se faz por história antropológica, ora por antropologia histórica e social. Assim sendo, conferimos destaque a obra do antropólogo José C. Rodrigues *O corpo na história*, a qual como já sugere o título analisa as concepções sobre o corpo em determinada sociedade histórica – no caso, a medieval. Também obra do mesmo autor, *Tabu do Corpo* nos oferece uma visão cultural sobre a materialidade intrínseca dos humanos, destacando seus aspectos expressivos e, portanto, simbólicos, como fruto dos princípios estruturais em reprodução no corpo.

Neste trabalho nos valem das contribuições destes pesquisadores no que se refere a afirmação da possível historicidade do *corpo* como tema, de sua constituição dual e de sua apreensão, configuração e significação cultural.

A regra de Frutuoso e o concílio de Toledo

A *Regula Monachorum*¹ é uma regra monástica cuja autoria é atribuída ao bispo Frutuoso, metropolitano da sede de Braga no século VII. Encontra-se dividida em vinte e quatro capítulos, nos quais diversos assuntos são tratados, entre eles a preocupação com a conduta moral dos monges, a descrição do ofício divino, a organização do trabalho, o cuidado com os doentes, etc. Seu mentor, o supracitado bispo, era descendente de família nobre goda. Por volta dos vinte anos, após a morte de seus pais, ingressa na escola de formação religiosa de Conâncio (DÍAZ y DÍAZ, 1967, p. 217-218). Consta que ao retorno desta instituição assume o ascetismo como forma de vida religiosa e passa a empenhar toda a herança recebida dos pais na construção de mosteiros. O primeiro deles foi o de Compludo. Para padronizar a conduta dos religiosos deste estabelecimento, elaborou, por volta de 640, a RM (MANJARIM, 1968, p. 3). Sendo assim, este documento apresenta-se como escrito legislativo de cunho religioso cujo objetivo era a normatização da conduta monacal.

Os concílios visigóticos, entre eles o VIII de Toledo realizado no ano de 653, eram reuniões gerais da Igreja das quais participavam bispos ou seus representantes - às vezes abades - e o responsável pelo reino. Em diversas ocasiões, fora sob a alegação de atender a um pedido do rei que a Igreja reunira-se em concílio – é o caso do concílio que ora estudamos. Assim, alguns dos assuntos postos em discussão nestes encontros fugiam da condição puramente religiosa e abarcavam temas de ordem civil, tais como: regulamentações sobre o recebimento de heranças, regulação do casamento, punições a crimes contra o rei, etc. fato que acrescia em importância às prescrições oriundas dos referidos eventos.

O VIII concílio de Toledo, é constituído por doze cânones. Na reunião que originou sua produção, estiveram presentes cinquenta e dois bispos, além de eclesiásticos de menor colocação hierárquica. Este concílio é tido como geral,² isto significa dizer que foi uma reunião da Igreja goda cujo alcance abrangeu todo o reino e não uma simples província deste. Considerando a extensão territorial que tal reino possuía, também o grande número de sedes episcopais e a dificuldade de locomoção da época, convém destacar a importância que detinha para a Igreja em geral, cada assunto posto em discussão nestes encontros. Além do mais, a prescrição da ortodoxia que deveria toda a Igreja professar, divulgar e seguir, provinha destas reuniões.

Gula: a concepção de Frutuoso e da ata conciliar

Noção comum no cristianismo ibérico era a idéia de que a santidade da alma manifesta-se através do corpo. Tal perspectiva justificou o grande zelo adotado em relação às atitudes corporais. É nesse contexto, que a gula configura-se objeto de dedicação e controle na documentação clerical analisada.

Na RM, a primeira incidência de regulação ao hábito alimentar dá-se, no capítulo III “Nenhum monge atrever-se-á a quebrar o jejum; nem tratará de provar ou apreciar comida ou bebida antes ou depois da refeição em comum com os demais, ou esconder-se-á com algo para seu uso

particular.” (RM, III, p. 143). O conteúdo desta citação remonta à noção de excesso: é através do exagero de uma grande ingestão de alimentos indiscriminados, que se dá a prática da gula. A norma estabelece o teor tido por suficiente ou necessário ao religioso.

Contudo, não é só ao hábito de ingerir em demasiado que o bracaraense rotula como gula, mas também o consumo de certos alimentos: “A ninguém se concede licença para degustar carne. Não porque a consideramos como criatura indigna de Deus, senão porque a abstinência de carne se estima útil e proveitosa para os monges (...)” (RM, V, p. 142). A idéia de gula aqui veiculada, não é a que se refere ao excesso da ingestão, mas a que se ocupa da ingestão de alimentos proibidos.

Nas prescrições que indicavam o jejum, completava-se a premissa pela qual as populações monásticas deviam abster-se de certos alimentos: o fato de optarem pelo ascetismo como forma de vida e a negação ao prazer palatal. Em linhas gerais, fazia-se por proibição corrente, o comer carne. No entanto, em datas festivas ou simbólicas, incluía-se na abrangência desta proibição o consumo de azeite e vinho “De 14 de setembro à páscoa se há de jejuar com rigor e na quaresma se há de abster de azeite e vinho” (RM, XVII, p. 156). Estes recortes conferem destaque não à ingestão desenfreada, mas tão somente a um simples contato com determinados produtos, para que se determine a gula. Neste caso, é a quebra de simbolismos estabelecidos pela religião cristã, que configurava elemento de proibição. Assim, um simples contato com o objeto fruto de proibição caracterizava a falta, diferentemente do primeiro caso, no qual o erro só se constatava pelo consumo abusivo.

A RM fora elaborada não sem interferências de outros textos de natureza semelhante. Deste modo, Linage Conde, em *En torno a la Regula Monachorum y a sus Relaciones con otras Reglas Monásticas* (1967, pp. 123-163), aponta para a relação existente entre o documento monástico de Frutuoso com outros constituídos no mesmo período medieval. Para este autor é dado por certo a predileção do bracaraense por Cassiano (p. 146-147). No tocante a gula, as proposições de Cassiano veiculam uma associação entre este vício e a luxúria, assunto que fora tratado por Foucault em *O combate da castidade* (1985, p. 25-38). Nesta mesma linha, Isidoro de Sevilha em sua *Regula Isidori*, reitera a associação feita por Cassiano, ao indicar que a fartura da alimentação do corpo poderia rapidamente excitar a luxúria da carne (Cf.: SILVA, 2003, p. 649-657). No entanto, não obstante a influência dos escritos destes religiosos – Cassiano e Isidoro - na produção da regra de Frutuoso, ao menos referentes à gula, este último reserva-se o direito da discordância. Isto devido ao fato de não haver a menor relação entre luxúria e gula na RM.

Para Frutuoso a restrição à gula justificava-se pela vida ascética que o monge optava viver, ao entrar para o mosteiro. Era a condenação do prazer palatal. O hábito de comer, deveria se restringir unicamente às necessidades de subsistência (SILVA, 2003, p. 649-657).

Comparando as conclusões descritas da obra de Frutuoso com as referências relacionadas ao mesmo tema, contidas nas atas do VIII concílio de Toledo, perceberemos a que distância encontrava-se o bracaraense da

tradição eclesiástica visigoda oriunda de Toledo.

O primeiro paralelo que podemos traçar com a regra monástica, refere-se à natureza distinta da prática glutona. Na ata, assim com na regra, a gula é indicada de duas maneiras, pela voracidade com que se come – caracterizando o excesso da ingestão – e, pelo o quê se come – referindo-se a determinados alimentos temporariamente proibidos. O primeiro caso, aludindo ao período da quaresma (40 dias), nos quais os religiosos deveriam adotar procedimento de cautela, com jejuns, expiação e penitências, diz que os clérigos hispânicos desrespeitavam o estabelecido, não freando sua voracidade ao comer “(...) faz penitência convenientemente dez vezes quatro, estes, com atrevimento temerário, desprezando todas estas coisas, não põem freio a sua voracidade glutona (...)”. (VIII Concílio de Toledo, IX, p. 24). A idéia que se destaca neste recorte, é a da alimentação em excesso e, neste caso, assemelha-se ao estipulado pelo bracarense em seus textos.

No segundo, caso a norma conciliar, prescreve períodos e tipos de alimentos que deveriam ser evitados: quaresma, na qual a proibição relacionava-se ao ingerir carne e nas festividades da páscoa nas quais, certos alimentos especialmente saborosos eram o alvo da condenação “(...) profanam as festas da páscoa, comendo manjares proibidos (...)”. (VIII Concílio de Toledo, IX, p. 24). Por estas indicações, conclui-se que não era à quantidade que se aludia, mas sim à qualidade dos alimentos. Sendo assim, percebemos a paridade existente entre os escritos de Frutuoso e o concílio toledano, na medida em que ambos participaram do mesmo entendimento sobre a concepção da gula, e dedicaram atenção ao fenômeno na tentativa de discipliná-lo.

A prescrição da ata conciliar em questão tem por motivação o mesmo ideal que encontramos na RM, no que diz respeito à consideração da gula por vício (VIII Concílio de Toledo, IX, p. 24). A semelhança se dá de forma ainda mais profunda, na medida em que notamos existir uma não identificação da glotonaria com outros vícios, em especial à luxúria. Como visto, foi nesta direção que Frutuoso direcionou seus escritos: ao não inserir a associação da gula à luxúria, o que fez Cassiano e Isidoro nos quais se inspirou, divergiu levemente destes e aproximou-se da produção conciliar.

Pelo exposto faz-se notório que a comida, tanto quanto a determinação do que se tinha por comestível e a frequência com que se podia comer, eram símbolos determinados pela cultura e não pelas vontades corporais. Neste sentido, Frutuoso intentou estabelecer pela força da imposição normativa, entre os tipos de alimentos conhecidos, os aceitos para o consumo da população de suas comunidades. Também estabeleceu as porções que julgava convenientes. Logo, seu esmero pretendia entrelaçar a submissão do natural (vontades fisiológicas) ao cultural (representado pelo conjunto de simbolismos cristãos). Notamos ter sido de forma semelhante o tratamento dispensado pela ata conciliar em estudo, no que tange a regulamentação da conduta corporal de seus subordinados. Em especial suas asserções referentes à glotonaria.

Sobre as penas e os isentos

Como era de se esperar de um documento legislativo, à toda prescrição reguladora, atrelam-se sanções, para que, no caso de haver infratores, haja também meio de puní-los e/ou recuperá-los. Sendo a RM documento desta natureza, não poderia desperceber-se quanto às penalidades previstas aos que não se submetessem às suas normas.

Ao estabelecer sanções que deveriam aos glutões se aplicar Frutuoso enumera, em capítulos distintos, tipos diferenciados de punições. Uma delas é “E se algum monge infringir aquela norma e se atrever a comer carne contra proibição da regra e contra a prática antiga, ficará sujeito à pena de reclusão durante seis meses”. (RM, III, p. 142). Esta condenação, referia-se a aplicação de jejuns e a proibição da fala, sem açoites e excomunhão, prescritos em outras citações. No capítulo XV, ao aludir aos que se davam a embriaguez, estipula a aplicação de açoites e excomunhão por três meses.

Através da análise comparativa, concluímos constituir-se de duas maneiras a diferença entre a penitência estipulada na ata do VIII concílio de Toledo e na RM, quanto à gula. A primeira é que o concílio não estipulou mais de uma penalidade para castigar o vício “(...) como castigo da obrigação de vencer sua gula e abster-se todo esse ano o provar da carne” (VIII Concilio de Toledo, IX, p. 24). Ou seja, limitou-se apenas a condenar o consumo da carne no restante do ano em que o religioso cometera a infração, o contrário de Frutuoso que fez mais de uma prescrição. Ainda neste primeiro ponto, há que se perceber que, não comer carne por um ano é menos grave que ser enclausurado, açoitado ou excomungado, como determina Frutuoso. Com isto, afirmamos ser mais brando o teor da penitência na ata conciliar que na RM. No entanto, quanto à duração das penas, o concílio destaca-se como defensor de um período mais duradouro, um ano. Enquanto isso, o máximo de tempo recomendado por Frutuoso para a aplicação de pena, era de seis meses. É notório que estes prazos estão diretamente relacionados ao teor das penas, entretanto, possibilita-nos classificar a diferença entre os documentos do *corpus* documental.

Determinado grupo de pessoas encontra-se relacionado nos documentos como portadores de certos benefícios em relação aos demais membros da comunidade a qual pertencem, são estes os idosos e os doentes. Para Frutuoso, esta classe de indivíduos estava sempre isenta do rigor de suas formulações normativas. Em relação à gula, quando determina que se coma pouco ou que não se coma determinados alimentos em certos períodos, é sempre flexibilizando a norma frente aos cuidados especiais requisitados pelo estados de saúde dos doentes e idosos que ele a conclui (RM, III, p. 142). Portanto, se estes estados corporais fugiam ao rigor das normatizações, não havia a necessidade de lhes prescrever penalidades.

É de maneira semelhante que a ata conciliar conclui sua explanação. Após expressar a crítica, condenar a gula e ordena-lhe punição, o documento termina dizendo que fogem destas determinações os idosos e os doentes. Mas, todavia, devia-se fazer tudo com a ordem explícita do bispo (VIII Concilio de Toledo, IX, p. 24).

O que se destaca nestas comparações é que a luta de Frutuoso contra a manifestação do prazer e mesmo da preservação de datas constituídas de verdadeiros símbolos para o cristianismo, tornam-se motivações secundárias frente a patente exposição de debilidade física do monge – seja causada por doenças ou por idade avançada. De forma bastante semelhante percebemos ser a postura do cânon conciliar, na qual o idoso e o doente são merecedores de cuidados especiais, frente a estes acometimentos biológicos.

Diante destes dados, concluímos salientando a importância que detivera o corpo em suas manifestações biológicas e culturais, no correto proceder da Igreja e do monacato. O fato de constarmos semelhanças quanto as estipulações normativas presente nos documentos é devido à hipótese aqui construída de convergência do posicionamento teológico de seus mentores.

Conclusão

No tocante a uma comparação efetuada em documentos de naturezas distintas, na qual o caráter comumente mais severo da normatização é atribuído àquele que regula a vida monástica, notamos ser flexível a incidência deste postulado. Isto porque, na realização da pesquisa não encontramos dados que pudessem exemplificar esta demarcação.

As prescrições sobre a gula foi o objeto eleito para que norteássemos o posicionamento de ambas as perspectivas de vida religiosa em questão, a que vive sob regra e a clerical. No entanto, nosso anseio por delimitar a distinção patente foi surpreendido pela constatação da existência de uma confluência entre as posições sustentadas pelos documentos preditos. Isto significa dizer, que o comer em excesso ou satisfazer-se de certos alimentos em dias proibidos, foram, ao nosso entender, considerado por gula em ambas perspectivas. Este caráter confluyente torna-se ainda mais explícito, ao constatararmos a recusa de Frutuoso em associar gula à luxúria – o que fizeram Cassiano e Isidoro, autores que influenciaram a escrita de sua regra. Por esta medida, é patente a aproximação das produções de Frutuoso com a norma conciliar que evita inscrever a mesma agregação.

A singular divergência que se verificou entre os documentos, ocorreu na estipulação das penas às quais deveriam os glutões se submeter. Pois, na RM praticava-se punições que incluía entre suas sanções açoites físicos e excomunhão. Enquanto que na ata destaca-se meramente a abstinência do consumo daquilo que gerou o erro. Estas distinções possivelmente justificam-se pela natureza diferenciada da vida religiosa a qual referiam-se as penas. Por esta medida, pode-se afirmar que castigos mais dolorosos foram projetados pela regra que pelo concílio. Entretanto, no que se refere ao espaço temporal ao qual deveriam perdurar as punições, o estipulado pela prescrição conciliar ultrapassava à da regra monástica. Pois, o primeiro determinou aproximadamente um ano de sanção. Já o segundo limitou-se a no máximo seis meses. Estes intervalos temporais deviam ter correspondência direta ao tipo de pena adotado em ambas perspectivas.

Ainda confere-se semelhança na forma de isenção que os dois documentos prestaram aos idosos e doentes. Estes podiam beneficiar-se

de utilização contrária à prescrição da norma, no que tange a alimentação, pois eram favorecidos pelo estágio de saúde que seus corpos apresentavam.

Concluímos, atestando o posicionamento aliado à ortodoxia, que RM esboçou, referente à gula. Assim, podemos afirmar que seu mentor, Frutuoso, situava o monacato sobre sua regra em contato com as prescrições destinadas à Igreja peninsular, resultando numa visível convergência de posições entre ambas perspectivas literárias.

Bibliografia

Documentos medievais impressos

FRUTUOSO, Regla. In: **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"**. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: Editorial, 1971 (Biblioteca de Autores Cristianos).

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Jose Vives (Ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Flores, 1963.

Bibliografia específica

BARBERO, F. R. La concepcion Teológica Del Concilio em la España Romana y Visigoda. In: GONZALEZ RUIZ, R. **Inovación y continuidad en la España visigótica**. Toledo: Instituto de estudios visigóticos-Moçárabes, 1981, série C, n° 3, p. 49-68.

BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. Notas para uma cronología de Frutuoso de Braga. **Bracara Augusta**, v.21, n.47-50, p. 215-223, 1967.

FLOREZ MANJARIN, Francisco. Compludo: Primer Monasterio de San Fructuoso. **Bracara Augusta**, v.22, n. 52-54, 1968.

FOUCALT, Michel. O combate da castidade. In: ARIÈS, Philippe et BÉJIN, André. (Orgs.) **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GARCIA MORENO, Luis A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Cátedra, 1989.

LE GOFF, Jacques. A recusa do prazer. In: _____. **Amor e sexualidade no Ocidente**: Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 150-162.

LINAGE CONDE, Antonio. En torno a la Regula Monachorum y a sus Relaciones con otras Reglas Monásticas. **Bracara Augusta**, Braga, v. 21, p. 123-163, 1967.

MÁRIO MARTINS, S.J. **O monacato de S. Frutuoso de Braga**. Coimbra, 1950.

ORLANDIS, J. Congregación monástica Dumiense. **Bracara Augusta**, v. 22, 1968.

OROZ, J. San Agustin e RETA. San Fructuoso. **Bracara Augusta**, v. 22, n. 92-102, 1968.

PONS, J. P. San Fructuoso de Braga y su influjo em la formación del oficio monacal hispánico. **Bracara Augusta**, v. 22, n. 127-140, 1968.

PORTER, Roy. Historia Del Cuerpo. In: BURKE, P. (Ed.) **Formas de Hacer Historia**. Tradução de José Luis Gil Aristur. Madrid: Alianza, 1993.

RAMOS-LISSÓN, D. El principio de la tradición em los concilios bracarenses Del siglo VI. In: **La tradición em la Antigüedad Tardia. Antigüedad Cristiana**, Murcia, n. 14, p. 209-216, 1997.

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

_____. **O tabu do Corpo**. 4ª ed. - Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1999.

SCHMITT, J. C. Corpo e alma. In: **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002, V. 1, p. 253-267.

SILVA, L. R. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: Encontro Internacional de Estudos Medievais, 4, 4 a 7 de julho de 2001, Belo Horizonte. **Anais....** Belo Horizonte: PUC Minas, 2003. p. 649-657.

Notas

¹ Daqui por diante passaremos a nos referir a *Regula Monachorum* por suas iniciais RM.

² Para se ter uma diferenciação precisa entre os concílios gerais e particulares na concepção da Igreja visigoda, ver: BARBERO, F. R. La concepcion Teológica Del Concilio em la España Romana y Visigoda. In: GONZALEZ RUIZ, R. **Inovación y continuidad en la España visigótica**. Toledo: Instituto de Estudios Visigóticos-Moçárabes, 1981, série C, n° 3, p. 49-68.

Aleivoso, bausador e fraudador: a feudalidade ibérica em palavras latinas e romances

Bruno de Melo Oliveira*

Este artigo tem por objetivo analisar a Feudalidade ibérica por meio de expressões latinas e romances, mais precisamente as dedicadas a indicar o não cumprimento das obrigações desta prática social. O documento empregado é a *Historia Roderici*, “biografia” do guerreiro castelhano Rodrigo Diaz de Vivar, o Cid Campeador. Rodrigo Diaz teve a sua trajetória de vida ligada à corte régia de Leão e Castela, e às transformações políticas de seu tempo. Foi exilado em 1081 (RODERICI, 1947, p. 923), retornando em 1085-1086 (RODERICI, 1947, p. 931), porém foi mais uma vez desterrado em 1088, pelo seu suserano, o rei Afonso VI (RODERICI, 1947, p. 935).

O Cid Campeador, vivendo em terras muçulmanas, serviu como soldado profissional aos soberanos de Saragoça (RODERICI, 1947, p. 923-924) e a outros reinos do Leste da Península Ibérica (RODERICI, 1947, p. 940). Contudo, suas ações militares progressivamente foram se tornando independentes de seus contratadores, passando a guerrear em proveito próprio. As expedições que o castelhano conduziu fizeram-no se chocar com outros chefes cristãos.

Em fins da década de 1080, nas porções orientais da Península Ibérica, o Campeador iniciou mais uma vez suas expedições de pilhagem e submissão de territórios islâmicos (RODERICI, 1947, p. 940). O guerreiro castelhano coagia os soberanos muçulmanos com seu poderio militar que crescera nos últimos anos. Jogou com a animosidade dos inúmeros reis de Taifas de tal maneira que estes se tornaram dependentes deste aventureiro cristão. A fragilidade destes monarcas foi progressivamente agravada com a sangria propiciada pelas exigências financeiras de Rodrigo de Vivar.

A máquina de guerra tornou-se independente de seu antigo contratador — o rei Almuzahen de Saragoça — e assim assolava as terras que antes defendia. Fortaleceu-se a figura do Cid Campeador que expandiu seu poder e ampliou o número de guerreiros a ele subordinados. Suas operações de razia alargaram suas áreas de atuação, avançando sobre muitos outros terrenos que poderiam estar subjulgados por outros rapinadores cristãos. Em fins desta década, Rodrigo Diaz de Vivar feriu os interesses dos grandes senhores da guerra das terras situadas no leste peninsular

(RODERICI, 1947, p. 940-941).

Segundo a *Historia Roderici*, o herói castelhano havia se estabelecido nas proximidades de Dênia (RODERICI, 1947, p. 940). Os monarcas das proximidades tentaram firmar um pacto de paz com o guerreiro cristão, enviando vários núncios para negociarem um acordo de não agressão que era revertido em uma remessa de bens e riquezas. Naquele tempo, Alfagib, rei de Lérida, compactuou com o ameaçador poderio militar deste cristão. A partir da região citada, o Campeador saiu ao encontro do rei Al-Qadir de Valência, com quem firmou um acordo de paz. A *Historia Roderici* nos relata o estado de extrema preocupação do rei Alfagib de Lérida ao saber das negociações entre Rodrigo de Vivar e al-Qadir de Valência (RODERICI, 1947, p. 940) momentos depois.

Para defender a si e as suas terras, os reis muçulmanos procuraram encontrar amparo em outros guerreiros que pudessem fazer frente ao exilado castelhano, já que eles mesmos não dispunham de recursos militares para promover tal tarefa. As negociações para cumprir estas intenções não passaram despercebidas pelo guerreiro exilado, e, de alguma maneira, o Cid tomou conhecimento da tentativa de firmar um pacto entre Alfagib de Lérida e o cristão rei Sancho de Aragão, os condes catalães Berenguer de Barcelona e Hermengardo de Urgel (RODERICI, 1947, p. 941).

O rei Sancho de Aragão e o conde Hermengardo de Urgel declinaram da convocação de combater Rodrigo Diaz de Vivar (RODERICI, 1947, p. 941). Somente o conde Berenguer de Barcelona se dispôs a lutar com o exilado castelhano. Segundo Carl Von Clausewitz, destruir as forças do inimigo fazia-se necessário (VON CLAUSEWITZ, 2003, p. 32), que constituía uma grave afronta aos príncipes dos territórios invadidos. As circunstâncias imperantes conduziram Alfagib e Berenguer a tentarem reprimir as ações de Rodrigo, forçando-o a se retirar da região, desalojando-o para os confins do reino ou para o exterior (VON CLAUSEWITZ, 2003, p. 32). Von Clausewitz nota também a importância de criar a situação que impelisse o adversário a desistir, mostrando a impossibilidade de êxito ou do excessivo custo na manutenção da luta (VON CLAUSEWITZ, 2003, p. 33).

Primeiramente Berenguer negociou o emprego de sua espada com Alfagib, de quem obteve “máxima riqueza” e a seguir foi a Saragoça tratar com o soberano Almuzahen (RODERICI, 1947, p. 941). Estes últimos fizeram um conselho (*consilium*) em Daroca e acordaram sobre a expulsão do Campeador. A marca da intensa preocupação de Almuzahen evidencia-se pela decisão deste de pedir a intervenção de Afonso VI de Leão e Castela contra seu vassalo. O monarca cristão não desejava interferir nas ações militares do Cid Rodrigo de Vivar (RODERICI, 1947, p. 941). Talvez esta postura possa sugerir o interesse de Afonso em ter acesso ao Levante espanhol por meio do Campeador.

Antigas teses da historiografia ibérica de Alexandre Herculano e de Sánchez-Albornoz não reconheciam a existência desta modalidade de vínculo pessoal, pois as terras da Península Ibérica — excetuando a Catalunha — não praticavam a Feudalidade. Para estas perspectivas, não havia o contrato feudo-

vassálico, não existiam determinações para ambas as partes que constituíam o pacto, nem um elemento material claro que intermediava a relação, que deveria se chamar feudo, ou benefício, *beneficium*. Não havia um ato jurídico registrado na Península Ibérica como em terras de além-Pirineus.

Apesar de compreensível a postura dos historiadores citados, eles não compreenderam as informações contidas fontes peninsulares. José Mattoso procura evidenciar que a Feudalidade em Portugal e na Espanha se produziu de maneira diferente. Tais regiões forneciam modelos teóricos, mas que não se constituíam em um paradigma único que determinaria o que seria ou não Feudalidade. Não devemos entender as outras formações sociais e políticas européias como deformações de uma estrutura paradigmática oriunda da Gália Franca. Mattoso assinala para a necessidade de se notar a penetração das idéias feudais em outras esferas sociais.

Ciente deste caminho, identificaremos os vocábulos que constata a inserção da Península Ibérica no mundo feudal. Não devemos considerar palavras isoladas, mas sim inseri-las no contexto da composição da fonte. Os discursos que precederam a batalha que evidenciam a Feudalidade ibérica. O escriba responsável pela narrativa informa que o Campeador recebeu uma delegação de Saragoça que lhe transmitiu a notícia dos exércitos do Conde de Barcelona para combatê-lo (RODERICI, 1947, p. 942). Esboçando satisfação o exilado castelhano respondeu ao soberano de Saragoça em forma de agradecimento (RODERICI, 1947, p. 942). A carta resposta do Cid de Vivar além de se referir a Almuzahen como amigo fiel (*meo amico fideli*) (RODERICI, 1947, p. 942), declarou estar preparado para enfrentar as forças.

A atitude de Almuzahen revelaria certa premeditação. Segundo ele, “Almuzahen de Saragoça fingiu concordar, mas, secretamente, fez vazar para Rodrigo notícias sobre os planos de seus inimigos” (FLETCHER, 2002, p. 210). Para Ramón Menéndez Pidal, entretanto, o que motivou estas ações seria a recusa do rei Afonso em cumprir a sua parte do acordo firmado com Saragoça (MENÉNDEZ PIDAL, 1947, p. 378).

Façamos aqui uma pequena análise do emprego de dois termos caros ao jargão feudal: *amicus* e *fides*. Estes são os primeiros indícios para chegarmos à constatação da existência de uma visão feudo-vassálico ibérica. Os vocábulos indicam a reciprocidade entre as partes que instituíam o pacto de auxílio mútuo, da responsabilidade de se manter os deveres e a fidelidade entre si. O cumprimento das obrigações firmadas e a necessidade de que ninguém ameaçasse a integridade do outro, era, logicamente, um imperativo. Era vedada qualquer atitude pudesse prejudicar o outro. Tais imposições se firmavam com um pacto de fidelidade. Não havia um rito elaborado na Península Ibérica, mas as cobranças de fidelidade são índices suficientemente seguros para constatar a *fidelitas* Feudal.

Por outro lado, não afirmamos que os vínculos que a união o Campeador com o rei de Saragoça fossem de fato e de direito uma relação feudo-vassálica, ou que partilhasse desta natureza. A condição de soldado profissional do Cid Campeador ressaltou a condição diferenciada, uma

relação mais frouxa e de fácil rompimento. Como bem destacou José Mattoso, o vigor de uma dada prática social fornece uma tonalidade sua à outra prática social contemporânea a ela (MATTOSO, 1987, p. 118), e a Feudalismo pode ser constatado pela interferência de sua linguagem em outras esferas sociais. Os termos característicos de uma relação interpessoal e política entre os cristãos tenderam a serem empregados em vínculos sociais com indivíduos não cristãos, neste caso com rei muçulmano de Saragoça.

Quanto ao seu confronto com o Conde Berenguer, podemos verificar de forma menos confusa a situação em que se encontrava diante do monarca Afonso VI. Antes que o choque no campo de batalha iniciasse, foram promovidas trocas correspondências entre os condutores dos exércitos. O que poderia ser encarado como simples ofensas que visassem, de alguma maneira, abalar o moral do inimigo, devemos prestar atenção aos elementos que compõem cada frase injuriosa. Alguns dias após Rodrigo de Vivar ter recebido as notícias de Almuzahen, o castelhano recebeu uma carta (*epistola*) do Conde Berenguer:

Eu, Conde Berenguer de Barcelona, com meus cavaleiros, digo a ti, Rodrigo, que vimos a epístola que enviaste a Almuzahen, e disseste-lhe para que mostrasse a mesma epístola a nós, ele escarneceu de nós e nos vituperou e nos levou a máxima loucura. Outrora, fizeste-nos muitas injúrias, pelas quais deveremos ser contra ti inimigos e muito irados; tanto mais por desprezo que por tua carta escarneceste de nos e nos desdenhaste, devemos ser inimigos e adversários de ti. (RODERICI, 1947, p. 942)

A *Historia Roderici* nos remete ao fato do rei Almuzahen der dado a conhecer ao conde catalão sobre as ameaças de Rodrigo. Encontramos elementos que podem sugerir uma grave falta de Rodrigo:

Na verdade, confiado no teu monte, percebemos que desejas debelar nele, também percebemos e reconhecemos que os montes e os corvos e os animais de chifres e também as águias e todos os gêneros de feras e aves são teus deuses, pois confias mais em augúrios do que em Deus. Nós acreditamos no Deus único que está no meio de nós e diante de ti. Saibas, certamente, a verdade que amanhã pelo alvorecer, querendo Deus, tu nos verás perto de ti. Se te aproximares na planície e te afastares de teu monte, serás o mesmo Rodrigo a quem chamam guerreiro e Campeador. Entretanto, se não quiseres fazer isto, serias tal aquilo que os castelhanos chamam, vulgarmente, de aleivoso e os francos, vulgarmente, de bausador e fraudador. (RODERICI, 1947, p. 943)

O fragmento destacado acima inicia seu discurso como intuído de distinguir os personagens históricos pelas suas atitudes, crenças e valores. O conde deprecia crenças que, neste texto, denotam indícios de manifestações religiosas pré-cristãos ainda praticadas neste período medieval. Estas formas de religiosidade popular podem constituir uma espécie de traição a nível religioso. Este é, pelo menos, mais um vestígio de uma noção

de traição de um pacto de fidelidade, que ganhou um aspecto particular. A Feudalidade não é demonstrada na Península Ibérica por fórmulas jurídicas contratuais, mas pela leitura profunda das fontes podemos atestar uma estrutura que remetia diretamente à sua presença.

Segundo Berenguer, enquanto o Campeador confiava nos auspícios das forças da natureza, o conde seria um homem temente a Deus, estaria fortalecido nele e seria instrumento de sua vingança. Esta oposição demarcada objetivo do pretensioso discurso do Conde Berenguer, que buscava legitimar sua ação contra o Cid de Vivar. Este jogo de oposições, na *Historia Roderici*, poderia indicar ao leitor desta obra — conhecedor da conclusão destes eventos — a presunção de Berenguer frente a um oponente que estivesse realizando uma ação lícita.

Seguindo agora para outros termos que foram utilizados por Berenguer Ramón de Barcelona podemos destacar com maior intensidade a ideologia Feudal. O redator da prosa latina produziu na composição da obra um discurso inicialmente negativo e pejorativo contra o herói castelhano que indica suas faltas aos seus deveres feudais. Foram inseridas na boca do conde catalão expressões incisivas, nomeando com vocábulos explícitos aquele que cometeu um grave erro e que representasse uma ameaça à ordem social vigente. Um pequeno número de palavras que foram empregadas no texto são oriundas das línguas romances que emergiam naquele tempo, excetuando outras, que preservavam a sua clara morfologia latina. Antes de prosseguir esta análise do conjunto dos discursos seguiremos com fragmentos da mensagem de resposta do Cid Rodrigo de Vivar a seu oponente: “Eu Rodrigo, juntamente com meus sócios, saúdo a ti, conde Berenguer, e a teus homens. Saibas que ouvi tua carta e compreendi a tudo que estava contida nela.” (RODERICI, 1947, p. 943)

A carta remetida ao acampamento inimigo expunha o conhecimento de Rodrigo da situação. Tornava conhecido aos oponentes que se sabia das negociações com os reis muçulmanos do Levante espanhol, e que Almuzahen de Saragoça apresentou a carta destinada ao monarca islâmica ao Conde de Barcelona e a seus companheiros. Rodrigo, o Campeador, ratificou nesta mensagem seu desprezo por seus concorrentes. Outra situação que informou conhecer foi acordo entre Berenguer e Alfagib, de quem havia recebido uma vultosa quantidade de riquezas para o conde catalão desalojar o castelhano exilado.

Tu mesmo também, estando Almuzahen presente, disseste ao rei Afonso que lutasse comigo e me expulsasse acorrentado das terras de Alfagib, e nas referidas terras de nenhum modo ousasse esperar; mas renunciastes fazer tudo isto por amor ao rei, e não te inquietaste por amor deste que era vassalo dele, por isso procuraste lançar desonra a mim e não me desejava (RODERICI, 1947, p. 944).

Mentindo com tão grande falsidade que fiz aleive ao foro de Castela, ou bausia ao foro da Gália, mentiste por tua própria boca claramente. Na verdade, nunca fiz tais coisas: tu mesmo fez isto que está provado

em tais traições, isto que tu bem conheceste, e muitos, tanto cristãos quanto pagãos, tal como eu digo, reconhecem existirem tais traições (RODERICI, 1947, p. 945).

Podemos verificar como as relações entre cristãos e muçulmanos poderiam ser efêmeras. A despeito do considerado sobre a similaridade com a relação feudal, o pacto que unia mercenário e contratador parava por aí. A proteção militar fornecida de maneira “contratual tinha sempre um caráter provisório: em qualquer momento e sob os mais diversos pretextos reaparece a inimizade entre islamitas e cristãos e, com ele, novas exigências no pagamento das páreas” (GARCÍA DE CORTÁZAR, 1999, p. 106). Por ser uma relação pessoalizada os acordos firmados dependiam da afinidade entre as partes.

Os termos utilizados se encaixam à natureza das construções desta passagem da narrativa. Inicialmente, separaremos tais expressões em dois grupos regionais e culturais. Podemos identificar nestes vocábulos que veremos uma prática social corrente nos territórios cristãos ibéricos, Castela e Catalunha. Eles remontariam a uma realidade oral das línguas neolatinas que estavam conquistando seu espaço em meio à documentação em língua latina. O escrever com as palavras do Lácio já não fornecia embasamento conceitual para a prática social então vigente no século XI e XII. A língua falada das comunidades lingüísticas e culturais penetrava com força nos textos em um latim que não supria as necessidades dos que estavam inseridos na sociedade feudal ibérica.

Notamos o quão similar estavam culturalmente e socialmente os homens originados de Castela e da Catalunha. As declarações entre ambas às partes contendoras não são dirigidas apenas aos seus líderes, mas também aqueles que constituem o fiel séqüito deles. “Eu com meus cavaleiros” e “Eu juntamente com meus sócios”. A honra ferida da cabeça do grupo interferia imediatamente na honra dos seus componentes, a carta do Campeador era aberta a todos unidos ao conde Berenguer, sua mensagem destinava-se a todos os cavaleiros (*militēs*) do referido conde. A declaração do Cid Rodrigo era a expressão viva e concordante de todos os sócios (*socii*) do castelhano. *Miles* e *socius*, termos detentores do mesmo significado social (MATTOSO, 1988, p. 41), foram equivalentes — não se distinguindo pelas regiões que os utilizam — em relação a vassalos de nobres (MATTOSO, 1988, p. 41).

A preocupação do anônimo redator da *Historia Roderici* em demarcar a fala dos personagens através da inserção de termos romances é evidente. Distinguiremos agora estes termos, e seu valor negativo, empregados em Castela daqueles utilizados na Catalunha dos quais o Cid Campeador foi acusado. *Aleve*, *alevosia*, como “os castelhanos chamam”. Derivaria da palavra gótica *lêvjan* (BLEIBERG, 1968, p. 114), que deu origem ao *aleve* e *alevosia* medieval, que por sua vez originou o *aleive* e *aleivosia* no português de nossos tempos. Seu uso deduziria uma preservação de alguns vocábulos visigóticos na porção ocidental da Península Ibérica, que manteve entre seus habitantes e no falar coloquial até ser

absorvido pela ideologia feudal, que deu um contorno específico a este vocábulo e para aqueles relacionados a ele. A expressão significa traição, fraude, deslealdade, e o indivíduo que a pratica é o *alevoso*, o aleivoso, o falso, o pérfido (ENCICLOPÉDIA, 1998, p. 163). O Cid foi acusado pelo Conde de Barcelona como sendo, nos termos castelhanos, um homem desleal não cumpridor de seus deveres como vassalo, desleal.

No que tange às expressões vigentes nas porções orientais da cristandade ibérica, na Catalunha, a terminologia diferia na forma, não na sua proposição e precisão conceitual. Adequava-se a fala cotidiana, restringia-se aos hábitos dos grupos dirigentes catalãs. O conceito, precisado na linguagem da ideologia feudal, penetrou na linguagem jurídica e foi assentada nos suportes de escrita, como a *Historia Roderici*. O equivalente catalão de *alevosia* é *bauzia*, perjúrio, juramento falso ou violação de juramento, *bausia* no língua catalã moderna (DICCIONARI, 1991, p. 222). O agente desta falta é *bauzador*, perjuro, desleal e infiel. Estas são as palavras usadas pelos catalões, denominados na fonte latina em prosa como francos, *francorum* (MENÉNDEZ PIDAL, 1977, p. 695). Foi acrescido ao discurso do Conde Berenguer o termo latino fraudador, *fraudator*, embusteiro, como complemento para reafirmar as ofensas contra o Campeador. Não bastava ao autor da prosa latina indicar ofensas com as palavras catalãs, era preciso ressaltar com um complemento o sinônimo de *bauzador*, *fraudator*, para intensificar as declarações de não cumprimento dos deveres vassálicos do Cid Campeador.

Parece que o agrupamento dos vocábulos acima destacados sugere não apenas uma equivalência da terminologia, mas também complementaridade. Não somente indica a falta cometida ou a nomeação daquele que incorreu nela, mas tem a ver com a interiorização conceitual destes termos pelo escriba e pelo leitor que promoveria a decodificação do texto latino. As palavras, a narrativa, a forma que ela apresenta, são índices para o reconhecimento da ideologia medieval deste período histórico. A língua essencialmente destinada à escrita era o latim que carecia de determinados vocábulos e conceitos para descrever a realidade circundante. A língua latina precisava ser complementada por expressões oriundas da fala cotidiana. Esta complementação unia-se à estrutura da composição da fonte produzindo um significado compreensível ao leitor.

As declarações do Conde Berenguer contra Rodrigo de Vivar e deste a seu oponente, factuais ou não, demonstram a penetração das idéias feudais no século em que estes personagens históricos viviam. Um inimigo acusava o seu rival com os elementos referentes à quebra da fidelidade vassálica, ao não cumprimento dos deveres do vassalo. Entretanto, no caso da *Historia Roderici*, serviriam justamente ao contrário. Tais acusações virulentas do conde Berenguer de Barcelona primaram mais pelo vigor retórico do que pela criação de uma correlação entre os vocábulos negativos e as circunstâncias a eles vinculados. Destacamos mais uma vez que existe uma certa nebulosidade neste período da vida do Cid. Não conhecemos com certeza como estava a relação do herói castelhano com o seu suserano, mas Rodrigo

Díaz defendeu-se das acusações promovidas pelo catalão, elencando que componentes provariam o desvio de conduta por parte do conde.

Contra a soberba do desafiador catalão, Rodrigo descrevia em resposta as atitudes que comprovariam a falta do conde. O herói castelhano depreciou o contato mantido por Berenguer com o rei Almuzahen de Saragoça e, posteriormente, com o rei Alfagib de Lérida. Apenas nestas situações o guerreiro exilado considerava como perfídia, juntamente com as negociações e as acusações contra sua pessoa. A incapacidade destas partes de enfrentarem sozinhas seu oponente — em especial Almuzahen de Saragoça — e a aliança entre estes grupos para deter seus avanços caracterizaria um ato de traição (*traditio*). Estas condições ainda se agravariam com a tentativa de se buscar apoio do rei Afonso VI de Leão e Castela para intervir contra Rodrigo de Vívar. Os reis muçulmanos citados e o conde catalão teriam instigado o suserano do guerreiro castelhano a combatê-lo.

A última assertiva implicaria em uma mobilização deliberada contra a preservação de um vínculo feudo-vassálico ainda vigente. Os inimigos do Campeador estariam incentivando o rei de Leão e Castela a quebrar o laço que o unia a Rodrigo Díaz. O monarca foi incentivado a não cumprir a sua parte no pacto que firmara com o Cid, ou seja, enfrentá-lo e combatê-lo ao invés de protegê-lo. Se Afonso VI tomasse tal atitude incorreria em uma grave falta à ideologia feudal, contudo como isto não ocorreu, a quebra não foi realizada. Porém, a sua ameaça, ou melhor, a instigação por parte dos rivais do Campeador já os caracterizaria como *alevosos*, *bauzadores* e *fraudatores*.

O resultado desta vitória do Campeador preparou o terreno das suas empreitadas que se seguiram. A derrota de Berenguer Ramón repercutiu entre seus contemporâneos, pois afastou a Catalunha das disputas políticas e territoriais no Levante espanhol que, por sua vez, não se viu mais pressionado no flanco oriental. Castela estava às voltas com as campanhas contra os Almorávidas, tornando sua influência sobre as taifas orientais muito tênue, as meditas que logrou empreender rapidamente perdiam o efeito. O cenário era favorável para suas expedições militares do Cid, que progressivamente foram mudando o seu perfil, perdendo os ares de milícia dependente da remuneração de seus contratadores. Verificaremos, a seguir, em que se transformaram as movimentações das hostes cidianas.

A carta resposta do Cid Rodrigo de Vívar encerra a troca de insultos, destacando que as ações seguintes determinariam o destino dos litigantes. A batalha que se seguiu serviria como um espaço de litígio (DUBY, 1993, 157), e seu resultado estaria determinado pela verdade e legitimidade do vencedor, aquele que era o mais valoroso e apoiado por Deus, Testemunha e Juiz Justo. O resultado do embate militar entre Rodrigo Díaz e Berenguer Ramón culminou mais uma vez com a vitória do castelhano (RODERICI, 1947, p. 946). O Cid Campeador, apesar das duras acusações, provou estar no caminho reto, sem desvios e, principalmente, expondo seu valor como guerreiro.

Texto escrito e as histórias narradas compõem o suporte para o registro de muitos elementos. Neste caso, os indícios deixados pela Feudalidade nos proporcionaram dados nítidos em duas formas distintas de

romance, juntamente com a língua latina medieval. Pelas acusações de transgressão aos deveres feudo-vassálicos manifestações da ideologia feudal, foram as cobranças de algo não praticado que possibilitou o rastreio de uma prática social. Os textos narrativos, e as palavras-chaves contidas neles, fornecem material suficiente para esta busca pelo Feudalismo ibérico.

Bibliografia

Fontes primárias

ANÔNIMO. *Historia Roderici*. In: MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. **La España del Cid**. 4 ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1947.

Fontes secundárias

BLEIBERG, Germán (Dir.). **Diccionario de Historia de España**. 2 ed. Madrid: Revista de Occidente, 1968, 1v.

BONNASSIE, Pierre et al. **Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterráneo**. Barcelona: Crítica, 1984.

DICCIONARI de la llengua catalana. 12 ed. Barcelona: Enciclopèdia catalana, 1991.

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

ENCICLOPÉDIA Larousse Cultural. São Paulo: Nova Cultural, 1998. 2 v.

FLETCHER, Richard. **Em busca del Cid**. São Paulo: Unesp, 2002.

KENNEDY, Hugh. **Os muçulmanos na Península Ibérica: história política do al-Andalus**. Lisboa: Europa-América, 1999.

MATTOSO, José. **Fragmento de uma composição medieval**. Lisboa: Estampa, 1987.

_____. **Ricos-homens, infanções e cavaleiros: a nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII**. 3 ed. Lisboa: Guimarães, 1998.

MITRE, Emilio. **La historia de España: sociedades, estados, culturas**. Madrid: Istmo, 1979.

GANSHOF, F. L. **O que é feudalismo?** Lisboa: Europa-América, 1959.

SANCHEZ ALBORNOZ, Cláudio. **España: un enigma histórico**. Buenos Aires: Sudamericana, 1956. 2.v.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. 5ed. **Cantar de Mio Cid: texto, gramática y vocabulário**. Madrid: Espasa-Calpe, 1977. 2 v.

Ordem das Damianitas e a construção da identidade religiosa feminina

Elisabeth da Silva dos Passos*
Karina Dias Murtha*

Introdução

Nos séculos XII e XIII constitui-se, segundo o historiador André Vauchez, uma nova espiritualidade marcada pelo retorno a vida apostólica (o ideal da *vita vere apostólica*) e a comunidade primitiva cristã (*ecclesiae primitivae forma*); propunha-se o seguimento nu de Cristo nu (*nudus nudum Christum sequi*) (VAUCHEZ, 1995; MALDONADO, 1979; BOLTON, 1983). Neste contexto, a busca pela salvação tornou-se responsabilidade de cada indivíduo (VAUCHEZ, 1995, p. 81). Assim, homens e mulheres imbuídos desta nova espiritualidade formaram grupos religiosos laicos mistos (DALARUN, 1990). Muitos deles foram considerados heréticos, seja pela interpretação específica das Sagradas Escrituras, como foi o caso da heresia cátara (LE ROY LADURIE, 1997; RICHARDS, 1993), seja por sua não-subordinação a ortodoxia representada pela Igreja (*Ecclesia*),¹ os valdenses demonstravam claramente esta perspectiva. Cabe evidenciar, que, no século XIII, a instituição eclesiástica constitui as suas diretrizes normativas em relação aos movimentos religiosos femininos (BOLTON, 1983; DUFFY, 1998; PAUL, 1988).

De acordo com a historiadora Maria Pia Alberzoni, a autoridade eclesiástica representada na figura do pontífice Inocêncio III estabeleceu um projeto conciso para os grupos religiosos femininos laicos. A principal premissa deste empreendimento era o processo de monasticização/monasterização, cujo modelo baseava-se em Cister (ALBERZONI, 1999, p. 228 – 230; ROTZETTER, 1994, p. 36). Esta prerrogativa, para Alberzoni, se tornou mais evidente a partir do momento que, no século XIII, a Ordem Cisterciense interrompeu a fundação de casas femininas (ALBERZONI, 1999, p. 238). A Igreja propunha a criação de uma instituição religiosa que abarcasse os anseios das mulheres, jovens ou não, que desejassem adotar uma forma de vida ascética. Com a criação, em termos institucionais do ramo feminino franciscano, as damianitas futuras clarissas, este objetivo passou a ser almejado.²

Entretanto, o estabelecimento e a relação dessas religiosas, com a

*Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

**Graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

parte masculina da Ordem dos Frades Menores (OFM), foram controversas. Em sua apresentação crítica dos documentos legislativos da Ordem Segunda Franciscana, o estudioso José Carlos Corrêa Pedroso afirma que:

Uma das maiores dificuldades veio por parte dos frades. Como anteriormente os cistercienses e premonstratenses, que não quiseram responsabilizar-se pela ala feminina de sua Ordem, os franciscanos também tiveram dificuldades desde o começo e, principalmente, quando a Ordem começou a crescer tanto. Na ocasião da morte de santa Clara, havia mais de cem mosteiros. No fim do século XIV chegaram a quinze mil (PEDROSO, 1994, p. 165).

Dois pesquisadores dedicaram a análise desta temática. Em sua obra intitulada *Vida de San Francisco de Asís*, o historiador Raoul Manselli defende a hipótese de que o assisense não teria como objetivo ter mulheres como suas seguidoras, visto que, a sua opção religiosa era marcada pela austeridade, ser um pobre entre os pobres; era uma opção pela marginalidade (MANSELLI, 1997, p. 157).

O artigo de Lezlie Knox, *Audacious nus: institucionalizing the Franciscan Order of Saint Claire*, trata, especificamente, do conturbado processo de aceitação e vinculação das religiosas seguidoras de Clara de Assis com a instituição franciscana masculina, entre os anos de 1261-63, após a canonização da santa em 1255 (KNOX, 2000). No ano de 1212, com um gesto simbólico (SCHMITT, 1990, p. 27) - o corte de cabelo e a mudança das vestes do século para o hábito pobre “franciscano” - Clara torna-se a primeira seguidora mulher do homem de Assis. Inicia-se, assim, um polêmico e difícil processo para a aceitação e vinculação. De acordo com Knox, esta disputa acentua-se após a morte de Clara e com o término do processo de monasticização/monasterização da Ordem Franciscana (KNOX, 2000), que, para nós, ocorre após o generalato de Boaventura.

Seguindo as prerrogativas de uma história antropológica, e tendo como base os pressupostos epistemológicos do paradigma pós-moderno, o nosso texto tem como problemática analisar as referências às vestes presente no texto legislativo que se vincula à constituição do ramo feminino da Ordem Franciscana, a *Forma de Vida* de Hugolino (FVH) escrita e divulgada para os primeiros mosteiros femininos em 1219.

Defendemos como hipótese que as menções as vestes presentes no texto normativo em análise expressam a construção de uma identidade religiosa feminina pela instituição eclesiástica e vinculam-se ao processo de institucionalização da Ordem Segunda Franciscana (PARISSE, 1994, p. 196), que foi posto em prática, inicialmente, pelo pontífice Inocêncio III.

É importante salientar que monasticizar/monasterizar, no que se refere ao movimento religioso feminino franciscano, implica em adoção do modelo administrativo cisterciense, que se expressa, dentre outros aspectos, na adoção da clausura e do silêncio. Estas características estão presentes ao longo da história da Ordem Segunda Franciscana.³ A historiadora Valéria Fernandes da Silva, a partir das diretivas de gênero, discute a implantação

deste modelo com a adoção destas práticas monásticas. A autora concluiu que a sua aplicabilidade não era tão rígida, nem muito eficaz.

Um considerável número de filósofos, antropólogos, lingüistas e historiadores têm se dedicado ao estudo da identidade de distintos grupos sociais. A pluralidade de abordagens permite-nos entrever, de certo modo, a complexidade do conceito. Por este motivo, devemos explicitar a concepção de identidade que adotamos, e que está em estreita relação com a de alteridade, a problemática acerca do “outro” antropológico.

O antropólogo Marc Augé debruça-se sobre esta problemática. Para o autor, “O tratamento do outro não é senão uma maneira indireta ou negativa (sem dúvida a única possível) de pensar o mesmo o idêntico: a etnia, o homem realizado, a linguagem pura (AUGÉ, 1999, p. 23).”⁴ Ou seja, quando na *FVH* verificamos as delimitações acerca das vestes, entendemos que o não seguimento dessas normas indica o seu não-pertencimento a *Ecclesia*, a comunidade cristã. As menções, inclusive detalhistas, como veremos adiante no texto normativo em estudo, em relação à indumentária, corroboram a apreensão por parte da Igreja (ortodoxia) em singularizar, delimitar e especificar, o movimento religioso feminino a ela vinculado existente na região de Assis. Esta necessidade legislativa constitui-se como um contraponto aos movimentos heréticos que pululavam em fins do século XII e início do XIII.

A Forma de Vida de Hugolino (FVH)⁵

A *Forma de Vida de Hugolino (FVH)* foi redigida em 1219, tendo sido enviada entre nos dias 27, 29 e 30 de julho deste ano para os mosteiros que seguiam a proposta de vida religiosa elaborada por Clara em São Damião, foram eles: Gattaiola de Lucca, Porta Camúlia de Sena e Monteluce de Perusa. Cogita-se que a redação da *Forma de Vida* escrita por Hugolino foi feita em conjunto com frei Filipo Longo, o sexto companheiro de Francisco de Assis.⁶ Pedroso assinala que as jovens tinham enorme resistência às prescrições contidas no texto da *Regra de São Bento (RSB)* acerca do silêncio e do jejum (PEDROSO, 1994, p. 145 - 146).

No que se refere ao tempo aplicação e uso deste documento, de acordo com Pedroso, esta forma de vida teve um curto período de duração, de 1219 a 1247, quando foi substituída pela redigida pelo pontífice Inocêncio IV (PEDROSO, 1994, p. 146). A pesquisadora Valéria Fernandes Silva assinala que o período de vigência deste documento foi o mais duradouro (SILVA, 2000, p. 140). Partilhamos da postura de Silva, pois a este texto normativo teria sido utilizado durante 28 anos; por conseguinte, ressaltamos a eficácia de suas prescrições.

A análise das referências às vestes

Destacamos que existem poucos textos que se dedicaram à análise das menções à indumentária presentes em documentos históricos de caráter normativo sobre o período medieval; assim, assinalamos a especificidade de nossas reflexões. O único estudo encontrado, que analisou as relações identitárias construídas a partir das vestes, foi escrito por Brigitte Miriam

Bedos-Rezak, em seu artigo, *Medieval identity: a sign and a concept*. A partir da perspectiva analítica da antropologia semiótica, Bedos-Rezak visa analisar a como as elites francesas nos séculos XI e XII utilizavam suas insígnias como representações simbólicas de suas identidades (BEDOS-REZAK, 2000).⁷

De acordo com o conceito de identidade que adotamos, ao analisarmos a *Forma de Vida de Hugolino (FVH)* para as damianitas, inferimos que presença no texto normativo da expressão “hábito regular⁸” tem por objetivo delimitar através do gesto de adotar esta vestimenta religiosa específica a opção por uma vida-ascética baseada na clausura. O autor busca, assim, constituir um dos traços da identidade religiosa franciscana feminina, fundamentado na reclusão, como pressupõe o modelo cisterciense.

Como apresentamos anteriormente, este texto foi escrito, por volta de 1219, logo, a expressão “hábito regular” assume outro sentido/ significado, uma vez que não existia uma Ordem, mas sim uma Fraternidade Franciscana. Ou seja, o processo de monasticização/monasterização estava em curso, e a instituição eclesiástica, representada na figura de Hugolino, evidencia sua efetiva atuação no tocante ao ramo feminino, as damianitas. Cabe salientar que as divergências acerca do ministério pastoral destas religiosas, tornaram-se um problema efetivo quando a Ordem já estava devidamente institucionalizada, após o generalato boaventurino. Entendemos que o vínculo entre os ramos femininos e masculinos estava baseado, sobretudo, na manutenção do ministério pastoral. Os franciscanos questionavam ferrenhamente a manutenção deste vínculo.

É interessante notar que o texto hugoliano institui o noviciado. Sobre este aspecto, citaremos a obra:

Todas as que forem recebidas na clausura, de acordo com o costume, se tiverem idade suficiente para entender o que estão fazendo, deixem quanto antes as roupas seculares e façam a profissão nas mãos da abadessa, dentro de poucos dias 6. Isso deve ser observado firmemente também com as serviços (FVH 4).⁹

De acordo com Pedroso, a menção ao noviciado presente neste documento normativo é uma “inovação”, já que o documento *Cum secundum consilium*, que faz alusão a esta prática data de 22 de novembro de 1220 (PEDROSO, 1994, p. 149). Entretanto, inferimos que tal referência demonstra uma reflexão precisa, por parte das autoridades eclesiásticas no que se refere a adesão à vida religiosa, vinculado com o processo de institucionalização da Ordem Franciscana. As mulheres, que desejavam esta vida ascético-religiosa, deveriam experimentá-la e, ao entrar para a instituição eclesiástica, estarem cientes da opção que fizeram. Tal delimitação, possivelmente, tinha como objetivo combater a entrada na vida religiosa como fuga ou garantia de sustento, comuns no período medieval e que afetavam tanto mulheres quanto homens (DALARUN, 1990)

Sobre as roupas, citaremos o documento:

[As roupas] 9. Quanto às roupas, observe-se o seguinte: cada uma tenha duas túnicas e um manto, além do cilício ou estamemha, se o tiverem, ou do saco 13. Tenham também escapulários de pano leve e religioso 14, ou de estamemha, se quiserem, de largura e comprimento adequado, conforme o exigirem a condição e a estatura de cada uma; vistam-nos quando estiverem trabalhando ou fazendo alguma coisa que não lhes permita usar adequadamente o manto. Mas se quiserem usá-los junto com o manto, ou mesmo dormir com eles, não lhes é proibido 15. Também podem ficar algumas vezes sem eles, se assim parecer à abadessa, quando o calor for demais ou algum outro motivo fizer que sejam muito pesados para usar. Mas, se este preceito de usar escapulários parecer tão grave ou molesto para algumas que não seja possível nem movê-las nem induzi-las a usá-los, sejam dispensadas disso pacientemente. Mas as que os usarem estarão agindo muito mais honestamente e nos agradecerão muito mais 16, e cremos que com isso agradecerão muito mais a Deus (*FVH* 9).¹⁰

O autor do documento determina o número de roupas, duas túnicas e um manto. Túnica trata-se de um vestuário antigo, comprido e ajustado ao corpo; manto, por sua vez, consiste em uma roupa feminina, larga, comprida e sem mangas, que é usada por cima do vestido, podendo cobrir até a cabeça, cingida pela cintura; é uma espécie de hábito utilizado por mulheres religiosas, inclusive na atualidade (*DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS*, 2001).

De acordo com Pedroso, o termo cilício presente na “hagiografia” celanense sobre Clara é uma palavra genérica, por causa da relação estabelecida com as cabras da Sicília. Era comum utilizarem o pêlo desses animais para a confecção de tecidos muito ásperos. Os materiais empregados para a elaboração deste objeto de maceração da carne, poderiam ser diversos: pano, couro e metal (*PEDROSO*, 1994, p. 33; *ALEXANDER*, 2002).” Além disso, põe-se em evidência a austeridade da vida ascética proposta por Clara, tal como Francisco de Assis; estabelecendo um vínculo conciso com uma prática monástica. O tipo de tecido utilizado também pode ser associado a maceração da carne. A estamemha, um pano rude utilizado pelos que eram “pobres”, ou o saco; porém, o uso ou não desses elementos era facultativo. Ou seja, nem todas deveriam fazer uso desta rusticidade em suas vestimentas.

Os escapulários eram obrigatórios, podendo ser de estamemha e respeitando o tamanho de cada uma, provavelmente, para facilitar o trabalho (de caráter manual) que realizariam, pois deveriam utilizá-lo quando fossem fazê-lo. Em suas atividades diárias, o manto e/ou escapulário eram indispensáveis. Na hora de dormir, as mesmas vestes poderiam ser mantidas; provavelmente, por causa do frio, que deveria ser rigoroso naquela região da península itálica (*MONGELLI*, 1997). Somente com a permissão da abadessa, representante da autoridade eclesiástica, poderiam deixar de utilizar o manto, por causa do calor ou da tarefa que realizariam. Porém, se não desejassem usar os escapulários, para assegurar a rigorosa ascese, não eram obrigadas a fazê-lo, poderiam manter o manto. No entanto, no texto Hugolino afirma que se o fizessem estariam agindo de acordo com os

preceitos divinos, e, de certo modo, preservando-se fisicamente. A austeridade da vidas ascética proposta a Clara e suas seguidoras perpassa a indumentária. A maceração da carne através das vestes é um pressuposto da religiosidade constituída por Hugolino, autor do texto em análise, sendo um contraponto às roupas utilizadas no século. (PASTOREAU, 1989, p. 87 - 90). Além disso, as prescrições referentes a indumentária, quantidade, tipo e forma, devem ser analisadas a partir da ascese proposta por Francisco de Assis, e que Clara desejava imitar. O fundador da Fraternidade Franciscana preconizava a pobreza, e, de certa forma, o texto hugoliano busca assegurar este fato.

O *Forma de Vida* de Hugolino também apresenta prescrições sobre o corte de cabelo: “Cortem seu cabelo de maneira redonda; e nenhuma seja tonsurada de outra maneira se isso não for exigido por uma evidente enfermidade corporal (FVH 9).”¹¹ O historiador José Rivair Macedo, em seu artigo *A face de Eva – os cuidados com a aparência em um manual de beleza do século XIII*, nos concede informações para analisarmos esta prescrição em um texto normativo da vida religiosa.¹² Segundo o estudioso, os cabelos, assim como a indumentária, “constituem signo importante da consciência de si e da representação social” (MACEDO, s.d.; SCMITT, 1999) Ou seja, mantê-lo solto, preso, longo, curto demonstram o seu status social. Neste caso, a menção a tonsura na *Forma de Vida* hugoliana ressalta claramente a sua opção por uma vida ascético-religiosa fundamentada na austeridade, e a recusa aos padrões, modelos de beleza vigentes no século XII pertencentes, sobretudo à nobreza, do qual Clara de Assis fazia parte.

Conclusão

Inferimos que a identidade do grupo religioso feminino, constituído a partir da figura de Clara de Assis, não está constituída no texto em análise, pois vincula-se diretamente com o processo de institucionalização do ramo feminino da Ordem Franciscana. Entendemos que as prescrições referentes às vestes, presentes no texto hugoliano analisado, evidenciam a necessidade de se especificar o uso dos hábitos (tipo e quantidade), relacionando-o à necessidade de se delimitar as religiosas que pertenciam a *Ecclesia*. Ou seja, a Igreja desejava constituir essa identidade, especialmente através das damianitas. A identidade/imagem destas religiosas, vinculada ao “hábito” que adotaram, tornou-se um contraponto aos movimentos heréticos. Salientamos que a relação entre a construção desta identidade e a espiritualidade clariana, expressão da proposta por Francisco de Assis, ainda não foi explorada.

Bibliografia

Fontes primárias impressas

Edição bilíngüe das fontes franciscanas, disponíveis no *site* www.procas.org.br. PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. Petrópolis: CEFEPAL do Brasil, 1994.

Bibliografia geral

ABBAGNANO, Nicola. (Org.). **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

- ALBERZONI, Maria Pia. Clara de Asís y el franciscanismo femenino. In: ____ et al. **Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana**. Oñati: Franciscana Aránzazu, 1999. p. 227-260.
- ALEXANDER, Dominic. Hermits and hairshirts: the social meanings of saintly clothing in the *vitae* of Godric of Finchale and Wulfric of Haselbury. **Journal of Medieval History**, v. 28, n. 3, p. 205-26, 2002.
- AUGÉ, Marc. **O sentido dos outros: atualidade da antropologia**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BARTOLI, M. **Clara de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BEDOS-REZAK, Brigitte Miriam. Medieval identity: a sign and a concept. **The American Historical Review**, v. 15, n 5, p. 1498, 2000.
- BERLIOZ, Jacques. (Apres.). **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994.
- BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média: século XII**. Lisboa: Edições 70, 1983.
- BROWN, Peter. **Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- DALARUN, Jacques. **Amor e celibato no Ocidente**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- DICIONÁRIO Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 1.0**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- DUFFY, Eamon. **Santos e pecadores: história dos papas**. São Paulo: Cosac & Naif, 1998.
- KNOX, Lezlie. Audacious nus: insitucionalizing the Franciscan Order of saint Claire. **Church History**, v. 69, n.1, p. 41-62, 2000.
- LE ROY LAURIE, Emmanuel. **Montaillou: povoado occitânico (1294-1324)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997
- MALDONADO, Luis. **Gênesis Del catolicismo popular: el inconsciente coletivo de un proceso historico**. Madrid: Ediciones Cristandade, 1979.
- MANSELLI, Raoul. **Vida de San Francisco de Asís**. Oñati: Aranzázu, 1997.
- PAUL, Jacques. **La Iglesia y la cultura em Occidente (siglos IX - XII): el despertar evangélico y las mentalidades religiosas**. Barcelona: Labor, 1988.
- RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- ROTZETTER, A. **Clara de Assis: a primeira mulher franciscana**. Petrópolis: Vozes-CEFEPAL, 1994.
- SCHMITT, Jean-Claude. **La raison des gestes dans l'Occident médiéval**. Paris: Gallimard, 1990.
- ____. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da. (Org.) **Semana de Estudos Medievais da UFRJ, 5**, Rio de Janeiro, de 17 a 19 de novembro de 2003. **Atas...** Rio de Janeiro: Pem, 2003.
- SILVA, Valéria Fernandes da. **Relações de gênero no processo de construção do mosteiro de São Damião**. Rio de Janeiro, 2000. 177 p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- VAUCHEZ, André. **A espiritualidade no Ocidente medieval: séculos VIII-XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

Notas

¹ Entendemos que o termo *Ecclesia* expressa a constituição e existência da

comunidade cristã e se vincula, também, aos aspectos institucionais (organizacionais) da Igreja Medieval (ortodoxia), que vivenciava o seu processo de consolidação no século XIII, trajetória que tinha sido iniciada com a Reforma Gregoriana no século XI.

² A opção pela expressão *damianitas* corresponde a vinculação com o período inicial do processo de “institucionalização” da Ordem Segunda Franciscana (OSF) e expressa os ideais de vida ascético propostos por Clara de Assis, que desejava “imitar o seguimento de Cristo empreendido por Francisco de Assis.”

³ Salientamos que no dia 18 de março de 1212, Clara passa a fazer parte da Fraternidade Franciscana. Com a chegada das primeiras seguidoras, lhe impõem a *Regra de São Bento (RSB)*. Este texto foi escrito por Bento, que nasceu em Núrcia, localizado na região da península itálica, em fins do V século, mais especificamente em 480 d. C.. O autor deste texto normativo dedicou a sua vida à constituição de casas religiosas, à educação e aperfeiçoamento da vida monástica. A redação da regra teve origem a partir de sua longa experiência no Monte Cassino. Gregório Magno, bispo de Roma, nos fornece as informações sobre Bento, no segundo volume de sua obra *Diálogos*. Cogita-se que a família de Bento pertencia à pequena nobreza rural. A sua educação teria começado ainda muito jovem, tendo sido enviado a Roma para completá-la. Porém, não adequou-se a realidade urbana, optando pelo ideal de vida monástico, como já o tinha feito sua irmã Escolástica. Estabeleceu-se como um anacoreta no vale do Ânio, em Subiaco, atraindo discípulos. As famílias nobres da região enviavam-lhe os seus filhos para que fossem educados. Entretanto, passou a sofrer oposição de um membro do clero secular, que se sentia ameaçado pela expansão dos mosteiros criados por Bento. Por causa desta situação, abandona a região e segue com alguns seguidores para Montecassino, que se localiza entre a região de Nápoles e Roma, dedicando-se, neste local, onde já existia uma tradição religiosa pagã, à evangelização. A data de sua morte é imprecisa. Para maiores informações sobre a *Regra de São Bento* e seus usos ao longo da Idade Média, ver: VAUCHEZ, André. S. Bento e a revolução dos mosteiros. In: BERLIOZ, Jacques. (Apres.). **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994. p. 15-30.

⁴ Para Weissman, “(...) a Identidade pode ser estabelecida ou reconhecida em qualquer critério convencional. De acordo com esta concepção não é possível estabelecer uma de vez por todas o significado da identidade ou o critério para reconhecê-la; mas é possível, no âmbito de um determinado sistema lingüístico, determinar de forma convencional, dito critério” (ABAGNANO, 1982, p. 504). Esta aceção, também, pode nortear a nossa reflexão, no entanto, precisaríamos de mais tempo para desenvolvê-la.

⁵ Sobre as diferenças entre Regras e Formas de Vida, cf.: BROWN, Peter. De Ambrósio a Agostinho: a formação latina. In: _____. **Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. p. 281-351; DORTEL-CLAUDOT, Michel. Código Fundamental (de um Instituto de Vida consagrada). In: SALVADOR, Carlos Corral; EMBRIL, José Ma. Urtega (Coord.). **Dicionário do Direito Canônico**. São Paulo: Loyola, 1993. p. 134-135.

⁶ Lezlie Knox evidencia que Francisco de Assis não possuía relações amistosas com este seguidor. Citaremos a obra: “Francis cursed Philip as an ulcerous tumor and destroyer of the Franciscan Order.” Para fazer tal afirmação, utilizou o documento *Descriptio codicis S. Antonni de Urbe unacum appendice tentuum de S. Francesco*, escrito por Livarius Oligier. (KNOX, 2000)

⁷ Entretanto, ao longo dos últimos anos, diversas pesquisas voltadas para a moda, e temas correlatos, vêm sendo produzidas. Para maiores informações ver: SANCHEZ

ORTIS, A. Chromatic ploys of appearance and power in the medieval european courts. **Goya**, n. 293, p. 91-102, 2003; BONSCH, A. Ulrich von Liechtenstein - Outfitting him for the "Venusfahrt" - realization of the Ulrich project, a cultural tourism initiative on a European sacale (Medieval clothing, costume). **Waffen- und Kostumkunde**, v. 40, n. 2, p. 1-38, 1998; SPONSLER, C. Narrating the social order - medieval laws. **Clio - a journal of literature history and the philosophy of history**, v. 21, n. 3, p. 265-83, 1992; JAACKS, G. The terminology and typology of medieval clothing, proceedings of the 1986 krems round-table. **Zeitschrift für Volkskunde**, v. 86, n. 2, p. 318-9, 1990.

⁸ Citaremos o texto normativo: "Pois devem permanecer encerradas todo o tempo de sua vida; e, depois que tiverem entrado no claustro desta religião, assumindo o *hábito regular*, a nenhuma delas será dada licença ou faculdade de sair jamais daí, a não ser que por acaso algumas sejam transferidas para algum lugar para plantar ou edificar a mesma religião." O texto original: "*Omni namque tempore vitae suae clausae manere debent, et postquam claustrum huius religionis intraverint aliquae, regularem habitum assumentes, nulla eis conceditur (S concedatur) licentia vel facultas inde ulterius exeundi, nisi forte causa plantandi vel aedificandi eamdem religionem ad aliquem locum aliquae transmittantur*". (FVH 4) (PEDROSO, 1994, p. 147.)

⁹ Em latim: "*Omnes vero ex more intra clustrum receptae, si aetatis intelligibilis (BF convenibilis) fuerint, citius deponant habitum saecularem, et infra paucos (BF statutos) dies professionem faciant (A+in manu) abbatissae. Quod etiam de servientibus firmiter observetur*" (FVH 4) (PEDROSO, 1994, p. 149).

¹⁰ O texto em latim: "*9. De indumentis autem hoc observetur, ut unaquaeque duas habeat tunicas et mantellum, praeter cilicium vel stamineam, si habuerint, sive saccum. Habeant et scapularia de levi et religioso panno, vel staminea, si voluerint amplitudinis et longitudinis congruentis, sicut uniuscuiusque qualitas exigit vel mensura; quibus induantur cum laborant vel tale aliquid agunt, quod pallia congrue gestare non possint. Si tamen illa simul habere voluerint cum mantellis, vel etiam iacere cum ipsis, minime prohibentur. Possunt et sine ipsis esse aliquando, si visum fuerit abbatissae, cum forte propter calorem minimum vel aliquid aliud eis gravia multum fuerint ad portandum. Quod si praeceptum hoc, de scapularibus scilicet deferendis, tam grave fortasse visum fuerit aliquibus vel molestum, quatenus ad illud suscipiendum nec inclinari valeant nec induci; patienter cum eis super hoc dispensetur. Quae vero suscipiunt, multum honestius agunt et multo plus nobis placent, et Deo multo magis ex hoc illas credimus complacere. Super tabulas ligneas iaceant, storea vel panno superstrato cum aliquantulo foeni vel paleae, si voluerint et visum fuerit abbatissae, vel huiusmodi aliquo alio, quod earum religionem deceat et pro loco potuerit inveniri, habentes ad caput cervicalia plena palea sive feno. Habeant etiam coopertoria lanea, sive cultras, si lanea habere nequiverint congruenter*" (FVH 9). (PEDROSO. 1994, p. 150 - 151).

¹¹ Texto original: "*Capillos suos tondeant in rotundum; nec aliqua de cetero tonsuretur, nisi evidenti infirmitate corporis exigente*" (FVH 9). (PEDROSO, 1994, p. 151)

¹² O texto estava disponível no *site*: www.abrem.org.br.

Deus amicitia est: o conceito de caridade e de amizade espiritual em Aelred de Rievaulx (1110-1167)

Ana Paula Lopes Pereira*

O movimento monástico cisterciense é objeto, para a historiografia recente, de análise sobre transformações capitais no que concerne à chamada ‘descoberta do indivíduo’ e à interiorização do sentimento religioso. Para conhecer o pensamento que estrutura o conceito monástico de amizade espiritual, tal como foi elaborado e praticado, escolhemos duas obras-primas da literatura cisterciense, os belos tratados de Aelred de Rievaulx (1110-1167): o *Speculum Caritatis*, composto ao longo do ano de 1143, e o *De Spirituali Amicitia*, datado de 1160. A análise que empreendemos visa compreender a sistematização de um comportamento afetivo - elaboração de regras em relação a si mesmo e em relação ao outro - que foi integrado ao aparelho conceitual que funda a teologia mística cisterciense da Caridade.

Aelred de Rievaulx nasceu por volta de 1109 em Hexham, na Nortúmbria. Educado na corte de David, rei da Escócia, conhece a literatura clássica, sobretudo Cícero. Ocupando a função de *dispensator*, tinha a responsabilidade de cuidar da mesa e do tesouro reais. Em 1134 é enviado para atender ao arcebispo de York e conhece a comunidade cisterciense de Rievaulx, fundada em 1132. Decide aí permanecer e é recebido por Guilherme, secretário de Bernardo de Clairvaux. Em 1141 é mestre dos noviços, em 1143 torna-se abade de Rewsbury e em 1147 abade de Rievaulx, filha de Cîteaux, até sua morte, em 1167 (**DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ**, t.I, 1937, col. 226).

Até recentemente a obra de Aelred de Rievaulx não havia suscitado grande interesse dos eruditos clássicos, e se manteve à sombra dos escritos de Bernardo de Clairvaux e de Guilherme de Saint-Thierry. Em 1932 Dom Anselme Le Bail, responsável pela renovação dos estudos cistercienses, escreve o verbete ‘Aelred’ no *Dictionnaire de Spiritualité*. Entre 1934 e 1935, nos dois primeiros tomos da revista *Collectanea Cisterciensia*, aparece um pequeno estudo que baliza o conhecimento sobre o santo e suas obras. Na mesma época, o editor Charles Hugh Talbot descobre o tratado *De anima*, e em 1939 publica artigos sobre o *De institutione inclusarum*. Em 1952,

* Doutoranda em Antropologia Histórica na École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Maurice Powicke publica a *Vita Aelredi*. Neste mesmo período Dom André Wilmart identifica o autor da carta que encabeça o *Speculum Caritatis* e que pede a redação de um tratado para responder às críticas à rudeza da regra cisterciense, como sendo de Bernardo. Em 1958 Dom Anselme Hoste abre a *Continuatio Mediaevalis* das ‘Sources Chrétiennes’ com *Quando Jesus tinha 12 anos (De Jesu puero duodenni)* e edita ainda, em 1961, *A Vida de Reclusa (De institutione inclusarum)*, traduzido por Charles Dumont. A onda de publicações sobre o pensamento teológico, a pedagogia e a arte literária de Aelred de Rievaulx continuou com os padres Aelred Squire e Amédée Hallier, e atualmente estudos vigorosos têm sido publicados na coleção americana Cistercians Studies. Em 1992 a obra *Speculum Caritatis* foi objeto de uma jornada de estudos na Abadia de Scourmont, cujas conferências foram publicadas na pioneira *Collectanea Cisterciensia* (DUMONT, 1993, p. 6-7).

Na via aberta por Bernardo de Clairvaux, os monges cistercienses se esforçam em conhecer o mistério da capacidade de amor no homem, criando uma nova interpretação e conseqüentemente uma nova aceitação do sentimento de amor ao próximo. Esta nova percepção da amizade, que procuramos analisar, mostra a mudança dos sistemas de valores que a sociedade medieval central conhece, em razão de novas necessidades espirituais subjetivas. Os textos de Aelred de Rievaulx mostram de modo significativo como o mandamento de amor foi sentido e sua prática experimentada de modo especial, assim como sua ligação estrutural com a teologia cisterciense da Caridade e a sua concepção de vida comunitária. Esperamos poder compreender, através de uma breve análise do pensamento do monge inglês, como a teologia mística cisterciense, fundamentada em uma maior devoção ao sacrifício do Filho (ou em uma maior exegese da humanidade do Cristo) e se esforçando para conhecer o mistério do amor, criou uma nova interpretação, deu um novo valor e conseqüentemente uma nova forma de expressar o sentimento de amor e a relação com o outro.

A construção do ideal de amizade espiritual é visível no meio beneditino e cisterciense. Seu desenvolvimento se situa no período entre 1120 e 1180, inicia-se com Anselmo de Canterbury, floresce com Pedro, o Venerável, Bernardo de Clairvaux e Guilherme de Saint-Thierry e conhece uma total celebração com o monge inglês Aelred de Rievaulx. A necessidade de expressar, dentro de uma nova antropologia, os sentimentos de amor e de amizade transforma o conceito de *Caritas* e o vocabulário subjacente. Estes autores iluminam uma mudança profunda nas mentalidades, no que concerne às atitudes em relação a si mesmo, aos outros e a Deus.

O sentido do mandamento de amor de Deus se modificou no século XII. Não se justifica mais a importância do amor do próximo, entendido como amor ao inimigo, mas se afirma a excelência da Caridade fraterna, uma vez que os monges se dirigem aos seus pares que, no paraíso do claustro (*paradisus claustralis*), já foram tocados pela graça divina. Se liga assim, ao sentido de *diligere*, este amor preferencial que consiste em escolher racionalmente e afetivamente, através da manifestação do *affectus*, aqueles que merecem mais amor e amizade do que os outros. Para os cistercienses, a Caridade e o amor do próximo desabrocham na vida comum, perfeita, onde as relações do mundo

são transformadas em relações espirituais cuja fonte e finalidade é o amor do Cristo. A chegada de Bernardo com seus jovens amigos e irmãos em Cîteaux, em 1112, nos mostra a importância do desejo de perfeição pela via monástica e da conversão coletiva (GULHERME DE SAINT-THIERRY, *Vita Prima* ch.14, PL. 185, 235). Vemos aqui a importância que a amizade reveste na comunidade, cultivada como o meio de partilhar a devoção, de expressar a alegria, o prazer em uma espiritualidade marcada pelo sensível, onde a experiência é representada sobretudo por metáforas gustativas. O claustro, onde se combinam o ensino e a afeição, se torna o lugar do desenvolvimento da amizade perfeita, onde o amor dos amigos se torna o elemento central da composição do amor cristão. A amizade sendo a afeição natural à qual se dedicam homens que se assemelham pela sua bondade e virtude, a escolha de uma certa comunidade supõe esta semelhança entre seus membros. Pelo pacto de entrada na nova vida, a amizade do mundo, convertida em amizade em Cristo, é vivida no claustro como o desabrochar do sentimento do Cristo no homem. A possibilidade do exercício desta forma de amor implica na reflexão sobre quem amar, sobre o tipo de relação que deve ser estabelecida, assim como sobre o modo pelo qual o sentimento pode ser expressado. A reforma cisterciense formando uma nova comunidade, com suas regras de observância mais rigorosas, coloca a questão dos limites da prática do amor de Caridade em relação ao ideal ascético e comunitário. Coloca também a questão de saber o que nutre e o que se opõe à criação e manutenção de relações intersubjetivas. Aparece assim o dilema do cristianismo, o de saber como amar seu próximo, mas sobretudo como amar especialmente um de seus próximos, sem transgredir o mandamento da Caridade, entendido como amor universal.

A idéia de amizade espiritual passa a fazer parte de um sistema de valores monásticos, integrados em uma nova antropologia, representando uma comunidade de idéias relacionadas a uma sistematização do afeto no homem através do amor do próximo, entendido agora como amigo. O tema encontrado e desenvolvido em uma geração de monges revela uma mesma estrutura mental, formando uma linguagem comum sobre o amor e a amizade. Entretanto, é em Aelred de Rievaulx, que as noções de Caridade e de Amizade aparecem correlatas: *Se Deus caritas est, Deus amicitia est.*

Durante o ano de 1143, respondendo ao pedido exigente de Bernardo, Aelred de Rievaulx empreende a redação do *Speculum Caritatis*. Bernardo impele Aelred a explicar à sua comunidade que o ascetismo e a observância à regra cisterciense não impediam a manifestação de laços afetivos. Bernardo faz este pedido a Aelred, seu “irmão bem amado”, pois este aprendeu, com uma longa meditação sobre ‘a excelência da Caridade, de seu fruto, de seus graus a fim de que se possa ver, como em um espelho, o que é a Caridade – daí o título da obra (DUMONT, 1992, p.26). Nesta obra surpreendente, Aelred de Rievaulx, não apenas integra a noção de amizade à doutrina da Caridade, como Bernardo, como também faz da amizade espiritual a excelência da Caridade, definindo assim, a própria noção de amizade espiritual. Refletindo sobre o amor no homem e sobre as diversas formas de o sentir, Aelred cria uma doutrina original sobre os *affectus* e sua função positiva na alma humana.

No início de seu tratado Aelred pede para que lhe seja dado provar a doçura divina, a fim de a desejar mais, e só se satisfazer quando a glória aparecer, e que a abundância da doçura que Deus esconde daqueles que temem se revele àqueles que amam. A obra é composta por três livros. No primeiro o autor, herdeiro de Agostinho e Bernardo integra a Caridade à doutrina da imagem de Cristo no homem dotado de livre arbítrio. No livro segundo, mais moralizante e com exemplos escriturários, expõe o caminho espiritual do noviço no progresso espiritual. Finalmente, no livro três, explica a tripla dileção ou as três formas de amor, que são os três sabbats espirituais. No início da sua reflexão afirma que nada é mais justo do que a criatura amar o seu criador, e se pergunta “o que é o amor (*amor*) ?” definindo-o então:

é um maravilhoso deleite da alma, tão mais doce quando é casto, tão mais saboroso quando sincero e tão mais agradável quando extenso. Ele é o palato do coração (*palatum cordis*) que prova que tu (Cristo) és doce, é o olho que vê que tu és bom. É também o lugar capaz (*capax*) de ti, o Altíssimo. Pois aquele que te ama te tem, e ele tem na medida que ele ama pois tu próprio és amor, tu és caridade. (*Speculum Caritatis*, I, 1)

No capítulo três Aelred expõe a doutrina de que o homem, criado à imagem e semelhança do Criador, criatura racional, é capaz de beatitude, pois dotado de livre arbítrio pode guiar sua faculdade de amar (*Speculum Caritatis* I, 3-4). Na sua antropologia o abade de Rievaulx explica que a alma tem três faculdades que se movimentam juntas em direção à beatitude: a memória, a razão e a vontade. Pela memória da visão celestial (*memorie celestem visionem*), o homem é capaz de possuir a eternidade, de abraçar Deus ; pela racionalidade da cognição divina (*rationi divinam cognitionem*) o homem participa da Sabedoria; e pela vontade de amor (*voluntati caritatem*) o homem saboreia a doçura divina. A beatitude procede da vontade, que deve se virar para as lembranças e para o saber, para poder se deleitar na alegria. Mas a imagem do homem está corrompida: o homem possui a memória sujeita ao esquecimento, uma faculdade de conhecimento passível de erro e uma faculdade de amor inclinada à ambição, ao mau desejo. Assim o gênero humano, privado de razão e de conhecimento, só pode desejar o que é carnal. Entretanto um traço da Caridade divina aparece nas criaturas, porque tudo tende em direção ao repouso, ao sabbat espiritual. A imagem de Deus, no homem, é assim restaurada pela Caridade/Amor - manifestação do mandamento novo, onde a alma se reveste perfeitamente de amor, que reforma as duas faculdades corrompidas (*Speculum Caritatis*, I, 21).

No livro III Aelred de Rievaulx desenvolve a idéia de progresso espiritual na paz da Caridade como sendo a experiência de três sabbats espirituais. O primeiro sabbat é o recolhimento em si mesmo, o segundo se desenvolve para o exterior pela dileção fraternal e o terceiro pelo raptó da alma que adere ao Uno. (*Speculum Caritatis*, III,1). Mas, para Aelred, não se trata somente de progressão de um para outro estágio da vida espiritual, mas de uma alternância entre estas três formas de dileção, segundo as disposições de cada um e as circunstâncias da vida. Esta tripla dileção compreende então três objetos do

amor : o próprio indivíduo, o próximo e Deus. As duas primeiras formas de dileção estão salvaguardadas pela dileção de Deus. Pois o repouso se acha primeiro na pureza da consciência, depois na doce união de várias almas e enfim na contemplação de Deus (*Speculum Caritatis*, III, 1-6). O repouso não pode ser procurado em uma amizade carnal, não apenas devido aos desentendimentos e interesses, mas também por causa da possibilidade da morte, que traz a dor ao sobrevivente e o castigo ao desaparecido. Mas há a dileção entre os bons, quando as regras da justiça acompanham os méritos de cada um. A perfeição da justiça depende assim da perfeição do amor - amar o que deve ser amado e amar o quanto deve ser amado : Deus mais que a si mesmo, o próximo como a si mesmo, Deus unicamente por ele mesmo, a si mesmo e ao próximo por Deus.

Ainda como Bernardo, Aelred de Rievaulx identifica a Caridade como sendo um acordo entre a vontade humana e a vontade divina, de forma que a vontade humana consente em tudo o que a vontade divina prescreve. Este acordo da vontade se realiza pelo Espírito Santo, por sua vez vontade e amor de Deus. Aquele invade a vontade humana e a transforma inteiramente, dando seus próprios modo e qualidade de amor. Unindo-se a Deus, a alma se torna um só espírito com ele, assim a deificação do homem se completa na reciprocidade do amor mútuo, que nasce como um dom da graça divina. Entretanto, o conceito de Caridade desenvolvido pelo inglês e o lugar que a amizade ocupa no sistema da salvação implicam na criação de uma doutrina do *affectus*, do conhecimento do modo pelo qual o homem sente o amor. Sua definição levanta várias questões de ordem teológica, estando ligada à compreensão de todos os fenômenos sensíveis que se instalam no homem enquanto criatura dotada de livre arbítrio e maculada pelo 'pecado original'. Para Aelred o *affectus* é "uma certa inclinação (*inclinatio*) espontânea e doce da alma em direção à alguém. O Afeto pode ser espiritual, racional, irracional, ligado aos bons ofícios, ou natural, ou mesmo físico." (*Speculum Caritatis*, III, 11)

O *affectus* pode ser entendido de dois modos: como um movimento egoísta de desordenado deleite ou pela atração da alma que, quando tocada por uma visita secreta ou quase fortuita do Espírito Santo, se deixa levar pela doçura divina da dileção e pela suavidade da caridade fraterna, implicando em desejo e ação, visando a beatitude. O *affectus* é a atração que o homem experimenta por Deus, o movimento que corresponde a essa atração. O *affectus* é a capacidade de amor ordenado, comandado pela Caridade, ou desordenado, comandado pela paixão. O exemplo dado por Aelred para explicar os dois modos de *affectus* é o amor que um indivíduo sente por duas pessoas: uma doce e agradável, mas menos perfeita em virtude ; a outra mais virtuosa, mas com uma face mais sombria e o rosto enrugado por uma vida austera. Assim, para amar a primeira, o espírito é levado por uma atração espontânea, mas para amar a segunda ele faz uso da razão e da regra de uma caridade ordenada. Amar a primeira pessoa, apesar de não ser condenável, é a aparência do amor e não o amor.

Aelred de Rievaulx concebe então um *affectus* involuntário, aquele que é sentido espontaneamente em relação a alguém que pode não merecer

o amor, e um *affectus* racional, ordenado pela Caridade, que escolhe o bem. Assim, a vontade funciona segundo dois critérios: o da paixão e o da ação. De uma certa maneira, a vontade boa é ativa, e a vontade má se acha influenciada pelas paixões, que travam a liberdade da adesão da alma ao Espírito. Mas o mais significativo na sua doutrina, e o que confere a sua originalidade perante os sistemas doutrinários de Agostinho e Bernardo, é o fato de que o *affectus* racional e espiritual é aquele que anima o doce laço da amizade espiritual (*Speculum Caritatis*, III, 12).

A amizade espiritual é a “muito santa forma de Caridade” (*Speculum Caritatis*, III, 40). A amizade é salutar pela experiência que nós fazemos de uma total conformidade de sentimentos e de vontades com o ser amado para descobrir o verdadeiro amor de Deus, quer dizer, a livre e perfeita adesão à sua Vontade. Para ele, a amizade é revelada aos homens pelo Cristo que se oferece a eles por sua presença no amigo, e à medida que a alma se apaga diante do Cristo, pelo esquecimento de si, a amizade se torna mais profunda, somente ele, Cristo, subsistindo nos amigos. O fundamento metafísico da amizade vem do fato dela constituir seu próprio fim, sendo ordenada a Deus. Finalmente, no seu exercício de sistematização do comportamento afetivo, o cisterciense inglês considera que o coração é como uma espécie de arca espiritual com compartimentos e três níveis, onde colocamos aqueles que devemos amar pelo mandamento da Caridade e os outros aos quais o *affectus* nos atrai como uma força. No primeiro nível estão os animais selvagens, os inimigos, aos quais são oferecidas as orações. No segundo nível estão aqueles que se entregam aos vícios da carne, mas que não agem de forma cruel. Ainda no mesmo nível, mas mais internamente, estão aqueles que nos são próximos pelos laços de parentesco ou pela troca de bons ofícios. E no nível superior estão os bons, que podem entrar na morada do coração : aqui o *affectus* é ordenado, balizado pela razão e pelo consentimento. E há ainda um lugar mais elevado para aqueles que estão acima da condição humana

graças às asas espirituais das virtudes. Mais estão próximos de Deus, mais eles devem ser colocados no alto desta arca espiritual. Que aqueles, dentre eles, que estão ligados à nós pelo dulcíssimo (dulcíssimo) vínculo de amizade espiritual (*spiritualis amicitiae*), estejam mais ternamente escondidos no mais íntimo e secreto do nosso coração (*in interioribus ac secretioribus pectoris nostri*), que eles sejam mais estreitamente abraçados, mais docemente amados. Finalmente, no lugar mais alto e profundo tem assento em todo seu esplendor e beleza: o Cristo, que construiu e restaurou esta arca espiritual, aí assenta, só, sem companheiro, em todo o esplendor de sua beleza. (*Speculum Caritatis*, III, 38)

De fato Aelred de Rievaulx, na sua ordenação, coloca de forma positiva as relações afetivas, como nenhum autor havia feito, e ele se justifica através da exegese do amor entre o Cristo e João Evangelista. Aelred coloca de fato a excelência da amizade, considerando que Jesus, manifestando de modo particular sua afeição pelo discípulo bem-amado, “transformou” a idéia de amizade,

fazendo-a passar da forma humana para a forma divina.

Como coroamento do seu sistema teológico Aelred de Rievaulx compõe, pelos anos 1160, o *De Spirituali Amicitia*. No seu prólogo ele confessa a necessidade de amar e de ser amado, seus desvios de juventude e sua anterior ignorância das “*verdadeiras leis da amizade*”. Ele descobriu e amou as sentenças de Cícero, mas, depois da sua conversão, a leitura das Escrituras, este ‘espelho da Caridade’ que é o Novo Testamento (DUMONT, C., 1992, p.12), permitiu-lhe descobrir a verdadeira amizade. Este tratado é um diálogo entre ele, o antigo mestre dos noviços, e três discípulos que querem conhecer a natureza e a excelência da amizade. O tratado é dividido em três livros : o primeiro trata da definição do que é a amizade, o segundo do seu fruto, onde determina os diferentes tipos de amizade e o último dos quatro estágios que deve passar a verdadeira amizade (escolha, provação, aceitação e fruição) e ainda da maneira como conservá-la na sua perfeição espiritual e mística. Logo no início do primeiro livro, o abade de Rievaulx dá o tom do sistema que vai desenvolver: “*Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit*”. (*De Spirituali Amicitia*, I,1). Como em uma educação sentimental, Aelred alerta seu companheiro Yves para as falsas amizades – as amizades pueris, nocivas e utilitárias – dizendo que os homens que procuram a amizade pelo prazer ou utilidade ignoram que o fruto da amizade verdadeira é o próprio sentimento de amizade, e que estes homens e aqueles que rejeitam a amizade como sendo perigosa devem ser comparados aos animais. No terceiro livro, Aelred ensina aos seus amigos discípulos como achar um verdadeiro amigo, seu igual. Esta busca da verdadeira amizade consiste em quatro etapas. Primeiro a eleição, que afasta os que são indignos de amizade, a saber : os irascíveis, os indiscretos, os instáveis, os loquazes e os desconfiados. Segundo a prova que deve confirmar a fidelidade, a intenção, a discórdia e a paciência que colocam os deveres de um em relação ao outro. Em terceiro a admissão, que permite finalmente a fruição dos bens da amizade espiritual, o coroamento da amizade em Cristo.

Conhecendo o escritos de Bernardo que fundam a mística cisterciense, questionamos em que medida o *Speculum caritatis* e o *De Spirituali Amicitia* foram influenciados pela sua doutrina mística do amor. Aelred de Rievaulx é visto pelos seus comentadores como seu mais próximo discípulo literário; de fato, foi educado por Guilherme de Rievaulx, antigo secretário de Bernardo. Mas Aelred diferencia a amizade da Caridade justamente pela preferência que a primeira faz sentir por alguns. Para ele a amizade nasce naturalmente da afeição e se desenvolve pela similitude de vida, de modos e de intenção. À medida que ela se fortifica, se fortifica o amor a Cristo, seu princípio e seu fim. Assim, existe um grau de amizade quase perfeito que consiste no conhecimento e no amor de Deus, e conseqüentemente no processo que leva o homem de amigo do homem a ser amigo de Deus. A amizade é revelada aos homens pelo Cristo, que oferece sua presença no amigo : à medida que a alma se apaga diante do Cristo, que a amizade se torna mais forte, somente Ele subsiste nos amigos. Pois, se na criação a participação da amizade de Deus é ordenada, é o Cristo quem leva a Deus, tornando-se objeto da amizade,

e é no amigo que se experimenta um ante-gosto da amizade com Deus. O Cristo no amigo e amigo ele mesmo, faz com que a fruição da amizade seja um fim em si mesmo. Se o Cristo inspira o amor pelo qual se ama o amigo, ele está presente ele mesmo com o amigo amado ; os amigos em Cristo se tornam, neste sentido, um só coração, uma só alma e, juntos, se elevam à amizade do Cristo. “*A amizade é assim uma virtude que une as almas por um tal vínculo de amor e de doçura que sendo muitas elas só fazem um!*” (*De Spirituali Amicitia*, II,18-20). Aelred de Rievaulx ainda coloca que a afeição mútua, sentida pelos amigos no claustro, se manifesta pelo beijo espiritual, ou seja, pela união dos espíritos, que é o próprio beijo do Cristo (*osculum Christi*). Assim, Aelred de Rievaulx não se limita a seguir a teologia mística do amor de Bernardo : integra a amizade no plano do divino e no esquema da salvação. Assim, pode-se dizer que Aelred refletindo sobre a excelência da amizade no seio da vida comunitária cisterciense, abriu, paradoxalmente, o caminho para a expansão do conceito de amizade espiritual para além do quadro monástico.

Bibliografia

Fontes

AELED DE RIEVAULX, *Speculum Caritatis*, Migne, Patrologia Latina, v. 195.
LE MIROIR DE LA CHARITÉ, trad, introd. et notes par Charles Dumont, o.c.s.o. et Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Abbaye de Bellefontaine; Éditions Vie Monastique, 1992.
 AELED DE RIEVAULX, *De Spirituali Amicitia*, Migne, Patrologia Latina, v.195.
L’AMITIÉ SPIRITUELLE, trad, introd. et notes, par Soeur Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Abbaye de Bellefontaine; Vie Monastique 1994.
 GUILHERME DE SAINT-THIERRY, *Vita Prima*, ch.14, PL. 185, 235.

Bibliografia específica

DUMONT, Charles. Ouverture, In: S. Aelred de Rievaulx. Le Miroir de la Charité. Journée d’Études – Abbaye de Scourmont (5-9 octobre 1992). **Collectanea Cisterciensia, Revue de Spiritualité Monastique**. Tome 55, Fleurus, Belgica, 1993.
DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ, A. LE BAIL, artigo ‘Aelred’, tomo I (1937) col. 225-234.
 GILSON, Etienne. **La Théologie Mystique de saint Bernard**, 5ème éd., Paris : Vrin, 1986.
 MC EVOY, James. Les affectus et la mesure de la raison dans le Livre III du Miroir, S. Aelred de Rievaulx. Le Miroir de la Charité. Journée d’Études – Abbaye de Scourmont (5-9 octobre 1992). **Collectanea Cisterciensia, Revue de Spiritualité Monastique**, t. 55, Fleurus, Belgica, 1993.

Apropriações contemporâneas do “medieval” - O Senhor dos Anéis

Fernanda Pimenta*

John R. R. Tolkien foi um escritor muito além da simples determinação do termo. Desde cedo, já mostrava interesse e dedicação pelo estudo de diversas línguas¹, graças também ao incentivo da mãe que o ensinava, quando criança, latim, e a algumas lições de francês e alemão. Ingressara na Universidade de Oxford em 1911. Era um aluno aplicado no estudo de línguas germânicas, inglês antigo, galês e finlandês, e era encorajado por seu tutor, o filólogo Joseph Wright. Tornara-se professor universitário em 1920, na Universidade de Leeds, tendo recebido seu mestrado em artes em 1919, pela Universidade de Oxford.

Na busca da origem das palavras, acabou também se apaixonando por textos mitológicos. Seu interesse levou-o a criar línguas e contos que deram origem a uma grande mitologia, sendo o ápice da criação *O Senhor dos Anéis*. Grande parte de sua influência – e até passagens nos seus livros – vinha do estudo conjunto da língua com a antiga literatura medieval inglesa². Isso pode ser demonstrado no ensaio de *Beowulf: The Monsters and The Critics* (“Beowulf: Os Monstros e os Críticos”) de 1936. Ele analisara o poema heróico anglo-saxão do século VIII d.C., que relata a luta de Beowulf contra monstros e dragões. A partir desse trabalho ele mostrou a importância dos elementos mitológicos para a literatura. Igualmente, Tolkien foi influenciado pelo o épico alemão *Nibelungenlied* e o *Edda Antigo*³.

Tendo isso por base, sabe-se que Tolkien se inspirou para criar sua obra, em grande parte, nesta área de mitologia antiga e medieval que tanto amava. Logo, o autor é mais que um criador, ele é um sub-criador, que se utiliza de elementos culturais e literários pré-existentes a fim de elaborar sua mitologia, como veremos ao longo do trabalho.

O presente trabalho é parte de uma monografia que se inspirou na fascinação que a história de *O Senhor dos Anéis* vem promovendo em vários leitores, e na riqueza de detalhes que esta obra possui. O objetivo deste estudo, portanto, centrar-se-á na análise de alguns pontos desta obra, nos quais submetemos a uma nova forma de estudo literário, cuja perspectiva, é histórico-cultural, em que conceitos da cultura popular são aplicados e trabalhados com base nos elementos apresentados.

* Graduada em História na Universidade Federal Fluminense.

O envelar da História

Tentar enquadrar a história de *O Senhor dos Anéis* em apenas uma categoria literária é não só pouco produtivo, mas inadequado. Devido à sua grandiosidade e diversidade, não é possível dizer que ele é um épico, uma saga ou um mito. Em sua confecção foram misturados diversos estilos literários, que, ao mesmo tempo em que o descaracterizam como um estilo único, o enriquecem como mitologia autônoma. Como aponta Tzvetan Todorov, a literatura contemporânea tem se afastado das noções genéricas das teorias literárias do passado, mas não abdicam de seu uso, já que “os gêneros são precisamente essas escalas através das quais a obra se relaciona com o universo literário” (TODOROV, 1975, p.12). Isto é, cada obra é individual, mas não se afasta da combinatória preexistente de propriedades literárias virtuais, na medida em que esta exerce uma transformação da mesma, tornando-a, portanto, única.

Poderíamos sugerir, então, não uma caracterização ou classificação, mas uma indicação de uma forma literária capaz de aglutinar noções diversas, porém, complementares, sem descaracterizá-las. Indicaríamos, portanto, que Tolkien utilizou-se de uma *novelização do épico*.

A novela não é como outros gêneros, que mantiveram suas características definidoras por longos anos. Ela ainda encontra-se em desenvolvimento e não segue um conjunto de regras rígidas, um cânone. Isso lhe garante uma plasticidade na criação da história, dando-lhe a possibilidade de ser um gênero crítico e autocrítico, principalmente quando se trata do heroísmo presente no épico, e de englobar outros gêneros de forma harmônica, sem que eles percam suas estruturas significantes.

A novela está hoje para nós como o épico esteve para a antiguidade. Contudo, devemos lembrar que a novela é uma derivação da epopéia através das canções de gesta, em uma metamorfose medieval (MOISÉS, p.82). Na literatura antiga épica, trabalha-se com a tradição nacional de um passado heróico, sendo mais importante a memória e não o conhecimento que serve como fonte e poder para o impulso criativo, pois a tradição do passado é sacralizada. Já na novela o que conta mais é a experiência, o conhecimento e a prática, expressando a diversidade e uma zona de aproximação (entre a história e o leitor). Por esta nova dimensão, é capaz de abarcar noções como magia e magos, que antes eram estranhas àquela – contudo, existentes – ou mesmo reformar antigas noções, trazendo novos tipos de monstros, por exemplo. “A novela forneceu os padrões míticos, antes oriundos da epopéia e canções de gesta, requeridos pela cultura e pelas necessidades transcendentais da gente letrada” (MOISÉS, p.82)

Vale lembrar que, antes da história se tornar a ciência do estudo documental, era comum nos épicos uma mitificação histórica, ou seja, a ficção se mesclava com a verdade histórica. A história relatava o mito em que as ações dos personagens se tornaram, criando uma realidade verossímil em busca da estética, logo, “o mito e a história casam-se e então a epopéia vem levantar seus andaimes e tecer a sua tela” (MOISÉS, p.85).

Assim sendo, poderíamos especular remotamente sobre o livro como

uma novela histórica, já que Tolkien diz que a história de *O Senhor dos Anéis* se passa em um passado remoto europeu. Nas palavras de Massaud Moisés:

A novela histórica caracteriza-se pela recriação de um passado remoto ou recente através de documentos verídicos que dele restauram, submetidos à imaginação transfiguradora do ficcionista. Assim, pessoas e fatos se presentificam deformadamente porque analisados sob o prisma da imaginação, que ainda se incumbe de preencher os claros deixados pelos documentos. (MOISÉS, p. 79).

A partir disso, podemos pensar em Tolkien como um construtor, um edificador, capaz de usar sua imaginação unindo diversas influências e tornando-as, ainda que ficcionais, reais para aquele que lê. Isto ocorre porque ele teve um grande cuidado em não só expor a ação dos personagens, mas também em criar caracteres que singularizassem sua história. *O Senhor dos Anéis* refere-se a um passado remoto, fato que o assemelha, mas não o limita aos romances de cavalaria. Deste modo, a mitologia do Mundo de Arda ganhou autonomia da autoridade do autor, que se torna um “subcriador” (CARTER, 2003, *passim*) num Mundo Ficcional sólido, coerente e verossímil, com suas próprias regras, mas não muito distante da realidade que conhecemos no nosso mundo, no Mundo Real onde sua imaginação pode penetrar e se perder. Ou seja, a mitologia é tão grandiosa e detalhada que ela pode existir e “ser vivida” pelos leitores fora da intenção inicial do livro.

A história do livro *O Senhor dos Anéis* poderia ser vista como uma novela medieval mágica. No sentido de novela, pelo fato de que ela mistura diversos estilos literários e estabelece uma zona de contato entre o leitor e a história. No sentido medieval, pois trabalha com os ideais de cavalaria medievais. E, no sentido mágico, pois trabalha com “características mágicas” e também por nos “enfeitiçar” com tamanha beleza literária. Todavia, não devemos confundir o sentido de mágico com o de fantasia, pois este não foi o intuito do autor. Tolkien não desejou criar um mundo fantástico distante da realidade, mas sim uma mitologia, com bases na mitologia européia, onde o mundo de Arda realmente teria existido há 6 ou 7 mil anos. Além disso, como vimos, se aproveitou de alguns elementos épicos para criar o seu próprio mundo, tais como a concepção da natureza, das paisagens fantásticas habitadas por monstros e seres diferentes, a concepção do poder e da dimensão “sobre-natural”.

Apesar da incrível genialidade e imaginação de Tolkien, devemos sempre nos lembrar que ele não foi o único a navegar pelo mundo do “fantástico”. Como Lin Carter discorre, há outros escritores que podemos citar, como William Morris, Lord Dunsany e Eric Rücker Eddison, que viajaram pela prosa texturizada e criativa do “romance de fantasia heróica” (CARTER, 2003, p. 146), como a autora caracteriza, edificando os “alicerces da literatura de fantasia” (id., p. 147)⁴.

O Senhor dos Anéis, elementos culturais e literários

Quando vemos o filme ou lemos *O Senhor dos Anéis* percebemos que vários elementos culturais estão presentes ao longo da história. Muitos

deles nos intrigam e instigam a refletir como se articulam ao longo da jornada do Anel e da construção literária de Tolkien. Sendo assim, este tópico se aprofundará em algumas das questões que são latentes nesta obra, buscando a interação entre literatura e história.

A relação com a natureza é uma questão muito discutida pelos historiadores, principalmente nos períodos mais recuados da história. Isso se deve não só a uma “baixa urbanização”, se tomarmos os parâmetros modernos, mas também à tradição de culto aos elementos da natureza, muito presentes nas “tradições pagãs”, e a relação e interdependência cotidiana com os animais e as plantas.

Essa relação com a natureza se torna patente ao longo da história tolkieniana, onde os membros da Sociedade do Anel passam por diversas paisagens e enfrentam seus perigos. Poderia-se dizer que a natureza é um componente, um personagem determinante da história. A própria constituição da Terra-média faz com que todos os povos tenham uma forte relação com ela, seja boa ou destrutiva. Povos, como elfos e hobbits, têm uma relação muito próxima com animais, plantas e com a própria terra, mas isso não diminui a relação que os anões têm para com a natureza presente em minas e cavernas. Isto é, cada “raça”⁵ tem uma forma de lidar com a natureza que lhe cerca, sendo não tão importante o nível, mas os propósitos dela, se são de manutenção como os elfos, ou de destruição como os orcs.

Além da paisagem e sua diversidade, os seres se defrontam com a relação da natureza através dos animais e plantas. Como a história tem uma “essência medieval”, o principal meio de transporte são os animais, em especial os cavalos. Essa ligação fica bastante evidente nos rohirrim (palavra que significa Senhores dos Cavalos). Muitos desses animais são especiais e possuem vontade própria, quase que como pessoas, que é o caso de Scadufax que atende ao chamado de Gandalf, mas o faz porque o quer e não porque é mandado a fazer.

Há uma forte relação, portanto, entre os animais e os humanos, mesmo aqueles não domésticos. Produziu-se um processo de antropomorfismo, no qual este animal, ainda que não fale, possui iniciativa própria. Todavia, não foi excluída por Tolkien a contraposição para com os animais selvagens, expressos pelos wargs, trolls, bestas aladas, olifantes, entre outros.

Além disso, como no período medieval, há um grande conhecimento do poder de cura de ervas. A questão das ervas fica aparente no livro, na parte das Casas de Cura em Minas Tirith, onde se cuidam dos doentes. Nessa passagem, Aragorn pede ao mestre de ervas a planta athelas para curar Faramir, Éowyn e Merry, que haviam sido acometidos pela sopro negro causado pelos ferimentos feitos por um Nazgûl. O poder de cura da erva e o seu conhecimento, como podemos constatar, não são muito comuns, logo, facilmente o poder curativo da planta pode ser transferido para o rei, como um poder taumatúrgico exclusivo da realeza, o que não é verdade, pois o que parece magia é fruto de um conhecimento transmitido.

A relação da natureza através das plantas é também bem expressa pelos Ents⁶ e pela floresta de Fangorn. De início – e para muitos homens assim continuava –, esta floresta aparece com um caráter sombrio, hostil, fechado e selvagem, onde muitos preferem não entrar. Entretanto, é interessante constatar

esta mudança quando se percebe que há “vida” na floresta, tanto quando os hobbits entram na floresta, quanto na sensibilidade que um elfo – no caso Legolas, que é um elfo silvestre – tem de notar a idade e a “vida” que há em Fangorn, além das lendas que são ditas há anos sobre ela. Muito mais que expressão da natureza, eles também são expressões da memória e do passado, fato que fica um pouco mais claro no livro que no filme.

Partindo desta questão de memória e simbolismo/significado, outra influência patente de um estudo mitológico e medieval é a atribuição da importância da palavra e da linguagem, o uso do nome como tradição e identificação.

O nome atribuído a um determinado personagem ou lugar possui uma forte relação com suas características e atributos, como vemos quando fazemos a etimologia da palavra⁷. Um exemplo disso é a palavra Mordor, onde “mor” denota escuro e “dôr” significa terra. Contudo, deriva ainda da palavra “morthor”, que em inglês antigo significa “assassinato”.

É importante, portanto, notar a epifania⁸ por detrás de cada denominação, graças ao extremo cuidado que o autor tem em escolher e empregar “a palavra”. Logo, não é de se estranhar que Tolkien tenha declarado que “a invenção do idioma é o fundamento. Para mim, o nome vem em primeiro lugar” (STANTON, 2002, p. 15). Assim, o mundo por ele criado é um lugar onde pode manter vivas as diversas línguas que elaborou.

Muito mais do que somente as palavras, a língua se torna um referencial de identidade e diferenciação. Isto é, através do domínio de uma ou mais línguas, e também das caligrafias, cada personagem, povo ou grupo se afirma como participante de uma comunidade única que expressa seu conhecimento e essência através da língua – caso expresso por Aragorn e Gandalf. Todavia, o que mais ocorre é o “monolíngüismo”, o que denota o isolamento de um determinado grupo em relação aos demais da Terra-média, como ocorre com os Hobbits.

Como costume na época medieval, aqui da mesma forma podemos ver a importância do título e do nome da pessoa, que geralmente vem identificado também com o nome dos pais ou da casa da qual participa. Como é o caso da apresentação de Aragorn, “filho de Arathorn”, e do anão Gimli, “filho de Glóin”. No caso de Rohan, os cavaleiros se identificam com a Casa de Eorl, eles se autodenominam eorlingas. Outro caso é a identificação da pessoa pelo lugar de onde vem, como o é o elfo Legolas da Floresta das Trevas. Há também uma denominação diferente de acordo com cada povo ou região como acontece com Aragorn (Elessar, Passolargo) e Gandalf (Storm Crow, Mithrandir, que significa peregrino cinza para os elfos)

No livro, Faramir caracteriza Aragorn deste modo:

Aqui está Aragorn, filho de Arathorn, chefe dos dunedain de Arnor, Capitão do Exército do Oeste, portador da Estrela do Norte, possuidor da Espada Reforjada, vitorioso em batalha, cujas mãos trazem a cura, o Pedra Élfica, Elessar da linhagem de Valandil, filho de Isildur, filho de Elendil de Númenor. (TOLKIEN, 2000c, p. 246)

Vemos então, o poder da palavra e da informação expresso pela

diferença e o descobrimento. Ou seja, muitas vezes esse domínio da variedade e da especificidade é determinante e diferenciador, como o era para os literatos medievais e antigos. Vale repensar o quanto se perdeu dos significados das palavras e, portanto, desta tradição de conhecimento em épocas mais remotas, já que a palavra e a língua são elementos de identificação e de distinção.

Além disso, tal qual a tradição medieval, o conhecimento na Terra-média também tem uma tradição oral, sem falar na tradição escrita⁹. Assim sendo, a utilização de canções é um elemento muito importante não só para passar os conhecimentos, como também para expressar os sentimentos, um meio de preservar a memória de um povo e sua linguagem. O livro, muito mais que o filme, está recheado de canções que falam de amor, cotidiano e sobre a história dos povos da Terra-média.

Também podemos observar que há uma dualidade entre o conhecido, a segurança e o civilizado, e o desconhecido, o duvidoso e o inóspito. Na primeira categoria encontramos as cidades. Apesar de algumas estarem sob ataque – como Minas Tirith –, ainda são tidas como lugares civilizados e mais seguros para os viajantes, onde podem encontrar, na hospitalidade do reino, comida e descanso. Nesses lugares há todo um desenvolvimento político, artístico e econômico de uma determinada sociedade, que pouco se mistura com outros grupos, “raças” e cidades.

Já a segunda categoria abarca os campos¹⁰ e terras desconhecidas, ermas, subterrâneas ou florestais. São lugares que inspiram dúvida e insegurança, poucos vivem nessas regiões ou têm coragem de andar nelas. É claro que é relativa a conceituação de um lugar ou região, como vemos na situação em que Gimli teme entrar em Fangorn, enquanto a floresta é um espaço de alento para os elfos – o que não exclui possíveis perigos nas regiões florestais. De outro lado, para os anões as minas e cavernas são um lugar familiar, enquanto a maioria teme entrar nelas, pois a escuridão esconde ameaças.

Contudo, os campos, como lugar externo ao espaço da cidade, podem ser locais escolhidos pelos guardiões que optaram pelo exílio. As terras abertas, longe da urbe, escondem os perigos de animais, mas também guardam a relação com a natureza – com o ar livre, enquanto expressão de liberdade – e com a diversidade de culturas.

Um caso a parte é a região de Mordor e seus arredores. Lá se encontram perigos escondidos, como a Laracna, e regiões inóspitas, insalubres, cheias de poeira e com terrenos pantanosos e rochosos. Este local é habitado por diversos seres e pelas forças servis de Sauron. Assim sendo, é um lugar de medo e rejeição para qualquer viajante.

Podemos constatar, então, que mais do que a determinação do clima e da paisagem, as regiões são caracterizadas de modo subjetivo e particular de acordo com cada “raça” ou ser. Isso é, de fato, uma característica muito presente não só na literatura, mas também nos relatos medievais, na medida em que cada espaço é apropriado de forma diferente, de acordo com as características de cada grupo ou observado pelos olhos dos viajantes.

Imaginação literária, a criação de um mundo mítico

A partir do estudo feito até então, podemos perceber que a história de *O Senhor dos Anéis* vai muito além de uma simples construção literária e imaginativa de Tolkien. A realidade que vemos, nada mais é do que uma reconstrução – com suas especificidades – de um “universo medieval” que nos é inteligível e verossímil. Com isso, podemos constatar que, não só os livros da Saga do Anel, mas toda a obra e universo literário são mais do que mera criação, mas sim uma sub-criação, que se aproveita de elementos culturais e literários pré-existentes. Contudo, tal fato não limita, mas sim guia o autor, que, de tal modo, pode reinventá-los ou criar outros novos.

Assim sendo, podemos constatar que *O Senhor dos Anéis* constitui uma novela medieval mágica com elementos culturais, materiais e psicológicos que nos remetem a um período medieval relatado nesse tipo de literatura específica, caracterizada como fantástica. No entanto, não podemos tomar esse universo literário como real ou construído fielmente a partir daquele que conhecemos, mas sim que é verossímil, guardadas as particularidades de cada um.

Através deste estudo pudemos expor não só uma nova forma de interpretação literária, sob uma visão de aspectos histórico-culturais, mas também se demonstrou que as “criações” literárias ultrapassam a mera liberdade criativa do autor, visto que estão inseridas não só na realidade em que ele vive, sendo fruto, do mesmo modo, de um imaginário medieval socialmente construído na contemporaneidade, o qual guarda em si uma característica mítica e imaginativa. Destarte, é relevante uma nova releitura de obras de literatura fantástica, não só como histórias de livre criação, mas como fruto de um conjunto cultural mais amplo.

Bibliografia

- BAKHTIN, M.M. **The Dialogic Imagination, Four Essays**. Texas, EUA: University of Texas Press Slavic series; n. 1, 1994.
- BURKE, Peter. A História dos Acontecimentos e o Renascimento das Narrativas. In: BURKE, Peter. (Org.) **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.
- _____. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CARPENTER, Humphrey. **Tolkien: a Biography**. Nova York: Ballantine Books, 1978.
- CARTER, Lin. **O Senhor do Senhor dos Anéis: o Mundo de Tolkien**. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- COLBERT, David. **O Mundo Mágico do Senhor dos Anéis, Mitos, Lendas e História Fascinantes**. Rio de Janeiro, Sextante, 2002.
- JOLLES, André. **Formas Simples, Legenda, Saga, Mito, Advinha, Ditado, Caso, Memorável, Conto, Chiste**. São Paulo: Cultrix, s. d.
- KAPPLER, Claude. A noção de monstruosidade. In: _____. **Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2005.
- LÓPEZ, Rosa S. **O Senhor dos Anéis e Tolkien: o poder mágico da palavra**. São Paulo: Devir: Arte e Ciência, 2004.
- MOISÉS, Massaud. **A Criação Literária, Prosa**. São Paulo: Cultrix, s. d.
- PROPP, V.I. **Morfologia do Conto Maravilhoso**. Rio de Janeiro: Forense

Universitária, 1984.

STANTON, Michael N. **Hobbits, Elfos e Magos**. Rio de Janeiro: Frente, 2002.

THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à Literatura Fantástica**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

TOLKIEN, J.R.R. **O Hobbit**, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **O Silmarillion**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Contos Inacabados: de Númemor e da Terra Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O Senhor dos Anéis, A Sociedade do Anel**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

_____. **O Senhor dos Anéis, As Duas Torres**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

_____. **O Senhor dos Anéis, O Retorno do Rei**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000c.

Notas

¹ Dentre as línguas que Tolkien conhecia, podemos citar: holandês, galês, francês, espanhol, filandês, italiano, grego antigo, sueco, latim, norueguês, nórdico antigo (islandês antigo), gótico, alemão, anglo-saxão (antigo inglês), médio inglês e dinamarquês.

² Além da mitologia inglesa, Tolkien se interessou também por outras mitologias, como a nórdica, e pela cultura finlandesa. Dois exemplos da influência desta última são a inspiração da língua quenya, alto-élfico, no finlandês e o interesse no épico finlandês Kalevala. Este se constitui por um conjunto de poemas, canções, histórias e encantamentos mágicos transmitidos oralmente por cantores populares e que foram organizados e transcritos por Elias Lönnrot (entre 1830 e 1840).

³ Lin Carter (2003, passim) aponta diversas similitudes entre a mitologia tolkieana e a ópera escrita por Wagner, O Anel dos Nibelungos, como é o caso das noções de invisibilidade, a espada quebrada e do anel estar relacionado à corrupção, à maldição, à ruína e à morte do portador. O Edda antigo, uma obra da mitologia nórdica, com cerca de trinta e cinco livros, que configura uma longa antologia escrita em prosa, e, em sua maioria, em versos, onde se relatam histórias, mitos religiosos, provérbios, fábulas, genealogia, teologia e cosmogonia. O Edda é a fonte de origem da mitologia nórdica, como aponta Lin Carter, mas ele foi sendo acrescido e modificado de acordo com a incrementação da mitologia. Não se pode datar certamente sua criação, já que foi sendo transmitido pela tradição oral, mas se especula que começou a ser escrito por volta do século XIII d.C.

⁴ Todorov também caracteriza essa forma literária de literatura fantástica, entendendo que “o fantástico é a hesitação experimentada por um ser que só conhece as leis naturais, face a um acontecimento aparentemente sobrenatural” (1975, p.31), ou seja, o conceito de fantástico se insere na relação entre o real e o imaginário e na possibilidade de momentaneamente hesitar entre os dois.

⁵ A palavra “raça” é aqui aplicada seguindo a indicação da própria obra literária em questão.

⁶ Os Ents - também conhecidos como Pastores das Árvores - são uns dos seres mais antigos da Terra-média, tendo o mais velho deles vivido por nove eras. Adquiriram vida pela magia de um dos Valar, Yavanna, a Rainha da Terra, para serem pastores e guardiões. São metade árvore e metade humanos, são sábios e gentis, podem ter, contudo, sua força destruidora despertada.

⁷ No apêndice de *O Silmarillion*, tem-se um cuidado em apresentar radicais componentes de diversos nomes.

⁸ Epifania significa a “revelação de um mistério”.

⁹ Esta tradição escrita fica clara quando Gandalf, no primeiro filme, vai até Minas Tirith em busca de escritos que possam ajudá-lo a descobrir que já haviam chamado o Um Anel de precioso. Nesta cena, vemos uma sala com grande quantidade de pergaminhos, onde ele encontra o relato de Isildur. Outros exemplos são o Livro Vermelho, onde Bilbo e Frodo escreveram as histórias “There and Back again” e “Lord of the Rings”, respectivamente, e o livro que Gandalf encontra nas Minas de Mória, onde são contados os últimos momentos da resistência dos anões no salão onde Balin estava enterrado.

¹⁰ Como campo queremos expressar a idéia de área fora dos limites da cidade mais próxima ou de origem, e não área agricultável.

Atualização do tema da morte no Auto de João Cabral

Danúbia T. Pimentel*

*Da morte venho eu cansado,
E cheio de refregereo,
E não posso, mal pecado.*

VICENTE, 1965, p. 256

O texto acima, que nos serviu de epígrafe, é um trecho da fala do personagem lavrador do auto vicentino *Auto da barca do Purgatório*, de 1518. Nela encontramos um escopo para o estudo do imaginário medieval sobre a morte na obra de João Cabral de Melo Neto, *Morte e vida severina*: Auto de Natal pernambucano.

A partir desse relato, depreendemos semelhanças entre a vida de um lavrador da Idade Média¹ e um dos séculos XX-XXI. E, através do duplo sentido em que é empregada a palavra ‘morte’, observamos que essa idéia de um fim ainda em vida, antes da condenação da alma, a verdadeira morte, segundo a Igreja, é a condenação, durante a existência, à miséria e maus-tratos. Ademais, num relato seguinte, o lavrador, além de elucidar o motivo de suas lamentações, apresenta, literalmente, o título, ou o mote, da obra de João Cabral, cujo enredo traz um lavrador sertanejo como protagonista: “(...) Sempre é morto quem do arado / Ha de viver. / Nós somos vida das gentes, / E morte de nossas vidas” (VICENTE, 1965, p. 258).

Diante dessas semelhanças – e variações que apresentaremos, uma vez que o texto brasileiro foi escrito em um contexto histórico-ideológico diferente do que percebemos na Idade Média, realizamos nosso estudo sobre a retomada desse tema. Antes, porém, se fez necessária uma apresentação do imaginário medieval sobre a morte.

A morte na Idade Média

Durante a Idade Média e, principalmente, entre os séculos XIV e XV, o tema da morte foi obsessivo no imaginário do homem medieval. A preocupação com o *post-mortem*, além de obrigá-lo a seguir os preceitos estabelecidos pela Igreja Católica, também o forçava a configurar o momento do trespassse.

Obras literárias, pinturas e esculturas dão mostras desse momento histórico. Todavia, o imaginário sobre a morte relativo ao fim da Idade Média

* Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

- época sobre a qual nos debruçamos - não é semelhante aos séculos anteriores, tanto do ponto de vista econômico, quanto do social e religioso.

Até a Alta Idade Média, a Igreja não era totalmente responsável pelas práticas funerárias de todos os homens. Este ainda era sepultado sob costumes familiares, ainda que a sociedade de então vivesse à sombra da Igreja, pois, já havia um tratado “dos cuidados devidos aos mortos” (*De cura pro mortuis gerenda*), composto por Santo Agostinho entre os anos de 421-422, o qual estabelecia os laços que os vivos deveriam manter com os mortos.

No entanto, a partir dos séculos VIII e IX, os homens da Igreja passaram a coibir tais práticas, consideradas supersticiosas (LAWERS, 2002, p. 248): “Primeiro, a igreja transformou o tipo de relação entre os mortos e os vivos, dominante desde a Antiguidade, impondo suas concepções e serviços à sociedade laica” (LAWERS, 2002, p. 245). Posteriormente, adotou algumas lendas sobre mortos para a construção de seu discurso:

Paradoxalmente, a Igreja medieval, que nos primeiros séculos manifestara uma grande reticência com relação à crença nos fantasmas, tomando-a como característica do “paganismo” e das “superstições”, esteve, assim, na origem de um enquadramento e de uma exploração da crença nos fantasmas de que os relatos de milagres e os sermões dos pregadores são amplo testemunho. (SCHMITT, 1999, p. 20-21)

A partir do século XII - com “a renovação do direito, redescoberto pelos canonistas entre os séculos XII e XIII, o estabelecimento de instituições organizadas e de normas escritas” (LAWERS, 2002, p. 255), além da formação dos estados-nações -, o mundo das práticas familiares é substituído progressivamente pelo mundo do direito. Mas não só os costumes perderam espaço. A igreja, que antes dominava todos os campos da sociedade, é levada a agir somente no âmbito para o qual estava preparada. Aparentemente, seu campo de ação passa a ser restrito; todavia, sua presença tornava-se cada vez mais forte e imprescindível na relação entre os vivos e os mortos.

A Igreja, assim, ratifica a sua nova posição reforçando a distinção entre o sagrado e o profano, o temporal e o espiritual, o laico e o eclesiástico, a fim de proibir as práticas pagãs ainda existentes (LAWERS, 2002, p. 243). Além disso, com as mudanças no pensamento do homem medieval, já consciente dos seus direitos e obrigações, é criado, por volta do final do século XII, segundo Jacques Le Goff (LE GOFF, 1994, p. 109), o Purgatório, o terceiro lugar do Além, por onde os homens que não tivessem agido segundo as leis de Deus e da Igreja deveriam passar (LAWERS, 2002, p. 243).

Essa avaliação de conduta, promovida pelo Purgatório e sendo, mais ainda, um reflexo dos novos tempos - que permitiu também a instituição da confissão - voltou o pensamento do homem para si mesmo. A consciência de sua individualidade, no plano espiritual, o fez temer o destino da sua alma e, no plano terrestre, a separação de seus bens.

A “morte domada” concede, então, espaço à “morte de si” - expressões cunhadas por Ariés. A morte agora é a dolorosa separação da alma e do corpo, a fim de que aquela seja julgada de acordo com a postura

do homem quando vivo.

No final do século XII e início do XIII, as práticas funerárias e comemorativas da Igreja popularizam-se. Os eclesiásticos passam a realizar sufrágios pelos mortos e ritos funerários (última confissão, extrema-unção, testamento) em maior número.

Face a essa preocupação exacerbada com a morte, a Igreja perde o controle dos serviços que são oferecidos. Cresce o número de indulgências, missas e outras atividades funerárias vendidas para burgueses e aristocratas - aqueles pertencentes a uma nova estratificação social. Aliás, percebe-se na Baixa Idade Média uma preocupação com a biografia em relação aos bens materiais que o homem construiu e conquistou. Nessa época, esse sentimento pela vida descarta a imagem da morte como um descanso ou segundo advento, mas como a separação dos bens e o fim de sua existência.

Das duas atitudes do homem diante da morte - a do apego às coisas materiais, e do conseqüente medo da morte e do além, e a da conversão, que exigia o desprezo do homem pelo mundo -, o mote, que introduz as artes sobre a morte, podendo ser precursor das *artes moriendi* e temas macabros, é o da conversão, proposto principalmente pelas obras de monges mendicantes. Todavia, esses livros não agrediam o seu leitor, expondo a corrupção do corpo humano. A intenção didática era lembrar aos homens a efemeridade da vida, cuja origem frágil não garantiria a eternidade. É importante salientar que, embora enfatizasse o destino individual do ser, essas obras profetizavam um fim comum a todos. Ou seja, apresentavam ainda a morte coletiva da Alta Idade Média, a morte tradicional.

No entanto, a outra atitude do homem medieval diante da morte rendeu inúmeras representações da mesma². Essa fase proveitosa durou aproximadamente quatro séculos, entre os séculos XII e XVI, e apresentava as novas inquietações do homem na descoberta do seu destino.

As iconografias dessa época figuravam o Juízo Final, semelhante à arte funerária, que nos jazigos iniciaram a criação de imagens do fim dos tempos, baseados no Evangelho de São Mateus³ e no Apocalipse de São João⁴. Outras ainda, conhecidas como *artes moriendi*, também representavam mortos no momento do trespasse.

Paralelamente às *artes moriendi* são criadas iconografias com temas macabros, em que eram expostas formas humanas em decomposição. Segundo Ariés (ARIÉS, 1977, p. 123-124), a origem do termo macabro relaciona-se aos santos macabeus, considerados patronos dos mortos e autores de orações de intercessão pelas almas. O próprio termo macabeu, posteriormente, passou a designar corpo morto, uma vez que não era comum a palavra cadáver. Além disso, a data de comemoração desses santos tornou-se o Dia dos Mortos, dois de novembro.

Para alguns historiadores, as iconografias macabras foram diferentes de todas as outras sobre a morte. Ariés, por outro lado, aposta que esse tema, apesar de ter sido aproveitado exemplarmente na Idade Média, já havia sido explorado outrora. “Os artistas romanos, [por exemplo], modelavam um esqueleto no bronze da taça de beber ou o desenhavam no mosaico de uma

casa” (ARIÉS, 1977, p. 118). Conforme observa, os romanos já haviam captado a fragilidade da vida.

O primeiro cadáver semidecomposto da arte macabra surgiu por volta de 1320, nos muros da basílica inferior de Assis, na obra de um discípulo de Giotto (ARIÉS, 1977, p. 120). O tema da Dança macabra, por sua vez, difundiu-se a partir de 1425 (SCHMITT, 1999, p. 237). Nela é representado “um séquito de pares formados cada um de um morto e de um vivo encarnando um “estado” da sociedade” (SCHMITT, 1999, p. 237)⁵. Segundo Ariés,

a dança macabra é uma ronda sem fim, onde se alternam um morto e um vivo. Os mortos conduzem o jogo e são os únicos a dançar. Cada par é formado por uma múmia nua, putrefada, assexuada e muito animada, e por um homem ou mulher, vestido segundo a própria condição, e estupefato. A morte estende a mão para o vivo que vai arrastar, mas que ainda não se submeteu. A arte reside no contraste entre o ritmo dos mortos e a paralisia dos vivos. O objetivo moral é ao mesmo tempo lembrar a incerteza da hora da morte e a igualdade dos homens diante dela. Todas as idades e todos os estados desfilam numa ordem que é a da hierarquia social, tal como dela se tinha consciência. (ARIÉS, 1977, p.124)

Tal encontro entre o homem e o seu fim (a morte, o cadáver) foi utilizado por pregadores na intenção de converter os vivos. Além disso, o grande sucesso desse tema da morte justifica-se pelas crises econômicas, pelas guerras e pela peste, que dizimou, durante a pior infestação, um terço da população européia no verão de 1348 (DUBY, 1998, p.78).

É importante frisar, no entanto, que, embora a tradição histórica aponte os acontecimentos naturais e/ou políticos como motivos da popularidade da morte, há historiadores que acreditam numa manipulação do número de mortos pela Igreja, para fins doutrinários. O que ocorria era

(...) uma fé excessiva em certas testemunhas da época, homens da Igreja em geral pouco habituados a manipular números, naturalmente inclinados a aumentar perdas e dificuldades, a apresentar uma imagem deformada, romanceada, a lamentar as desgraças de uma humanidade que eles vêem atingida pela cólera de Deus, a dar crédito então a uma espécie de lenda negra do seu tempo. (ARIÉS, 1977, p. 134-135)

Para Ariés, um “amor apaixonado pela vida” está mais próximo do motivo do sucesso dos temas macabros. Isso deve-se ainda à questão da individualidade, em que o homem, tornando-se consciente de seus atos, passava a ter consciência também de suas riquezas, seus bens; não querendo, pois, abandonar tudo na Terra.

A Igreja novamente aproveitou-se desse conflito existencial do homem, que, mesmo preso aos seus tesouros, temia o julgamento após a morte. O testamento tornava-se, então, o meio de um homem avaro e perverso se transformar em um “santo” após a morte, ao reconhecer que tudo que possuía pertencia, na verdade, a Deus, como se percebe em expressões testamentárias

do tipo: “Queremos e desejamos distribuir e ordenar de mim e de meus bens, que Monsenhor Jesus Cristo me emprestou, em proveito e salvação da minha alma” (Testamento de 1399) (ARIÉS, 1977, p. 208).

O tema da morte, assim, alcançava o auge de sua representação no século XV, estando relacionada à individualidade do ser e seu “amor apaixonado pela vida” (ARIÉS, 1977, p. 137). E, segundo Ariés, jamais alcançaria tal importância devido às circunstâncias que envolviam as produções artísticas inspiradas nesse tema. Não se tratava somente da iminência da morte por causa das guerras, intempéries e crises econômicas, mas também da mudança das crenças e da mentalidade do homem.

A morte no Auto de João Cabral de Melo Neto

Ao lermos as primeiras páginas do auto *Morte e vida severina*, não é difícil constatar que o enredo leva situações de morte ao encontro do protagonista Severino. Numa primeira cena desses encontros, a morte por emboscada apresenta sua vítima: um Severino, cujo nome e vida são semelhantes aos de nosso protagonista.

A morte, nesse momento, nos sinaliza os seus motivos. A questão da reforma agrária suscita ambição e assassinato. Logo, aqueles que impedem o enriquecimento de outros devem ser banidos violentamente à “ave-bala”.

Não possuir terras ou possui-las não impede o nordestino da terra seca do Nordeste de pensar em sair de seu lugar. Por causa das condições impostas para a sobrevivência, a única alternativa é fugir da fome, da morte. Sem terras, o mesmo não tem como plantar, não há emprego em campo seco e, quando dono de terras, não há dinheiro para investir; portanto, é forçado a vender tudo que possui. E, assim, sem escolha, seu destino é migrar para outras cidades.

O mote principal desse Auto, trazido à tona por João Cabral, não foi o único nem o primeiro em sua obra a abrir espaço para a discussão da miséria dos nordestinos. Sua cidade natal, Recife, já o havia inspirado a escrever *O cão sem plumas* (1950), o primeiro poema que trata das mazelas humanas de Recife, e outros cento e oitenta poemas escritos sobre Pernambuco, mormente Recife e o rio Capibaribe.

Levar a morte, no entanto, para o campo da literatura como uma bandeira política, segundo o próprio autor, não era a sua intenção, embora na época da publicação de *Morte e vida severina*, devido às denúncias de que seria comunista, tenham sido divulgadas notícias contrárias ao seu propósito.

Cabral, na verdade, mostra a miséria do Nordeste através de imagens criadas por seu refinado gosto poético. Imagens, aliás, tão chocantes que não podiam ser apresentadas, numa noite de Natal, como um auto de cunho puramente religioso.

As críticas sociais sem engajamento político, segundo o mesmo, eram resultantes do clima de pobreza interminável que ele havia acompanhado desde menino e que ainda persistia, ora com a ajuda do governo, sustentando a miséria com medidas assistencialistas, para manter mais ricos e poderosos os fazendeiros e empresários, ora sem a ajuda governamental, fechando os

olhos para a comunidade carente pernambucana.

Nessa tentativa de “retratar (...) o que via e sentia”⁶, sua sensibilidade extrapolou os limites do que seria um auto de Natal, composição pedida por Maria Clara Machado, diretora, na época, do grupo O tablado. E o que deveria suscitar a renovação dos laços familiares, fraternais, imbuídos pelo espírito natalino, trouxe a morte confundindo-se (ou nos confundindo) com a vida severina dos nordestinos.

Morte e vida severina, nesse sentido, são companheiras de Severino em sua via-cruis existencial. Vivendo na fronteira entre a morte e a quase-morte, face à pobreza da região, Severino nos remete aos homens da Idade Média, uns preocupados com a morte espiritual, tentando anular os prazeres da vida, e outros, camponeses rústicos, vítimas diretas do clima de morte da época, preocupados com as duas possíveis mortes, física e espiritual, não só pela pressão ideológica da Igreja, mas por causa, principalmente, das crises políticas e intempéries da época.

É esse clima de morte que envolve obras como a trilogia das barcas, de Gil Vicente, mormente o *Auto da barca do Inferno*, e a peça cabralina, tendo em vista o seu formato e o conhecimento do autor da literatura ibérica, que nos fundamenta para tecer considerações acerca dessa semelhança.

No livro sobre a morte na Idade Média, de Philippe Ariés, *O homem diante da morte* (1977), há um panorama da influência da morte (ou importância) na vida daqueles homens, dando margem a comentários do autor, em poucos momentos, infelizmente, sobre o comportamento do homem do século XX em relação à mesma. Nesse raio-x do homem diante da morte, Ariés nos mostra exemplos de homens como Severino e os da barca infernal de Mestre Gil.

Recorrendo à experiência de A. Tenenti, Ariés nos fala de uma iconografia das *artes moriendi* que sugere um embate entre as forças do bem e do mal por causa da alma de um enfermo:

A. Tenenti, na sua análise da iconografia das *artes moriendi*, pensa que o próprio moribundo assiste ao seu drama mais como testemunha do que como ator: “Um combate entre duas sociedades sobrenaturais em que o fiel tem fraca possibilidade de escolher, mas nenhum meio de se esquivar. Em torno do leito, uma luta sem piedade, uma tropa diabólica de um lado, legião celeste do outro”. (ARIÉS, 1977, p. 117)

Em *Morte e vida severina* não temos propriamente uma alma em jogo, mas a vida humana subjugada ao sofrimento, ora pendendo para a morte rápida, o suicídio, ora para a lenta e progressiva morte do dia-a-dia, considerada a mais dura e cruel.

Essa disputa é a força motriz da crise existencial de Severino. Ora, se compararmos as duas situações, verificaremos que há, no auto cabralino, um embate semelhante ao medieval entre duas forças que dinamizam a peregrinação do migrante Severino. É esse choque de Severino diante das “forças do mal” que o impulsionará a abreviar sua vida, contrastando em algumas cenas com a sua esperança na cidade grande, a qual aos poucos vai esmorecendo.

É ainda mais evidente essa semelhança quando Ariés percebe que nas *ars*, publicada por A. Tenenti,

A liberdade do homem é ali respeitada e que se Deus parece ter abandonado os atributos da justiça (...) porque o próprio homem se tornou seu juiz. O Céu e o Inferno já não lutam (...) assistem à última prova proposta ao moribundo e cujo desfecho determinará o sentido de toda a sua vida. São eles os espectadores e as testemunhas. É o moribundo que nesse instante tem o poder de tudo ganhar ou tudo perder: “A salvação do homem é estabelecida no seu final”. (...) Cabe-lhe vencer com o auxílio do seu anjo e dos seus antecessores, e ele será salvo, ou ceder às seduções dos diabos e ele estará perdido. (ARIÉS, 1977, p. 117)

A visão de Ariés sobre a iconografia publicada por A. Tenenti reflete parcialmente a nossa leitura do conflito de Severino em *Morte e vida severina*.

Há momentos em que esse embate de forças contrárias depende somente do desejo de Severino, do seu livre arbítrio. Suicidar-se ou não é uma decisão que só o próprio poderá tomar, apesar de todas as adversidades que o forcem a concretizar o ato.

Em outro momento, Ariés lembra-nos de uma famosa imagem consagrada por Ingmar Bergman, em *O Sétimo Selo*, na qual vida e morte disputam uma partida de xadrez, revelando a impotência do homem diante das forças da natureza e do seu destino. Tal (re)criação escatológica foi inspirada numa iconografia medieval em que o homem e o diabo jogam na disputa pela alma deste:

Homem, o diabo joga xadrez contigo e se esforça por te apanhar e te dar xeque-mate neste ponto (a morte). Mantém-te, portanto, pronto, pensa bem nessa jogada porque, se ganhares neste ponto, terá ganho todo o resto, mas se perderes, o que tiveres feito de nada valerá. (ARIÉS, 1977, p. 117)

Essa disputa enseja novamente a comparação entre o debater-se de Severino, entre o fim do seu sofrimento e a permanência em uma vida miserável, e o conflito do homem medieval temeroso em relação ao seu fim e a proximidade da morte, configurada na peste, na fome e nas guerras que assolaram terras européias no final da Idade Média.

Na análise das *Danças macabras*, uma das criações artísticas suscitada pelo tema da morte, que revela um mesmo fim para todos, surge um camponês, numa situação econômica semelhante ao de nosso protagonista. A morte lhe diz: “Lavrador que em cuidados e penas / Viveste todo teu tempo / Morrer é preciso, é coisa certa / com a morte deves ficar contente / já que de grandes cuidados ela te libera (...)” (ARIÉS, 1977, p.125).

Nesse discurso, aparentemente, piedoso e transbordante de compaixão, entrecruza-se o discurso de Severino ao pedir à morte um fim digno. Assemelha-

se à mesma necessidade em pôr fim à miséria, à pobreza que o fez sofrer por toda a sua vida:

Sabia que no rosário
De cidades e de vilas,
E mesmo aqui no Recife
Ao acabar minha descida,
Não seria diferente
A vida de cada dia:
(...)
Esperei, devo dizer,
Que ao menos aumentaria
Na quartinha, a água pouca,
Dentro da cuia, a farinha,
(...)
E chegando, aprendo que,
Nessa viagem que eu fazia,
Sem saber desde o Sertão,
Meu próprio enterro eu seguia.
Só que devo ter chegado
Adiantado de uns dias;
O enterro espera na porta:
O morto ainda está com vida. (MELO NETO, 2000, p. 69).

Nesse sentido, a morte também faz Severino dançar com suas necessidades e esperanças, fome e desespero. Mas, em *Morte e vida severina*, a dança da morte não se apresenta como um fim comum a todos, sem distinguir nobres de miseráveis. Apesar de a morte ser um fim natural para todos, um enterro digno será de direito somente para aqueles que podem pagar, pois há, no mundo do capitalismo selvagem, cemitérios para cada classe social.

Bibliografia

- ARIÉS, Philippe. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- BÍBLIA SAGRADA. **O Antigo e o Novo Testamento**. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- DUBY, Georges. **Ano 1000 ano 2000: na pista de nossos medos**. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.
- LAWERS, Michel. Morte e mortos. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002.
- LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.
- MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida severina: auto de Natal pernambucano**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SECCHIN, Antônio Carlos. **João Cabral: a poesia do menos**. São Paulo: Duas Cidades, 1985.
- VICENTE, Gil. **Obras de Gil Vicente**. Edição de Lello & Irmão. Porto: Lello & Irmãos, 1965.

Notas

¹ O período a que nos referimos como Idade Média é aquele fixado pela tradição histórica, entre os séculos V e XVI (LE GOFF, 1994, p. 22).

² Lembrando que, a princípio, essa nova arte também tinha a intenção de incitar a conversão.

³ “Quando vier o Filho do Homem na sua majestade e todos os anjos com ele, então, assentará no trono da sua glória; e todas as nações serão reunidas em sua presença, e ele separará uns dos outros, como o pastor separa dos cabritos as ovelhas; e porá as ovelhas à sua direita, mas os cabritos, à esquerda; então, dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai! Entrai na posse do reino que vos está preparando desde a fundação do mundo. (...) Então, o Rei dirá também aos que estiverem à sua esquerda: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos”. Livro de Mateus 25, 31-34 e 41 (BÍBLIA, 1993, p. 25-26)

⁴ “Olhei, e eis o Cordeiro de pé sobre o monte Sião, e com ele cento e quarenta e quatro mil, tendo na fronte escrito o seu nome e o nome de seu Pai. (...) São estes os que não se macularam com mulheres, porque são castos. São eles os seguidores do Cordeiro por onde quer que vá. São os que foram redimidos dentre os homens, primícias para Deus e para o Cordeiro; e não se achou mentira na sua boca; não têm mácula”. Livro do Apocalipse 14, 4-5. (BÍBLIA, 1993, p. 208)

⁵ Da Dança macabra distinguem-se as representações da dança dos mortos nos cemitérios: “os túmulos se abrem; os mortos como cadáveres vivos, levantam-se, agitam-se e dançam”(SCHMITT, 1999, p. 237).

⁶ Trecho de um estudo sobre João Cabral de Melo Neto em um site. Ver: <http://fredbar.sites.uol.com.br/mvsint.html>.

Os cativos na *Vida de Santo Domingo de Silos*: uma contextualização histórica da santidade

Thiago de Azevedo Porto*

A veneração aos santos é uma prática verificada em diversas sociedades ao longo da história e, até por isso, um objeto de estudo que já foi explorado por muitos pesquisadores. Contudo, ela foi durante um longo tempo tratada única e exclusivamente como um fenômeno divino, de caráter essencialmente religioso e espiritual. No entanto, apesar desse tratamento que foi, e de certa forma ainda é, destinado ao culto aos santos, consideramos bastante pertinente o seguinte questionamento: quem é responsável pela atribuição do *status* de santidade aos indivíduos? Apesar dos esforços das instituições religiosas e de seus representantes para atribuir tal responsabilidade ao poder divino, o que de fato podemos afirmar é que, ao longo do tempo, diversas sociedades adotaram como prática essa atribuição de valor e contaram evidentemente com o apoio da Igreja Romana que, por questões de interesse e fortalecimento interno, se dedicou a transformar essa prerrogativa numa responsabilidade pertinente única e exclusivamente à própria Instituição, já que se via como representante legítima do poder divino na Terra. Tal caráter pode ser evidenciado com o estabelecimento dos processos de canonização (durante o final do século XII e início do XIII) como critério definidor da santidade. Entretanto, mesmo após esse esforço, diversas sociedades continuaram a eleger santos prediletos, intercessores vistos como eficazes junto à divindade, fossem reconhecidos oficialmente ou não pela Igreja de Roma.

Em nosso ver, a santidade deve ser estudada, do ponto de vista da História, não como um fenômeno divino, dotado de um caráter extra-temporal, e sim sob seu aspecto sócio-cultural, ou seja, uma prática de atribuição de valor que assume diferentes significados e adota diferentes critérios de reconhecimento nas sociedades em que se insere. Nesse sentido, consideramos extremamente importante a contextualização histórica dessa prática, ou seja, um estudo sobre a santidade deve estar sempre atento às singularidades sócio-culturais que caracterizam as sociedades onde se verifica tal fenômeno, visando exatamente desconstruir aquela visão da santidade como um fenômeno constante e homogêneo ao longo do tempo. A contextualização histórica da santidade permite-nos fazer novos questionamentos sobre o tema, como: que motivos levam uma sociedade a santificar determinados indivíduos? Quais são os critérios adotados

* Graduando em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

na atribuição do *status* de santidade? Como a escolha desses critérios se relaciona com o contexto sócio-cultural da sociedade em questão?

Em nosso entendimento, o fenômeno de veneração dos santos está intrinsecamente ligado, como já assinalamos, ao reconhecimento desse valor por parte de uma comunidade, ou mais especificamente, pela própria Igreja Romana. Em síntese, por mais que uma determinada pessoa realize escolhas durante sua vida e apresente uma conduta irretocável, o que supostamente levaria a sua santificação, ela só se torna santa no momento em que é objetivada como tal. Para que um determinado indivíduo seja venerado como um intercessor eficaz junto à divindade maior é necessário que alguém lhe atribua esse valor, portanto, em última instância, a santificação desse indivíduo depende muito mais do reconhecimento de seu poder por parte de uma sociedade, de uma comunidade religiosa, de um grupo social, ou como já foi dito, pela Igreja de Roma, do que de seu próprio esforço pessoal.

É exatamente por considerar o fenômeno em questão como uma prática de atribuição de valor, que independe da vontade daquele que é reconhecido como santo ou objetivado como tal, que a nossa análise centra-se principalmente sobre a figura do hagiógrafo, um dos responsáveis diretos por forjar esse reconhecimento dentro de uma determinada população. Em nosso caso, o hagiógrafo a ser estudado é Gonzalo de Berceo e a hagiografia a ser analisada é a *Vida de Santo Domingo de Silos*, escrita por ele no século XIII. Nesse artigo, vamos realizar uma breve apresentação dessa hagiografia e de seu autor, além de analisar um milagre de Domingo de Silos, supostamente realizado em vida, que tem como temática principal o cativo. Sendo assim, nesse trabalho pretendemos abordar a veneração aos santos como um objeto histórico datado e sujeito aos influxos de seu tempo, bem como aos acontecimentos da sociedade onde se encontra inserido. Portanto, a contextualização da *Vida de Santo Domingo de Silos* é o nosso objetivo central.

Gonzalo de Berceo e a Vida de Santo Domingo de Silos

A *Vida de Santo Domingo de Silos*¹ foi redigida originalmente em castelhano por volta de 1236, Gonzalo de Berceo é o seu autor e tomou como base a *Vita Dominici Siliensis*, uma hagiografia escrita em latim, no século XI, por um monge chamado Grimaldo. Nesta *Vida*, que tem Santo Domingo de Silos² como personagem central, Berceo acabou seguindo as mesmas estruturas narrativas que caracterizam suas outras hagiografias, já que ele narra a vida e os milagres de SDS na forma de um poema: a VSD está escrita em uma fórmula conhecida como *cuaderna vía*, que se caracteriza por apresentar o texto em estrofes monorrimas de quatro versos com catorze sílabas cada. Teresa Labarta de Chaves, responsável pela edição da obra com a qual estamos trabalhando, ressalta que:

Se pensaría que una forma, al parecer tan rígida impondría demasiadas cortapisas a la inspiración poética; sin embargo, al examinar cuidadosamente el poema, se descubre que para Berceo eran admisibles toda una serie de licencias que en general non lo son ni en la poesía ni en

la lengua de hoy en día (...). Estas figuras de lenguaje no eran licenciadas exclusivas del lenguaje poético, sino posibilidades que ofrecía el 'román paladino' en que versificaba Berceo. (LABARTA DE CHAVES, 1987, p.36)

Acreditamos que esta obra tenha sido redigida voltada para um grande público, uma platéia variada que não tivesse o domínio do latim, para ser recitada, provavelmente, aos domingos e em dias festivos. Essa hipótese pode ser sustentada por diversos aspectos: o fato da obra de Berceo estar escrita em língua vernácula facilitava muito a sua difusão; em segundo lugar, a narrativa em forma de poema tornava esta obra muito mais atrativa ao público leigo; as próprias adaptações feitas por Berceo certamente colaboraram bastante para a difusão desta hagiografia, visto que ele não se limita a fazer uma mera tradução do texto latino de Grimaldo, tendo bastante liberdade para adaptar determinados termos latinos e algumas situações ao seu contexto, além de criar novas situações que não constam em sua fonte; por último, o período histórico no qual se insere a VSD leva a uma difusão ainda maior dessa obra, já que o século XIII marca um momento de avanço das forças cristãs na luta de reconquista da península ibérica e a fama de redentor de cativos de SDS foi extremamente reafirmada neste contexto.

Gonzalo de Berceo nasceu por volta de 1196, em La Rioja (região de Castela), em um povoado chamado Berceo. Ele recebeu sua formação inicial no monastério de San Millán de la Cogolla, contudo acabou seguindo carreira eclesiástica. De acordo com os documentos notariais desse monastério, em 1221 ele já ocupava a função de diácono, algo que ajuda a confirmar a data de nascimento fornecida anteriormente, já que, segundo decretos papais, a idade mínima para exercer tal cargo era a de vinte e cinco (25) anos. Apesar de não seguir carreira monástica, o clérigo-poeta esteve sempre ligado ao monastério San Millán, inclusive escrevendo obras para tal comunidade. Frazão da Silva, apresenta sinteticamente a produção deixada por ele:

Escreveu doze obras, todas sobre temas religiosos e com características formais comuns: redigidas a partir de fontes escritas; organizadas em estrofes de quatro versos em *cuaderna via*; povoadas de termos latinos e de *topoi* retirados da literatura clássica e de recursos presentes nos manuais de retórica medievais. Pelo caráter culto de sua produção literária acredita-se que Gonzalo de Berceo tenha estudado na Universidade de Palência, local onde aprendeu as técnicas que aplicou em seus poemas. (SILVA, 2003, p.641)

A suposta formação acadêmica de Gonzalo de Berceo é um dos pontos polêmicos discutidos entre os pesquisadores de suas obras. Teresa Labarta de Chaves e Ruiz Domínguez se posicionam favoravelmente em relação a essa possível formação superior, ambos amparados nos argumentos de um outro pesquisador, Brian Dutton: a falta de documentos firmados por Berceo no monastério de San Millán, no período de 1222 a 1237, indicaria a sua ausência da região. Além disso, Berceo demonstra ter um amplo conhecimento da região de Palência e a menção feita por ele, em um de seus escritos, a

Don Tello Téllez de Meneses – bispo de Palência e um dos responsáveis pelo impulso da Escola de Estudos Gerais, seria um último indício de que fez parte da mesma durante o período referido (RUIZ DOMINGUEZ, 1999, p.4).

O próprio Ruiz Dominguez apresenta um outro pesquisador, D. Yndurain, que se opõe à tese levantada por B. Dutton: “Suposición que es negada por Yndurain, para el que Berceo, que recuerda sus tiempos de criado en San Millán, y aprecia en tanto los estudios, no hubiera silenciado algo tan significativo como su paso por los Estudios Generales de Palencia” (RUIZ DOMÍNGUEZ, 1999, p.5). Se no século XIII os hagiógrafos passaram a assumir com maior frequência a autoria das obras, isso se deve, sobretudo, ao surgimento das universidades na Europa, que teriam valorizado a atividade dos escritores. Portanto, seria estranho aceitar que Berceo simplesmente omitiu esta informação tão significativa em suas obras, um dado que valorizaria ainda mais os seus escritos.

Com relação a VSD, percebemos, nos trabalhos de alguns autores, a diversidade dos elementos apresentados como característicos da obra. Para Joaquín Gimeno Casalduero, a obra apresenta um padrão diferente dos outros poemas de Berceo, que seria representado por uma intensificação gradual dos principais elementos caracterizadores da santidade de Domingo de Silos. Segundo este pesquisador, os três livros que compõem a obra seguem um roteiro que representa uma escalada crescente em direção à santidade (GIMENO CASALDUERO, 1977, p.441). Já para Ruiz Dominguez, a VSD se caracteriza, tal como as hagiografias em geral, pelos seus aspectos propagandístico e materialista (no sentido de aumento da arrecadação do monastério), além de uma clara motivação devocional (1999, p. 6-7).

Em nosso ver, dois elementos são bastante característicos da VSD: o aspecto didático da obra e o seu caráter propagandístico. Em primeiro lugar, a hagiografia escrita por Berceo tem uma clara intenção de transmitir ensinamentos religiosos, algo que é feito principalmente através da utilização de exemplos da vida de Domingo de Silos, exaltado sempre como um modelo a ser seguido. Já o caráter propagandístico da obra pode ser verificado sob diversas formas: a intenção de difundir a história de um indivíduo tornado santo, através do relato de sua vida e de seus milagres (ocorridos em vida e após a morte); o intuito de propagar e tornar mais conhecido o nome de um monastério, ao qual o santo esteve ligado durante sua vida ou estabeleceu relação de patronato após sua morte (no caso da VSD, o monastério em questão é o de Silos); a ampliação do conhecimento sobre determinadas regiões, através do estabelecimento de itinerários percorridos pelo santo, bem como pelas referências feitas ao local de escrita e pelas metáforas utilizadas pelo hagiógrafo, que fazem alusões ao seu contexto; a possibilidade dos hagiógrafos se tornarem mais conhecidos através da disseminação de suas obras; e por último, o objetivo de propagandear as principais diretrizes emanadas por concílios e pela Cúria papal.

Análise do milagre referente ao cativo cristão

Nessa última parte do artigo, vamos nos dedicar exclusivamente a analisar

um dos milagres atribuídos a Domingo de Silos, supostamente ocorrido ainda durante sua vida, referente ao aprisionamento de um cristão por parte dos mouros. A narrativa desse milagre na VSD ocupa um espaço substancialmente grande, 23 estrofes, sobretudo se comparado aos demais narrados na obra. Tal milagre é bastante rico em diversos aspectos, sobretudo graças ao trabalho literário do hagiógrafo, que cria diálogos, descreve situações e ressalta detalhes que não são tão explorados em sua fonte. Contudo, vamos nos prender especificamente a dois aspectos: a intenção, por parte do autor, de demarcar e/ou reforçar uma identidade ibérico-cristã³ e uma possível disputa de espaço entre a Ordem Monástica, representada pela figura de Domingo de Silos, e a Ordem da Mercê.⁴

Consideramos pertinente, até para facilitar a compreensão da análise que vamos desenvolver, apresentar um breve resumo do milagre em questão: durante uma cavalgada⁵ em Soto de San Esteban, povoado localizado na província de Soria, os mouros capturaram um cristão, que foi levado para um cativoiro, onde ficou algemado. Os parentes do homem caíram em desespero, porque o valor do resgate era muito alto⁶ e, apesar de todo esforço deles, só conseguiram arrecadar a metade do valor, por isso, temiam que o homem não fosse libertado. Graças a uma mensagem divina, eles tiveram a idéia de procurar Domingo de Silos e pedir-lhe ajuda para a resolução do caso. Após ter sido informado de toda a história, Domingo de Silos chorou e disse aos parentes do cativo que, infelizmente, não tinha muito o que dar, mas que lhes entregaria um cavalo do monastério para que eles vendessem e arrecadassem mais alguma quantia para o resgate. O clérigo afirmou, ainda, que tentaria arrecadar mais alguma coisa, mas que ficassem tranqüilos, porque certamente o cativo seria libertado, visto que eles acreditavam em Deus. Enquanto os parentes do cativo saíram para vender o cavalo e tentar arrecadar o valor total do resgate, Domingo de Silos tratou de ir para o altar rogar a Deus que os ajudasse nessa situação, gesto que foi repetido na missa do dia seguinte, dessa vez com a ajuda de seus monges. As orações do clérigo-santo foram atendidas e o cristão feito cativo foi milagrosamente libertado: as algemas e a cela onde se encontrava preso se abriram e ele pôde fugir sem a menor dificuldade.

Logo na segunda estrofe do relato desse milagre, Gonzalo de Berceo aponta para a proximidade dos mouros, que ocupavam boa parte da península ibérica desde as primeiras décadas do século VIII. Entendemos que, nessa passagem especificamente, o poeta não fala de seu próprio contexto, visto que desde 1120 La Rioja já tinha sido totalmente reconquistada, embora isso não signifique que a totalidade dos mouros tenha sido expulsa da região. Nessa passagem, acreditamos que ele estivesse se referindo ao contexto de Domingo de Silos, que viveu no século XI (mais precisamente de 1000 a 1073), quando a reconquista começava a ganhar força. Em algumas outras passagens, no entanto, conseguimos perceber claramente uma certa intencionalidade na demarcação de uma identidade, algo que remeteria ao contexto do hagiógrafo e não do personagem central da obra, principalmente através da caracterização negativa dos mouros, que, em nosso ver, é claramente a representação do “outro”:

*Non osavan los omes andar por los caminos
davan las cosas malas salto a los matinos
llevavan cruamiente en soga los mesquinos. (VSD, 353)
aliñaron a Soto, essa gent renegada,
prisieron un mancebo en essa cavalgada. (VSD, 354)
Metiéronlo en fierros e en dura cadena,
de lazrar e de famne dávanle fiera pena,
dávanle yantar mala e non buena la cena. (VSD, 355)
Es un nuestro pariente de moros cativado,
enna presón yaciendo es fierament lazrado. (VSD, 361) [grifos
nossos]*

Podemos observar nessas transcrições a caracterização negativa dos mouros: eles são coisas más, cruéis e gente renegada. Os próprios atos dos quais eles são responsabilizados apontam para a negatividade de suas características: eles aprisionam os cristãos, que são levados contra sua vontade para o cativo, onde são algemados, encarcerados e submetidos a maus tratos. Essa caracterização extremamente negativa dos mouros, em nosso ver, é visivelmente parte integrante de um processo de construção de uma identidade ibérico-cristã, a partir da atribuição de valores negativos ao “outro”, que nesse caso é representado pelos muçulmanos: responsáveis pela ocupação de parte do território ibérico, infiéis (do ponto de vista do cristianismo) e representantes de uma outra tradição cultural.

Em nosso ver, a afirmação de uma identidade só é necessária diante da diferença, diante de um “outro”, e ambas são parte de uma extensa cadeia de negações. Tanto uma quanto a outra, só fazem sentido quando analisadas conjuntamente. Segundo Tomaz Tadeu da Silva, dentro de uma perspectiva mais usual, a diferença é apenas o resultado da existência de várias identidades, que são tomadas como parâmetro. Contudo, na perspectiva que ele propõe, a diferença não é o produto de um processo, na verdade ela é o próprio processo e, portanto, vem em primeiro lugar: é através do processo de diferenciação que tanto a identidade quanto a diferença são produzidas (SILVA, 2000, p.76). Portanto, tendo como base as reflexões desse autor, a identidade e a diferença não são simples dados da natureza, não existem por si só, ambas precisam estar cotidianamente sendo produzidas e reafirmadas – perdendo, dessa forma, seu caráter essencialista e sendo abordadas como constructos sócio-culturais. Com base nessa reflexão, podemos tranquilamente afirmar que, se não foi responsável direto pela criação, Gonzalo de Berceo, no mínimo, contribuiu com sua hagiografia para o processo de diferenciação entre os povos ibéricos e muçulmanos, ajudando a reforçar e demarcar uma identidade, por nós chamada de ibérico-cristã.

Um outro aspecto que gostaríamos de abordar é uma possível disputa de espaço entre a Ordem Monástica e a Ordem da Mercê: o objeto central dessa disputa seria a atividade da redenção de cativos. Nesse mesmo milagre, existem algumas passagens nas quais podemos perceber uma exaltação dessa atividade. Gonzalo de Berceo, apesar de supostamente não ter seguido a carreira monástica, parece ter tomado uma posição de defesa do espaço e da importância da Ordem Monástica - da qual Domingo de Silos fazia parte - diante do surgimento das

Ordens Mendicantes, dentre elas a Ordem da Mercê. Os mendicantes surgiram no século XIII e se caracterizavam, entre outras coisas, por um ideal de vida diferente (valorização da pobreza, da caridade e do amor ao próximo) daquele adotado na vida monástica (isolamento, concentração e oração), algo que teria facilitado a rápida difusão dos mendicantes pelas cidades européias e atraído uma enorme quantidade de fiéis. Em nosso entendimento, esse aspecto aponta claramente para a necessidade de contextualização da VSD, à medida que essa possível disputa de poder somente poderia ocorrer a partir do século XIII, quando surgem as Ordens Mendicantes, momento de escrita da obra e, portanto, contexto de Gonzalo de Berceo e não de Domingo de Silos. A seguir apresentaremos algumas transcrições do milagre em questão, onde podemos observar o aspecto ressaltado:

*Señor, alguna ayuda te viniemos a pedir,
ya por nuestra ventura non sabemos dó ir,
tú sabes en qué caye cativos redimir,
Dios cómo lo gradece al que lo pued complir. (VSD, 362)*
*Amigos-diz-daría si toviesses qué dar,
non podría en cosa mejor lo emplear,
lo que meter pudiesse en cativos sacar. (VSD, 363)*
*Señor Santo Domingo, cumplido de bondad,
porque fo tan devoto e de tal caridad,
por sacar el cativo de la captividad,
dióli Dios bona gracia como por eredad. (VSD, 373) [grifos nosso]*

Nessas três estrofes, podemos perceber uma valorização da redenção de cativos que, na VSD, é totalmente associada à fama de santidade de Domingo de Silos. Nesse caso, fica ainda mais visível a intervenção do hagiógrafo, à medida que é o próprio Gonzalo de Berceo, através de um dos elementos mais característicos de sua originalidade - a criação de diálogos -, que literalmente atribui frases aos personagens, fazendo com que eles reconheçam a grande importância da redenção: os parentes do cristão aprisionado lembram a Domingo de Silos da importância de redimir cativos, atividade que é glorificada pela divindade maior; Domingo reconhece esse aspecto e ainda afirma que não poderia empregar seus bens em melhor atividade; por fim, o santo é recompensado por Deus, devido ao seu bom trabalho, exatamente como os parentes do cativo tinham ressaltado.

Parece-nos que, ao valorizar a atividade de redenção de cativos e associá-la à figura de Domingo de Silos, Gonzalo de Berceo tenta resguardar a posição de importância da Ordem Monástica perante aos fiéis e à própria Igreja de Roma, demonstrando que, apesar dessa atividade ter passado a ser quase que uma exclusividade dos mercedários, um santo já reconhecido como redentor de cativos estava associado à Ordem Monástica. Podemos ainda pensar que, talvez, o hagiógrafo não estivesse pleiteando um espaço maior para os integrantes dessa ordem só por uma questão de disputa de espaço com os mercedários (ou seja, qual ordem seria mais valorizada na hierarquia eclesiástica e qual conquistaria mais fiéis), mas também por uma questão material: a atividade de

redenção de cativos como um campo de atuação exclusivo dos mercedários, certamente atraía para essa ordem um ingresso maior de dízimos e doações. Diante do que Berceo, cumprindo seu papel de hagiógrafo, estaria reclamando parte desses ingressos materiais para o monastério de Silos, real residência daquele santo, que ficou conhecido por interceder em favor dos cristãos feitos cativos pelos mouros.

Bibliografia

Textos medievais impressos

LABARTA DE CHAVES, Teresa. **Vida de Santo Domingo de Silos: Edición, introducción y notas**. Madrid: Castalia, 1987. (Clásicos Castalia, 49.)

VALCARCEL, Vitalino (Ed.). **La “Vita Dominici Siliensis” de Grimaldo: Estudio, Edición y Traducción**. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982.

Obras específicas

GIMENO CASALDUERO, Joaquin. Berceo: La norma hagiográfica de la Vida de Santo Domingo de Silos. In: CHEVALIER, Maxime, LÓPEZ, Francois, PÉREZ, Joseph, SALOMÓN, Noel (Ed.). Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, 5, Bordeaux, 2-8 de septiembre de 1974. **Actas...** Bordeaux: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos. Universite de Bordeaux III, 1977.p. 441-448.

PÉREZ ESCOHOTADO, Javier. Economía y dieta de salvación en La Rioja Medieval (Hacia un “modelo alimentario” a propósito de la obra de Berceo). Semana de Estudios Medievales. IV, Nájera 2 a 6 de agosto de 1993. **Atas...** Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1994. p. 207-224.

RUIZ DOMINGUEZ, J. A. **El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo**. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999.

SILVA, Andréia C. L. Frazão da. A santidade como construção histórica: o caso de Santo Domingo de Silos. Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM. IV, Belo Horizonte, 6 a 8 de julho de 2001. **Atas...** Belo Horizonte: PUCMinas, 2003. p.640-648.

Notas

¹ Passaremos a nos referir a esta apenas como VSD.

² A quem passamos a denominar apenas como SDS.

³ A opção por essa denominação se deve, primeiramente, porque no contexto de escrita da obra (século XIII) ainda não existia a delimitação territorial que atualmente denominamos de Portugal e Espanha, portanto consideramos a região como um todo. Em segundo lugar, se existia algum elemento que, forçosamente, poderia ser considerado como comum às diversas populações que ocupavam aquela região, tal elemento era o cristianismo (que inclusive era a religião oficial da maioria dos reinos ibéricos), sobretudo diante da ocupação muçulmana: desde as primeiras décadas do século VIII, desenvolveu-se uma expansão de povos do norte da África sobre territórios ibéricos, principalmente ao sul da península. Essa ocupação perdurou até o século XV e durante esse período as populações nativas da península tiveram que conviver com a proximidade desses povos representantes de uma tradição cultural completamente diferente da ibérica.

⁴ A Ordem de Nossa Senhora da Mercê foi fundada em Barcelona, em agosto de 1218, por Pedro Nolasco (que inclusive é venerado como santo) e confirmada pelo papa Gregório IX em 1235. A finalidade central de tal ordem era a atividade de

redenção de cativos, exatamente por isso que, desde sua fundação, a Ordem da Mercê dispôs a totalidade de seus bens para o resgate de cativos. Além dos três votos convencionais (pobreza, obediência e caridade) que eram necessários para ingressar em qualquer ordem, os mercedários

tinham que fazer um quarto voto, em que se dispunham a se entregar em troca da liberdade de um cristão feito cativo, caso os recursos econômicos não fossem o bastante para a realização do resgate. Vide: RODRÍGUEZ, M. Redencion de cautivos. In: ALDEA VAQUERO, Quintín, MARIN MARTINEZ, Tomas & VIVES GATELL, Jose. **Diccionario de Historia Eclesiastica de España**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1987. p.625-642.

⁵ Apesar de terem ocupado sobretudo as regiões do sul da península ibérica, os mouros costumavam realizar expedições a cavalo sobre outros territórios, com as mais diversas finalidades, dentre elas, a captura de cristãos.

⁶ O pagamento do resgate de um cativo era responsabilidade de seus familiares e amigos, sobretudo antes da criação das instituições (privadas e religiosas) voltadas para a atividade de redenção de cativos. Op. Cit, p.627.

A Peste Negra e a representação do Inferno em afrescos toscanos do século XIV

Tamara Quírico*

Una pestilenza tra gli uomini d'ogni condizione di catuna età e sesso, che cominciavane a sputare sangue, e morivano chi di subito, chi in due o in tre dì, e alquanti sostenevano più al morire. E avveniva, che chi era a servire questi malati, appicandosi quella malattia, o infetti, di quella mesesima corruzione incontanente malavano, e morivano per somigliante modo.

Matteo Villani, cronista florentino do século XIV

Este trabalho discutirá de modo sucinto três obras: o afresco de Giotto na capela Scrovegni, em Pádua, e particularmente os ciclos de Buonamico Buffalmacco no Camposanto de Pisa, e de Taddeo di Bartolo na *Collegiata* de San Gimignano, todos com as representações do Juízo final. Estas pinturas podem estar relacionadas a uma preocupação particular com a preparação para a morte. Essa inquietação acompanha o cristianismo desde seus primórdios; os homens acreditavam que apenas após a morte haveria início a verdadeira vida ao lado do Criador e de Sua luz eterna – para os bons e justos, naturalmente. A morte não representaria o fim. Como escreve Jacques Le Goff, “o Além é um dos grandes horizontes das religiões e da sociedade. A vida do fiel muda quando pensa que nem tudo é decidido com a morte” (LE GOFF, 1996, p. 10). Para o homem cristão a morte mesma, no fim de tudo, deveria se submeter a Deus que, no último dia, ressuscitará toda a humanidade. Havia portanto o consolo da esperança – esperança de ser conduzido finalmente às benesses do Paraíso por toda a eternidade após o Juízo final. Como ficaria, entretanto, esse sentimento de esperança em meados do século XIV, em um momento em que a morte parecia vir de modo cruel e aterrador, por meio da Peste negra?

O surto de peste em 1348, estima o geógrafo canadense Harold Foster, foi provavelmente o segundo maior desastre na história do homem, ficando atrás apenas da II Grande Guerra. Isto porque, de acordo com seu entendimento, os desastres deveriam ser medidos não apenas pelo número absoluto de vítimas que causam, mas também pelos danos físicos e emocionais que acarretam (LERNER, 1981, p. 533). Embora seu método de pesquisa possa ser criticado, não há dúvidas de que a Peste negra foi um dos piores desastres já registrados pelo homem.

* Doutoranda do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A idéia mais difundida no próprio século XIV, logo após o primeiro grande surto, foi a de que a peste, “um inegável triunfo da morte”, foi causada “pela corrupção moral do homem e pela cólera de Deus” (MEISS, 1978, p. 75). A peste era vista como um castigo divino. O cronista florentino Giovanni Villani, por exemplo, ele mesmo vítima do surto de 1348, indagava se os desastres que ocorriam em seu tempo deviam ser atribuídos a fatores outros que não a responsabilidade humana, ou se deviam ser interpretados como retribuição divina aos pecados dos florentinos – “avareza, ganância e opressão do pobre pela usura”. Ao fim da reflexão, Villani não teve dúvidas de que se tratava da segunda opção (HERLIHY, 1998, p. 03). Se foi enviada por Deus, como realmente pareciam acreditar, como esperar o regozijo da luz eterna após o Juízo final? A condenação parecia iminente e inevitável.

Parece plausível especular que uma calamidade como a epidemia de peste de 1348, assim como os surtos recorrentes até o fim do século XIV, tenham gerado mudanças nas mentalidades religiosas ao menos em relação às expectativas face à morte. Deve-se considerar, por exemplo, que historiador Robert Lerner afirma que “indisputavelmente, muitos na Europa ocidental interpretaram o surto como um sinal escatológico” (LERNER, 1981, p. 534), um aviso da proximidade da chegada do Anticristo – logo, do fim dos tempos. No século XIV, diversos foram aqueles que buscaram meios de expiar seus pecados ainda em vida. Os exemplos mais conhecidos são os flagelantes, ou *disciplinati*, como ficaram conhecidos na Itália; estes, de acordo com Herman Haupt, “se sentiram chamados a preparar o caminho para a vinda do reino de Deus” (Apud IDEM, p. 535).

Ademais, a redução brusca da população teve possivelmente um imenso impacto sobre os que sobreviveram – estima-se que, em média, a taxa populacional tenha sido reduzida em cerca de dois terços¹; ela parecia trazer constantemente à memória os horrores da peste. Como comenta Millard Meiss, “Os sobreviventes estavam atônitos. O cronista sienense Agnolo di Tura fala de como enterrou seus cinco filhos com suas próprias mãos. “Ninguém chorou pelos mortos”, diz, ‘porque cada um esperava a sua morte’”. (MEISS, 1978, p. 65)

As reações ao surto foram variadas, como é natural que ocorra em qualquer evento: nem todos entenderam a epidemia como um sinal do iminente fim do mundo; mesmo entre aqueles que acreditavam na proximidade do Juízo final havia grupos que não mostravam arrependimento nem buscavam perdão pelas eventuais faltas cometidas. Em muitos casos, porém, o surto trouxe consigo um renovado fervor religioso, bem como o desejo – e a necessidade – de se aplacar a ira divina, gerando, dentre outros, procissões, promessas de construção e de decoração de igrejas e hospitais (BOWSKY, 1964, p. 14 e 15).

O surto de peste parece ter gerado de fato mudanças nas formas de espiritualidade de uma população que se sentia ameaçada pela epidemia. A partir da segunda metade do século XIV, quando o homem se deparou de modo mais concreto com a possibilidade da morte iminente, a penitência ganhou novo ímpeto como forma de religiosidade.

Como uma calamidade de tamanha proporção pode ter influenciado a

representação artística? O historiador Millard Meiss defende, em sua mais importante e influente obra, *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, publicada em 1951 – mas que gera debates até hoje –, uma mudança brusca na arte toscana após 1348. Meiss tomaria como exemplo inicial para sua argumentação um retábulo atribuído a Andrea Orcagna (Andrea di Cioni, ca 1308-ca. 1368), no qual, segundo o autor, estaria presente um abandono das inovações trazidas por Giotto e seus seguidores à arte toscana; o estilo do retábulo, ainda segundo Meiss, retornaria a um esquema compositivo mais de acordo com os padrões do século XIII. Este suposto abandono teria sido gerado pelo clima de pessimismo e medo que se instalara após o primeiro grande surto. Uma vez que a peste fora interpretada como um castigo divino, seria apropriado que a arte abandonasse o humanismo dos giottescos, desprezando o mundo natural, e buscasse uma ênfase maior no espiritual.

A questão que o presente artigo coloca, no entanto, é mais específica: de que modo a peste poderia ter influenciado a representação do Juízo final, tema escatológico por excelência, e que sem dúvida era particularmente recordado em um momento no qual se anteviam os sinais do Anticristo – e portanto também da proximidade do fim do mundo, do retorno de Cristo e do julgamento último de toda humanidade. Com efeito, diversos foram os sinais que eram tradicionalmente apontados como indicativos da iminência do fim dos tempos. Além das menções bíblicas², o autor que maior respaldo deu a esses sinais sem dúvida foi Santo Agostinho. O bispo de Hipona de fato afirmava que “o fim do mundo seria anunciado por diversos desastres, naturais e sociais, o penúltimo dos quais seria a chegada do Anticristo” (FLANAGAN, 2000, p. 59). A devastação causada pela peste sem dúvida era interpretada nesse sentido...

O tema do Juízo final possui destaque na arte ocidental pelo menos desde o século XI, com os relevos nas portadas das catedrais francesas e também em pinturas italianas e em mosaicos bizantinos. Nesse período, a composição costuma sofrer poucas variações: no centro o Cristo juiz; de um lado – ou logo abaixo – os eleitos no Paraíso, de outro os condenados que se dirigem ao Inferno. Nas primeiras representações, o destaque é dado particularmente à figura central do Cristo.

Especialmente a partir do século XIII começa a ocorrer uma laicização mais efetiva da religião – com relação à península itálica basta considerar, nesse sentido, o surgimento de inúmeras confrarias nas cidades italianas, “os meios institucionais por excelência pelos quais os leigos participavam na vida religiosa no mesmo nível que os clérigos” (BORNSTEIN, 1993, p. 29). Com essa laicização, elementos mais populares foram incorporados às representações. Passa-se a conceder um destaque maior à Virgem Maria e aos santos intercessores – sua presença nas representações poderia suscitar a devoção dos fiéis, de modo que estes lhes dirigissem preces visando à sua intercessão para o perdão de suas faltas. Deve-se considerar que na religiosidade laica dos séculos XIII e XIV havia um

Forte senso de reciprocidade entre, por um lado, o poder espiritual da própria imagem e, por outro, o comprometimento e o fervor religiosos dos devotos das imagens. Esta reciprocidade surgiu na crença mesma

na intercessão dos santos. Assim, alguém rezaria para que o santo intercedesse diante de Deus a seu favor. Em troca, o requerente prometeria realizar alguns atos pios. (NORMAN et alii, 1995, p. 181)

No entanto, como afirma Hervé Martin, até o final do século XIII o Inferno não possui grande destaque iconográfico nas representações do Juízo final, sejam esculpidas ou pintadas – exceção feita, naturalmente, ao grandioso tímpano da igreja abacial de Sainte-Foy, em Conques, em que se destaca não apenas a figura do diabo, mas a representação minuciosa dos pecados capitais. Isto se deveria ao fato, segundo Martin, de que “ele [o Inferno] participa do indizível e portanto do não-figurável” (MARTIN, 1996, p. 85).

Nesse período o destaque recairia especialmente sobre o julgamento, sobre a separação entre os eleitos e condenados, “mas o Inferno como tal continuaria marginal” (IBIDEM). Talvez o melhor exemplo a ser mencionado seja o tímpano da catedral de Saint-Lazare em Autun (1130-1145); neste, há apenas a menção ao Inferno no gesto do demônio que, na extremidade direita da obra, ao lado da cena da pesagem das almas, empurra grosseiramente algumas almas para dentro de um recipiente que poderia ser interpretado como a entrada para as regiões infernais. Como se pode perceber, representa-se principalmente a entrada da área; ao Inferno, portanto, há apenas uma alusão.

A partir do século XIV, começa-se a conceder uma progressiva proeminência à região infernal. As razões para essa ênfase poderiam residir na laicização da religião, mas também na condição mesma desses fiéis leigos. Incultos e iletrados, muitos – senão a maioria – deveriam ser persuadidos sobre qual caminho seguir mais pelo medo do que pelo simples convencimento, especialmente em um momento em que a liberdade popular em relação aos assuntos religiosos era maior. Como indica a historiadora Bernardine Barnes ao comentar o célebre afresco de Giotto na capela dos Scrovegni, em Pádua, “Essa região inferior do afresco [o Inferno] foi realizada para fascinar e ser estudada, certamente com a esperança de que alguma lição pudesse ser aprendida.” (BARNES, 1998, p. 18).

Deve-se recordar, naturalmente, que as imagens nesse período difundiam os princípios religiosos das sociedades, catequizando aqueles que não conseguiriam ter acesso a outras fontes de conhecimento. Uma noção que encontra respaldo na máxima difundida por São Gregório Magno no século VII, e que norteia toda a arte medieval: “(...) o que a escrita é para os que sabem ler, a pintura é para os iletrados. Nela os ignorantes vêem aquilo que devem seguir; nela lêem aqueles que desconhecem as letras”. (PL 77, 1128)

Nessas pinturas com o tema do Juízo final, há ainda um detalhe a mais: a área reservada ao Inferno, tradicionalmente a parte inferior do espaço, situa-se em um nível mais próximo dos fiéis, permitindo um contato visual direto e imediato³. Não apenas isso: concedendo especial atenção ao Inferno, poder-se-ia enfatizar também o papel intercessor da própria Igreja – apenas através dela torna-se possível escapar da condenação para além dos tempos. A elaboração minuciosa dos castigos teria então a função de assustar o fiel e prepará-lo para o juízo. Necessário é estar sempre atento, pois não se sabe quando será.

O que poderia ter mudado após o surto de peste em 1348? Ao menos uma alteração parece ter ocorrido nas representações do Juízo final: a progressiva ênfase concedida ao Inferno nas pinturas a partir do início do século XIV – vide o exemplo do afresco de Giotto, em que o Inferno ocupa praticamente toda a metade inferior direita do afresco – parece culminar na segunda metade do *Trecento* com o destaque completo do Inferno: nos afrescos desse período ele aparece muitas vezes como uma composição autônoma, ao lado da pintura com o Juízo final propriamente dito, e acompanhado normalmente por outro afresco representando o Paraíso. Alguns exemplos poderiam ser mencionados: o afresco do Campo santo de Pisa, atribuído a Buonamico Buffalmacco – realizado em uma área destinada ao sepultamento e ao culto aos mortos, deve-se destacar –, o afresco de Nardo de Cione na igreja de Santa Maria Novella, em Florença (1345-57), e o ciclo de Taddeo di Bartolo em San Gimignano (ca.1393).

Deve-se considerar, naturalmente, nesta discussão, a influência que a *Commedia* de Dante poderia ter exercido sobre esse tipo de representação, especialmente os cantos do *Inferno*. Com efeito, Taddeo e Buffalmacco parecem ter tirado inspiração direta de Dante; a alusão à *Commedia* fica clara especialmente no que se refere à figura do diabo. Sem dúvida, a descrição feita por Dante do ‘*mperador del doloroso regno*’⁴ influenciou sua figuração desde então: a partir do século XIV, os diabos e outros demônios têm usualmente asas de morcego. Um diferencial no entanto pode ser percebido: as faces do diabo de Bartolo, assim como em outras representações do século XIV, são pintadas de modo uniforme; não há diferenciação entre elas em termos de cor, como o faz Dante.

No caso específico dos afrescos de Buonamico Buffalmacco e Taddeo di Bartolo, os diabos representados, assim como o de Dante, possuem três cabeças, e também devoram três almas. No afresco de Taddeo, o condenado central é identificado como Judas e, embora a tarjeta das outras duas figuras não seja mais legível, pode-se talvez inferir que sejam Cássio e Brutus, conforme descreve a *Commedia*⁵. No afresco de Buffalmacco, a alusão a Dante também era evidente: até o início do século XX era possível ler, acima da figura do diabo, a inscrição vista na entrada do Inferno dantesco: *lasciate ogni speranza, voi ch’entrate!*

O que também se verifica na segunda metade do século XIV é uma maior proeminência na representação dos pecados capitais. Isto já ocorria em obras anteriores, como no afresco de Giotto, em que vários dos pecados são passíveis de identificação, mas em períodos posteriores o destaque é cada vez maior. A historiadora americana Gail Elizabeth Solberg comenta que nos ciclos de Buffalmacco e de Taddeo di Bartolo os artistas parecem ter buscado um maior rigor na representação desses pecados, devido possivelmente às dimensões que o Inferno ganhava como obra autônoma (SOLBERG, 1991, p. 813). No afresco de Taddeo, por exemplo, não apenas há a reprodução dos pecados como eles são explicitamente indicados por inscrições diversas: *la superbia, la vidia, la lussuria, la varitia* – soberba, inveja, luxúria e avareza; o historiador italiano Peccori em 1853 identificava *gola*, assim como a expressão *gli accidiosi*,

indicando que algumas das legendas da pintura foram destruídas com o tempo (NORMAN, 1995, p. 182). Alguns pecadores específicos também são identificados por essas inscrições: *avaro*, *golosi*, *usuraio*, além de outros tipos de pecado como o *falso testimonio*.

Percebe-se que, ao menos no caso do ciclo de San Gimignano, a imagem pode ser lida e interpretada de modo mais literal, através dos *tituli* que definem os pecadores; a imagem se torna portanto um *iconotexto*, de acordo com a definição do historiador da arte Peter Wagner (BURKE, 2005, p. 49). À parcela da população letrada, ainda que pequena, a compreensão da obra ficaria ainda mais simples e evidente tendo em vista o fato de que as legendas foram escritas não em latim, mas na língua vernácula habitual ao povo.

Mesmo aqueles que não poderiam ler as tarjas, no entanto, seriam capazes de compreender a mensagem da obra. O afresco mostra com efeito a associação entre os tipos de pecados e as penas específicas a eles aplicadas, prática que se tornará corrente nas representações do tema, e já presente em modelos anteriores. A punição está de alguma forma relacionada ao tipo de pecado cometido em vida. Por exemplo, o homem identificado como *sottomutto* (sodomita) é castigado por uma estaca que é colocada em seu ânus por um demônio, que sai por sua boca, entrando em seguida na boca de um segundo homem. O sodomita é por fim assado em uma chama posta sob ele, além de, aparentemente, ter seu calcanhar “pinçado” por um demônio. No afresco de Giotto, as punições aos luxuriosos se concentram na região dos órgãos genitais – algumas figuras são penduradas pelos órgãos genitais; um homem tem seu pênis puxado por um demônio, que utiliza para tanto uma espécie de alicate.

No caso dos gulosos as figuras são postas, no afresco de San Gimignano, diante de uma farta mesa, impedidas pelos demônios de devorar o banquete que lhes é apresentado; em Pádua, pelo contrário, aos gulosos são continuamente fornecidos alimentos através de canos que lhes são enfiados na boca. Por fim, Taddeo di Bartolo representa o avaro sendo enforcado com um saco de dinheiro, enquanto o usurário é obrigado a engolir moedas de ouro que são defecadas em sua boca por um demônio.

Verifica-se que, apesar da associação entre os pecados e as punições, os modos de representação variam bastante entre as obras de Taddeo di Bartolo e Giotto. Taddeo parece ter tirado inspiração para seu *Inferno* especialmente do afresco do Campo santo. Há com efeito uma série de similaridades em algumas das punições encontradas em ambas as obras; ele também parece ter copiado alguns tipos de punição apresentados no afresco de Buffalmacco, colocando-os porém como castigo para tipos diferentes de pecado. Por exemplo, na região dos avaros Taddeo representa um esqueleto enforcado; em Pisa, esse tipo iconográfico é encontrado na área reservada aos suicidas. No afresco de San Gimignano dois demônios alimentam o esqueleto com moedas de ouro. Esta representação é explicada por Solberg: o pecador “presumivelmente trocou sua própria substância pelos bens que estão no grande fardo preso em seu laço” (SOLBERG, 1991, p. 793).

Tanto o afresco do Camposanto de Pisa como o de San Gimignano

parecem refletir também uma concepção mais popular do tema, com um realismo por vezes bastante rude, buscado talvez por motivos didáticos. Com efeito, a visualização dos pecados ocorre de maneira mais explícita, e o fiel compreende de modo mais efetivo as punições a que poderá ser submetido no Além. Nas representações do século XIV, o mais importante não seriam as recompensas que poderiam receber no Paraíso, mas sim os castigos a que poderiam ser submetidos após o julgamento⁶. A representação de horríveis torturas poderia tirar a mente do fiel de seu natural torpor, permitindo a tomada de atitudes que evitariam a condenação. Evocam-se nessas imagens as palavras do Eclesiástico: “Em todas as tuas obras, lembra-te do fim, e jamais pecarás” (Ecl 7, 36). O Juízo final parece se tornar progressivamente tema para a reflexão humana, o que se justifica quando se considera o momento histórico. Interpretando o surto como punição pelos pecados do homem, seria natural a ênfase nos castigos suscitados no Além por consequência desses mesmos pecados.

Millard Meiss comenta brevemente em sua obra o ciclo do Campo santo, particularmente o afresco do Juízo final. Segundo ele, a obra dataria de pouco após a epidemia de 1348, e teria sido realizado pelo mais importante pintor pisano do período, Francesco Traini (1321-1363). Para o autor, se no fim do século XIII e início do XIV a figura do Cristo juiz parecia interagir tanto com os condenados quanto com os eleitos, rechaçando uns e recebendo os outros, a partir da segunda metade Ele parece se dirigir apenas aos condenados, denunciando-os talvez como os responsáveis pela peste. De acordo com sua proposta, a peste teria efetivamente engendrado uma mudança significativa no tipo de representação do tema do Juízo final. Ele não comenta, entretanto, a maior proeminência do Inferno.

A principal controvérsia em relação ao ciclo de Pisa está no fato de que o historiador italiano Luciano Bellosi, em sua obra *Buffalmacco e il Trionfo della morte*, publicada em 1974, contesta uma das mais importantes premissas da tese de Meiss: a autoria e sobretudo a datação da obra. O autor afirma – baseado em farta documentação e em uma análise estilística bastante detalhada – que o afresco do Campo santo seria obra de Buonamico Buffalmacco (ativo entre 1315 e 1341), artista florentino que trabalhou em várias cidades italianas ao longo da primeira metade do século XIV, e mencionado por Boccaccio em seu *Decamerone*. De acordo com Bellosi, o afresco teria sido pintado por volta de 1336, no mais tardar em 1340, alguns anos portanto antes do primeiro grande surto de peste⁷.

A cronologia do ciclo do Campo santo se torna ainda mais importante quando se considera que os afrescos parecem ter exercido grande influência sobre outros artistas – ainda no *Trecento*, pode-se citar o ciclo realizado por Taddeo di Bartolo, especialmente no que se refere ao posicionamento do Cristo juiz, além da representação mesma do Inferno, como visto. O gesto do Cristo pisano parece estar repetido ainda em outros exemplos posteriores: no painel de Fra Angelico no museu de San Marco, em Florença (ca. 1450), e mesmo no célebre afresco de Michelangelo na Capela Sistina, já no século XVI.

A questão está ainda em aberto, portanto. O ciclo do Campo santo de

Pisa parece ser uma obra fundamental para a compreensão da iconografia do tema no século XIV, e sua datação poderia indicar ou não a possibilidade de influência da peste na representação do Juízo final. Entretanto, mesmo que a obra seja anterior ao surto de 1348, como indica Bellosi, a possível relação entre a peste e a iconografia do tema não pode ser descartada *a priori*. É possível que uma mudança nos modos de representação já estivesse se manifestando, ainda que de modo pouco abrangente, desde antes de 1348; a epidemia poderia ter intensificado e mesmo acelerado as mudanças iconográficas.

A pesquisa apenas iniciada buscará determinar se isto de fato ocorreu, e que outros tipos iconográficos nas representações do Juízo final podem ser especificamente relacionados às mudanças nas mentalidades religiosas geradas pela peste. Essas obras, afinal, são capazes de dizer muito a respeito da religiosidade e das expectativas face à morte das sociedades que as criaram. Como escreve Peter Burke,

Imagens têm sido utilizadas com frequência como um meio de doutrinação, como objetos de cultos, como estímulo à meditação e como armas em controvérsias. Portanto, elas também são um meio através do qual historiadores podem recuperar experiências religiosas passadas, contanto que eles estejam aptos a interpretar a iconografia. (BURKE, 2005, p. 58)

Bibliografia

- BARNES, B. **Michelangelo's Last Judgment: the Renaissance response**. Berkeley: University of California, 1998.
- BORNSTEIN, D.E. **The Bianchi of 1399. Popular devotion in late medieval Italy**. Ithaca e Londres: Cornell University, 1993.
- BOWSKY, W.M. The impact of the Black Death upon Sienese government and society. **Speculum**, v. 39, n. 1, janeiro 1964.
- BURKE, P. **Testemunha ocular. História e imagem** (trad. Vera M. dos Santos). Bauru: EDUSC, 2005.
- DANTE ALIGHIERI. **La Divina Commedia**. Commento scartazziniano di Giuseppe Vandelli. 21ª edição completa. Milão: Ulrico Hoepli, 1989.
- FLANAGAN, S. Twelfth-century apocalyptic imaginations and the coming of the Antichrist. **The Journal of Religious History**, v. 24, n. 1, fevereiro 2000.
- GOODICH, M. **Violence and the miracle in the fourteenth century**. Private grief and public salvation. Chicago e Londres: Chicago University, 1995.
- HERLIHY, D. **The Black Death and the transformation of the West**. Cambridge (MS) e Londres: Harvard University, 1998.
- LE GOFF, J. **La naissance du Purgatoire**. Paris: Gallimard, 1996.
- LERNER, R. The Black Death and Western European eschatological mentalities. **The American historical review**, v. 86, n. 1, junho 1981.
- MARTIN, H. **Mentalités médiévales. XI^e-XV^e siècle**. Paris: PUF, 1996.
- MEISS, M. **Painting in Florence and Siena after the Black Death**. Princeton: Princeton University, 1978.
- NORMAN, D. The case of *beata* Simona: iconography, historiography and misogyny in three paintings by Taddeo di Bartolo. **Art History**, v. 18, n. 2, junho

1995.

NORMAN, D. et alii. **Siena, Florence and Padua: art, society and religion 1280-1400**. Londres: Yale University, 1995. V 1: interpretative essays.

SOLBERG, G.E. **Taddeo di Bartolo**. His life and work. Nova York: New York University, 1991.

¹ A peste teve efeitos duradouros sobre a demografia europeia. Se na Toscana havia cerca de dois milhões de habitantes antes de 1348, como estimou Fiumi, a região só voltaria a um patamar demográfico semelhante após 1850 (HERLIHY, 1998, p. 32). Para cidades como Siena, Volterra e San Gimignano, Bowsky afirma que apenas no século XX a população conseguiu enfim retornar aos números de antes da peste (BOWSKY, 1964, p. 09).

² Por exemplo, Mt 24, 29-30 e Lc 24, 11 e 25-27.

³ As conseqüências que isso poderia ter sobre a obra também são comentadas por Barnes, novamente em relação ao afresco de Giotto: “A face de Satã está completamente obliterada por arranhões, e a maior parte dos pequenos demônios foram similarmente desfigurados. Pinturas do período que representavam demônios em qualquer lugar ao alcance dos pios muitas vezes sofreram tal abuso”. (IBIDEM).

⁴ “*Oh quanto parve a me gran meraviglia/ quand'io vidi tre facce alla sua testa!/ L'una dinanzi, e quella era vermiglia; l'altr'eran due, che s'aggiugnieno a questa/ sovresso 'l mezzo di ciascuna spalla,/ e sè giugnieno al luogo della cresta:/ e la destra pareva tra bianca e gialla;/ la sinistra a vedere era tal, quali/ vegnon do là onde 'l Nilo s'avvalla./ Sotto ciascuna uscivan due grand'ali,/ quanto si convenia a tanto uccello:/ vele di mar non vid'io mai cotali. Non avean penne, ma di vipistrello/ era lor modo*”. Inf. XXXIV, 37-50.

⁵ “*Quell'anima là su c'ha maggior pena*”/ disse ‘l maestro, “è Giuda Scariotto,/ che ‘l capo ha dentro e fuor le gambe mena./ Delli altri due c'hanno il capo di sotto,/ quel che pende dal Nero ceffo è Bruto/ – vedi come si storce! e non fa motto! –;/ e l'altro è Cassio che par sì membrutto”. Inf. XXXIV, 61-67.

⁶ A ênfase no Inferno pode ser constatada pela complexidade mesma da obra. Solberg, por exemplo, ao descrever o ciclo de Taddeo di Bartolo em San Gimignano, dedica pouco mais de uma página ao afresco do Juízo final; quase duas páginas ao do Paraíso, necessitando, porém, de quase quatro páginas para a descrição da região infernal (SOLBERG, 1991, p. 788-796).

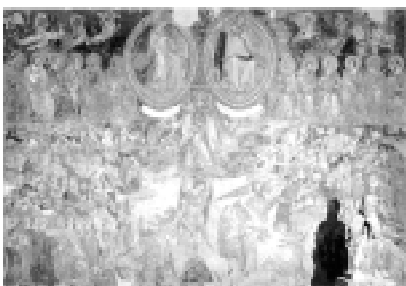
⁷ Embora ainda não exista consenso em relação à data de execução dos afrescos de Pisa, os historiadores tendem atualmente a concordar na atribuição da obra a Buffalmacco.



Giotto di Bondone. **Juízo final.**
Detalhe do Inferno



Giotto di Bondone. **Juízo final**, ca.
1305. capela Scrovegni, Pádua



Buonamico Buffalmacco. **Juízo final**, ca. 1340. Camposanto, Pisa



Buonamico Buffalmacco. **Inferno**,
ca. 1340. Camposanto, Pisa



Taddeo di Bartolo. **Inferno**, ca.
1393. Collegiata, San Gimignano

O papel do Homem Santo na Igreja Visigoda no século VII: a vida de Emiliano

Rodrigo dos Santos Rainha*

Apresentação

Esta comunicação é parte da pesquisa que desenvolvemos no Programa de Estudos Medievais, sobre o processo de normatização da sociedade no interior dos reinos germanos. Sob a orientação da professora Leila Rodrigues, elaboramos nossa dissertação de mestrado, ainda em fase inicial, cujo o principal objeto é, naquele contexto, analisar as relações de poder no reino visigodo na primeira metade do século VII.

Procuramos analisar diversas nuances da influência e participação da Igreja na vida do reino visigodo. Um dos campos mais fecundos a tal propósito é a possibilidade de estender nosso olhar à esfera cultural. Durante muito tempo diversos especialistas se escusaram este fim, a não ser naquilo que se referisse ao espaço restrito da Igreja, única instituição a nos deixar documentos escritos sobre o período. Meu interesse é justamente utilizar o próprio olhar da Igreja como forma de extrapolá-lo. Para tal utilizaremos as referências do discurso eclesiástico estudando a forma como o último interfere e interage na sociedade, visando por meio dos indícios apreender as relações de poder presentes nos textos clericais.

Duas importantes influências possibilitaram o amadurecimento desta perspectiva: o livro “Os reis taumaturgos” de Marc Bloch e o artigo intitulado “Santidade” de André Vauchez. No primeiro, o autor, a partir de relatos eclesiásticos e de uma perspectiva comparada, traça linhas mais profundas envoltas naquele fenômeno das curas pelo toque do rei (BLOCH, 1993). No segundo, o historiador, ao analisar a possibilidade da transformação do *Homem Santo* com o advento do fortalecimento do cristianismo e a forma como este se relaciona com a sociedade, mostra o abandono do modelo ascético e a adoção de figuras inseridas no corpo social, preocupando-se em destacar além dos milagres sua atuação social (VAUCHEZ, 1987).

A Hagiografia no Reino Visigodo e a Vida de Emiliano

É necessário delinear o momento cultural que vive o reino visigodo no século VII. O período é marcado pela unificação religiosa, sob o cristianismo católico, ainda que as preocupações com as heresias

Mestrando do Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

permaneçam presentes.¹ No século VII, o crescimento do número das escolas, os momentos de apoio de alguns monarcas à Igreja e sua posição hegemônica no campo religioso, permitiram que o episcopado ampliasse a quantidade de seus escritos, assim como sua circulação pelo reino.

Entre os textos cuja produção foi ampliada no século VII, os de natureza hagiográfica têm um papel destacado. Podemos citar como exemplo as vidas dos padres de Mérida, de autor desconhecido (FEAR, 1997. p. 45-106); a vida de Desidério, escrita pelo rei Sisebuto (Idem. p. 1-14); a *Viris Illustribus* de Idelfonso de Toledo que destaca os santos padres da península entre eles o próprio Bráulio (Idem. 107-122); a vida de Frutuoso de Braga, de autor desconhecido (DIAZ Y DIAZ, 1974) e a que analisaremos nesta comunicação, a vida de Emiliano, escrita por Braulio de Saragoça (FEAR, 1997. p.15-44).

A análise de um texto hagiográfico para enfocarmos aspectos da sociedade justifica-se pelo caráter deste escrito. Trata-se de um discurso feito para a pregação e nos fornece, portanto, indícios de como se dava a relação entre membros do clero e o cuidado na divulgação de suas idéias para a sociedade.

Outro aspecto que nos desperta a atenção nas hagiografias do período é a proximidade existente entre os santos e seus biógrafos. No caso de Emiliano, esta proximidade é tão grande que Braulio pede a seu irmão que os clérigos, Citonato e Geroncio, que conviveram pessoalmente com Emiliano, confirmem as informações apresentadas e corrijam os possíveis erros. A contemporaneidade de Emiliano e Bráulio nos remete a Gregório Magno. O bispo de Roma, ao escrever a vida e os milagres de Bento, indica na introdução a seu texto que assim o faz para que todos vejam que os santos continuam a existir, e não só no Oriente, mas na própria Itália. Acreditamos que os objetivos do hagiógrafo de Emiliano foram parecidos, a proximidade era a forma encontrada para que os diversos segmentos do reino visigodo identificassem mais facilmente a santidade.

A *Vita de S. Aemiliani* pode ser dividida em dois momentos: um primeiro que explica a trajetória de vida do santo e um segundo preocupado em descrever seus milagres.² Emiliano, nas palavras de Braulio, foi um pastor até converter-se ao cristianismo. Para sua iniciação à ciência cristã procurou instrução de outro eclesiástico, o eremita Félix, discreto religioso. Em seguida optou por uma vida contemplativa, estabelecendo como moradia ora a montanha ora a floresta.

Assim permanece até que o bispo da região de Tarrazona lhe pede para assumir a responsabilidade de um mosteiro; mesmo a contragosto, o santo aceitou a incumbência. Nesta função, teria sofrido diversas incompreensões pelo desapego que demonstrou às coisas deste mundo. Na parte em que são detalhados seus milagres, quase sempre de forma muito sucinta e direta, seu principal embate é contra o diabo e a doença, estando, muitas vezes, interligadas estas dois aspectos.

A VSE é acompanhada de uma carta do seu autor e nos permite identificar o objetivo do bispo ao escrever esta hagiografia, assim como sua

forma de utilização pelo corpo clerical. A correspondência traz informações sobre o modo como o texto deveria ser utilizado. Braulio diz que escreveu uma hagiografia curta e com linguagem simples para não cansar aos ouvintes e facilitar a compreensão de todos. O texto deveria ser lido durante a missa, de preferência na data da celebração do dia de Emiliano. Acompanhando-o seguiu um hino de louvor, escrito pelo principal auxiliar de Braulio, Eugenio.

Este teria levado pessoalmente a correspondência e ajudado nos preparativos da comemoração. Esta preparação de festa nos remete a um clima de comoção pretendido pela Igreja, de forma a cativar aos ouvintes. A busca pela emoção dos ouvintes é um importante instrumento de catequese, utilizado largamente no período tanto em sermões como nas celebrações litúrgicas. A VSE é uma alternativa a este modelo, tratando de arrebatar até os que tivessem pouca compreensão sobre os assuntos eclesiásticos.

O autor deste texto é um bispo plenamente comprometido com os processos de fortalecimento da Igreja. Braulio é nascido em família hispano-romana e com grande tradição no interior do clero. Pelas cartas que o autor nos deixou temos o conhecimento, por exemplo, de que possuiu três irmãos clérigos: a abadesa Pomponia, o bispo Juan e o abade Frunimiano. Sabemos ainda que seu pai chamava-se Gregório, e que provavelmente foi bispo da região de Osma.

Este autor teve destacada participação junto às elites do reino, eclesiásticas e nobres.³ Sua formação educacional ocorreu na escola de Isidoro de Sevilha, principal bispo do reino no século VII pela grande quantidade e influência dos seus escritos, além da participação destacada nos processos de aliança com os monarcas.⁴ Braulio é um dos seus discípulos mais destacados, e assume no ano de 631 o bispado de Saragoça, região de relevância política-econômica do reino.⁵

Sua produção intelectual pode ser apreendida pelo seu estímulo à leitura e as suas cartas de solicitação e envio de livros. Além disso, foi o responsável por duas importantes obras, o *Praeonatio Libri Isidorum* e *Vita de S. Aemiliani*; outros escritos são atribuídos ao autor mas sem fundamentação necessária para tal.

Teorizando sobre a função hagiográfica

Sentimos a necessidade, para facilitar o entendimento do papel que o “Homem Santo” assume na sociedade, de explicitar alguns referenciais teóricos propostos por Pierre Bourdieu, e que adotamos.⁶

O sociólogo francês desenvolveu uma extensa gama de conceitos para análise das sociedades. Ao tratar especificamente da questão da formação e estrutura do campo religioso, destacou que a legitimidade só pode ser alcançada e garantida com a constituição de um corpo de especialistas e a construção de um conjunto de práticas que definam e transformem o grupo. Estas serão fomentadas principalmente pelos membros da elite deste campo. A tal grupo cabe a “venda” de um bem exclusivo e que seja reconhecido por toda a sociedade: a salvação. É na busca do “monopólio da salvação” que giram as ações dos membros do campo religioso.

Entendendo a Igreja visigoda, no todo dos seus membros, como um campo religioso em processo de afirmação, frente a um poder político, ainda que instável, atuante, as ações do episcopado vão constantemente pretender a valorização dos bens simbólicos que o clero pode oferecer. O trabalho de evangelização com certeza é um dos mais claros exemplos da valorização do poder simbólico e consequente monopólio da salvação por parte da Igreja Católica frente a sociedade.

Assim a hagiografia passa a ser uma das expressões, entre os textos eclesiásticos, mais cristalinas de legitimar a instituição eclesiástica, já que permite por um processo brando de evangelização a conquista de fiéis. Esta consideração permitiu-nos apreender a atuação da Igreja fora do espaço teológico. Na sua relação com a sociedade, o discurso eclesiástico apresenta nuances práticas tornando os eclesiásticos o grupo a dar lógica a própria vida das populações. Ou seja, ao atribuir os problemas do mundo e da vida sofrida ora ao diabo ora aos pecados cometidos, aquele discurso afasta tudo o que é ruim da Igreja, passando tal instituição a ser somente a responsável pela cura dos males.

A construção teológica prática da pregação hagiográfica, indica que a forma de se obter uma vida melhor aqui e/ou após a morte é seguindo os preceitos da Igreja. Valoriza desta maneira o princípio religioso, a importância da glória do Cristo, que é quem possibilita a absolvição e salvação divina no dia do julgamento. Como neste mundo o seu representante é a Igreja, esta, pelo seu discurso religioso, legitima por fim a si mesmo.

Monopólio da salvação

A idéia da salvação é valorizada e constante nos escritos do período, seja em atas conciliares ou cartas. Somente aqueles que seguirem a Igreja têm alguma chance de salvação. Mas para obtenção deste benefício existem normas e uma disciplina a ser cumprida. Encontramos a função do santo presente no papel de convencer as populações que a Igreja poderia ser um caminho viável. Na concretização deste processo, a figura do santo personificava a instituição e visava garantir a seus membros a legitimidade frente a sociedade. Como o santo era o representante mais próximo de Deus neste mundo, o fato de ser membro da Igreja garantia, por conseguinte, aos clérigos um estatuto privilegiado.

Devemos chamar atenção para a diferença do discurso teológico e a comunicação litúrgica com objetivo de pregação. Enquanto no primeiro o dualismo do mundo permanecia presente, com uma clara separação entre estes, quando direcionadas a conquista de fiéis a apresentam nuances específicas e de caráter local. A pregação na hagiografia de Emiliano apresenta duas dimensões, vida e pós-vida. A separação de ambas, entretanto, não é clara, deixando transparecer a permeabilidade dessas realidades. Assim, no discurso de pregação, presente no texto de Bráulio, existe a possibilidade da salvação poder ser obtida a qualquer momento, na vida ou na morte.

A salvação pode ser concretizada, realizada, neste mundo, sem necessidade da espera por um próximo. Claro que para tal é necessário

condições especiais, como a intervenção de um santo, mas só é passível de ser alcançada por um cristão. Dessa forma, aproximar-se do clero era o único caminho para livrar-se das mazelas deste mundo.

Existia ainda a possibilidade do crente não obter a graça das curas de suas dores durante sua vida. Para resolver esta possibilidade a hagiografia ilustra o caso de dois bandidos que roubam os cavalos de Emiliano. Os meliantes ficam cegos, se arrependem e devolvem os cavalos, mas, mesmo assim o santo não lhes restitui a visão. Braulio explica que a ação do clérigo visava apenas o bem dos pecadores, já que o fato de não curá-los do castigo garantiria-lhes a oportunidade de pagamento dos seus pecados neste mundo, para que fossem posteriormente salvos. Logo concluímos que sofrer e não ser curado, pode ser algo bom, já que isto pode acontecer para que o pecador tenha a oportunidade de pagar sua dívida.

Assim temos uma dicotomia muito clara e interessante e que faz parte da forma como a Igreja buscou passar os seus ensinamentos, disseminando seu monopólio frente a sociedade: a Igreja, por intermédio do homem santo, evidencia sua estreita vinculação com Deus. Para garantir o bem da sociedade e dos fiéis, atua junto ao cotidiano sobretudo nos momentos mais difíceis.

Existe ainda outra forma de “atuação” do santo que podemos identificar nos escritos de Braulio: a valorização do mestre. Devemos lembrar que estamos em uma sociedade que já recebeu forte influência do germanismo, proveniente dos visigodos que ocupam a região há quase dois séculos. Um dos principais traços do qual temos notícia dos germanos é a valorização dos laços pessoais como base da sociedade. Assim a relação mestre-discípulo assume um caráter diferenciado e presente, ainda que de forma muito atenuada nos diversos campos da sociedade. Devemos destacar que também no Império Romano a relação mestre-discípulo existia e era sobressaltada, no entanto, no reino visigodo em diversos escritos, inclusive atas conciliares, a relação do mestre com seus alunos é descrita como uma forma de acolhida dos discípulos, “como membros da família,” fato que nos remete a uma relação de caráter pessoal. A favor desta hipótese podemos indicar as cartas trocadas entre Braulio e Isidoro. Seu conteúdo revela que o tratamento entre eles é marcado por um tom familiar, com referências marcadamente íntimas.⁷

Braulio destaca que todos precisam de alguém que lhes ensinem, lhes guiem, inclusive o próprio santo que vai buscar no eremita Félix as instruções para seguir seu caminho. Emiliano, também se torna um mestre, mesmo daqueles que não compreendem sua ação salvadora. A hagiografia foi preparada para ser lida em uma missa. Seguida de um hino, buscava, pela comoção dos ouvintes, afirmar o discurso eclesiástico, lembrando-os que precisavam de alguém para conduzi-los.

Considerações finais

De forma geral devemos destacar que a hagiografia no período, afirma, entre outras coisas, os bens eclesiásticos que garantem e indicam o caminho da salvação, como algo único e eficiente contra os percalços desta

vida e o direito a um julgamento favorável no outro mundo.

Na sociedade visigoda os bens de salvação eclesiásticos adquirem o papel de instrumentos à aproximação desta sociedade à visão da Igreja. A partir das concepções de Pierre Bourdieu, pode-se afirmar que por meio de um discurso de convencimento, apresentado de maneira pouco agressiva e envolvente, o clero valoriza seus membros e suas crenças, divulgando sua cultura e ampliando o seu poder simbólico junto à sociedade.

Este poder adquirido pode ser avaliado quando no V concílio de Toledo o rei e a Igreja assinam praticamente um acordo de cooperação, comprometendo-se a proteção mútua. Este processo e participação têm muitas matizes, mas há que ressaltar que, ao destacarmos a perspectiva cultural, a hagiografia será um importante instrumento de ação.

Bibliografia

Documentos medievais impressos

BRAULIO. Vita S. Aemiliani. In: Fear, A. T. (org. e trad.) **Live of the Visigothic Father**. Liverpool: Liperpool University, 1997.

BRAULIO. **Vida y milagros de San Millán**. Tradução: Toribio Minguella. Disponível em www.geocities.com/urunuela24/braulio/braulio.htm#braulio

BRAULIO, Epistolário. L Riesco Terrero (ed.). **Epistolario de San Braulio**: Introducción, edición crítica y traducción. Sevilla: [s.n], 1975.

CONCILIOS VISIGOTICOS E HISPANO-ROMANOS. Jose Vives (ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. IV Concílios de Toledo.

Bibliografia específica

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BORDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BURKE, P. (ed.) **Formas de Hacer Historia**. Madrid: Alianza, 1993.

GARCIA MORENO, Luis A. Dissidência religiosa y poder episcopal em la España tardoantigua (ss. V-VIII). In: JAVIER LOMAS, Francisco et DEVIS, Federico (Ed.) **De Constantino a Carlomagno**. Disidentes, Heterodoxos, Marginados. Universidad de Cadiz, s/d. p. 135-158.

LYNCH, C. H. e GALINDO, P. **San Braulio. O bispo de Zaragoza (631 – 651)**. Su vida y sus obras. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1920.

SANTIAGO CASTELLANOS. Problemas Morales en la Protección Divina Al Hombre Santo: Emiliano y Valerio. In: XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. **L'etica Cristiana nei Secoli III e IV**: eredita e confronti. Roma: Estratto, 1995. (Studia Ephemeridis Augustinianum 53)

_____. **Poder Social, Aristocracias y Hombre Santo en la Hispania Visigoda**. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza. Logroño: Universidade de La Rioja Servicio de Publicaciones, 1998.

SILVA, Leila Rodrigues da. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos (séc. V-VII). **História: questões e debates**. Instituições e poder no medievo. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em História da UFRP / Editora da UFRP, n.37, p. 67-84, jul-dez 2002.

_____. A Vita Sancti Aemiliani de Braulio de Saragoça e a Vita Frutuosi: uma abordagem comparada. Londrina: [s.n], 2005. (Comunicação apresentada no VI EIEM- ABREM) Mimeo.

Notas

¹ No século anterior, VI, o reino visigodo foi marcado pela disputa de duas tendências do cristianismo, a ortodoxa que continuava o credo oficial ao fim do Império romano e era seguido pelas populações de origem hispano-romana, e o arianismo uma perspectiva que não aceitava a idéia da Santíssima Trindade, e teve grande aceitação entre os povos germanos, entre eles os visigodos. Mais ao fim do século, visando um processo de unificação política do reino, Recaredo, rei visigodo, faz uma aliança com os principais membros do episcopado e se converte à vertente ortodoxa.

² Para facilitar a compreensão passaremos a utilizar a sigla VSE, para designar a “Vita de S. Aemiliani.”

³ Podemos apreender a partir das cartas, que Braulio se corresponde com diversos bispos do reino, como Isidoro de Sevilha e Eugenio de Toledo, além dos monarcas Recesvinto e Chindasvinto.

⁴ Foi o idealizador do IV concílio de Toledo e tutor do monarca Sisebuto.

⁵ No local passa uma das principais estradas do reino visigodo, além de ser uma área militarmente estratégica pela proximidade com francos e vascos.

⁶ Dois livros do autor são fundamentais para a nossa pesquisa: BORDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989 e BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003. Para a questão do Monopólio da Salvação, aconselhamos a leitura do primeiro capítulo do **Economia das Trocas Simbólicas**.

⁷ Para basearmos estas informações utilizamos: BRAULIO, Epistolário. L Riesco Terrero (ed.) **Epistolario de San Braulio**: Introducción, edición crítica y traducción. Sevilla: [s.n], 1975. Jose Vives (Ed.). **Cartas I – VII e Concilios Visigoticos e Hispano-Romanos**. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. IV Concílios de Toledo.

A temática artúrica em narrativas galegas contemporâneas

Caroline Moreira Reis*

Nosso trabalho visa observar, por meio de análise comparativista, a permanência da temática artúrica na literatura galega contemporânea.

Como sabemos, as lendas arturianas, a chamada matéria da Bretanha, chega ao noroeste da Península Ibérica, através da versão galego-portuguesa da *Demanda do Santo Graal*. Devemos lembrar que o norte de Portugal e o território que hoje forma a Galiza foram, durante a Idade Média, um só. Portanto, culturalmente e literariamente durante a Idade Média são um só povo, e tudo que provém deste medievo comum aproxima, hoje, os dois povos. Além disso, o interesse pela *Demanda do Santo Graal* deve-se ao fato de ser o mais antigo texto português em prosa literária, embora, como observa, entre outros, Antonio José Saraiva, de “matéria não original” (SARAIVA e LOPES, s/d, p. 95).

O que nos instigou a fazer este trabalho, no entanto, é o fato de que, a partir da segunda metade do século XX aos dias de hoje, houve uma enormidade de lançamentos literários galegos – não só na prosa, mas também na poesia e no teatro – acerca de Camelot e seus personagens. Para mencionar apenas os mais importantes, podemos aqui citar *Merlín e família* (1955) de Álvaro Cunqueiro; *Percival e outras histórias* (1958) e *Amor de Artur* (1982) de Méndez Ferrín e *Galvan en Saor* (1989) de Darío Xohán Cabana.

Diante desta constatação, buscamos comparar a versão galego-portuguesa da *Demanda do Santo Graal* com livros galegos do século XX, principalmente as obras de Méndez Ferrín e Álvaro Cunqueiro. Procuramos aqui enfocar as narrativas *Amor de Artur* e *Merlín e família*.

Para isso, começaremos com um breve histórico sobre a origem da lenda arturiana, e do uso do celtismo – fundamental para entendermos o uso de Artur como personagem recorrente na literatura galega. Após isso, faremos uma breve exposição da situação literária galega na qual, juntamente com seus autores, se agregam *Amor de Artur* e *Merlín e família*. Por fim, pretendemos analisar o porquê desta fascinação pela imagem da corte arturiana, na literatura galega durante os últimos anos.

Inúmeras são as origens da lenda arturiana, porém, iniciaremos falando da tradição literária dela proveniente. O primeiro “advento” de Artur na literatura parece vir de um cronista anglo-normando William de Malmesbury que, por volta de 1125, compôs uma *Historia regnum Anglorum*. Contudo, Artur consolidou-

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Literatura Comparada da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

se como “rei quase histórico” (ASHE, 1997, p. 5), por mãos de Geoffrey de Monmouth – de quem pouco se sabe, além do fato de ter lecionado em Oxford entre 1129 e 1151 –, e seu *Historia regnum Britanniae*, escrito provavelmente entre 1135 e 1136.

No entanto, somente na trilogia em versos *Li livres dou graal*, composta por Robert Boron, entre 1191 e 1212, não só vai explicar a origem do Graal, “mas também articular a história do Graal com o reinado de Artur” (*Demanda do Santo Graal*, 1995, p. 8).¹ Os livros que a compõem são *Joseph*, *Merlin* e *Perceval*.

No século XIII, a tendência em relacionar as diversas tradições fez com que as histórias fossem reunidas, provavelmente por Gautier Map, sendo conhecida essa reunião sob o nome de *Vulgata*, e que se compõe dos seguintes livros: *Estoire del Saint Graal*; *Estoire de Merlin*; *Lanzarote du Lac*; *Queste del Saint Graal*; *Mort Artu*.²

Contudo, antes da segunda metade daquele século, a *Vulgata* foi remodelada. Este novo ciclo foi denominado *Post-vulgata* ou *Pseudo-Boron*, e compõe-se de três livros: *Estoire del Saint Graal*; *Merlin*; *Queste del Saint Graal*.³

As obras medievais ibéricas são traduções deste último ciclo. E baseada no último livro citado – *Queste del Saint Graal* – é que se forma a versão portuguesa, utilizada nesta pesquisa, conhecida como *A demanda do Santo Graal*. Muitas são as divergências de qual versão teria surgido primeiro, a portuguesa ou a castelhana, mas esse não é um ponto fundamental para o trabalho, já que o pretendido é apenas observar a utilização desta obra como fonte medieval para obras contemporâneas.

Literariamente são essas as fontes arturianas. Porém, vamos tentar retornar às fontes mitológicas celtas, pois estas serão o ponto de união cultural entre Artur e os galegos.

Segundo LE ROUX & GUYONVARCH a origem da lenda poderia ser extremamente remota, e remontar ao imaginário celta proto-histórico, mais especificamente ao chamado Ciclo de Magnobi (LE ROUX & GUYONVARCH, 1999, p. 94). O que não se discute é a raiz celta de Artur. Assim, a literatura medieval proveniente desta herança seria uma tentativa de cristianizar lendas pagãs.

Mas o que realmente importa aqui são os textos que transmitem toda a lenda artúrica aos povos descendente do imaginário galego-português medieval. Há registros, de que durante a Idade Média em português havia três livros: *José de Arimatéia*, *Merlim* e *A Demanda do Santo Graal*, baseados, como já dito anteriormente, na *Post-vulgata*.

Das três obras *Merlim*, de quem há notícias de um exemplar na biblioteca de Dom Duarte, desapareceu completamente, (SARAIVA, s/d, p. 95); de *José de Arimatéia* ainda restam alguns trechos em manuscritos dos séculos XIV e XVI. mas não é fonte para o conhecimento da Matéria da Bretanha, dado que se prende à origem do Graal.

Assim, a cavalaria vai ser exposta perfeitamente na Idade Média Ibérica através da *Demanda do Santo Graal*, que por sorte é a única das três obras a chegar aos nossos dias. É importante apenas ressaltar que a edição mais antiga

de *A demanda do Santo Graal* portuguesa disponível é uma cópia, feita provavelmente no século XV, e que está em manuscrito único, preservado na Biblioteca Nacional de Viena.

De posse dessas informações, faz-se necessário relacionar a cultura galega à cultura celta.

Ao final da Idade do Bronze (séculos XI ou X a.C.) inicia-se um tipo de ocupação humana e organização social, aldeias ou recintos fortificados, de forma oval ou circular, situados em lugar elevado, em construções também ovais ou circulares, conhecidos como castros. Acredita-se que esta ocupação foi realizada pelos celtas que chegaram à península, entretanto, não há comprovação para esta informação. Algumas escavações já encontraram indumentárias semelhantes às celtas, descobertas em outros territórios europeus, tais como a França e a Irlanda. No entanto, há dificuldade em se estabelecer datas e indícios pois, como sabemos, os celtas eram ágrafos.

A cultura de conferir aos celtas a criação dos castros inicia-se no século XIX, com o Romantismo e a tendência, comum a todas as nações, em firmar a nacionalidade.

Durante todo aquele século, algumas obras de cunho histórico são publicadas discorrendo sobre o possível passado celta de Galiza, e explicando a grandeza da nação por este passado. Além disso, neste período, a descoberta de uma lenda irlandesa – em um manuscrito em gaélico do século XII – acrescentou veracidade à questão da origem celta da Galiza. Neste manuscrito se narram as aventuras de Breogán, um caudilho irlandês que conclui a tarefa de seu pai, Brath, de conquistar toda a terra galega. Seu filho, Ith, volta à Irlanda e é assassinado. Os galaicos vão à Irlanda em busca de vingança, travam uma guerra sangrenta e saem vitoriosos. Este mito não só confere uma origem celta para Galiza, mais também reforçam a característica guerreira do povo.

Contudo, após a segunda metade do século XX e até os dias de hoje, houve uma enormidade de lançamentos literários galegos acerca de personagens celtas e, especificamente, dos personagens de Camelot. Destas escolhemos as duas obras já citada, que se distinguem quanto à apresentação dos personagens artúricos.

Dada a escassez de tempo para fazê-lo, cuido falar pouco destes autores e de suas obras.

O primeiro dos autores que gostaríamos de apresentar é Xosé Luis Méndez Ferrín Este nasceu na cidade de Ourense, em 1938. Homem inteligente e culto, doutor em Filologia e catedrático de literatura em Vigo, além de teórico em literatura, é poeta e prosador imensamente premiado na Espanha.

A presença do mito arturiano em suas obras é muito forte; não é, portanto, à toa que sua primeira obra narrativa chama-se *Percival e outras histórias* (1958) e que uma de suas obras mais recentes seja *Bretaña, Esmeraldina* (1987).

Mas a obra discutida aqui é uma narrativa de 1982 e que abre uma coletânea de narrativas de temática celta ambas chamadas de *Amor de Artur*. Trata-se de uma novela curta, onde o Rei de Logres sai em busca de seu “Graal”. Porém, este Graal não é o de José de Arimatéia, é algo muito mais

subjetivo. Esta novela trata da busca que Artur faz à procura de respostas para seu sofrimento após se saber traído pela esposa.

Assim sendo, vai atrás de quem possa responder-lhe, contudo, acaba por fazer uma peregrinação, onde cada ponto de parada é um momento de reflexão psicológica. Nesta viagem somos lançados dentro da tradição celta. E o rei mantém as características pagãs - como, por exemplo, se envolver com entidades celtas como Dagda - apagando, assim, os traços cristãos que assumiu a partir da tradição medieval e, logo, entrando em contraste com a visão religiosa que o mito assume na *Demanda do Santo Graal*.

“Amor de Artur” trata-se, grosso modo, de uma nova *Demanda*, porém, a busca agora é pela essência da traição. Qual é a razão para esta? Por que ela é tão poderosa para fazer sofrer tanto a um rei? Mais que isto, Artur, o predestinado, o mais importante de todos os reis.

O livro já começa com Artur ciente dos fatos. Todo o capítulo I mostra as reflexões de Artur acerca da traição dupla que sofrera. Diante da recusa de sua Rainha em voltar e responder as suas dúvidas os dois monarcas de Camelot brigam e Artur decide ir atrás de Merlín, sendo este o segundo momento da peregrinação. E assim se sucedem os fatos.

Depois de muitos percalços, em um dia de ano novo, Artur tem um encontro com o deus celta Dagda. É bom lembrar que este é o deus descrito por Júlio César como o Júpiter celta (LE ROUX & GUYONVARCH, 1999, p. 56) o deus pai, que está ligado, extremamente, a dois símbolos: a roda e o vaso. Aliás, este aspecto é importante, afinal, algumas fontes indicam ser o vaso de Dagda a origem da lenda do Graal, ou seja, o Graal, tal como nos é passado na *Demanda do Santo Graal*, seria uma tentativa de cristianização do vaso de Dagda (CHEVALIER E GUERBRANT, 2005, p. 476).

O vaso - ou Graal, se assim o entendermos, contém todo o conhecimento, toda a explicação para a angústia e desespero inerentes à existência. Assim, Dagda, o deus-vaso, ou deus-graal, a fonte de todo o conhecimento pagão, dá a Artur três recomendações: não confiar em Galvan,⁴ o protegido de Lug;⁵ seguir “ao pé da letra” os conselhos do mago Roebek de Tagen Ata; e o mais importante, e único não bem compreendido por Artur, “as aves tornam sempre ao puño do seu amo”(MENDEZ FERRÍN, 1998, p.24).

Artur é levado a Galiza, onde encontra Liliana, a esposa secreta de Lanzarote. Lá chegando, é fortemente atraído por Liliana. Toma-a sexualmente, vê em seus olhos os olhos de Guenebra,⁶ compreendendo assim o enigma que procurava resolver.

O narrador conclui que Lanzarote não amava Guenebra, amava a Artur. Tomava a Guenebra como quem toma o próprio Artur. E Artur acabara de fazer o mesmo com Liliana. O livro sugere assim um amor homossexual entre Artur e Lanzarote.

A obra termina com a revelação de que Galaad é filho de Artur e Liliana, mas por amor a Lanzarote. Assim, Lanzarote e Rei Artur se complementam, são apenas um. A lenda de um não vale sem a do outro. Sua união vai ser perpetuada através de Galaad, o filho dos dois, o cavaleiro perfeito.

Outro ponto interessante a ressaltar é um dos conselhos dados pelo deus Dagda, sua terceira recomendação: as aves sempre voltam ao punho de

seu senhor. Ou seja, o erro do passado, ou no caso de Artur, um filho fruto do pecado – seja ele um incesto, como na *Demanda do Santo Graal* (onde Mordred, seu filho com sua irmã, é o responsável pela sua morte); ou uma vingança, como em *Amor de Artur*, afinal a relação de Artur e Liliana é uma resposta à traição de Lanzarote e Guinebra, -, volta para destruir o pecador.

Seja como for, o aparecimento de Galaad é o ponto que vai determinar o final do reinado de Artur. Sendo assim, a relação entre ele e a esposa de Lancelot marcam o final de uma era.

No final do livro, o rei passa a ser protegido e guardado por Liliana “até que os dias de felicidade voltem ao ocidente” (MENDEZ FERRÍN, 1998, p. 36). A partir daí Artur passa a viver apenas em nossa memória ou, como prefere o narrador, em nossos corações escravos, como voltaremos a falar mais tarde.

O outro autor, Álvaro Cunqueiro, tem uma experiência de vida bem diferente da de Méndez Ferrín. Nasceu em Mondoñedo, em 22 de dezembro de 1911, e morreu em Vigo, em 27 de fevereiro de 1981. Passou a infância escutando as histórias e lendas de sua terra, através de seus familiares e dos clientes da botica de seu pai. Estudou Letras e Filosofia, cursos que não terminou enveredando pelo jornalismo. Neste período escreveu suas primeiras poesias.

No entanto, problemas de ordem política o fizeram largar o jornalismo e levaram-no de volta a Mondoñedo onde, imerso na cultura local, inicia sua carreira na narrativa. Sua primeira narrativa, *Merlín e Família* (1955), portanto, guia-se pelo lado mais folclórico da Galiza, jogando Merlín, diversos personagens das novelas de cavalaria, e de outros gêneros, na realidade *labrega* e misteriosa de sua terra.

Merlín e Família narra a história de um certo Felipe que em sua velhice conta uma história, onde afirma ter sido criado de um Don Merlín, um senhor muito estranho, casado com uma ex-rainha bretã, Ginebra, e que vivia em Miranda – região pertencente à comarca de Lugo, na Galiza.

Pela casa de Merlín transitam diversos tipos e situações que misturam personagens ficcionais, literários e lendários a uma típica família galega. Porém, a história não tem um encadeamento, é uma sucessão de fatos ocorridos após a chegada de Felipe à casa da família de Merlín e que cessam com sua saída. Nesta obra, o narrador, Felipe, narra as fantásticas histórias ocorridas na residência campesina de Merlín enquanto lá esteve.

É interessante ressaltar que não há nenhum comprometimento temporal que permita sabermos a época em que viveu Felipe. A maioria das marcas temporais se dá pela ação do calendário religioso, como acontece em a *Demanda do Santo Graal* e nas outras obras que tratam da Matéria da Bretanha. No entanto, não sabemos a época histórica com a qual estamos lidando, seguramente o período medieval não é o retratado.

Outro fator que serve de ponte para a “confusão” temporal cunqueiriana é a caracterização dos personagens. Sabemos, por Felipe, que Ginebra “Era unha señora mui sentada, verán e inverno coa súa peleriña negra mui bordada com abaloiros.” (CUNQUEIRO, 1991, p. 18). A descrição desce a personagem do patamar de uma rainha para o de uma simples senhora campesina galega,

principalmente pela “peleriña negra”. No entanto, não resta dúvida de que esta é mesmo a rainha de Artur: “Decían que era viuda dun grande rei que morreu na guerra, e tivo a noticia por un corvo cando estaba em Miranda probando un peite de ouro”.(CUNQUEIRO, 1991, p.19).

O mesmo acontece com Merlín, apresentado como camponês, inteligente e capaz de resolver os problemas que, literalmente, lhe aparecem à porta. Em relação à cultura de Merlín, sempre é lembrado o fato de ter uma grande biblioteca, sendo interessante observar a citação de que era leitor de Raimundo Lullio (CUNQUEIRO, 1991, p. 67), autor do *Livro da Ordem da Cavalaria*, mais uma prova da ligação entre a *Merlín e familia* e ideal do cavaleiro do tratado de Lullio.

Esses personagens famosos – e não galegos -, são, no entanto, deslocados temporalmente, vivendo numa Galiza não-medieval, com indícios de contemporaneidade. Exemplos não faltam, lembremo-nos a preparação para o San Xohan (CUNQUEIRO, 1991, p. 42) e o fato de Elimas dizer a Felipe que “non fora por teu amo, estaba agora chegando a Roma ou á China, ou á Habana,⁷ onde teño un medio parrafeó” (CUNQUEIRO, 1991, p.50).

Mas a “confusão” deve-se, principalmente, à profusão de personagens, ficcionais ou não, que passam ou são citados durante a obra. De Hamlet a Percival, passando por Amadis de Gaula e Édipo. Isso pode ser entendido como uma tentativa de colocar a Galiza no Mundo Ocidental e/ou o inverso, jogar o Mundo Ocidental em Galiza.

Esses personagens totalmente díspares em realidades e temporalidades são unidos pelo mesmo conceito, proposto por Felipe no prólogo, posto que são personagens de sua memória. São personagens eternos, pois são personagens: por isso Merlín não falece, assim como o corpo de Artur não é encontrado na *Demanda (A Demanda do Santo Graal*, 1995, p. 493-494). Igualmente acontece a Hamlet cujas “dúvidas e morte cruel andan polos teatros” (CUNQUEIRO, 1991, p. 145). A Artur, Hamlet, Ginebra, Édipo e Merlín é dada a eternidade da memória popular e literária.

Portanto, o personagem Artur mantém escravos os corações e mentes de toda a população ocidental. Incita e inspira milhões de adaptações, representações e re-apresentações, como nas duas narrativas galegas aqui expostas. Pela obra de Cunqueiro observamos que o uso da temática artúrica liga-se a esta questão da memória.

Diante de duas obras tão significativas, interessantes e, principalmente, complexas, a única coisa que podemos afirmar é que, mesmo com o passar dos anos, Artur ainda é uma fonte inesgotável para a arte, mas para Galiza, o Rei é mais do que isso. É o elemento cultural que une dois dos componentes mais marcantes da identidade galega: a Idade Média e a cultura celta, em especial na obra de Méndez Ferrín. Une-se a isso um terceiro elemento constituinte desta identidade: o campesinato (em Cunqueiro).

Não há, então, como negar a influência do medievo na memória galega. Mais do que representar um período histórico, a Idade Média constitui para Galiza um momento de plenitude nacional. É claro que a Idade Média também se reflete, contemporaneamente, nas outras literaturas

dela herdeiras – principalmente na portuguesa e na brasileira. No entanto, pelo que representa historicamente, para o povo galego fica mais evidente em sua literatura, que ainda é um modo – ou o principal modo - de resistência cultural do galego frente ao castelhano.

Temos certeza de que esse desejo de autonomia cultural da “Nação de Breogán” só persistiu, mesmo depois de tantos anos de impedimentos, graças à riqueza memorialística deste povo, como bem demonstra Cunqueiro. Afinal, a memória popular ocidental foi o suporte para sobrevivência até nossa era da imagem da Corte de Camelot.

Portanto, nenhum outro personagem pode ser maior e mais representativo do povo galego que Artur, assim como nenhum outro mito confundir-se-ia tão bem com a história de luta pela memória e identidade na Galiza.

Bibliografia

NUNES, I. F. (Ed.) **A demanda do Santo Graal**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

CHEVALIER, J.; GHERRBRANT, A. **Dicionário de Símbolos. Mitos, lendas, costumes, gestos, formas, figuras, cores e números**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

CUNQUEIRO, Álvaro. Merlín e Família. In: **Obra en Galego Completa. Narrativa**. Vigo: Galaxia, 1991.

LÉ ROUX, F., GUYONVARCH, Christian-J. **A civilização Celta**. Lisboa: Europa-América, 1999.

MENDEZ FERRÍN, X. L.; Amor de Artur. In: **Amor de Artur**. Vigo: Xerais, 1998.

SARAIVA, A.; J. LOPES, O. **História da literatura Portuguesa**. 7. ed. Porto: Porto, s/d.

São Francisco de Assis: foi, após o Cristo, a grande personalidade da história cristã

Raphael de Oliveira Reis*

Introdução

Sem dúvida, Jesus Cristo é a grande personalidade⁸ da História Cristã, pois foi a partir de sua mensagem que desencadeou a formação do cristianismo. Porém é após Cristo, no contexto histórico inserido na Idade Média do século XIII (1182 – 1226) que São Francisco de Assis vêm se tornar a grande personalidade da história cristã. Francisco desenvolveu uma espiritualidade de maneira distinta das outras pessoas e instituições. Este conceito de espiritualidade na Idade Média deve ser entendido, segundo o historiador André Vauchez, como uma “doutrina de fé e sua prática, através dos homens historicamente determinados” (VAUCHEZ, 1995, p. 12), como por exemplo: no período das cruzadas, os leigos desejosos de obterem a salvação (*fé*) acreditavam que ao chegarem a Terra Santa e lutarem (*prática*) contra os infiéis, conseguiriam a redenção de seus pecados. As maneiras de vivenciar a espiritualidade ao longo da Idade Média, passou por transformações em sua fé e prática, tendo o apogeu com a volta da mensagem primitiva apostólica e a participação dos leigos na espiritualidade. Francisco de Assis expressou essas duas características supracitadas: “Vivendo Segundo o Santo Evangelho” e participando da ascensão dos leigos na busca de uma espiritualidade ativa, sem intermediários.

Panorama da espiritualidade do século VIII - XIII

Nos séculos VIII – X, a espiritualidade medieval é marcada pela influência do império Carolíngio e pelos relacionamentos recíprocos de interesse entre o clero e os governantes. “È na época Carolíngia que o cristianismo começa a preocupar-se com as práticas exteriores e obediência a preceitos” (VAUCHEZ, 1995, p. 17) e é nesta época também que ficou marcada a presença da liturgia, sendo chamada por André Vauchez de: ‘Uma Civilização da Liturgia’. Os leigos não tinham acesso a espiritualidade, pois esta ficava a cargo dos clérigos através dos rituais, os quais eram os intermediários entre os leigos e Deus. Os leigos eram meros espectadores, pois não entendiam aquelas liturgias, muito menos a língua utilizada nas missas, o latim. Todavia, somente os sacerdotes poderiam ter acesso às escrituras sagradas e os únicos que poderiam interpretá-las, ou seja, com estas

características a Igreja era um elo entre os leigos e a espiritualidade, determinando preceitos de salvação e de condutas. Porém com a decadência do Império Carolíngio, o nascimento do feudalismo (União entre a feudalidade e o senhorio) e a independência da Igreja em relação ao imperador, trazem mudanças no processo da espiritualidade e desta maneira há o desejo crescente dos leigos em participarem deste processo de maneira individual e ativa.

Nos séculos XI-XII, período este marcado seguindo o historiador George Duby, acontece um “grande progresso da expansão demográfica e econômica; desenvolvimento da produção agrícola e artesanal; difusão de técnicas (charrua, arroteamento e pousio)” (DUBY, 1978), fez com que influenciasse no surgimento de novos tipos de vida religiosa: o eremitismo, a vida canônica e novo monaquismo. Estes tipos de religiosidade estavam calcados em dar menos importância à liturgia enfatizando uma vida mais solitária, de contemplação e exclusão do mundo ou das coisas mundanas, ainda ficando restrito a participação da espiritualidade aos monges e sacerdotes, os quais se encarregavam de uma vida de oração. Portanto, o trabalho e a guerra eram atividades exercidas pelos leigos.

Os leigos realmente só terão o seu primeiro contato ativo com a espiritualidade com as cruzadas (1099 – 1290), e é “... pela primeira vez, que a Igreja entreabria as portas da graça em benefício da totalidade dos fiéis... a suas partidas para o oriente, lutarem contra os inimigos de cristo obtendo a salvação de seus pecados na Terra Santa” (VAUCHEZ, 1995, p. 104). Com estes fatores desencadeados torna-se nítido a vontade por parte dos leigos em ter acesso às escrituras sagradas e obter a salvação sem intermediários “participando da espiritualidade sem renunciar a sua vida familiar” (VAUCHEZ, 1995, p. 125). No século XII-XIII também analisaremos o surgimento dos movimentos evangélicos, muito destes condenados como hereges pela Igreja, sendo os principais: Valdenses e Cátaros. Estes movimentos foram conceituados desta maneira por romperem com alguns preceitos da Igreja. Os Valdenses “defrontaram com a hierarquia religiosa da Igreja, por se dedicarem à pregação livre e à vulgarização da Sagrada Escritura e também ensinavam que todo fiel cristão que observa o Evangelho é sacerdote” (IRIARTE, 1985, p. 34). Os Cátaros ou Albigenses “negavam vários dogmas fundamentais do cristianismo, rejeitavam o antigo testamento e abominavam todo o culto externo” (Idem). Estas posturas iam de encontro com os interesses da cúria romana, pois os hereges conseguiam muitos adeptos colocando-os a parte da espiritualidade sem intermediários, utilizando idéias de uma vida fundada exclusivamente no Evangelho, na pobreza e na oração e realizavam pregações baseadas nas escrituras sagradas. A Igreja se sentiu ameaçada e realizou várias expedições para conter a expansão destes movimentos.

Estes processos de mudança ocorridos na espiritualidade durante séculos, fez com que o século XIII desenvolvesse uma “nova expressão de espiritualidade”: “passando da conformidade de rituais da época carolíngia para uma evangélica, dando ênfase na humanidade de Deus” (VAUCHEZ, 1995). É neste contexto do século XIII que Francisco surge, com a ascensão dos

leigos e a respectiva participação na espiritualidade, expressando a vontade de se voltar à mensagem primitiva apostólica ou cristã.

O “franciscanismo primitivo” em seu alicerce é análogo a outros movimentos desejos de viverem a mensagem apostólica (Cátaros, Valdenses, Dominicanos, etc.), porém distinto no que tange algumas práticas e idéias. A instituição franciscana não caiu na heresia como as mencionadas anteriormente e Francisco também viveu o evangelho no meio dos homens, recusando, todavia o “mundo” e “com ele o cristianismo se tornou mais popular e menos clerical” (FRANCO JR., 2004, p. 80), realizando a junção em sua ordem entre clérigos e leigos, vivendo em sua vida a imitação de Cristo.

A reviravolta de valores

Francisco nasce em 1182, filho de família rica, pertence o alto nível da classe mercantil. Seu pai era um rico comerciante de tecidos, chamado Pietro di Bernardone, o qual vendia tecidos de lã francês de qualidade, e os revendia, obtendo excelentes lucros. Os relatos sobre a vida de Francisco e outros santos são descritos pelos hagiógrafos, como de costume, rompendo de maneira brusca entre vida mundana para uma vida espiritual. Segundo esta perspectiva “... Francisco nos é apresentado como um ativo e hábil colaborador do pai (...) sendo preparado para uma vida política, militar e dos negócios” (MANSELLI, 1997, p. 41). Aprendera certamente com o pai o francês, língua esta utilizada em momentos de alegria e canções. Ele, inserido em uma classe social provinda de riqueza e mordomia, costumava a passar o seu tempo “nos jogos, no ócio, bate-papos, canções, utilizava roupas luxuosas e era um ‘grande gastador’. Aspirava em ser um cavaleiro cortês, querendo imitar os nobres” (LE GOFF, 2005, p. 59). Porém ele começa a manifestar uma vontade de mudança, tentando com o seu ar cortês a vislumbrar novas perspectivas de vida, passando da vida de divertimentos para uma vida espiritual ativa. A primeira manifestação de ruptura com “as coisas mundanas” é o seu ato cortês no momento em que Francisco vai até Roma, na praça de São Pedro, em uma peregrinação. Lá, ele troca a sua roupa e “lugar” com um mendigo e começa a pedir esmolas em francês. Esse ato mostra sua vontade de experimentar um novo modelo de vida. Este ato foi a impulsão para sua conversão e esta se inseriu em uma reviravolta de valores. Sua conversão pode ser analisada em três etapas, nas quais mostram nitidamente a ruptura com os valores sociais da época.

Na primeira etapa é o momento em que escuta uma voz interior dentro de si que dizia:

Se queres conhecer a minha vontade, é necessário que desprezes e odeies todas as coisas que por acaso amaste e desejava ter. E depois que tiveres começado a fazer isto, as coisas que antes te pareciam suaves e doces ser-te-ão insuportáveis e amargas, e naquelas que antes experimentavas horror provarás grande doçura e suavidade imensa (MANSELLI, 1997, p. 57).

Neste momento Francisco cavalgava nos arredores de Assis, quando

de súbito é levado pelo cavalo em um local, onde visualizou um leproso. No ponto de vista da maioria dos homens medievais daquela época, os leprosos despertavam horror e carregavam em si “a ira de Deus” (BARGELLINI, 1980, p. 31), sendo um castigo divino a lepra. Francisco participava deste ponto de vista, no qual podemos observar mais em um trecho de seu testamento. Porém uma “força” o impulsiona ao contato com o leproso, fazendo com que ele beijasse-lhe a mão, e depois distribuisse dinheiro de seu pai aos leprosos (era uma região onde havia um leprosário).

Este primeiro momento de sua conversão fica claro o desejo de Francisco em participar dos excluídos da sociedade e ser um deles. Esta etapa fica nítida nas próprias palavras do santo:

Foi assim que o Senhor me concedeu a mim iniciar uma vida de penitência como eu estivesse em pecados, parecia-me deveras insuportável olhar para os leprosos. E o Senhor mesmo me conduziu entre eles e eu tive a misericórdia com eles. E enquanto me retirava deles, justamente o que antes me parecia amargo se me converteu em doçura de alma e de corpo; e depois disto, demorei só bem pouco e abandonei o mundo (MANSELLI, 1997, p. 42).

Na segunda etapa de sua conversão, mostra a ruptura com os bens materiais e a aspiração dos bens espirituais. Em 1206, quando o *Poverello*, após vender os tecidos de seu pai, Pietro di Bernardone, sem autorização, para ajudar o pároco na reconstrução da Igreja de San Damiano (a igreja estava em ruínas), desperta no pai um sentimento de ódio. Leva Francisco até o bispo Guido, em praça pública, sendo esta ‘o centro de atração’ (LE GOFF, 1992, p. 32), humilhando-o em frente à multidão que observava a cena do jovem, acusado de roubo pelo próprio pai. Na praça o santo desposa de tudo e sai nu, entregando suas vestimentas e tudo que possuía a Pietro di Bernardone, declarando a partir daquele momento ser filho de um único Pai, Deus, o qual devia obediência. As pessoas de Assis conheciam o jovem Francisco de outrora marcado pelas suas farras e divertimentos e começaram a humilhá-lo e o chamarem de louco pelo seu ato.

Completando a sua conversão, o terceiro e último momento se deu por volta de 1209. Estava na igreja de Porciúncula em uma missa, o padre da igreja recitou o capítulo 10 de Mateus, o qual modifica definitivamente a vida e os valores de São Francisco de Assis, trecho este que influenciou os seus comportamentos em diante.

Vai, disse o Salvador, e anuncia por toda parte que o reino de Deus está próximo. O que recebeste gratuitamente, dá gratuitamente. Não carregue nem ouro, nem prata no teu cinto, nem saco para estrada, nem duas túnicas, nem calçado, nem bordão; porque o operário tem dignidade para manter-se por si. Em qualquer cidade ou aldeia que chegues, informa-te para saber quem é digno de receber-te e permanece em casa dele até partires. Entrando na casa saúda dizendo: Paz para esta morada (LE GOFF, 1992, p. 68).

É o ato decisivo de sua conversão ao estilo de vida do Nazareno. A

partir desta renúncia dos bens materiais, Francisco se torna um missionário do evangelho, possuindo somente uma túnica áspera, uma corda que a amarrava e um par de sandálias.

Nestas três etapas da conversão: o contato com o leproso, despojamento na praça pública e a missa de Porciúncula, fica nítido a reviravolta de valores na qual sua conversão ficou inserida. O desejo de ser tornar um excluído da sociedade como os leprosos; a dedicação a “Senhora Pobreza”, em analogia da vida dos pobres; a renúncia aos bens materiais em favor dos bens espirituais; a negação do pai Pietro de Bernardone, a favor de um Pai Celestial (Deus), mostram as características de sua conversão e sua respectiva reviravolta de valores. Despojado de tudo que era mundano, torna-se um missionário do “Santo Evangelho”.

Francisco e seus atos

Francisco, como já foi dito, viveu “secundum formam sancti evangelli”, o que significa “recusar toda a segurança e entregar-se à providência no que se referia à subsistência, ao alojamento e a todas as outras necessidades” (BERLIOZ, 1996, p. 256), expressando os valores que Cristo viveu. Esta forma de vida se baseou nas passagens do Evangelho, seguindo literalmente os escritos sagrados, causando em seus contemporâneos, surpresa e admiração. Foi o único homem a viver conforme o Cristo (recebeu os estigmas no Monte Alverne em 1224), vivenciou o Deus-Homem na veneração com o Cristo sofredor da Cruz, expressando desta maneira o respeito para com a Eucaristia. Algumas analogias entre eles, Cristo e Francisco, ficam expressas na renúncia de todos os valores materiais, dedicação aos excluídos, pobreza, sofrimento, humilhações, pregação, penitência, amor ao próximo, a prática da caridade, estigmas, etc.

O *Poverello* dedicou os seus atos na imitação de Jesus, sendo inovador, pois hauriu a vontade de ser modelo como o Cristo, viver entre os homens, amar todas as criaturas e toda criação, “...alegre, fez a espiritualidade Cristã ficar mais perto dos leigos” (LE GOFF, 1995, p.113). Seu desprendimento com as coisas mundanas, as quais poderiam compuscar as virtudes dos homens, Francisco mostrou uma aversão aos valores em que vivia: repudiou o dinheiro, a hierarquia religiosa e o militarismo, pois estas seriam formas de poder, ostentação, vaidade; indo de encontro com suas idéias baseadas no Evangelho, escolhendo como forma de vida a “Senhora Pobreza”.

No que tange a caridade parece que Francisco via em todas as pessoas a imagem do Cristo, por isso ele talvez tenha conseguido demonstrar total empenho em favor dos excluídos e “mostrar que leigos são dignos e capazes de levar, como clérigos, uma vida verdadeiramente apostólica” (LE GOFF, 1995, p. 38), pedindo sempre em seus escritos que as pessoas seguissem os conselhos dos evangelhos. Esta característica da caridade baseada no amor desafia os valores da época que repudiava os excluídos. A fraternidade expressa no santo vêm à tona no momento que ele deixa conviver dentro de sua ordem, sem hierarquia, de maneira igualitária, clérigos e leigos, ressaltando o sentimento de *fraternita* aceitando:

colocar em comum a própria sorte com a dos rejeitados, dos leprosos, aos quais não deixavam de dar todo o seu apoio, dos míseros, com os quais dividiam os frutos de seu trabalho, recordando-se sempre que a sua pobreza voluntária os obrigava a olhar para os verdadeiros indigentes, antes que para si mesmo (MANSELLI, 1997, p. 112).

Sua pregação era em língua vulgar e simples, realizada no meio urbano, abrangendo todos os tipos de pessoas e classes sociais, “tendo saído do século, não queria sair da sociedade cristã, da fraternidade com todos os homens em Cristo, mais agir no meio deles” (MANSELLI, 1997, p. 65). Nesta passagem fica evidente o desejo do santo em querer levar a salvação para todos, sem distinção. Para o Poverello, a teoria (pregação) somente não bastava, tinha que praticar, por isso antes de pedir a qualquer um de seus frades alguma coisa, ele mesmo dava o exemplo não tendo “...relutância em pedir esmola, nem repugnância para comer os restos que se misturavam no prato à medida que lhe eram oferecidos” (MANSELLI, 1997, p. 141). Este trecho elucida várias características de Francisco: o exemplo, abnegação, pobreza e a mendicância. A mendicância era só utilizada quando os franciscanos não obtinham através do trabalho manual os seus alimentos. O trabalho manual servia tanto para afastar o ócio quanto para a alimentação, nunca visando lucro.

No que se refere o seu missionarismo levando a “palavra do Cristo” para todos e em todos os lugares, tinha sempre como meta e perspectiva o capítulo 4, versículos 24-25, de São João, que Jesus era ‘o caminho, a verdade e a vida’. Esta frase fazia sua respiração. Esta passagem corrobora com o seu missionarismo, fazendo uma contra posição com as cruzadas. Ele era contra o uso de armas e da violência para a conversão dos infiéis para o cristianismo e acreditava que esta conversão deveria ser realizada através da pregação, da palavra e bons atos. Outra característica importante que Francisco expressou em seus atos foi a valorização da mulher. A sociedade expressava uma misoginia em relação a mulher, utilizando preceitos do antigo testamento salientando a inferioridade perante o homem, pois a mulher seria a causa do pecado, carregando a fraqueza moral. O *Poverello* tinha um carinho imenso com os rejeitados, entre eles, as mulheres e com elas estabeleceu pactos recíprocos de dedicação e afeto. Seu sentimento de valorização da mulher expressou em duas figuras femininas, as quais teve maior contato, Clara de Assis e Jacoba de Sattesoli. O contato com Clara de Assis, que igualmente com Francisco, desposou de sua riqueza para seguir os ensinamentos de Cristo aderiu o modelo de vida franciscano. Funda futuramente a ordem das Pobres Senhoras, regra esta criada por Francisco, baseada nos princípios do evangelho. Porém as Pobres Senhoras ficaram em um convento e não podiam pregar, pois era lhes proibido pela cúria proibir a pregação por mulheres e uma vida ativa no meio das multidões. Francisco tinha um respeito enorme pelos clérigos visto que via neles pessoas autorizadas em realizar a Eucaristia, a qual ele venerava, porém o alicerce da regra das Pobres Senhoras, permanecia o mesmo, o Cristo a ser seguido. Outra aproximação com as mulheres se dá quando próximo de seu desencarne pede para que trazem Jacoba de Sattesoli, (dama que oferecia doces de amêndoa para o santo quando ele se hospedava em Roma), para que ela viesse ao seu

encontro, trazendo um pano para o seu enterro e o doce de amêndoa que tanto gostava. O franciscanismo do século XIII colocou as mulheres a parte de uma espiritualidade ativa sem cair na heresia.

Francisco demonstrou a vontade de ser o modelo de Cristo, apaixonado pelo sofrimento humano do salvador na cruz, obteve no Monte Alverne, em 1224, quando em silêncio profundo e oração intensa, refugiando-se dos problemas que sua ordem enfrentava, já em profunda doença dos olhos, estômago e malária, recebe após a visão de um Serafim de seis asas, os estigmas, chagas de cristo, onde fica “*indiscutível o fato que exorta e unicamente Francisco tenha sido o primeiro na história que se conhece que tenha tido as cinco chagas*” (MANSELLI, 1997, p. 302).

Essas características supracitadas são algumas das quais que mostram a persistência de Francisco em seguir o Cristo, conseguindo imitá-lo.

Através do O Cântico do Irmão Sol, criado em italiano pelo *Poverello*, percebe-se algumas perspectivas do santo. Esta poesia mostra a sua admiração da natureza e dos animais como criaturas do Criador; o desejo de ser um instrumento da paz, a qual fica expressa em uma estrofe do cântico, criado e recitado, para que o bispo Guido e o podestà Opórtulo se reconciassem; e por último nesta poesia, mostra a relação tranqüila com a morte.

Conclusão

Francisco de Assis, foi uma personalidade que influenciou e modificou a sociedade em que viveu através de seus atos e valores: colocou os leigos e excluídos a parte de uma espiritualidade ativa sem intermediário, ajudou a levantar a Igreja que estava inserida em crise, dinamizou o cristianismo, imitou o Evangelho e o Cristo literalmente. Influencia a sociedade atual através de sua mensagem, pela ordem Franciscana existente até hoje (com modificações em suas estruturas ao longo dos setecentos anos de existência, seguindo a regra *bullata*, aprovada pelo papa Gregório IX em 1223) e desperta nos pesquisadores a vontade de estudá-lo para melhor compreender as transformações ocorridas naquele período histórico. Sua figura é tão fascinante que afirmo que ele é um “enigma, tal qual a esfinge do Egito” fazendo com que também o historiador George Duby afirmar que o *Poverello*: “foi, com Cristo, o grande herói da História Cristã” (Apud: FRANCO JR. 2004, 79).

Bibliografia

- BARGELLINI, Piero. **São Francisco de Assis**. Brasília: EdUnB, 1980.
- BERLIOZ, Jacques. **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1996.
- DUBY, George. **Guerreiros e Camponeses: os primórdios do crescimento econômico europeu do século XII**. Lisboa: Estampa, 1978.
- FRANCO JR., Hilário. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- IRIARTE, Lázaro. **História Franciscana**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- _____. **O Apogeu da Cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- MANSELLI, Raoul. **São Francisco de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade da Idade Média Ocidental (Séc. VIII – XIII)**. Lisboa: Estampa, 1995.

A institucionalização da Santa Sé entre os séculos XI e XIII: uma leitura crítica

Leandro Duarte Rust*

Com esta comunicação gostaria de compartilhar algumas de minhas reflexões sobre a história institucional da Santa Sé entre os séculos XI e XIII. Reflexões ainda em curso e que, portanto, permanecem em aberto.

A história institucional do papado medieval há muito repousa desvalida nos interior de duas grandes vertentes historiográficas.

O primeiro e mais antigo destes *fronts* - hegemônico na primeira metade do século XX, mas ainda influente na década de 1970 - foi aquele que abrigou a história institucional da Santa Sé, reunindo nomes como G. Barraclough e Bihlmeyer & Tuchle (BARRACLOUGH, 1972; BIHLMAYER & TUCHLE, 1964), historiadores empenhados em contemplar o papado em sua estruturação política e governamental. Eis uma literatura cuja marca distintiva é vislumbrar a Cúria romana em sua singularidade, realçando as especificidades dos processos que a distinguem face aos demais ambientes da “Igreja Medieval”: os autores dissecam a montagem dos departamentos que a compõem, empregam grande fôlego no exame da composição de seus quadros funcionais; no esmiuçar de sua rede tributária e legislativa... (GARCIA-VILLOSLADA, 1976; HUGUES, 1954; JACQUIN, 1948; LEFEBVRE, LE BRAS & RAMBAUD, 1965A; LEFEBVRE, LE BRAS & RAMBAUD, 1965B). Todavia, logo se fez ouvir a crítica de que se estes estudiosos nos apresentam aspectos históricos que individualizaram o papado, eles por vezes deram vazão a uma perspectiva assaz descritiva, formal, porventura seca, por demais presa à simples exposição das engrenagens administrativas que moviam o papado ou às minúcias de sua justificação intelectual por papas e cardeais. Postulado que conduziu A. Fliche a restringir as atuações do papado sobre a sociedade medieval como intervenções essencialmente moralizadoras catalisadas pela “luta das investidas” (FLICHE, 1976A; FLICHE 1976B), perspectiva seguida de perto por Knowles & Obolensky (KNOWLES & BOLENSKY, 1974). Especialmente ilustrativas são ainda duas conhecidas obras de G. Le Bras (LE BRAS, 1976; LE BRAS, 1959) que parecem agraciar à Cúria romana a carga positivista da sociologia de durkheiminina, diferentemente de seus estudos sobre o catolicismo francês (LE BRAS, 1955-1956; LE BRAS, 1952).

Reconhecendo tais limitações, estudiosos ambientados nas décadas de 1970 a 1990, apelaram a olhares considerados mais penetrantes e

* Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

abrangentes (VAN ENGEN, 2002): alguns se inspiraram em um exame capaz de abarcar “*la relación entre autoridad y sociedad*” (MOORE, 1989, p. 13); ou de alertar que “*the habit of separating ecclesiastical history from secular history has tended to make everything ecclesiastical appear more rarefied than it really is*” (SOUTHERN, 1990: p. 360); de apresentar “*the institutions of the papal government in action*” (ROBINSON, 1996: p. vii-viii) ou de vasculhar a reação do papado ao “*grande fermento espiritual do século XII*” (BOLTON, 1983: p. 13; CONSTABLE, 1996. Ver ainda: DU JORDIN, 1998; GUTIERREZ, 1983; JOHNSON, 2001; VAUCHEZ, 1998; MORRIS, 1991; RAMOS, 1995; TELLENBACH, 1991; ULLMANN, 2003A). Para outros historiadores, atuantes desde a década de 1950, como M. Pacaut (PACAUT, 1957) e W. Ullmann (ULLMANN, 2003; ULLMANN, 1949), a história institucional da Santa Sé medieval recobrou seu fôlego epistemológico no momento em que os historiadores perceberam que esta engenhosa sofisticação das técnicas pontifícias de governo era animada pela secular formulação de um ideário político cada vez mais pujante, ambicioso, audaz ao reivindicar para a Santa Sé a soberania sobre a Cristandade: o pensamento e o discurso políticos são assim convertidos em roda-de-proa das engrenagens institucionais, em seu centro gravitacional (ARQUILIÈRE, 1955; BURNS, 1993; CONGAR, 1970; CONGAR, 1997; DUFFY, 1998; GIERKE, 1987; SOUZA & BARBOSA, 1997).

No outro flanco historiográfico situaríamos nomes filiados à história cultural, como J. Le Goff (LE GOFF, 1994; LE GOFF, 1995B). Trata-se de historiadores que, guiados por uma apreciação antropológica, seguem as pistas de mentalidades, imaginários e sensibilidades coletivas. Aqui o papado é perdido de vista: ele parece liquefazer-se numa imensa população clerical que compunha a “Igreja em tempos medievais”, como quiseram H. Martin e J. Paul (MARTIN, 1996; PAUL, 1988). Suas singularidades são dissolvidas no momento em que seus integrantes são recrutados, como fez A. Gurevitch, para atestar a “personalidade do homem medieval” (GUREVITCH, 1990), para ilustrar, como operou J. Delumeau, crenças coletivas sobre o pecado (DELUMEAU, 2003) ou para restituir, como propôs P. Ariès, as imagens vigentes acerca da morte (ARIÈS, 1977; ARIÈS, 2003). Este olhar também vê muito pouco de um conteúdo próprio às malhas institucionais do papado: ele as vislumbra como um palco em que os protagonistas são alterações culturais, ao mirá-las ele não busca se não o rastro das *mentalités*, o traçado de bens simbólicos que permeiam toda uma sociedade. Porém, se estas obras incorrem num ímpeto homogeneizador e globalizante, elas detêm o mérito de reconhecer a opacidade que encerra as transformações históricas e que, portanto, se deve, muitas vezes, superar o que os homens reconhecem sobre si mesmos para alcançar a complexidade das ramificações culturais que os envolvem e que projetam um poder performático sobre suas ações.

Na primeira perspectiva os sujeitos históricos são propriamente indivíduos; idéias e discursos; círculos, trajetórias e escalonamentos sociais. O faro do historiador o guia para a racionalidade do agente histórico ou para a atuação constitutiva de sua linguagem política na montagem, no funcionamento e na

legitimação do aparato de governo movido pelo papado; persegue-se suas ações repressoras e as forças motrizes de seus instrumentos de dominação. Já na segunda, os protagonistas são antes as “*atitudes mentais*”: suas profundezas sociais e holísticas, e seu papel na estruturação de relações de poder e controle social. A Cúria romana é engolida por um mar de processos históricos cuja magnitude societária arrebata-a, convertendo seus integrantes em partes de um austero e coletivo *homo symbolicus* que se revela pela dilatada - e por vezes imprecisa - estatura de uma “mentalidade clerical” ou uma “sensibilidade eclesiástica”. Em ambos horizontes, as ocorrências propriamente institucionais, espectros do combatido fantasma “positivista”, parecem não merecer atenção em si mesmas, sendo exibidas como viés de realização de outros processos e instâncias históricas.

Poderia se alegar que, se for tomado em consideração um quadro historiográfico mais amplo, poder-se-ia constatar que a história política – esteira da história institucional – há muito se tornou alvo de uma nítida renovação epistemológica que implica em sorver recortes temáticos, conceitos e metodologias das ciências sociais em geral (BOURDIEU, 1989; CLASTRES, 2003; ELIAS, 2001; FALCON, 1997), uma tendência que conta com a contribuição dos próprios medievalistas, cujos esforços fazem ressoar o pioneiro legado de M. Bloch (BLOCH, 1993), ainda que não estes tenham por objeto de estudos a Santa Sé ou mesmo a “Igreja Medieval”. Desta forma, a História Política foi convertida em História do Poder Político, de “maior centro e profundidade” (LE GOFF, 1990, p. 219). Todavia, quando os estudiosos alargaram os reinos da política em direção às pressões sociais, à sua cadência cotidiana e à sua “teatralidade” de um longo cortejo de imagens, símbolos, rituais, crenças e comportamentos, a face propriamente institucional do político parece ter sido, de maneira ainda mais enfática, deslocada do foco historiográfico (BALANDIER, 1980; BALANDIER, 1982; BURKE, 1994; DUBY, 1992; DUBY, 1994; GEERTZ, 1991; KANTOROWICZ, 1998; MONGELLI, 1997; SILVA, 2003). Afinal, o historiador que se detém no *institucional* é encarado como aquele que se contenta com a face meramente “visível do político”, que deixa escapar a intrincada e microscópica malha de poderes locais e disciplinares que trespassam a sociedade (FOUCAULT, 2002). Este é o estudioso que expõem a si mesmo ao risco de um encastelamento, de negligenciar as ligações que conectam o político “por mil vínculos, por toda espécie de laços, a todos os outros aspectos da vida coletiva” (RÉMOND, 2003, p. 35). Os componentes institucionais de um aparato de governo são considerados auxiliares, secundários, como instrumentos de ação desprovidos de conteúdo próprio, formas de organização destinadas a satisfazer as necessidades de outros domínios da vida humana: utensiliagem elaborada para operar a realização de algum poder ou princípio que lhes são exteriores (BOBBIO, 2004; STRAYER, 1989). São as engrenagens que põem em movimento as diretrizes do ideário político ou da “mentalidade” e, para o historiador, seu estudo deve ser precedido pelo exame das “exigências de espírito” que lhes conferem vitalidade (GUENÉE, 1981).

E é exatamente aí que quero enfocar minha crítica: minhas pesquisas têm, cada vez mais, me conduzido para a idéia – ainda carente de sistematização e maiores investidas documentais – de que a aparelhagem institucional montada pelo papado medieval entre 1050 e 1310 detém uma significativa densidade

cultural, uma maior robustez histórica do que aquela comumente é reconhecida. Assim o advogo por acreditar que este processo histórico que pluralizou e sofisticou os departamentos, os postos hierárquicos e as regras de ordenamento da monarquia pontifícia medieval, incorreu também na produção de modalidades singulares de *subjetivação* dos agentes sociais. Dito em outros termos: refirme a elaborações históricas mais astutas, sutis e de maior profundidade, como a criação de códigos de sentido através dos quais a Santa Sé regulamentara comportamentos, orientara condutas, operara novas relações de poder... Julgo insatisfatória, em se tratando do papado medieval dos séculos XI e XIII, uma postura por vezes recorrente na historiografia que insiste em caracterizá-lo como um “importador” de referenciais culturais de outros ambientes medievais, especialmente da espiritualidade monástica e do saber escolástico (PAUL, 1988), uma vez que acredito que a institucionalização do papado medieval parece ter instituído poderosas, penetrantes e duradouras tramas simbólicas plenas de disposições e coordenadas de ação.

Tal proposta de apreciação da Santa Sé está ancorada em minhas constatações de que no referido período o processo de institucionalização romano incorreu na fabricação de um singular arranjo para um dos mais densos, essenciais e perenes “esquemas culturais” (SAHLINS, 1990; SAHLINS, 2003) da existência humana: uma representação do tempo.

A temporalidade que encontrei dispersa ao longo das legislações lateranenses de 1179 e 1215 - portanto, de dois grandes concílios capitaneados pela Cúria romana - sugere que o papado dos séculos XII e XIII não apenas veiculou uma *imago temporalis* arredia às indicações da historiografia, como recorreu a valores cronológicos que os medievalistas apontam como contrários aos de uma concepção eclesiástica e medieval acerca do tempo.

De maneira geral, os eclesiásticos medievais surgem como prisioneiros de uma imagem arrebatedora do tempo. Sua apreciação da marcha cronológica é insistentemente descrita como impregnada de sagrado, de transcendente: a percepção da duração parece sempre assumir contornos cósmicos e místicos. O decurso temporal surge revestido de qualificações espirituais, de ressonâncias sobrenaturais, a sucessão linear desencadeada no ato da Criação que, tendo a eternidade por pano de fundo, transcorre irreversivelmente para o Apocalipse, o “fim dos dias”. O tempo, na concepção arrogada aos clérigos medievais, era sinônimo de um enredo histórico universal e orientado para Deus (CARMONA FERNÁNDEZ, 2003, p. 41-51; FAURE & NADAL, 2005; GUREVITCH, 1990; LE GOFF, Jacques. 1995A; LE GOFF, 1995C; MARTIN, 1996; SCHMITT, 2001). Tempo teológico. Tempo dos destinos celestiais. Tempo dos assuntos da alma. Tempo litúrgico. Daí, portanto, que entre as formas de expressão tidas como emblemáticas desta representação do tempo encontremos a subjetividade da *distentio anima* de Agostinho de Hipona, as horas canônicas consagradas aos ofícios monásticos pela *Regula* de São Bento, o constante trânsito de espíritos entre planos temporais descrito na *Legenda Áurea* de Jacopo de Varezze e a vertiginosa marcha bíblica da história que, na *Chronica* de Otto de Freising ou no *Speculum Historiale* de Vicent de Beauvais, deságua de Adão ao Juízo Final (ARIÉS, 1992; DAVRIL & PALAZZO, 2000; GILSON,

1994; GILSON, 1936; GUENÉE, 1980; LÖWITH, 1991; SCHUBACK, 2000).

Para o prelado medieval o tempo estaria plasmado numa intrincada cosmogonia, organicamente atrelado à totalidade da criação como uma alegoria dos desígnios divinos, como uma imensa cascata de impressões que jorram do criador. O tempo seria uno, linear, mas absorvido por uma miríade de simbolismos: a um só fôlego se desvelaria itinerário do espírito e preceptor da morte, punição dilacerante merecida pela transgressão adâmica e esteira da redenção, prelúdio dos suplícios infernais e horizonte do utópico... Morte, Milênio, Pecado, Além... Eis alguns dos prismas reconhecidos pelos historiadores como próprios às maneiras pelas quais os clérigos medievais apreendiam o tempo (ARIÈS, 2003; BRAET & VERBEKE, 1996; COHN, 1981; COMTE-SPONVILLE, 2000; DELUMEAU, 1994; DOBRORUKA, 2004; DUBY, 2002; FRANCO JR., 1992; FRANCO JR., 1996; FRANCO JR., 1998; HULIN, 1985; LE GOFF, 2003; MORÁS, 2001; SCHMITT, 1999).

Dissolvido na trama salvacionista que envolvia toda forma de vida, o tempo seria a maneira de existir das criaturas talhadas por deus. Não se poderia controlá-lo e tudo ficaria nestes termos: prostrar-se a sua ação corrosiva ou expurga-la por meio de preces e penitências. Alertas à finitude e à indigência ontológica com que a duração sela as criaturas, estes círculos clericais teriam convivido com uma ânsia de desprezo pelo mundo terreno, terra de degredados do paraíso (HUIZINGA, 1978; LÉRTORA MENDONZA, 1999). Assim, oprimido por um olhar hierofânico, o tempo - na apreciação atribuída ao eclesiástico medieval - se encontraria tomado por uma índole sacramental, escatológica e cósmica que lhe instalaria uma desvalorização *per se*, uma repulsa por atributos corriqueiros, usuais como mensurabilidade e previsibilidade. Tempo inebriante. Misterioso. Inefável. Medíocre em praticidade, pouco afeito à racionalização, arrebatado pelo magnetismo do etéreo e do sublime: “na Idade Média não havia necessidade de valorizar e economizar o tempo, de medi-lo e conhecer-lhe.” (GUREVITCH, 1975, p. 279), ou ainda, “é o tempo de uma economia ainda dominada pelos ritmos agrários, sem pressas, sem preocupações de exatidão, (...) de uma sociedade (...) pouco capaz de esforços quantitativos” (LE GOFF, 1995A, p. 62-68). Apenas os mendicantes e os escolásticos, identificados como “vanguardas clericais”, como segmentos eclesiásticos mais “progressistas” ficam excluídos desta visão arcaica e conservadora do tempo que incluiria, portanto, a própria Santa Sé.

Contudo, em meio às atas das assembleias eclesiásticas realizadas no palácio de São João de Latrão em 1179 e 1215 deparei-me com uma representação clerical de tempo peculiar, inclinada ao secular, ambivalente, partidária de valores profanos e selada pela hábil racionalidade com que a Cúria romana atuava sobre a duração, valorizando-a ao valer-se dela como um instrumento funcional e controlável de ação sobre os homens. Uma representação jurídica e governamental do tempo, modelada pelo discurso canônico e pela necessidade de otimizar as relações de poder em que o papado estava imbricado. Enfim, uma temporalidade intimamente ligada aos rumos do vasto processo de institucionalização que selou a história da Santa Sé de

então: tal institucionalização foi ao mesmo tempo produtora e produto desta representação de tempo (RUST, 2005).

Ora, parafraseando uma célebre expressão de levistraussiana, poderia dizer que uma temporalidade pode ser encarada como indício de uma “alta temperatura cultural”, pois se trata de uma elaboração multifacetada, polissêmica, como um poliedro de incontáveis faces e que não se encontra apenas nos relógios e calendários, mas infiltra-se como uma rede tentacular por toda uma série de domínios da vida humana, da senda do cotidiano aos domínios das leis, do político e do emprego da violência. Nas justas palavras de Paul Ricoeur: são inúmeras as “maneiras de ‘fazer a história’ que ‘marcam’ ou ‘selam’ o tempo” (RICOEUR, 1975, p. 30), e que tornam sua percepção e vivência um dispositivo essencial das relações do homem com o mundo que o rodeia, vital para dotar-se de identidade e orientar suas ações (BACZKO, 1985; BLANC, 1999; DOCTORS, 2003; ELIAS, 2000; HALL, 1996; NOWOTNY, 1992). Uma representação do tempo não é uma “semântica” ou um “cimento” do poder político, mas uma de suas vias de estruturação.

Portanto, a presença e a atuação desta temporalidade na montagem do maquinário de governo da monarquia papal pode ser encarada como um lampejo de íntimas conexões existentes entre o político e o cultural na trajetória histórica da Cúria romana. Tem-se aí um forte indício de que o *institucional* confeccionado pelo papado medieval nestes séculos decisivos possui dimensões historicamente mais extensas e espessas do que os estudiosos parecem habituados a admitir. Por certo que a institucionalização do papado faz saltar aos nossos olhos a condição alcançada pela Santa Sé de uma majestosa e dispendiosa corte, inchada a cada pontificado pela aglomeração de servidores, dignitários, ofícios, departamentos, procedimentos cada vez mais especializados, de ordenamentos jurídicos cada vez mais refinados, de princípios de governo cada vez mais cobiçosos... Mas deve-se permanecer igualmente alerta para esta outra face constitutiva desta aparelhagem institucional, aquela que comporta elaborações mais vastas e, por isso mesmo, imperceptíveis às consciências dos agentes históricos: refiro-me a criação de referenciais culturais basilares, de peso existencial quase incomensurável e de prolongamentos mais profundos na vivência humana, inscritos com tinta quase invisível nas ações e condutas de seus membros, tal como uma representação de tempo.

Não se trata de substituir os procedimentos político-administrativos por liames culturais, mas sim de perceber que estes são parte constitutiva daqueles.

Desta forma, acredito que se faz necessária e ao mesmo tempo promissora uma renovação das abordagens deste percurso de análises assaz desgastado que é a história institucional da Santa Sé entre os séculos XI e XIII. Deve-se estar atento a riqueza epistemológica que podem representar os esforços empreendidos no sentido de manter-se o institucional em foco, e que enriquecer sua apreciação por meio de um apelo cauteloso à interdisciplinaridade, notadamente à Antropologia História, pode significar ao historiador o acesso a uma janela única e demasiado profícua de compreensão do passado.

Bibliografia

- ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- _____. **L'Homme Devant La Mort**. Paris: Seuil, 1977.
- _____. **O Tempo da História**. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.
- ARNALDI, Girolamo. **Igreja e Papado**. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. (Org.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Imprensa Nacional, Bauru: EDUSC, 2002, p. v.1, 567-589.
- ARQUILIÈRE, Henri-Xavier. **L'Augustinisme Politique**. Paris: J. Vrin, 1955.
- BACZKO, Bronislaw. **Imaginação Social**. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, v. 5, p. 296-332.
- BALANDIER, Georges. **Antropologia Política**. Lisboa: Presença, 1980.
- _____. **O Poder em Cena**. Brasília: EdUNB, 1982.
- BARRACLOUGH, Geoffrey. **Os Papas na Idade Média**. Lisboa: Verbo, 1972.
- BLANC, Mafalda Faria. **Metafísica do Tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo, Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Difel, 1989.
- BRAET, Herman & VERBEKE, Werner (Ed.). **A Morte na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1996.
- BURKE, Peter. **A Fabricação do Rei**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- BURNS, James H. (Dir.) **Histoire de La Pensée Politique Médiévale**. Paris: PUF, 1993.
- CARMONA FERNÁNDEZ, Fernando. **La Mentalidad Literaria Medieval: siglos XII y XIII**. Murcia: Universidad de Murcia, 2003.
- CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- COHN, Norman. **Na Senda do Milênio**. Lisboa: Presença, 1981.
- COMTE-SPONVILLE, André. **O Ser-Tempo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- CONGAR, Yves. **L'Église: de Saint Augustin à l'Époque Moderne**. Paris: Cerf, 1970.
- _____. **Papado e Igreja**. São Paulo: Loyola, 1997.
- DAVRIL, Anselm & PALAZZO, Eric. **La vie des moines au temps des grandes abbayes X^e-XIII^e siècles**. Paris: Hachette, 2000.
- DELUMEAU, Jean. **O Pecado e o Medo**. São Paulo: UNESP, 2003. 2 v.
- _____. **Uma História do Paraíso**. Lisboa: Terramar, 1994.
- DOBRORUKA, Vicente. **História e Milenarismo**. Brasília: EdUNB, 2004.
- DOCTORS, Márcio. (Org.) **Tempo dos Tempos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- DU JORDIN, Michel Mollat et alii. **Un Temps d'Épreuves (1274-1449)**. Paris: Desclée-Fayard, 1998.
- DUBY, Georges. **A Idade Média na França**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- _____. **As Três Ordens ou o Imaginário Feudal**. Lisboa: Estampa, 1994.
- _____. **O ano mil**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores**. São Paulo, Cosac & Naify, 1998.
- ELIAS, Norbert. **Sobre o Tempo**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2000.
- _____. **Sociedade de Corte**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- FALCON, Francisco. **História e Poder**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- FAURE, Raphaël & NADAL, Franck. (Orgs) **De l'histoire aux légendes du temps médiéval**. Centre de Développement en Art et Culture Médiévale. Disponível em: <http://cdacm.free.fr/>.
- FLICHE, Agustín et alii. **La Cristiandad Romana**. Valência: Edicep, 1976.

- ____. **Reforma Gregoriana y Reconquista**. Valência: Edicep, 1976.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- FRANCO JR., Hilário. **As Utopias Medievais**. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- ____. **A Eva Barbada**. São Paulo: Edusp, 1996.
- ____. **Cocanha**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. **História de La Iglesia Católica: Edad Media (800-1303)**. Madrid: Editorial Católica, 1976.
- GEERTZ, Clifford. **Negara. O Estado teatro do século XIX**. Rio de Janeiro: Difel, 1991.
- GIERKE, Otto Friedrich von. **Political Theories of the Middle Age**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- ____. **L'Esprit de la Philosophie Médiévale**. Paris: J. Vrin, 1936.
- GUENÉE, Bernard. **Histoire et Culture Historique dans l'Occident Médiéval**. Paris: Aubier Montaigne, 1980.
- ____. **O Ocidente nos séculos XIV e XV: os estados**. São Paulo: EdUSP, 1981.
- GUREVITCH, Aron. **As Categorias da Cultura Medieval**. Lisboa: Caminho, 1990.
- ____. O Tempo como problema da História Cultural. In: UNESCO. (Org.) **As Culturais e o Tempo**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Edusp, 1975.
- GUTIERREZ, Alberto. **La Reforma Gregoriana y el Renacimiento de la Cristiandad Medieval**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1983.
- HALL, Edward. **A Dança da Vida**. Lisboa: Relógio d'Água, 1996.
- HUGUES, Philip. **História da Igreja Católica**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1954.
- HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. São Paulo: Verbo: EDUSP, 1978.
- HULIN, Michel. **La Face Cachée du Temps**. Paris: Fayard, 1985.
- JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- KANTOROWICZ, Ernst. **Os Dois Corpos do Rei**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- KNOWLES, David & BOLENSKY, Dimitri. **Nova História da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- LEFEBVRE, Charles, LE BRAS, Gabriel & RAMBAUD, Jacqueline. **L'Age Classique: sources et théorie de droit**. Paris: Sirey, 1965A.
- ____. **Le Gouvernement de l'Eglise à l'Époque Classique**. Paris: Sirey, 1965B.
- LE BRAS, Gabriel. **Études de Sociologie Religieuse**. Paris: Presses Universitaires de France, 1955-1956;
- ____. **La Iglesia Medieval**. Valencia: Edicep, 1976.
- ____. **Institutions Ecclésiastiques de la Chrétienté Médiévale**. Paris: Bloud & Gay, 1959.
- ____. **Sociologie Religieuse et Droit Canonique. L'Anné Canonique**. Paris: Letouzey, 1952.
- LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Lisboa: Estampa, 1995C, 2. v.
- ____. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.
- ____. Os Limbos. **Signum**, São Paulo, n. 5, p. 257-289, 2003.
- ____. **O Maravilhoso e o Quotidiano do Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- ____. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1995B.
- ____. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1995A.
- LÉRTORA MENDONZA, Celina. O tema do infinito na Idade Média. **Signum**, São Paulo, n. 1, p. 145-163, 1999.
- LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Lisboa: Edições 70, 1991.

- MARTIN, Hervé. **Mentalités Médiévales**. Paris: PUF, 1996.
- MINOIS, Georges. **História dos Infernos**. Lisboa: Teorema, 1997.
- MONGELLI, Lênia Márcia. (Coord.) **Mudanças e Rumos: o Ocidente Medieval (séculos XI-XIII)**. Cotia: Íbis, 1997
- MOORE, Robert. **La Formación de una Sociedad Represora**. Barcelona: Crítica, 1989.
- MORÁS, Antônio. **Os Entes Sobrenaturais na Idade Média**. São Paulo: Annablume, 2001.
- MORRIS, Colin. **The Western Church from 1050 to 1250**. Londres: Clarendon Press, 1991.
- NOWOTNY, Helga. **Le Temps à Soi**. Paris: Maison de Science de l'homme, 1992.
- PACAUT, Marcel. **La Théocratie**. Paris: Desclée, 1989.
- PAUL, Jacques. **La Iglesia y la Cultura en Occidente**. Barcelona: Labor, 1988, 2.v.
- RAMOS, Luís Garcia-G. **Papado, Cruzadas Y Ordenes Militares**. Madri: Cátedra, 1995.
- RÉMOND, René. (Org.) **Por Uma História Política**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- RICOEUR, Paul. Introdução. In: UNESCO. (Org.) **As Culturas e o Tempo**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Edusp, 1975.
- ROBINSON, Ian S. **The Papacy 1073-1198**. Nova York: Cambridge University Press, 1996.
- RUST, Leandro Duarte. **O Papado e o Tempo: um estudo comparativo sobre a representação do tempo e o exercício do poder pontifício nos cânones lateranenses (1123 a 1215)**. Rio de Janeiro, 2005. (Dissertação em História Comparada) - IFCS/ UFRJ.
- SCHMITT, Jean-Claude. **Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps**. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. **Para Ler os Medievais**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SILVA, Marcelo Cândido. O poder na Idade Média entre a “História Política” e a “Antropologia Histórica”. **Signum**, São Paulo, n. 5, p. 233-252, 2003.
- SOUZA, José Antônio & BARBOSA, João Morais. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- SOUTHERN, Richard William. **Western Society and The Church in the Middle Ages**. Londres: Penguin Books, 1990.
- STRAYER, Joseph. **As Origens Medievais do Estado Moderno**. Lisboa: Gradiva, 1989.
- TELLENBACH, Gerd. **Church, State and Christian Society at the time of the Investiture Contest**. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- ULLMANN, Walter. **A Short History of the Papacy in the Middle Ages**. Londres: Routledge, 2003A.
- _____. **Escritos Sobre Teoria Política Medieval**. Buenos Aires: Argentina, 2003B.
- _____. **Medieval papalism**. Londres: Methuen, 1949.
- VAN ENGEN, John. **The Future of Medieval Church History**. *Church History*. Yale, v. 71, n. 3, p. 492-522, 2002.
- VAUCHEZ, André et alii. **Apogée de la Papauté et Expansion de la Chrétienté**. Paris: Desclée, 1998
- VOVELLE, Michel. **La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours**. Paris: Gallimard, 1982.
- WHITROW, George. **O Tempo na História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

Um rei, um reino, uma crônica: Afonso Henriques

Rodrigo da Silva Salgado*

A elaboração desta comunicação está diretamente relacionada à pesquisa que venho desenvolvendo junto ao laboratório de História Medieval da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Medievo). Sob orientação da prof.^a Dr.^a Gracilda Alves. Este trabalho está intimamente ligado com uma problemática que tenho levantado sobre o *corpus documental* acerca da construção do reino de Portugal e da ascensão ao poder de Afonso Henriques (1109-1185).

É, pois, através das sucessivas vitórias contra o muçulmano na Guerra de Reconquista que o Condado Portucalense adquire gradativamente sua configuração territorial, e é por meio da mesma que a construção do poder de Afonso Henriques se legitima.

Em primeiro lugar, a Guerra de Reconquista para Portugal possuía além do sentido militar, um mais especificamente político. A vitória dos portugueses contra os invasores demonstrava a expressão do juízo de Deus, da vontade divina, assim como a proteção aos povos ibéricos, especialmente, os lusitanos. E é, precisamente, o sucesso de Afonso Henriques nesta guerra que o impõe como o detentor de um carisma, fazendo dele um herdeiro de Afonso VI, tornando-o digno de portar a coroa de rei.

Esta maneira de analisar os acontecimentos permite, igualmente, compreender o caráter eminentemente guerreiro dos primeiros monarcas portugueses, pois os mesmos se impõem, no conjunto dos reinos cristãos, como sublimes chefes guerreiros que devem, certamente, a sua dignidade à descendência régia, mas só pelo vigor militar se tornam dela verdadeiramente dignos.

É importante ressaltar que o tema central desta comunicação é o de compreendermos como se deu a construção da figura de Afonso Henriques a partir dos modelos de rei da Idade Média, e para isto, decidimos utilizar a *Crônica de El-Rei D. Afonso Henriques* de Duarte Galvão, entre outras fontes como alicerce para estas tais analogias.

Esta crônica foi publicada pela primeira vez, em 1726, por Miguel Lopez Ferreira e depois reeditada por Gabriel Pereira, na *Biblioteca de Clássicos Portugueses* em 1906, juntamente com os capítulos que antes haviam sido suprimidos pelo Santo Ofício. (GALVÃO, 1995, p. VII).

De acordo com Tomaz da Fonseca, Duarte Galvão nasceu na cidade de Évora em meados do século XV, e ao escrever sua crônica, desempenhou a função de que o incumbiram, não apenas o rei, mas também a própria corte de que fazia parte, e com ela, o “ambiente nacional”. (FONSECA, 1949, p. 382).

*Graduado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A tarefa de produzir historiografia fora uma espécie de serviço público, onde os reis nomeavam um homem que pudesse, por intermédio da escrita, descrever os sucessos dos próprios reinados ou de seus imediatos antecessores, o cronista exercitava um cargo do Estado.

Ao analisarmos o *corpus documental* percebemos que é durante a Reconquista cristã que o poder de Afonso Henriques se estabelece, pois esta soberania vinha-lhe sobretudo de uma idéia; a de recuperar o território do Condado Portucalense das mãos dos infiéis e integrá-lo à Cristandade.

A figura do monarca, devido a este ideal, acaba ligando-se à ação armada, intimamente centrada no alargamento do espaço físico inicial do território de Portugal. Podemos afirmar que o sucesso do primeiro rei de Portugal adveio em larga medida do seu prestígio na guerra e da autoridade que esta lhe conferiu.

Fosse em Portugal, Aragão ou em Castela, os reis eram justificados por essa ação, e a extensão do seu território, sobre as terras retomadas aos muçulmanos constituía apenas a prova da sua submissão a Deus e aos seus mandamentos.

Esta concepção de poder, que é igualmente uma justificação para os príncipes que o exercem, foi elaborada no decorrer do século XII e deve muito ao direito romano e à noção de *imperium*.

O rei era portanto o supremo chefe civil e militar da sociedade, representando o comandante em chefe das tropas convocadas, comando que na época da reconquista assumia pessoalmente.

Por muçulmanos devemos entender, em Portugal, um conjunto plural de etnias, correspondendo a diferentes capacidades demográficas e mesmo econômicas. Muçulmanos eram, antes de tudo, aqueles que seguiam a Fé islâmica. Todos estes grupos étnicos se distinguiam do ponto de vista sociobiológicos, mas unia-os a identidade religiosa. (MARQUES, 1996, p. 309)

De fato, para além das divergências entre Portugal e Castela, todos os cristãos do Norte da península se identificavam na luta contra o invasor muçulmano, participando de uma idéia militar, religiosa e econômica, a Reconquista, sendo esta um mito unificador e uma realidade, fundando assim, simultaneamente, um conceito de poder e uma prática deste, uma estruturação da sociedade em função de critérios militares, a organização de um espaço que não era fechado ou definido, e uma visão específica das relações entre o cristão e seu Criador.

É importante definirmos claramente o significado de ser rei na Idade Média, pois o mesmo, de acordo com Jacques Le Goff, aparece como produto de uma ruptura e de uma inovação em matéria política. (LE GOFF, 2002, p. 395).

Sendo o regime monárquico medieval o resultado de um amálgama de heranças das realezas antigas. Porém, do ponto de vista hegemônico, a herança dominante desta construção deu-se de acordo com paradigmas bíblicos.

O ideal monárquico inspira-se sobretudo no Antigo Testamento, onde os ideólogos cristãos da Idade Média encontram os modelos reais individuais e uma teoria do “bom” rei. (LE GOFF, 1999, p.345)

O caráter do rei cristão é o aspecto mais novo e mais importante, sendo seu fundamento ideológico residindo na passagem do politeísmo antigo ao monoteísmo. O rei é a imagem de Deus(*rex imago Dei*), porém, é com Cristo que o rei medieval desenvolve laços característicos, sendo representado na

figura do *Christus rex*, a do rei messiânico.

Esta analogia sustenta a imagem de alguns reis medievais. Pois desta idéia podemos encontrar uma de nossas convergências com a construção do poder de Afonso Henriques, sendo este incumbido da tarefa de dar continuidade às conquistas e defesas dos territórios outrora conquistados por seu pai, o conde D. Henrique, das mãos dos infiéis e integrá-los à Cristandade.

É importante atentarmos para a passagem da batalha de Ourique onde esta idéia messiânica se apresenta explicitamente elucidada, pois as tropas de Afonso Henriques ao deparar-se com as de cinco reis mouros, de acordo com a crônica, são tomadas de medo e de receio da derrota devido a sua inferioridade numérica nesta batalha.

Porém, é nesta adversidade que o milagre se manifesta, pois ao perceber o abatimento de suas tropas, Afonso Henriques prontamente se pôs a discursar com a finalidade de levantar os ânimos de seus companheiros de armas, sendo este discurso baseado na justificação divina de sua vitória nesta batalha, pois na noite anterior à batalha, de acordo com a crônica, Cristo lhe havia aparecido em visão e ele havia prometido a vitória contra os infiéis na batalha.

Meus bõs caualleiros, tenhamos ffee, mujta esperamça em nosso Senhor: o dia de amanhã, em que com sua graça uemçeremos a batalha, sera de tanto prazer pêra nos e nos apresenta tanta gloria e homrra pêra o outro mundo e pera este, que cuydamdo no premio sse faz ligeiro o trabalho. (GALVÃO, 1995, p. 54)

Certamente, a importância atribuída a Ourique não cessou de crescer desde o momento da batalha. Em torno dela se foram tecendo uma série de relatos maravilhosos, destinados a conferir-lhe um significado simbólico. Esta propensão para mitificar o acontecimento militar resulta de se pretender ligá-lo à fundação da nacionalidade portuguesa, por associá-lo à aclamação de Afonso Henriques como rei. Podemos perceber que esta aclamação não é totalmente inverossímil e que pode explicar a sua exaltação sobre o pavês, o qual foi colocado sobre o túmulo do rei, inspirando as armas reais portuguesas.

Destas passagens, percebemos a construção de um discurso imbuído de uma retórica característica das monarquias cristãs, pois a associação destes fatos veio a suscitar a necessidade de uma intervenção divina que demonstrasse o seu sentido transcendente e que mostrasse a função de Afonso Henriques como o enviado por Deus para libertar as terras portugalenses do jugo dos inimigos da fé e elevá-las à categoria de um reino independente.

Outra característica tradicional de Cristo, vigente na Idade Média, é a dele como médico sustentando a crença no rei taumaturgo.

A partir desta idéia, devemos ressaltar a clássica obra de Marc Bloch *Os Reis taumaturgos*, onde o autor se dedicou ao estudo de um rito singular: a cura, por meio do toque de mãos, das escrófulas, ou seja, a adenite tuberculosa representada pelas inflamações dos gânglios linfáticos provocadas pelos bacilos da tuberculose. (BLOCH, 2005, p. 51).

Bloch partiu do pressuposto de que os reis e as rainhas da Inglaterra e da França não possuíam o poder de cura e prosseguiu analisando porque essa

“ilusão coletiva”, como a denominou, logrou persistir por tanto tempo.

De acordo com Bloch, o caráter sagrado dos monarcas provinha da unção, rito este proveniente do Antigo Testamento pelos quais os reis eram considerados personagens sagradas e este aspecto sobrenatural era marcado com uma cerimônia de sentido bastante claro: quando o soberano ascendia ao trono, certas partes de seu corpo eram unguidas com um óleo previamente abençoado: o óleo com o que eram unguidos os bispos.

O autor ressaltou o fato de as pessoas esperarem um milagre. Se os sintomas da doença desaparecessem, elas conseqüentemente davam o crédito ao rei. Por outro lado, se os sintomas persistissem, significava apenas que o enfermo precisava ser tocado pelo rei outra vez.

Ao analisarmos as crônicas relacionadas a Afonso Henriques, percebemos que não há a prefiguração de um monarca com poderes taumatúrgicos, pois, a questão da unção estava ausente na monarquia portuguesa. A partir destas crônicas observamos que é a luta contra o infiel que justifica o seu poder perante todo o reino de forma incontestável.

O simbolismo tipológico característico das crônicas régias, que faz a correspondência a cada personagem ou acontecimento do mundo contemporâneo uma outra personagem ou acontecimento modelo no Antigo Testamento, favorece esta construção ideológica.

Para apresentar um modelo elucidativo desta afirmação, seria importante ressaltar a conquista de Santarém, onde a partir da crônica e do relato do próprio Afonso Henriques percebemos explicitamente um discurso construído a partir desta vitória comparando sua conquista com a de Josué conquistando Jericó.

Dou a Deus dos çeeos mujtos lououres amte cujos olhos todallas cousas sam sabydas e conhecidas [...] serem pello seu poder derribados em outro tempo os muros de Jerico [...] em comparaçam da piadade e misericórdia que lhe aprouue fazer commiguo, em me dar huu tam forte lugar, tomado com tam pouca jemte. (GALVÃO, 1995, p. 118)

De fato, a conquista de Santarém descrita pela fonte foi uma operação-surpresa de sucesso, apesar de seu difícil acesso; parece de tal modo rápida e simples que custa a crer pudesse ter sido executada sem o auxílio de alguns habitantes da cidade, fato este que as crônicas e os relatos não nos indicam, pois nesta época todo o al-Andaluz sofria graves tensões devido à sua fragmentação.

O rei medieval não se contenta em ser aquele que concentra em sua pessoa todos os poderes, deve concentrar também todas as virtudes. A esse modelo foram consagradas, do século IX ao século XIII, obras características, os chamados “Espelhos dos Príncipes”.

Os clérigos, autores destes tratados, tinham por objetivo evitar que o caráter “sagrado” dos reis se tornasse um caráter divino ou sacerdotal da função real. O rei, por sua vez, não devia ser mais do que o eleito indicado por Deus, aquele que recebe a unção da sagração na tradição cristã.

Nessa vontade dos clérigos de afastar o rei da condição sacerdotal, observamos que a Igreja do Ocidente medieval tinha empenho em obter o compromisso do rei em professar a obediência e defesa da fé cristã, enfim, pôr

seu poder a serviço da Igreja e de toda a Cristandade.

A limitação dos poderes do rei devia impedi-lo de se tornar um tirano, tinha, pois, deveres para com Deus, primeiro, depois quanto aos sacerdotes e à Igreja, quanto aos seus súditos, quanto a seu povo.

O capítulo XVII do Livro de *Deuteronômio* constitui um importante espelho dos príncipes bíblicos que muito inspirou os príncipes medievais, ao analisarmos seus versos percebemos um manual cuidadosamente explicado de como um rei eleito por Deus deve portar-se em relação ao matrimônio, às riquezas e às Leis.

Será também que, quando se assentar sobre o trono do seu reino, então, escreverá para si um traslado desta lei num livro [...] E o terá consigo e nele lerá todos os dias da sua vida, parta que aprenda a temer ao Senhor, seu Deus, para guardar todas as palavras desta lei e estes estatutos, para fazê-los. (BÍBLIA SAGRADA: Deuteronômio XVII, v 18-19)

O *Policraticus* de João de Salisbury desempenhou um papel fulcral do ideal e da prática monárquica.

Em alguns capítulos de sua obra, o mesmo desenvolveu sua doutrina do *rex imago aequitatis*, metáfora do rei expressa como imagem de equidade e justiça, pois o autor tentava resolver algo que parecia contraditório, pois ao príncipe era atribuído o poder absoluto, porém, o mesmo encontrava-se sob limitação da própria lei. “Que o príncipe, embora não esteja limitado pelas amarras da Lei, é, contudo, servo da Lei, bem como da Equidade; que ele é portador de uma pessoa pública e que derrama sangue sem culpa.” (KANTOROWICZ, 1998, p. 76)

João de Salisbury não rejeitava a validade essencial da máxima do Direito Romano que proclama o príncipe como *legibus solutus*, pois concebe o mesmo como livre das amarras da Lei, porém, não quer dizer que esteja autorizado a praticar o mal. “Está livre das amarras e restrições da Lei, como deve estar livre das algemas do pecado.” (KANTOROWICZ, 1998, p. 76)

Nas questões discutidas em sua obra, João de Salisbury está interessado na *persona publica* do rei, noção esta introduzida do Direito Romano e na qual se articulava a teoria política a partir da Baixa Idade Média.

O rei atua como uma *persona publica*. O mesmo é voltado pra as questões pertinentes à utilidade pública, tornando-se *aequitatis servus est princeps*, ou seja, o príncipe servo da equidade. Esta imagem expressa pelo conceito de *persona publica* contém a distinção entre o rei como pessoa pública e como uma pessoa particular. E como pessoa pública, ele é ao mesmo tempo senhor e servo da Lei.

Podemos dizer que o rei para João de Salisbury não é um ser humano no sentido comum.

De acordo com o autor, ele é perfeição, desde que chegue a ser rei e não tirano. O rei personifica, em um novo sentido jurídico, a idéia de Justiça, que em si mesmo, está sujeito à Lei e, no entanto, está acima dela, pois ele é o fim de toda Lei. Não é o rei, mas sim a Justiça que reina por meio do mesmo da qual,

por sua vez, ele se torna seu instrumento.

Ao analisarmos a problemática da formação nacional do ocidente ibérico, podemos verificar que o princípio do século XII é o momento crucial para a consolidação dos reinos. Assim, podemos dizer que só é possível falar propriamente de “nacionalidades” na Península ibérica a partir do século XII.

Antes disso, de acordo com José Mattoso, tínhamos uma superestrutura que prolongava a autoridade régia sobre todo o território leonês, mas se apoiava em centros de poder com uma influência superficial sobre os níveis inferiores. Só a partir do momento em que se forma a aristocracia senhorial, se pode falar propriamente de uma relação entre o poder monárquico e a organização social do espaço. (MATTOSO, 1987, p. 21).

É importante salientar a devida importância que a luta contra o muçulmano teve na independência do Condado Portucalense, pois, ao contrário das teses tradicionais, as disputas entre Portugal e Leão, apesar de serem freqüentes, não passavam de meros conflitos de fronteiras, quando se disputavam algumas terras e castelos, se exigiam juramentos, se trocavam filhas ou irmãs para garantir o respeito de compromissos mútuos, mas não houve invasões muito profundas em território inimigo nem qualquer propósito sério de aniquilar o adversário ou conquistar todo o reino, portanto, as guerras “nacionais” antes do século XIV se parecem muito mais com simples lutas de senhores feudais do que com as guerras modernas.

Portanto, concluímos que a Guerra de Reconquista possui um verdadeiro sentido unificador de todo o território do Condado Portucalense e é precisamente a vitória de Afonso Henriques neste empreendimento, assim como sua rede de estratégias políticas e de poder, que o reconhece como o primeiro rei de Portugal, sendo esta legitimação proveniente do seu prestígio na guerra e da autoridade que ela lhe conferiu, sempre unindo a figura do monarca a esta ação armada.

A ascensão de Afonso Henriques ao trono português representava o aparecimento de um novo rei, destinado a tomar na Cristandade um lugar de relevo, amalgamando a figura do rei, da guerra e de um reino.

Bibliografia

Fontes

GALVÃO, Duarte. **Crônica de El-Rei D. Afonso Henriques**. Coimbra: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 1995

PIMENTA, Alfredo. (Org.) **Fontes Medievais da História de Portugal**. Lisboa: Livraria Sá da Costa. 1948.

Bibliografia secundária

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.

FONSECA, Thomaz da. **D. Afonso Henriques e a Fundação da Nacionalidade Portuguesa**. Coimbra: Coimbra Editora. 1949.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os Dois Corpos do Rei: Um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.

LE GOFF, Jacques. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC. 2002. V. I e II.

_____. **A civilização do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC. 2005.

LOYN, H. R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.

MARQUES, A. H. de Oliveira. Portugal em definição de fronteiras (1096-1325): Do

Condado Portucalense à Crise do Século XIV. In: **Nova História de Portugal**. Lisboa: Presença. 1996. V. III.

MATTOSO, José. **A nobreza medieval portuguesa**. A Família e o Poder. Lisboa: Estampa. 1987.

_____. (Org.) Jornadas luso-espanholas de História medieval, 2. **Actas...** Porto: Centro de História da Universidade de Porto. 1987. VI.

_____. **História de Portugal**. Lisboa: Círculo de leitores. 1992. V. I e II.

TENGARRINHA, José. **História de Portugal**. Bauru: EDUSC, 2001.

ULLMANN, Walter. **Historia del pensamiento político en la Edad Media**. Barcelona: Ariel. 1999.

A morte e o mar: Mendinho e Manuel Bandeira

Henrique Marques Samyn*

Nesse ensaio, pretendemos realizar uma breve análise comparativa entre a única cantiga que nos foi legada pelo jogral galego Mendinho, a cantiga de amigo “Sedia-m’ eu na ermida de San Simi3n”, e a “Cantiga” de Manuel Bandeira, de clara feiç3o medievalística. Começaremos tratando das barcarolas na lírica medieval, gênero poético no qual se insere a cantiga de Mendinho e com o qual a poesia de Bandeira mantém explícito diálogo. Por fim, apresentaremos análises das cantigas de Mendinho e de Bandeira, ressaltando em que aspectos essas composições podem ser articuladas.

As cantigas de amigo galego-portuguesas constituem a vers3o, nesta língua, das *canç3es de mulher* medievais, de resto presentes em várias outras línguas européias (cf. BREA & GRADÍN, 1998, p. 9). O que caracteriza tais canç3es é a presença de uma voz lírica que fala sobre sua condiç3o pessoal, seus sentimentos e afliç3es, comumente por conta de um namorado (amigo) que está longe e que não sabe quando regressará. No caso galego-português, sabemos que esse eu lírico feminino é sempre produto de um fingimento, uma vez que apenas composições de autoria masculina chegaram até nós.

As *barcarolas* ou *marinhas* constituem um subconjunto das cantigas de amigo que têm como cenário o mar ou, ocasionalmente, rios. São cantigas notáveis sobretudo por serem exclusivas da lírica galego-portuguesa; sendo as cantigas de amigo aquelas que, dentro do campo lírico medieval, mais explicitamente demonstram a presença de um substrato popular – ainda que não de uma poesia elaborada “pelo povo”, como destacou Giuseppe Tavani (2002: 194-195), ao menos de elementos provenientes de uma cultura popular pré-trovadoresca –, são produto de uma gente que foi criada à beira-mar, o que inevitavelmente fez com que a vida marítima se tornasse parte de seu temário poético, como notou Segismundo Spina (1996, p. 369).

Jogral galego que teve seu período de atividade, provavelmente, na segunda metade do século XIII, acerca da vida de Mendinho nada é conhecido; ademais, a ambigüidade de sua colocação nos cancioneiros dificulta o estabelecimento de sua cronologia (Cf. OLIVEIRA, 1995, p. 156). Transcrevemos abaixo sua cantiga, considerada por vários estudiosos uma das mais belas do cancionero galego-português – singular, como logo veremos, em muitos aspectos (Brea op. cit., p. 662, 2º vol.):

*Doutorando em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Sedia-m' eu na ermida de San Simi3n
 e cercaron-mi-as ondas que grandes son.
Eu atendend' o meu amigu' ! E verr3?

Estando na ermida, ant' o altar,
 cercaron-mi-as ondas grandes do mar.
Eu atenden[d' o meu amigu' ! E verr3?]

E cercaron-mi-as ondas que grandes son:
 non ei [i] barqueiro nen remador.
Eu [atendend' o meu amigu' ! E verr3?]

E cercaron-mi-as ondas do alto mar:
 non ei [i] barqueiro nen sei remar.
Eu aten[dend' o meu amigu' ! E verr3?]

Non ei barqueiro nen remador:
 morrerei [eu], fremosa, no mar maior.
Eu aten[dend' o meu amigu' ! E verr3?]

Non ei [i] barqueiro nen sei remar:
 morrerei eu, fremosa, no alto mar.
Eu [atendend' o meu amigu' ! E verr3?]

Em uma leitura literal, a cantiga trata de uma menina que, estando na igreja de S3o Simi3o (ou Sim3o: a forma *Simi3n* 3 intermedi3ria – cf. FERRO RUIBAL, 1992, p. 488), onde lamenta a aus3ncia de seu amigo, v3-se de s3bito cercada pelas “ondas do alto mar”. Sozinha na ilha, n3o havendo por perto barqueiro nem remador, e n3o sabendo ela mesma como remar, a situa33o torna-se cada vez mais dram3tica: ser3 seu destino morrer no “mar maior”, ainda jovem (*fremosa*), sozinha e abandonada?

Essa cantiga de Mendinho vem recebendo, durante o tempo, v3rias leituras e interpreta33es que, de modo geral, podem ser inscritas em duas categorias: de um lado, as *leituras em superf3cie*, que v3em na cantiga uma situa33o literariamente real; de outro lado, as *leituras em profundidade*, que enfatizam as poss3veis dimens3es aleg3ricas e psicol3gicas da cantiga.

As *leituras em superf3cie* da cantiga de Mendinho partem do pressuposto de que a composi33o visa descrever uma situa33o literariamente real, ou seja: a prov3vel morte no mar da solit3ria menina que aguardava por seu namorado. Trata-se de uma imagem forte que, como veremos, 3 muito bem resolvida literariamente, raz3o pela qual deve-se evitar entender que a express3o – *leitura em superf3cie* – encerre qualquer sentido pejorativo.

Um bom exemplo desta alternativa de leitura nos 3 dado por Gonz3lez P3rez (1997). Evitando interpretar simbolicamente qualquer elemento presente na cantiga, esse autor limita-se a procurar extrair todo o potencial dram3tico da situa33o descrita na composi33o (p. 41-43; trad. nossa):

Conforme avan3am as estrofes, a situa33o vai tornando-se mais

dramática, visto que as ondas crescem, o mar torna-se mais bravo, e não há na ilha barqueiro, tampouco remador que a leve [a menina] para a terra firme (...). A tragédia aumenta nas duas últimas, uma vez que a moça percebe que morrerá *fremosa* (mais que formosa, aqui devemos entender jovem, no melhor da vida), levada pelo *mar maior*, e logo seu corpo será arrastado pelas ondas até o *alto mar* (...). Mas não perde a esperança de que chegue o amado e a salve: *eu atendend' o meu amigo*”...

Pozo Garza (1998, p. 226-227) apresenta, em síntese, os elementos que se destacam nesta opção de leitura: primeiro, o prenúncio da ameaça das ondas, enquanto a enamorada menina esperava na ilha; depois, o despertar do medo que, aos poucos, cresce, acompanhando o movimento das ondas e criando uma cisão na consciência da jovem: regressar à terra ou continuar à espera do amado? Por fim, o pressentimento da morte “no mar maior” – o que leva à trágica percepção, pela menina, de que o sacrifício é inevitável.

As leituras em profundidade, por sua vez, nascem fundamentalmente de uma desconfiança: da conjectura de que a cantiga de Mendinho não se esgota na descrição de uma cena, e que por isso uma interpretação baseada na literalidade deixa de perceber um certo sentido oculto.

Ramón Pena (1998, p. 78), em uma interpretação de fundo psicológico, coloca em dúvida a existência mesma de um amigo. Ainda que de fato a menina esteja isolada na ilha, cercada pelo mar, será que corre de fato risco de vida, ou que realmente espera um namorado que poderia salvá-la? Tal leitura concentra-se em uma interpretação particular de dois versos. Em primeiro lugar, há a pergunta que encerra o refrão – *E verrá?* –, que para ele pode ser entendida não com relação a um namorado real, mas com relação à própria existência de um namorado: “Virá este? Onde estará? Existirá realmente um amigo?” A partir desta leitura, Ramón Pena concebe que também o verso *morrerei eu, fremosa, no mar maior* possui um outro sentido, hiperbólico: não se trata de um risco efetivo, mas de um chamado desesperado pelo namorado, real ou não, que ali deveria estar e que não apareceu. Nesta leitura, a força da cantiga deriva de sua acuidade psicológica; em outras palavras: do realismo com que espelha o desespero de uma adolescente que, sozinha e carente, procura desesperadamente por uma presença amiga.

Também Pozo Garza fornece uma possibilidade de leitura em profundidade igualmente interessante, ao propor uma interpretação simbólica relacionada à descoberta da sexualidade pela menina (op. cit., p. 230-231). Nesta interpretação, o santuário de São Simião simbolizaria a inocência virginal e a proteção contra a sensualidade, enquanto as ondas representariam a paixão e o desejo: se as ondas crescem sem controle, é porque o desejo torna-se cada vez mais forte e mais incontrolável. A menina vê-se, então, em conflito: que fazer? Não há ninguém para ajudá-la (*nen hei barqueiro nen remador*); não tem, por si mesma, forças para lutar contra violência da paixão (*nen sei remar*). A menina dá-se conta, na espera do amigo, que fatalmente vai se entregar sem reservas ao amor (*ondas do alto mar*). Conclui-se, por conseguinte, que a cantiga fala de um *sacrifício da virgindade*, que enfim sucumbirá à força de um desejo incontrolável.

Tendo analisado a cantiga de Mendinho, voltemos agora os olhos ao poema de Manuel Bandeira, que transcrevemos (BANDEIRA, 1974, p. 230):

CANTIGA

Nas ondas da praia
 Nas ondas do mar
 Quero ser feliz
 Quero me afogar.
 Nas ondas da praia
 Quem vem me beijar?
 Quero a estrela-d' alva
 Rainha do mar.

Quero ser feliz
 Nas ondas do mar
 Quero esquecer tudo
 Quero descansar.

Essa cantiga de Bandeira, coligida por Maleval em sua antologia de poesia medievalista brasileira (2002), apresenta de fato várias similaridades com as poesias medievais, tanto por conta do título quanto por conta de alguns recursos poéticos utilizados, como o paralelismo semântico utilizado nos versos “Nas ondas da praia” e “Nas ondas do mar” e a utilização de um recurso similar ao *leixa-pren*, a que faremos referência mais adiante.

Ao iniciar a análise, logo percebemos que não podemos aplicar aqui as categorias de leitura utilizadas na cantiga de Mendinho, visto que uma *leitura em superfície* do poema de Bandeira não nos diria praticamente nada. Há dois motivos pelos quais isso ocorre. Em primeiro lugar, a própria estrutura da poesia de Bandeira apenas muito vagamente sugere uma situação, sem no entanto conceder elementos para a percepção de cena alguma: apenas sabemos que o poeta está em uma praia; não sabemos, todavia, o que há nessa praia, nem por que o poeta lá está. Em segundo lugar, de Bandeira nós não só dispomos de uma vasta quantidade de material biográfico, algo indisponível no caso do jogral galego, como sabemos que toda a melhor poesia de Bandeira é profundamente autobiográfica – de modo que a consideração da cantiga a partir desses dados é algo a que não podemos nos esquivar. Com isso em mente, retornemos à cantiga, buscando realizar uma *leitura em profundidade* a partir do repertório de dados biográficos de que dispomos acerca de Manuel Bandeira.

Observamos, já nos versos iniciais do poema, diferenças importantes com relação à cantiga de Mendinho. Em primeiro lugar, o tom confessional do poema nos leva a suspeitar de uma identificação da voz lírica com a voz do próprio poeta; não estaríamos, portanto, diante de uma voz fingida, como na cantiga de Mendinho, mas sim diante de um poema no qual o poeta se desnuda no texto literário. Por enquanto, trata-se meramente de uma impressão – que, no entanto, se confirmará nas últimas estrofes, como logo veremos.

Uma segunda observação relevante é que, se na cantiga de Mendinho,

encontramos uma menina que se via cercada por ameaçadoras águas das quais desejava, em vão, fugir, na poesia de Bandeira o poeta *deseja* aproximar-se das águas: ele *quer* banhar-se naquelas águas, e mais: *quer* se afogar nelas. E se deseja fazê-lo é porque há, nesse mergulho, uma promessa de felicidade; em verdade, a própria felicidade é identificada ao afogamento, como vemos nos versos finais da primeira estrofe. A situação apresentada, portanto, é precisamente o oposto da situação que encontramos na cantiga de Mendinho: se naquela a morte nas águas representava o trágico encerramento da juventude, nesta o afogamento nada tem de trágico; representa, antes, uma forma de se alcançar a felicidade.

A segunda estrofe é, dentre todas, a mais avessa a uma leitura em superfície. Para compreendê-la melhor, separemos o quarteto em duas metades: a primeira traz, em dois versos, a pergunta: “Nas ondas da praia / Quem vem me beijar?”; a segunda encerra uma espécie de resposta: “Quero a estrela-d’alva / Rainha do mar”. No tocante à pergunta, podemos interpretá-la como análoga ao chamado da adolescente na cantiga de Mendinho: assim como aquela perguntava se seu amigo viria, aqui o poeta indaga: *quem vem me beijar?* Trata-se por outro lado de uma retomada do tema da solidão, tão comum na obra de Bandeira, enraizada, indubitavelmente, na tísica – a doença que, como observou Mário de Andrade, marcou singularmente a vida de Bandeira: “Nos outros poetas tísicos que o Brasil já teve a doença foi apenas um acidente. Pra Manuel Bandeira é uma data histórica. Nos outros a doença não diminuiu nem aumentou as características pessoais. Em Manuel ela decidiu de Manuel.” (1987, p. 73). Devido à tuberculose, o poeta teve de habituar-se a uma vida de freqüentes repousos e confinamentos, zelos e precauções, o que ao fim, afirma Ivan Junqueira, “levou-o a adaptar-se ao silêncio e à solidão” (BANDEIRA 1980, p. 197). Solidão que, por conseguinte, habita a alma do poeta; interessante deslocamento com relação à menina de Mendinho, uma vez que nesta a solidão era aparentemente fruto de uma situação, estando relacionada à ilha na qual se situava. Bandeira, por outro lado, estava isolado na ilha de sua própria existência.

Na segunda metade da estrofe, o poeta dá sua resposta: deseja ser beijado pela “estrela-d’alva / Rainha do mar”. O que é interessante notar nesses versos é que aquela que o poeta deseja, sendo “rainha do mar”, habita *dentro* das águas nas quais deseja se afogar. Não há, portanto, separação alguma entre o amor ansiado e o mar que cerca Bandeira; se a jovem da cantiga de Mendinho esperava por um amado que viesse salvá-la das águas hostis, a voz lírica na “Cantiga” bandeiriana sabe que sua amada não apenas vive nas águas, como também é soberana deste território. Há aqui, por conseguinte, uma nova inversão da cantiga do jogral galego.

Com isso, chegamos à estrofe final. Bandeira a inicia recuperando versos da primeira estrofe, num recurso que segue o mesmo princípio do *leixa-pren* medieval – ou seja, a subordinação de uma estrofe a outra anterior a partir da repetição de versos –, mas que não é aqui realizado da mesma forma como o realizavam os medievais (Cf. SPINA op. cit., p. 388): “Quero ser feliz / Nas ondas do mar”, diz o poeta, retomando o anseio pela felicidade que pode ser

considerado a essência do poema. E, nos versos finais da cantiga, Bandeira sintetiza essa felicidade, explicitando por que ela poderia ser alcançada pela via do afogamento: “Quero esquecer tudo / Quero descansar”.

Essa concepção bandeiriana da morte como descanso é algo que surge no Bandeira maduro e que se opõe à visão negativa da morte que o poeta mantinha em sua juventude. Se, enquanto jovem, o poeta via a morte com angústia e terror, como encerramento precoce e absurdo de sua existência, o Bandeira maduro, no dizer de Ruy Espinheira, “pode sentir medo, mas também receber a morte com um sorriso e uma alegre saudação” (2004, p. 216). É isso, de fato, o que o poeta diz em “Consoada” (op. cit., p. 307), poema em que recebe a chegada da “Indesejada das gentes” com “A mesa posta, / Com cada coisa em seu lugar”.

Se na cantiga em Mendinho nos deparamos uma morte inesperada que tolhia uma vida florescente, na poesia de Bandeira encontramos uma morte que, esperada e desejada, traz o descanso leniente e derradeiro. Embora desconhecamos qualquer vínculo deliberado entre as cantigas do jogral galego e do poeta brasileiro, é sem dúvida interessante perceber como um diálogo entre as duas composições resulta frutífero e pertinente. Por outro lado, não se reduzindo o sentimento lírico à ordem da consciência, há que se considerar que a inspiração, intrínseca à sensibilidade humana, permanece essencialmente para além do tempo e do espaço – e, *nesse sentido*, o mar que inspirou Mendinho pode muito bem ser o mesmo mar que inspirou Bandeira.

Bibliografia

- ANDRADE, Mário de. Manuel Bandeira. In: Lopez, Telê Porto Ancona. (Org.) **Manuel Bandeira: verso e reverso**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1987.
- BANDEIRA, Manuel. **Poesia completa e prosa**. 3a. ed. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1974.
- _____. **Testamento de Pasárgada: antologia poética**. Org. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BREA, Mercedes. (Coord.) **Lírica profana galego-portuguesa**. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia: Centro de Investigacións Lingüísticas e Literárias Ramón Piñeiro, 1996. 2 v.
- BREA, Mercedes & GRADÍN, Pilar Lorenzo. **A cantiga de amigo**. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1998.
- FILHO, Ruy Espinheira. **Forma e alubrimento: poética e poesia em Manuel Bandeira**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: José Olympio: Academia Brasileira de Letras, 2004.
- RUIBAL, X. Ferro. (Coord.) **Dicionario dos nomes galegos**. Vigo: Ir Indo, 1992.
- PÉREZ, Clodio González. **Meendiño, Martín Codaz, Xoán de Cangas**. Noia: Toxosoutos, 1997.
- MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. **Poesia medieval no Brasil**. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2002.
- OLIVEIRA, António Resende de. **Trobadores e xograres: contexto histórico**. Trad. Valentín Arias. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1995.
- GARZA, Luz Pozo. Os poetas do mar de Vigo. In: Monteagudo, H., GARZA, L. P. & MONTERO, X. A. **Tres poetas medievais da Ría de Vigo: Martín Codax, Meendiño e Johán de Cangas**. Vigo: Galaxia, 1998.
- PENA, Xosé Ramón. **Xograres do mar de Vigo: Johán de Cangas, Martín Codax, Meendiño**. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1998.

TAVANI, Giuseppe. Propostas para unha nova lectura da cantiga de Mendinho. **Grial: revista galega de cultura**, n. 99. fev.-mar. 1988.

TAVANI, Giuseppe. **Trovadores e jograis: introdução à poesia medieval galego-portuguesa**. Lisboa: Caminho, 2002.

Restrições e normatizações de condutas sexuais nas Atas do II Concílio de Sevilha e do IV Concílio de Toledo

Michelle de Oliveira Santos*

Durante a Idade Média, o corpo era visto por alguns segmentos eclesiásticos como uma prisão para a alma. Estes acreditavam que “a encarnação é a humilhação de Deus” (LE GOFF, 1985, p. 59). Essa visão negativa do corpo se agravava ainda mais, se a pensarmos em termos sexuais. Por essa razão, a atenção dedicada ao corpo pelas autoridades religiosas mostrou-se uma preocupação corrente em seus escritos.

A intensa atividade conciliar existente na Península Hispânica, principalmente a partir dos séculos VI e VII,¹ favoreceu a produção de uma série de normatizações a respeito das práticas e condutas sexuais das populações da região referida, não só de clérigos como também de leigos.

É justamente com essas restrições a aspectos associados ao controle da sexualidade que iremos trabalhar, ressaltando três elementos: casamento, castidade e a relação com as mulheres.

Para tal, será feita a análise de duas atas conciliares, produzidas na Península Hispânica, no decorrer do século VII, entre os anos de 619 e 633. São respectivamente o II Concílio de Sevilha e o IV Concílio de Toledo, ambos presididos pelo bispo metropolitano Isidoro de Sevilha.

Historiografia

A sexualidade é um tema muito normatizado desde as sociedades antigas, principalmente porque as estruturas de parentesco e de organização social estão embasadas na codificação das relações sexuais.

Contudo, o próprio discurso a respeito do tema sempre foi muito restrito, ou seja, sem uma ampla discussão sobre o assunto, e controlado por homens. No caso da Idade Média, principalmente por eclesiásticos, que desde os primeiros séculos do cristianismo se encarregaram da criação de uma moral cristã, que estaria associada a ideais de salvação do corpo e da alma, como nos mostra o historiador Jacques Rossiaud (ROSSIAUD, 2002, p. 477).

A construção dessa moral teve como alicerce textos médicos e filosóficos clássicos, entre os quais podemos destacar escritos de Galieno e Aristóteles. Entretanto, esses documentos não fazem referências à noção de que o corpo e

*Graduanda em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

o prazer não estariam relacionados a algo pecaminoso: “O pessimismo sexual na antiguidade deriva, não como ocorreria depois no cristianismo, da maldição do pecado e da punição a ele, mas sobretudo de considerações médicas” (RANKE- HEINEMANN, 1996, p. 21). Nota-se que existe uma preocupação maior no que toca à questão da saúde; já que se acreditava que o ato sexual fosse prejudicial, devido ao desgaste físico causado por ele.

A moral cristã se firma com os escritos dos pais da Igreja – Ambrósio, Jerônimo e Agostinho – que, pelo fato de terem sido monges ou influenciados pelo movimento monástico, ressaltam os valores ascéticos com relação à sexualidade. E é no pensamento de Santo Agostinho que o pecado aparece como algo que está vinculado à concupiscência da carne: em seu conceito de pecado original.

Com isso a idéia de sexo associado ao pecado concretiza-se no pecado original, como também a noção de que o homem já nasce condenado, principalmente ao pecado da carne. Como demonstram Carla Casagrande e Silvana Vecchio: “todo homem nasce contaminado pelo pecado no qual é gerado, contaminado no corpo e na vontade, submetido aos impulsos da carne” (CASAGRANDE e VECCHIO, 2002, p. 340).

Porém, o pecado original nem sempre foi visto como carnal. Segundo o historiador Jean-Claude Schmitt, a falta cometida por Adão e Eva não seria em relação ao corpo, mas sim à alma. Considerando-se que este seria o orgulho somado à desobediência da criatura com relação ao Criador (SCHMITT, 2002, p. 255).

De acordo com Jacques Le Goff, o pecado original foi transformado pelo cristianismo medieval em sexual, que está presente no pensamento medieval como um legado da tradição monástica (LE GOFF, 1985, p. 59).

Em outro artigo, o autor nos mostra como a tradição monástica associa os dois pecados carnis: a luxúria e a gula, quando escreve: “A luxúria nasce muitas vezes do excesso de alimento e de bebida” (LE GOFF, 1992, p. 155).

Esse desprezo pelo sexo se torna maior no tocante ao corpo feminino, que se julgava ser uma oficina do diabo, templo de tentações. Como cita Lester K. Little, em seu texto sobre monges: “as mulheres encarnavam a corrupção criminal” (LITTLE, 2002, p. 227). Esta imagem deve-se, sobretudo, a Eva.

Os documentos utilizados serão analisados a partir do método de análise do discurso presente no texto de Ciro Flamarion Cardoso que afirma: “um documento é sempre portador de um discurso” (CARDOSO, 1997, p. 377). Nessa perspectiva devem ser consideradas as condições históricas, sociais e políticas do contexto em que está inserido este discurso.

De acordo com Carlo Ginzburg, uma crítica hostil pode transmitir testemunhos sobre práticas ocorridas numa determinada sociedade (GINZBURG, 1997, p.20). Concordando com esta visão, utilizaremos o método indiciário proposto por ele, ciente de que o historiador deve ler nas entrelinhas do documento, a fim de que possa encontrar algo que está implícito no texto.

A opção pelo *corpus* documental referido deve-se ao fato deste nos permitir o estabelecimento de comparações. Esta possibilidade torna-se especialmente viável, na medida em que tais documentos fazem parte de um mesmo corte temporal e possuem caráter normativo.

II Concílio de Sevilha

O II Concílio de Sevilha foi um sínodo local, realizado no ano de 619 e presidido por Isidoro de Sevilha. Entre os seus participantes havia um total de nove bispos, além da presença laica de altos dignitários civis pertencentes à administração territorial.

Nota-se uma forte influência do romanismo jurídico em suas atas; já que utilizava como punições a problemas disciplinares, soluções jurídicas. Neste evento, também foram discutidas questões relativas a disputas territoriais entre bispos.

Uma outra questão muito debatida refere-se à heresia dos acéfalos. Estes negariam a existência das duas naturezas em Cristo: a humana e a divina. O concílio condenou tal heresia e confirmou as duas naturezas de Cristo, citando textos bíblicos e escritos dos Padres da Igreja.

Cabe ressaltar que, apesar dos vários temas tratados neste sínodo, interessa-nos especialmente o fato de que, entre seus treze cânones, dois estão relacionados a aspectos da sexualidade.

IV Concílio de Toledo

Já o IV Concílio de Toledo ocorreu no ano de 633, e pelo fato de ter sido uma assembléia geral contou com a presença de sessenta e nove clérigos, dos quais sessenta e dois eram bispos. Assim como o II concílio de Sevilha também foi presidido pelo bispo metropolitano Isidoro de Sevilha.

A assembléia debateu questões referentes à disciplina clerical e à prática correta de ritos. Demonstrou uma espécie de alinhamento da Igreja Visigoda à Igreja Católica Romana.¹⁰ O concílio também tratou da periodicidade destes eventos. A partir de então, ocorreu a institucionalização dos concílios gerais. Suas atas possuem um total de setenta e cinco cânones, dos quais dez são dedicados à sexualidade.

Casamento

A primeira referência feita a restrições ao casamento no II Concílio de Sevilha encontra-se no cânone IV. Neste são tratadas questões relativas a ordenações ilícitas de padres que tinham se casado com viúvas: “Se habían dado algunas ordenaciones ilícitas, de tal modo que algunos se habían casado com viudas habían sido ordenados para el ministerio de diáconos” (II Concílio de Sevilha, p. 165).

Já no IV Concílio de Toledo, o cânone XIX menciona que os clérigos que tinham sido casados ou que tivessem vivido com uma concubina fossem impedidos de se tornarem bispos (IV Concílio de Toledo, p. 198).

Apesar das restrições feitas ao casamento de clérigos, nota-se que este não era totalmente condenado pela Igreja: “No princípio da Idade Média, os membros do clero casavam-se” (BROOKE, 1989, p. 65). Isto se torna claro no cânone XLIV que demonstra que os eclesiásticos poderiam se casar, mas apenas com mulheres que fossem aceitas previamente pelo bispo. Caso contrário, o próprio deveria separar o casal (IV Concílio de Toledo, p. 207).

O casamento de clérigos era aceito, mas não recomendado. Santo Agostinho pregava que o casal precisava ser casto, e que o ato sexual só deveria

praticado com moderação, visando a procriação (BROWN, 1990, p. 349).

Tais restrições são, sem dúvida, heranças da influência advinda do movimento monástico, que a partir dos séculos IV e V disseminou seus valores de vida ascética e castidade.

Castidade

A castidade é um outro tema citado, sobretudo no IV Concílio de Toledo, pois dois de seus cânones, XXI e XXVII, fazem referência, respectivamente, à castidade dos bispos e dos presbíteros. Em relação aos primeiros, vejamos: “Es conveniente, pues, que los obispos de Dios sean irreprochables y imaculados y que no se manchem con nigum contacto carnal, sino que viviendo castamente se presenten puros a presentar los ministerios sagrados” (IV Concílio de Toledo, p. 200). No que se refere aos segundos: “Que hagan profesión a suo bispo de vivir casta e puramente em el temor de Dios” (IV Concílio de Toledo, p. 202).

Ainda em outros cânones, apesar de não se fazer alusão direta à castidade, notamos preocupações relacionadas a esse aspecto. Como por exemplo, cânones que insistem que os clérigos devam ter uma boa fama: “tengamos um testimonio de vida santa, porque hasta aquí algunos obispos han provocado no pequeño escándalo ao se acusados de lujuria” (IV Concílio de Toledo, p. 201).

O cânone XII advertia que os clérigos, a exemplo dos bispos, levassem uma vida de acordo com sua profissão, ou seja, que fossem castos e não se envolvessem em nenhum escândalo sexual, para que servissem de exemplo para a sociedade: “También éstos tengan em sus casas testigos de su manera de proceder, y lleven uma vida de acuerdo com su profesión” (IV Concílio de Toledo, p. 201).

Já no II Concílio de Sevilha não encontramos citações referentes a castidade.

Relação com as mulheres

Um outro ponto que nos chama a atenção e que está presente em ambos os concílios é a precaução que os clérigos deveriam tomar no trato com as mulheres. A principal recomendação que lhes foi dirigida diz respeito ao distanciamento do convívio com elas. Esta repulsa se deve à visão negativa que se tinha das mulheres, especialmente por parte dos clérigos, para os quais eram vistas como sementes do pecado, à imagem de Eva.

O cânone XI do II Concílio de Sevilha faz referência aos cuidados que os monges, que tomavam conta de mosteiros femininos de virgens, deveriam ter, evitando o contado direto e particular com as mulheres, provavelmente, para que não fossem corrompidos por elas:

Esta precaución acerca de los monges: que apartados de cualquier trato particular com ellas [...] ni es conveniente para ellos hablar a solas con la superiora, sino a presencia de dos o tres hermanas, de tal modo que las visitas sean raras y la conversación muy breve. (II Concílio de Sevilha, p. 170).

Este cânone nos mostra ainda um outro aspecto comum da relação entre

os homens e as mulheres na Idade Média: a idéia de que estas não seriam capazes de cuidar de suas próprias vidas, deveriam viver sob tutela masculina, a fim de que fossem “protegidas” pelos homens (MACEDO, 1998-1999, p. 294).

Ao final deste último cânone, vemos que há uma advertência para que a resolução estabelecida pelo cânone não fosse descumprida sobre pena de excomunhão: “Y si algunos de los que viven en los mosteiros depreciaren esta ordenación, o la descuidaren por un cierto abandono o inercia, sepan que su tibieza y soberbia será castigada con la pena de excomunión” (II Concílio de Sevilha, p. 171).

No IV Concílio de Toledo, a recomendação de que clérigos se afastassem das mulheres fica evidente em dois cânones. Primeiro no cânone XLII, que declara que as mulheres estranhas, ou seja, que não fossem familiares e pudessem ter algum envolvimento sexual com clérigos, deveriam ser separadas do convívio com eles: “Las mujeres extrañas no deben em modo alguno habitar com los clérigos” (IV Concílio de Toledo, p. 207).

A segunda menção está no cânone XLIII, que afirma que as servas unidas aos clérigos de forma ilegítima deveriam ser vendidas: “Algunos clérigos sin estar casados legítimamente, buscan las uniones que les están prohibidas, con mujeres extrañas o con sus siervas, y por lo tanto si alguna de estas está unida a un clérigo, será separada y vendida por el bispo” (IV Concílio de Toledo, p. 207).

Conclusão

Observamos que as considerações feitas a respeito da sexualidade em ambos os concílios coincidem com a tradição advinda da cultura monástica. Isto se deve ao fato da forte influência exercida por esta cultura naquela região.

Esta influência não acontece por acaso, já que o próprio bispo que presidiu os dois concílios, Isidoro de Sevilha, foi autor de uma regra monástica, a *Regula Isidori*. Além desta foram produzidas na mesma região, entre os séculos VI e VII, mais duas regras: uma por Leandro de Sevilha e a outra por Frutuoso de Braga.

Podemos ressaltar ainda que a pretensão de se controlar a sexualidade, por parte dos eclesiásticos, tinha uma grande preocupação com a salvação. Acreditava-se que era por meio de renúncias e sacrifícios que a remissão dos pecados seria alcançada, e que a salvação poderia ser conseguida através do corpo e da alma ao mesmo tempo. Logo, a recusa do prazer obtido com o ato sexual seria uma das vias possíveis para a purificação.

Bibliografia

Documentos medievais impressos

II Concílio de Sevilha e IV Concílio de Toledo. In: **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. José Vives. (Ed.) Madrid: CSIC. Instituto Enrique Flores, 1963, p. 163-185; p.186-225.

Bibliografia específica

ARIÈS, P. Casamento Indissolúvel. In: ARIÈS, P., BÉJIN, A. (Org.) **Sexualidades**

- Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p.138-157.
- AYMARD, M. Histoire et comparación. In: AT SMA, H., BURGIÈRE, A. (Ed.). **Marc Bloc aujourd'hui, Histoire comparée & Sciences Sociales**. Paris: EHESS, 1990, p. 271-278.
- BROOKE, C. **O casamento na Idade Média**. Lisboa: Europa-América, 1989.
- BROWN, P. **Corpo e Sociedade: o homem a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- CARDOSO, C.F. e VAINFAS, R. **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CASAGRANDE, Carla e VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2v. V.2.
- DUBY, Georges. História Social e ideologias das sociedades. In: LE GOFF, J. et NORA, Pierre (Dir.). **História: Novos Problemas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979. p. 130-145.
- EAGLETON, Terry. **Ideologia. Uma introdução**. São Paulo: Editora da UNESP/Boitempo, 1997.
- FOUCALT, Michel. O combate da castidade. In: ARIÈS, Philippe et BÉJIN, André. (Org.) **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: O nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- LE GOFF, Jacques. **O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Editora Edições 70, 1985. p.175-183.
- _____. A recusa do prazer. In: **Amor e sexualidade no Ocidente**: edição especial da Revista L'Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992.
- _____. Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia. In: **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1980, p. 207-219.
- LITTLE, Lester K. Monge e Religiosos. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude. (Orgs.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**, São Paulo: Edusc, 2002. 2v. V.2.
- MACEDO, José Rivair. A face das filhas de Eva - os cuidados com a aparência num manual de beleza do século XIII. In: **História** (Universidade Estadual Paulista-UNESP), v. 17-18, p. 293-314, 1998-1999.
- ORLANDIS, J. **La Iglesia em la Espana visigoda y medieval**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.
- ORLANDIS, Jose, RAMOS-LISSON, Domingo. **Historia de los Concilios de la España Romona e Visigoda**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.
- RANKE- HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1996.
- ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, São Paulo: Editora da EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2v.
- SCHMITT, Jean-Claude. A História dos marginais. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p.261-290.
- _____. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, São Paulo: Editora da EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2 v. V.1.
- SHARPE, Jim. A História vista de Baixo. In: BURKE, Peter.(Org.) **A Escrita da História**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

Por que Virgílio não entrou na **Comédia**?

André Luiz Nascimento Silva*

Dia 7 de abril de 1300, Dante entra numa selva escura. Amedrontado com as feras que o rodeavam, quando a fraqueza o abatia, ele percebe alguém próximo, “tem compaixão de mim! Quem quer que sejas, sombra ou homem certo!” São as palavras angustiosas que consegue emitir. A resposta vem de imediato: “Homem não sou, mas hei sido, pais lombardos eu tive; sempre amada Mântua lhes foi; haviam lá nascido”. Continua o desconhecido: “Nasci de Júlio em era retardada, vivi em Roma sob o bom Augusto, quando em deuses havia a crença errada. Poeta, decantei feitos do justo filho de Anquises, que de Tróia veio, depois que Ílio soberbo foi combusto. Mas por que tornas da tristeza ao meio? Por que não vais ao deleitoso monte, que o prazer todo encerra no seu leito?”

Dante emocionado reconhece o desconhecido; “- Oh! Virgílio, tu és aquela fonte donde em rio caudal brota a eloquência? Ó dos poetas lustre, honra, eminência! Valham-me o longo estudo, o amor profundo com que em teu livro procurei ciência! És meu mestre, o modelo sem segundo; unicamente és tu que hás-me ensinado o belo estilo que honra-me no mundo”.

Assim começa a Comédia. Na apresentação de Virgílio e o reconhecimento de Dante começamos a ter pistas para respondermos a pergunta que nomeia o título do trabalho.

Sabemos que o poeta florentino dividiu sua obra máxima em três partes: Inferno, Purgatório e Paraíso. A primeira parte, a mais famosa delas, é tão conhecida que ao nos referirmos a alguma coisa tenebrosa chamamos de dantesco.

É neste cenário, assustador, onde se inicia a viagem entre mestre e discípulo. E quando usamos a palavra viagem é no sentido amplo. Auerbach (1997) resume de maneira objetiva a relação entre os poetas, as obras (refiro-me a Eneida e a Comédia, as línguas latina e italiana e mais do que tudo isso: Roma e a Itália). O crítico literário escreve: “Na Alta Idade Média, a Sibila, Virgílio, as personagens da Eneida e até mesmo as do ciclo de lendas bretãs (por exemplo, Galahad em busca do Santo Graal) eram assimilados pela interpretação figural, e, acima de tudo, surgia todo tipo de mistura entre formas figurais, alegóricas e simbólicas. Todas essas formas, aplicadas tanto ao material clássico quanto ao cristão, estão presentes na obra que encerra e resume a Idade Média: a Divina Comédia.”

Afinal, quem foi Virgílio? Lamentavelmente, pouquíssimo lido, apreciado

*Graduado em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

e estudado em nossos dias, o poeta mantuano seja provavelmente o mais importante escritor de língua latina. Viveu num dos períodos mais importantes da história romana. Escreveu três obras: *As Georgicas*, *As Bucólicas* e a *Eneida*. As duas últimas têm importância fundamental no período medieval, a primeira delas tratará, num dos seus capítulos, do que muitos consideram a profecia da vinda Jesus Cristo. Reproduzo o trecho que trata do episódio:

Ó musas da Sicília, cantemos coisas mais elevadas. Os arbustos e os humildes tamarindos não agradam a todos. Se cantamos florestas, que sejam florestas dignas do cônsul. Já chegou a última época da profecia de Cuma: surge novamente a grande ordem da totalidade dos séculos. A Virgem já está de volta, voltam os reinos de Saturno, uma nova geração é enviada do alto do céu. Tu, casta Lucina, favorece o menino que nasceu há pouco; por causa dele, a época de ferro desaparecerá e a geração de ouro surgirá no mundo. Apolo é quem reina agora. Sendo tu, ó Polião, sendo tu o cônsul, a glória desta idade avançará, e os grandes meses começarão a correr, sendo tu o chefe. Se permanecem alguns vestígios de nossos crimes, serão apagados e libertarão as terras de um pavor eterno. Ele receberá a vida dos Deuses e verá os heróis misturados às divindades; ele próprio será visto entre elas e regerá com as virtudes paternas o universo pacificado. E para ti, criança, a terra produzirá, sem cultura alguma, pequenos presentes: heras que vicejam aqui e ali com nardos, colocásias misturadas ao alegre acanto. As próprias cabrinhas trarão de volta ao lar os úberes retesados de leite, e os rebanhos não temerão os grandes leões. Os próprios berços produzirão para ti mimosas flores. A serpente morrerá, e morrerá a erva enganadora do veneno; o amomo assírio nascerá por toda parte. E assim que puderes ler os louvores dos heróis e os feitos de teus ancestrais, e saber o que é valor, aos poucos, o campo amarelará com espigas maduras, as uvas vermelhas penderão dos espinhais incultos e os rudes destilarão méis. Sobrarão, entretanto, alguns vestígios da maldade antiga, capazes de ordenar que se afronte Tétis, com navios, que se circundem as cidades com muros, que se abram sulcos na terra. Haverá então outro Tífis e outra Argo que transportará heróis escolhidos; e haverá também outras guerras e mais uma vez um grande Aquiles será enviado a Tróia. E então, quando a juventude já te tiver tornado um homem, não só o próprio comandante deixará o mar como também o pinho náutico não mercadejará; a terra toda produzirá de tudo. O solo não precisará suportar arados, nem as vinhas, foices; e o lavrador robusto desprenderá os jugos do touro; a lã não aprenderá a imitar cores diversas: o próprio carneiro, no prado, transformará seu velo em púrpura vermelha ou em dourado açafrao; o escarlata, espontaneamente, vestirá os cordeiros que pastam. “Correi, séculos tais”, disseram a seus fusos as Parcas concordes com o imutável desejo dos fados. Ergue-te para as grandes honrarias – pois o tempo chegará -, rebento querido dos Deuses, prole grandiosa de Júpiter. Observa o universo oscilante em sua massa convexa, as terras, as extensões do mar e o céu profundo. Observa como tudo se alegra com o século que está por vir. Que para mim se estenda a última parte de uma longa vida e que o alento me seja suficiente para cantar os teus feitos.

Quanta controvérsia gerou a quarta Bucólica. E no período medieval, muitos irão tratar Virgílio como profeta. E fugimos um pouco do nosso tema, porque há um motivo justo para fazê-lo. No canto II do inferno, Virgílio explicará para Dante que foi Beatriz quem o chamou no Limbo para guiá-lo. Ou seja, o Virgílio de Dante mora no Limbo, porém o que é o Limbo? Cito então Dante, no quarto canto do inferno, onde o poeta latino explicará para o autor da Comédia o que seja: “Conhecer não queres quais são os que assim vês ora sofrendo? Antes de avante andar não vêm saberes que não pecaram: boas obras tendo acham-se aqui; faltou-lhes o batismo, portal da fé, em que és ditoso crendo. Na vida antecedendo o Cristianismo, devido culto a Deus nunca prestaram: Também sou dos que penam neste abismo. Por tal defeito – os mais não nos mancharam - Perdemos-nos: a pena é desesperança, desejos que para sempre se frustraram.”

Portanto, todos os companheiros, do mantuano, no Limbo têm um pecado. Não serem cristãos, não por opção, mas em razão do fado. Viveram, antes do Cristianismo e da Igreja Católica Apostólica Romana existirem. Porém há um detalhe interessante a observar. Por que será, Beatriz escolheu Virgílio e não Platão, Sócrates ou Homero? A resposta talvez esteja no canto II do Inferno. O mestre de Dante passa a explicar como foi convocado: ‘No limbo era suspenso: eis requerido por dama fui tão bela, tão donosa, que as ordens suas presto lhe hei pedido.’ Beatriz então lhe fala:

De Mântua alma cortês, que inda hoje em dia no mundo gozas fama tão sonora, que, enquanto existir mundo, mais se amplia,” Ela então explica o motivo de sua descida ao Limbo: “Amigo meu, que a sorte desadora, pela deserta falda indo, impedido de medo, atrás os passos volta agora. Temo que esteja tanto perdido, que tarde eu tenha vindo a socorrê-lo, pelo que lá no céu dele hei sabido. Parte, pois, e com teu discurso belo e quanto o salvar possa do perigo lhe acode; e me console o teu desvelo. Sou Beatriz, que te envia ao que digo, de lugar venho a que voltar desejo: Amor conduz-me e faz-me instar contigo. Voltando ao meu Senhor, em todo o ensejo repetirei louvor, que hás merecido.

A resposta de Beatriz não é tão objetiva. Ela tece elogios ao poeta latino, diz que será recompensado pelo esforço de guiar o amigo perdido, mas não explica o motivo da escolha. Talvez vejamos a resposta na Introdução de 1959 escrita por Otto Maria Carpeaux:

Aos monges eruditos do século XIII, Virgílio só significava um modelo do verso latino; e nas supertições populares da época, o autor da Eneida ainda sobreviveu como necromante e feiticeiro. O respeito para com a cultura antiga não excluiu a repulsa moral dos cristãos aos representantes literários do paganismo. Mas em Dante o culto da Antiguidade já não é puramente gramático-retórico. Aprecia, sim, em Virgílio, o belo estilo. Mas a cultura clássica do poeta está em harmonia perfeita com sua fé cristã. Já se realizou, em Dante, aquela síntese que é característica da Renascença e da época moderna. E enquanto o

povo ainda temia encontrar, de noite, nas ruínas do Foro Romano, o espectro daquele feiticeiro Virgílio, o autor da Divina Comédia o elevou a representante e símbolo da razão, que o guia pelos reinos do Inferno e do Purgatório; e que só às portas do Paraíso tem de ceder o lugar a Beatriz, símbolo da Fé e do Amor Divino.

Através do grande crítico literário começamos a aprofundar nossa ‘viagem’. Neste trecho, observações se fazem mais do que necessárias. Primeiro, ao início sobre a observação aos monges. É sabido das discussões em torno de Virgílio, no capítulo intitulado “O Retorno das Belas-Letras” Gilson (1995) analisa o tema, que ora era tratado como pagão, ora era tratado como profeta. E começamos a perceber que Virgílio, ao morar no Limbo, é mais do que uma maneira gentil de tratar o poeta mantuano e seus amigos. Dante, na verdade, cria um lugar honroso para os homens das letras, que ele respeita profundamente, porém há a condição de pagãos, e percebemos a profunda coerência do florentino com a obra e suas convicções, não o permitirá coloca-los no paraíso. A confirmação, desta coerência, será observado mais adiante, quando tratarmos do poeta Estácio.

Seguindo a introdução de Carpeaux, citamos o ponto nevrálgico entre os poetas, a ponte que liga Virgílio a Dante. O autor austríaco escreve: “A cultura clássica do poeta está em harmonia perfeita com sua fé cristã”. E onde está geograficamente a harmonia perfeita? Em Roma, a cidade dos templos pagãos e cristãos. Onde os poetas de maneira metafísica se encontrarão. E um passará o bastão para o outro.

Grimal (1992) cita de maneira contundente uma biografia sobre Virgílio de um historiador antigo, Élio Donato que escreveu: “Desde o início, a Eneida adquiriu fama tão grande que Sexto Propércio não hesitou em assim predizer ‘Curvai-vos, escritores romanos, curvai-vos gregos: nasce não sei o que, maior que a Ilíada!’”

Havia uma necessidade romana de ter uma obra monumental, as crianças quirites liam na fase de desenvolvimento – e se inspiravam – a Ilíada e a Odisséia de Homero. É bom pensarmos que falamos de um período onde Roma começava a se “imperializar”. Otávio havia se tornado Augusto, o primeiro imperador de Roma. E citando Mendes (1999): “Império Romano foi um modelo, uma imagem cuja construção foi contaminada pela formação e significado do termo imperialismo...”

...a idéia que temos de Império Romano deve ser entendida como uma construção que foi usada para unir, dar simbolicamente sentido e coerência a numerosas experiências. Olhá-lo como uma construção não é negar a sua existência. É entender a forma pela qual esta existência foi criada e reproduzida historicamente.

A Eneida de Virgílio vem justamente tocar neste ponto, desta maneira devemos olhar o autor, como um guia literário-político desta Roma Imperial, assim como é Dante na sua Comédia. Gramsci, no Cadernos do Cárcere vol. VI, onde trata de Literatura dirá: “O Canto X é político como é política

toda a Divina Comédia”.

Então vemos que as ligações entre Virgílio e Dante são mais estreitas do que deveríamos supor.

Augusto cobrava de maneira insistente, a grande obra latina o mais rápido possível. Havia um imenso desejo de haver um livro que fizessem os romanos esquecerem dos livros homéricos. Mas como escrever uma epopéia sem imaginar os livros homéricos?

É pensando neles que o “afilhado de Mecenas” começaria compor a Eneida. Aqueles que assistiram o filme *Tróia* devem recordar-se no final da película quando aparece um homem chamado Enéias, carregando um velho de nome Anquises e um menino chamado Ascânio, Tróia ardia em chamas. É esse o início da Eneida. Os seis primeiros cantos são inspirados na Odisséia e os últimos na Ilíada. Mas todos devem se perguntar: Se era uma obra, para esquecer a dos gregos, como ele escreve algo tão helênico? É simples, que só a genialidade de um poeta poderia criar. Na verdade o que estamos lendo não é a história de uma nova Tróia, mas – sim – o reerguimento de uma antiga civilização que saiu do Lácio para o que seria Tróia. O que na verdade Enéias está fazendo é retornando com os penates. Segundo Grimal (2000), “os deuses Penates são divindades romanas que protegem o larário da casa. São por isso freqüentemente associados a Vesta, embora sempre tenham permanecido distintos dos Lares. Enquanto estes eram representados por estátuas de culto, os Penates foram, durante muito tempo, considerados “forças” invisíveis, simples abstrações. Tal como cada casa tinha os seus penates, também o Estado romano possuía os seus, trazidos por Enéias para a Itália.”

Ou seja, Roma, através de Virgílio, conta sua própria História e não exalta a dos gregos. Mas não ficaremos a dissecar a Eneida, que daria uma outra comunicação, porque nosso assunto é a relação entre os poetas italianos. E que são também romanos. Outros pontos de contato entre os dois. Analisemos, a partir de agora, o Canto VI da *Eneida*. Onde justamente a *Odisséia* torna-se *Ilíada*.

Enéias chega em Cumas. E guiado pela sibila irá ao inferno, que para os romanos pagãos era bem diferente do inferno dos romanos cristãos, onde encontrará seu pai Anquises e conhecerá o futuro de Roma, todos seus “heróis” até Augusto. Cito um trecho:

Aqui está César e toda a geração de Iulo que há-de vir sob a grande abóbada do céu. Este é César Augusto, aquele herói que muitas vezes tens ouvido ser-te prometido, geração dos deuses; o qual de novo há-de trazer ao Lácio séculos de ouro pelos campos outrora governados por Saturno e dilatará o seu império para além dos Garamantes e dos Indos.

Não é da *pax romana* que Virgílio está falando?

O inferno virgiliano é menor que o de Dante mas traz uma ligação quase umbelical. Porque se a sibila guia Enéias, senão outra “sibila” a guiar Dante. Lembremos – novamente – que Virgílio é tido por muitos na Idade

Média como profeta.

Outra semelhança está no fato de Eneias, quando viaja pelo inferno, passar do sofrimento até a alegria, como Dante. As duas obras também estarão ligadas pela língua em que foram escritas. Virgílio escrevia um monumento nacional (tendo a exata noção de que ser romano era muito mais do que ser “nacional”) e usou as palavras para construir o “templo da língua latina”. Dante escreveu em toscano, creio que inconscientemente, o monumento nacional italiano. O passado lingüístico da península itálica está ligado entre as duas obras.

Portanto vemos a Roma pagã, viva em toda sua força, presente em Virgílio e este passado legítimo o credencia a guiá-lo pelo inferno e pelo purgatório. E Dante escreverá no *De Monarchia*, como cita Auerbach (1999), “o império romano nasceu da fonte da justiça.” Ou como Bloom (2003) descreverá Virgílio e o seu tempo:

A ideologia augustiana que permeia a obra de Virgílio era compatível com a romanização do cristianismo, mas é arcaica na era atual do império da informação. O nosso imperador é o segundo George Bush, que dispensa qualquer Virgílio. O fato de o gênio de Virgílio ainda ser válido e atual sustenta-se. Exclusivamente, devido à persistente sensibilidade do poeta, que pouco tem a ver com Enéas, ou com Augusto.

O que crítico literário está a nos dizer é o poeta maior do que o homem e a obra. Entretanto no final do primeiro Canto, Virgílio dirá a Dante: “Á porta de S. Pedro eu vá contigo”. Se o vate latino é a representação do passado grandioso romano, ao qual Dante faz questão de estar ligado a ele, por que será que Virgílio não entrou na Comédia?

A Comédia não é a grega, até por ser Dante de um período onde o riso não era muito bem visto, como podemos no livro *O Nome da Rosa* do Umberto Eco – que depois veio transformar-se em filme – constatar, mas como o próprio florentino irá esclarecer numa carta a um amigo, que Carpeaux (1959) cita: “O leitor moderno talvez chegue a achar estranho o título do poema. Uma obra que trata de Satanás no Inferno e de Deus no Céu seria uma Comédia”? É que Dante usou o termo num sentido muito diferente do atual. Na carta-dedicatória ao Cangrude Della Scala explica o poeta que são “tragédias” as obras que acabam “mal” e “comédias” as que acabam “bem”; hoje diríamos *happy end*. A obra de Dante começa com coisas terríveis. Mas pode haver “happy end” mais feliz do que a visão de Deus no céu?” Agora entendemos que a Comédia, trata-se na verdade, do Paraíso e portanto Virgílio não entra nele. Mas qual seria o motivo? O fato do mantuano ser pagão? Somente por isso?

Dante não chamou sua obra de *Divina Comédia*, mas simplesmente de Comédia. De onde teria saído o adjetivo “divina”? Raul de Polillo, numa outra introdução ao grande poema medieval, explica:

Quem acrescentou ao título simples de Comédia, dado por Dante à sua obra, o qualificativo “divina”, foi Giovanni Boccaccio. Daí

resultou a consagração universal do título *Divina Comédia*, que apareceu, pela primeira vez, nesta forma na edição veneziana da obra de Dante, por iniciativa de Ludovico Dolce, impressa por Giolito, e publicada em 1555 - duzentos anos depois da morte do autor. Giovanni Boccaccio aplicou, à *Comédia*, o qualificativo “divina”, referindo-se à qualidade literária da obra, e não à matéria nela tratada.

É bom lembrar que Boccaccio, trata-se do autor do livro *Decamerão*, foi contemporâneo de Dante, o que significava na repercussão imediata da *Comédia*, tal como a *Eneida*.

Curiosamente o título *Divina Comédia* oferece um sentido ambíguo, eu diria entre o sacro e o profano, entre a Roma Cristã e a Roma Pagã. Porque se pensamos pelo lado sacro, imaginamos o divino paraíso, o sonho de todo cristão apostólico romano do medievo, mas se observamos como um romano pagão da antiguidade, olhamos como uma estupenda *comédia*, como os romanos antigos adoravam. Este gênero literário fazia um sucesso estrondoso, diferente da tragédia (no sentido grego). Portanto quando Boccaccio coloca o qualificativo como valor da obra não como valor religioso, a palavra estupenda poderia perfeita encaixar-se no título, o que prova: Dante era quem estava certo.

Entre o sagrado e o profano há mais do que o título. Há os homens, a procura pela resposta certa, se é que ela existe, e a busca pela evolução espiritual. É nesta caminhada que seguem Virgílio e Dante pelo Purgatório. É lá que encontrarão Estácio, contemporâneo de Augusto e Virgílio, poeta, escritor de um poema chamado *Silvae*. O tradutor, na edição brasileira que possuo, manteve uma tradução literal do título que seria *Silvas*. No *Dicionário Latino-Português* do Saraiva temos algumas palavras que poderíamos traduzir o *silva* para *selva*, *bosque*, *floresta* ou *mata*. E como começa a *Comédia*? “Da nossa vida em meio da jornada achei-me numa selva tenebrosa...”

Curiosamente, no poema *Silvas II*, que tem o sugestivo título de *Horóscopo de Lucano a Póla*, Estácio irá citar um número sem conta de mitos gregos e romanos. Citará inclusive Virgílio: “A própria *Eneida* louvar-te-á quando cantares para os latinos”. Este poeta, considerado “menor” pelos críticos literários, estará em lugar melhor do que Virgílio na *Comédia*. Haveria explicação? Citarei o canto XXII do purgatório: “Pois que de Clio então ardor te arrasta, inda o fervor da fé não te incendeia, e o bem sem fé para salvar não basta”. Num outro trecho diz Estácio: “Já estava o mundo inteiro alumiado da vera crença que do reino eterno os mensageiros tinham propagado.” Prossegue em outro trecho: “enquanto estive no viver humano, dei-lhes socorro e o seu exemplo austero ódio inspirou-me às seitas do erro insano, antes já de cantar o cerco fero de Tebas no batismo renascera: Mas, de medo, ocultei meu crer sincero”. Vemos que Estácio se convertera. Era cristão, preguiçoso como mais adiante o próprio irá falar para Virgílio, mas era cristão e poeta por causa dele, Virgílio.

Parece então simples, o mantuano não entrou no Paraíso porque não se converteu. Mas não é tão simples assim. Auerbach (1999) escreve: “Aos olhos de Dante, o Virgílio histórico é ao mesmo tempo poeta e guia. Ele é

poeta porque, na descida aos infernos do justo Enéias, profetiza e glorifica a paz universal sob o Império Romano, a ordem política que Dante considera exemplar, a terrena Jerusalém; e porque, em seu poema, a fundação de Roma, sítio predestinado do poder secular e espiritual, é celebrada à luz de sua futura missão. Acima de tudo ele é poeta porque todos os grandes poetas que vieram depois dele foram inflamados e influenciados por sua obra; Dante não só vai expressa-lo em seu próprio nome, mas introduz um segundo poeta, Estácio, para proclamar a mesma coisa ainda mais enfaticamente; no encontro de Sordello, e também talvez no verso altamente controvertido sobre Guido Cavalcanti (Inf.10,63), o mesmo tema é explorado. Mais ainda, ele é um guia porque, além de sua profecia temporal, proclamou também – na quarta écloga – a eterna ordem transcendente, a vinda de Cristo que iria renovar o mundo temporal, sem sequer suspeitar, na verdade, do significado de suas próprias palavras, mas de tal modo que a posteridade iria extrair inspiração de sua luz. Virgílio, o poeta, era um guia porque havia descrito o reino dos mortos – portanto conhecia bem o caminho. Mas também como homem e romano ele estava destinado a ser um guia, não apenas porque era um mestre do discurso eloqüente e da sabedoria elevada, mas porque também possuía as qualidades que tornam o homem capaz de guiar e liderar, as qualidades que caracterizam seu herói Enéias e Roma em geral: *iustitia e pietas*. Para Dante, o Virgílio histórico encarnava esta plenitude de perfeição terrena e era capaz, portanto, de guiá-lo até o limiar da visão da perfeição eterna e divina; o Virgílio histórico era, para ele, uma figura do poeta-profeta-guia, agora preenchido no outro mundo. O Virgílio histórico é preenchido pelo habitante do Limbo, o companheiro dos grandes poetas da antiguidade, que, ao chamado de Beatriz, assume a tarefa de guiar Dante. Como romano e poeta, Virgílio enviou Eneias a mundo subterrâneo à procura do conselho divino para conhecer o destino do mundo romano; e agora Virgílio é convocado pelos poderes celestiais para ser o guia de uma missão não menos importante; pois não há dúvida que Dante via a si próprio como encarregado de uma missão não menos importante que Enéias: eleito para anunciar a um mundo desajustado a ordem justa, que lhe é revelada durante a caminhada. Virgílio é escolhido para revelar e interpretar para ele a verdadeira ordem terrena, cujas leis são executadas no outro mundo, e cuja essência é preenchida no outro mundo, e ao mesmo tempo para dirigi-lo até sua meta, a comunidade celestial dos eleitos, que ele anunciou em sua poesia – mas não ainda até o interior do reino de Deus, pois o significado de seu presságio não lhe foi revelado durante sua vida terrena, e, sem esta iluminação, morreu como um infiel. Assim sendo, Deus não permite que Dante entre em seu reino com a ajuda de Virgílio; Virgílio só pode levá-lo até o limiar do Reino, até aquele limite que sua justa e nobre poesia foi capaz de discernir. “Primeiro” – diz Estácio a Virgílio:

tu me mostraste o caminho do parnaso para que eu bebesse das suas fontes, e depois iluminaste até Deus. Foste como um destes que anda pela noite, levando a luz atrás de si mesmo, sem aproveitar-se dela, mas instruindo a quem o segue... Atrás de ti, tornei-me poeta, por tua causa cristão.

E assim como o terreno Virgílio conduziu a Estácio à salvação, agora, como uma figura preenchida, conduz Dante: pois também Dante recebeu dele o belo estilo de sua poesia, através dele salvou-se da danação eterna e seguiu o caminho da salvação; e assim como outrora iluminado havia iluminado Estácio, sem que ele próprio visse a luz que trazia e proclamava, também agora conduz Dante até o limiar da luz, que ele conhece mas não pode alcançar. Desse modo Virgílio não é a alegoria de um atributo, virtude, capacidade, poder ou instituição histórica. Não é nem a razão, nem a poesia, nem o Império. É o próprio Virgílio.’

Todos caem na mesma armadilha, inclusive Auerbach. Virgílio não entra na Comédia pelos motivos explicados pelo crítico alemão, apesar dele dar uma pista.

Bloom (2003) segue um caminho que nos levará a entender o verdadeiro motivo. Cito:

Dante é tão convincente em termos de autoridade poética que o leitor pode levar um certo tempo até perceber que, apesar dos nomes históricos, todas as figuras da Comédia são personagens literários. O poeta latino Estácio jamais se converteu ao cristianismo, mas Dante precisava dele, em uma cena crucial e comovente, um encontro com Virgílio, no Purgatório, e, assim, a rele verdade histórica foi alterada.

O crítico norte-americano diz mais adiante: “Dante, cuja afinidade com Virgílio é, em grande parte um mito”.

A perplexidade certamente assombrará a todos.

Se o alibi para que Virgílio não entrasse na Comédia, era justamente a conversão de Estácio, não há mais motivo para ele não deixar de acompanhar Dante ao Paraíso. Porém, uma razão fortíssima há, que passa despercebida, por leitores menos atentos.

Auerbach, citado há pouco, lembra que Dante está escrevendo um novo evangelho, uma obra imortal, como não havia sido escrita até então. Não havia espaço no paraíso para dois poetas maiores. E na verdade Virgílio faz o papel da agulha e Dante a linha, rememorando o velho Machado de Assis no conto “Um Apólogo”. Há uma discussão entre a agulha e a linha, de quem era mais importante. A linha vai para a festa no vestido da baronesa, a agulha volta para a caixinha da costureira.

É desta forma, que Virgílio volta para o Limbo, Dante irá curtir a “festa” entre os santos e os querubins.

Portanto, muito mais que o sentimento religioso, na verdade o que há é a velha competição poética, assim como Virgílio achava-se maior que Homero, Dante achava-se maior que Virgílio, assim como Camões achava-se maior que todos os anteriores...Esse é o ciclo da vida.

Para finalizar, o escritor contemporâneo Herman Broch no romance *A morte de Virgílio* escreve uma das passagens mais belas da Literatura. O sentimento de ser poeta:

Nomes e nomes, os nomes dos homens, os nomes das pradarias, os nomes das paisagens, das cidades e de tudo quanto foi criado, nomes pátrios, nomes confortadores na aflição, os nomes das coisas, criados junto com elas, criados antes dos deuses, aqueles nomes que sempre ressuscitam com a santidade da palavra, constantemente reencontrados por quem vele verdadeiramente, o despertador e fundador divino! Nunca mais poderá o poeta reivindicar tamanha dignidade, e mais ainda, mesmo que fosse a derradeira, a essencial missão da poesia exaltar os nomes das coisas, sim, mesmo que ela, na primeira vibração de seus momentos supremos, tivesse conseguido deitar um olhar à fonte eternamente viva da língua, sob cuja luz, nas profundezas, paira, intacto e casto, o verbo das coisas, a pureza dos nomes no fundo do universo das coisas, então a poesia talvez fosse capaz de dobrar a criação através da palavra, porém não lograria reconverter a redobrada numa unidade, não o lograria, porque a invenção fictícia, o pressentimento, a beleza, porque tudo quanto a define como poesia e a transforma em poesia ocorrem exclusivamente na duplicação do mundo; o mundo da língua e o das coisas permanecem separados, dupla a pátria da palavra, dupla a pátria do homem, duplo o abismo da essencialidade, mas dupla também a castidade do ser, e dessa forma, pela duplicação, transmutados em impudícia, que, igual a um renascimento sem nascimento, impregna todo o pressentir tanto como toda a beleza e traz em si o germe da destruição do mundo, a impudícia primigênia do ser, tão temida pela mãe; impudico é o manto da poesia, e jamais a poesia se tornará fundação, jamais se despertará a poesia de seu jogo adivinhador, jamais o poema chegará a ser oração, oração de verdade, válida como sacrifício, oração essa tão profundamente inerente ao genuíno nome das coisas que para o orante, encerrada na palavra imoladora, volte a cerrar-se a duplicação do mundo e que, para ele, só para ele, palavra e coisa constituam novamente uma unidade...Oh!, pureza da oração, inatingível à poesia, e no entanto - ah, sim! -, atingível a esta, desde que ela mesma seja imolada, superada e aniquilada.

Palavra e coisa são a arte e o engenho, virtudes poéticas que Virgílio e Dante também as utilizaram.

Bibliografia

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Rio de Janeiro: Calçadense, 1959. V.I.

_____. **A Divina Comédia**. Rio de Janeiro, W. M. Jackson, 1952. V. I e II.

ASSIS, Machado. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997.

BALSDON, J. P. V. D. **O Mundo Romano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.

BLOOM, Harold. **Gênio**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

BOCCACCIO, Giovanni. **Decamerão**. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

BROCH, Hermann. **A Morte de Virgílio**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DUBY, Georges. **O Tempo das Catedrais**. Lisboa: Estampa, 1979.

- ECO, Umberto. **O Nome da Rosa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. V. 6.
- GRIMAL, Pierre. **Virgílio ou O Segundo Nascimento de Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **História de Florença**. São Paulo: Musa, 1995.
- MARÃO, Públio Virgílio. **A Eneida**. Lisboa: Avelar Machado, 1942.
- MAZZARINO, Santo. **O Fim do Mundo Antigo**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MENDES, Norma Musco. Romanização Cultura Imperial. **Phônix**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.
- NOVAK, Maria da Glória (Org.). **Historiadores Latinos**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **Poesia Lírica Latina**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- PAPINI, Giovanni. **Dante Vivo**. Cidade do México: Latino-Americana, 1957.
- SARAIVA, F. R. dos Santos. **Dicionário Latino-Português**. Rio de Janeiro: Garnier, 1993.

O profeta e a *Umma*: relações de poder e política no Alcorão

Daniele Sandes da Silva*

Na época imediatamente anterior ao surgimento do Islã, em princípios do século VII, a Península Arábica passava por profundas transformações sociais, econômicas e políticas. A principal delas advinha da necessidade da busca de uma nova opção de rota comercial que fugisse ao controle persa, dada à importância fundamental para o mundo mediterrânico da comercialização da seda e das especiarias provenientes da Índia e do sudoeste asiático. A rota mais rápida, até então utilizada, passava por territórios submetidos aos persas que, obviamente, disso tiravam vantagens tanto econômicas quanto estratégicas. Com o declínio dos reinos da Arábia do Sul – em função de disputas internas, invasões estrangeiras e do contínuo avanço das tribos do norte – e a constituição de uma nova rota terrestre, os beduínos, que viviam em meio a estepes e vales que interligavam as zonas desérticas, conquistaram grande relevância no cenário comercial, pois estavam agora munidos do privilégio de cobrarem por seu papel de intermediários ou de guias para o tráfico terrestre. A organização de caravanas, a negociação do transporte de produtos preciosos e a formação de “centros de operações” colaboraram para uma progressiva sedentarização das tribos do deserto. A ascensão da cidade de Meca deu-se neste contexto. Afortunada, a cidade possuía, além de uma vasta clientela atraída pelos seus frutos, legumes e vinhos, a vantagem de estar situada a meio caminho entre a Arábia do Sul e a Palestina bizantina.

A tribo dos Quraysh teria se estabelecido em Meca no fim do século V, e a ela pertencia Muhammad, que fazia parte do clã dos Hashim. Na noite de 26 para 27 do mês do Ramadã, que posteriormente foi chamada de noite do destino, Muhammad convenceu-se de que estava sendo incumbido de admoestar as pessoas. As mensagens por ele recebidas não cessaram durante os vinte anos que se seguiram e teriam sido coletadas por seus companheiros e escritas em pedaços de pergaminho, ossos de omoplata de camelos e guardadas na memória. O que mais tarde resultaria na compilação de um livro chamado Alcorão, que significa, literalmente, “ler” ou “recitar” (Qur’an) e que é a fonte de nossa pesquisa.

Porém, em sua época, o profeta enfrentou acusações como a de ser mais um dos adivinhos da Arábia ou, até mesmo, um poeta, já que a eloquência era um de seus dons. Suas primeiras pregações preocupavam-se, basicamente, com questões eminentemente religiosas, despertando somente a curiosidade de alguns. Podemos notar que, a princípio, durante as revelações feitas em Meca, as suras

* Mestranda em História pela Universidade Federal Fluminense.

se caracterizavam pela sua brevidade e linguagem eloqüente, “Os capítulos do Alcorão relativos à Meca ocupam-se, fundamentalmente, de questões como a unidade de Deus, a iniquidade do espírito idólatra e a iminência do julgamento divino.” (LEWIS, 1996, p.47). A vida social de Meca é abalada quando as revelações passam a atacar os ídolos e a afirmar o monoteísmo, passando a usar uma linguagem mais inflamada, rompendo com a indiferença por parte dos Quraysh, nos remetendo diretamente ao contexto histórico do profeta. Contudo, apesar dos versículos estarem vinculados a diferentes fases da vida de Muhammad, trata-se de uma única revelação, base essencial do Islã.

O conflito teria se desencadeado por razões econômicas, pois a pregação do monoteísmo poria em xeque o estatuto do santuário de Meca (Caaba), já que além de local de culto era também um centro de negócios (LEWIS, 1996, p.46). Outra hipótese considera que Muhammad, mais do que um simples refúgio, tentava encontrar uma nova rota comercial independente, livrando-se assim das sanções comerciais impostas pelos seus opositores.

De qualquer forma trata-se, aqui, de uma decisão política, que o transforma em um “magistrado supremo de uma comunidade” (LEWIS, 1996, p.46), na qual colocaria em prática o que pregava em Meca. A formação da nova comunidade, assim como o papel político desempenhado por Muhammad são, neste trabalho, nosso principal alvo de investigação. A formação de alianças políticas, e os meios pelos quais o profeta estabeleceu estas alianças, ocupam um papel de destaque na pesquisa, cujo recorte temporal está demarcado a partir da migração do profeta e seus seguidores (622) até seu retorno a Meca (630). A partir de sua migração para Medina a *Umma* dos crentes passou a estar submetida às decisões de Muhammad, formando uma nova concepção de autoridade. Configurando-se como um organismo político, possuía, também, contudo, um caráter essencialmente religioso (LEWIS, 1996, p.51).

Um dos cinco pilares da fé consiste em realizar, ao menos uma vez na vida, caso o crente tenha condições financeiras e físicas, a peregrinação (hajj) a Meca. Realizada em meses determinados, um de seus ritos consiste em vestir o ihram, duas peças de tecido não costuradas e que, nas mulheres, cobre todas as partes do corpo exceto o rosto, as mãos e os pés. Por dias seguidos marcham juntos, em horas prefixadas. Nesta ocasião a igualdade e a unidade devem se sobrepor à nacionalidade, raça, economia ou sexo, pois todos esses ritos simbolizam - ainda que idealizada - a unidade da *Umma*, ou a comunidade dos crentes.

O termo *Umma*, que significa “povo” ou “comunidade”, foi muitas vezes relacionado com a palavra árabe *umm*, ou “mãe”. Trata-se, possivelmente, de um equívoco e acredita-se que seja um empréstimo do hebreu ou aramaico. Em um período anterior, na Arábia antiga um termo “aparentado” com este (*lumiya*) era utilizado para designar uma “confederação tribal” e, provavelmente, era este o sentido atribuído ao termo que vigorava na época do profeta (LEWIS, 2002).

Quanto à utilização deste termo, Bernard Lewis destaca que:

Aparece várias vezes no Alcorão, com variações interessantes. Pode ser étnico, uma vez que o Alcorão fala da *umma* dos árabes. Pode ser religioso, uma vez que o Alcorão fala da *umma* dos cristãos. Pode ser moral uma vez que o Alcorão fala da *umma* das pessoas boas, oposta

da umma daqueles que fazem o mal. Pode ser ideológico, uma vez que o Alcorão fala daqueles que fazem o bem e se comportam justamente entre os cristãos. (LEWIS, 2002, p.53)

Na nossa perspectiva, a comunidade formada em Medina é uma comunidade étnica, religiosa e política, não havendo, portanto, como não mencionar os três níveis, ou ao menos tentar relacioná-los. Nosso enfoque, direcionado para os aspectos políticos, não minimiza nem exclui os outros dois.

Usado durante muito tempo para designar obras que se dedicavam ao estudo do Estado, na época moderna, o termo Política foi ganhando outros significados como “Ciência do Estado”, “Doutrina do Estado”, “Ciência Política” (BOBBIO, 2002, p.954), etc. Sempre relacionado a atos de proibir ou ordenar algo a um determinado grupo social, o conceito de política está intimamente relacionado ao de poder. Bobbio chama atenção para a especificidade do “poder político”, que “se baseia na posse dos instrumentos mediante os quais se exerce a força física (as armas de toda a espécie e potência): é o poder coator no sentido mais estrito da palavra.” (BOBBIO, 2002, p. 955).

Porém, o poder, ou a capacidade de agir ou produzir efeitos sobre um grupo de pessoas (BOBBIO, 2002, p. 933), pode ser exercido por vários meios: riqueza, força, informação, prestígio, legitimidade, popularidade, etc. Contudo, a capacidade daquele que exerce o poder em converter os recursos a sua disposição em poder ainda é fundamental. Assim, o profeta desempenhou seu poder por meio da influência de suas idéias, expressas em certas circunstâncias, que foram difundidas por ele, pessoa investida de certa autoridade: era um mensageiro divino. Por isso, podemos dizer que Muhammad exerceu poder ideológico e político (em seu sentido mais estrito), pois tinha a posse dos instrumentos por meio dos quais poderia exercer a força física (BOBBIO, 2002, p. 955).

No entanto, a sociedade em questão possui especificidades que não estão necessariamente ligadas à concepção de Estado. Trata-se de uma sociedade na qual as relações políticas ainda são fundamentadas no parentesco, pois rege a relação entre grupos sociais e não entre pessoas, regulando o acesso aos cargos que conferem poder ou autoridade. (BALANDIER, sd, p. 87). O contributo, portanto, da Antropologia Política para nosso trabalho consiste em que seus pressupostos nos permitem articular parentesco e poder político, pois segundo Balandier “não há sociedades sem poder político, não há poder sem hierarquias e sem relações desiguais instauradas entre os indivíduos e os grupos sociais” (BALANDIER, sd, p. 85). Em um contexto de grandes disputas políticas e econômicas, as principais articulações políticas davam-se entre Muhammad e seus seguidores [leia-se *Umma*]; as tribos judaicas e cristãs que, além de uma localização estratégica comercialmente, também possuíam um papel decisivo em época de conflitos bélicos; e os comerciantes ou a oligarquia de Meca. E por que não pensar nas articulações entre o Profeta e sua comunidade? Garantir ou legitimar sua liderança entre os crentes também era de crucial importância. Cabe, portanto, ressaltarmos o papel desempenhado pelo profeta e sua relação com a comunidade formada a partir de suas revelações.

Na tentativa de apreender o político, poderíamos nos remeter às categorias adotadas por Jean Copans e tentar perceber a sociedade tribal como uma

“sociedade hierarquizada”. Seguindo a mesma linha, a sociedade em que emerge a figura de Muhammad poderia ser considerada “estratificada ou de chefaturas”, pois já havia uma “aristocracia” de famílias dominantes que vivia em função de uma “economia mercantil”. Jean Copans destaca ainda que, “na medida em que o parentesco já não pode manter e exprimir a coesão social e em que as desigualdades da estratificação são portadoras de contradições e antagonismos, faz-se sentir a necessidade de um controle específico da coesão e das contradições.” (COPANS, 1971, p. 108).

Eis que surge a liderança de Muhammad, que com seu carisma - ou seja, qualidade pessoal considerada “extracotidiana”, em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extraordinários específicos, ou então toma-se-lhe como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como líder (WEBER, 1999, p. 158) - foi aceito como mensageiro de Deus. E exerceria sua liderança carismática também como chefe político e guerreiro.

Na esteira de Max Weber, devemos destacar que entendemos como profeta aquele que possui um carisma pessoal e, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandato divino, configurando-se como um “renovador” ou como “o fundador de uma religião” (WEBER, 1997, p. 105).

Se estivéssemos tratando de um sacerdote, este reivindicaria sua autoridade baseando-se em uma função exercida dentro de uma tradição sagrada. Mas, neste caso, sua autoridade é legitimada em decorrência de uma revelação divina e em seu carisma. Há, no discurso corânico, freqüentes referências à “origem” do poder exercido por Muhammad: “Dize: Ó humanos, sou o mensageiro de Allah para vós.”; “Quem obedecer ao mensageiro obedecerá a Allah.” (Alcorão 4, 80). Ao ser mencionado, o mensageiro é sempre aquele que guia, admoesta, anuncia, orienta, elucida e, para aqueles que não crêem em sua missão outros exemplos são narrados na fonte, como o do povo de Noé “injusto e transgressor”, Sodoma e Gomorra, o Faraó que julgou Moisés como um mago, todos punidos severamente pela sua incredulidade, sendo assim tomados como “exemplos dos antepassados”. As revelações apontam Muhammad, incessantemente, como um mensageiro que surge do meio árabe, um mensageiro de “vossa raça”, cujo mérito é guiá-los e protegê-los dos infortúnios.

Como sua missão não está ligada à magia e sim à formação de uma doutrina tanto religiosa como ético-social, devemos destacar a observação de Weber de que a distinção entre um “profeta” e um “legislador” é bastante fluida. Um legislador, ou uma pessoa em que se confia a tarefa de constituir ou ordenar um sistema de Direito (como Sólon, na Grécia), é geralmente nomeado para o cargo em momentos de tensão social, principalmente ao surgir uma diferenciação econômica dentro de uma mesma categoria, ou melhor, “a riqueza de uns” em contraste com a servidão de outros (WEBER, 1997, p. 108). Se nos remetermos a situação de Meca e ao conflito entre a emergente aristocracia comercial verificaremos, seguindo esta perspectiva, que o contexto era similar ao mencionado por Weber, quando surge uma legislação sagrada com o Islã. Allah, Deus único, adverte por meio de seu mensageiro: “Pelo convênio dos

Coraixitas, o convênio das viagens de inverno e de verão! Que adorem o Senhor desta casa.” (Alcorão 106, 1-3); “Ai de todo o difamador, caluniador, que acumula riquezas e as entesoura, pensando que suas riquezas o imortalizarão! Sem dúvida que ele será precipitado naquilo que o consumirá.” (Alcorão 104, 1-4). Iniciava-se, segundo Maxime Rodinson, um processo de dissolução da sociedade tribal :

não eram já as qualidades tradicionais dos filhos do deserto que asseguravam o êxito. A avidez, a ânsia do ganho eram muito mais necessárias. Os ricos presunçosos e vãos orgulhavam-se da sua promoção, que era sua, pessoal, e não já da tribo. Os laços de sangue afrouxavam, cediam em importância aos laços baseados na comunidade dos interesses. (RODINSON, 1992, p.50)

Apesar do êxito de sua profecia, ou seja, ter conseguido agregar seguidores, sua jovem comunidade enfrentaria grandes desafios nos anos que se anunciavam. Em geral, sua permanência em Medina é lembrada como a Idade do Ouro, mas também como um período de tristeza e terror (ARMSTRONG, 2002, p.190). Se, nesse período específico, há vários grupos políticos em condições equivalentes de disputa, ao retornar a Meca Muhammad e seus seguidores passam a dominar a cena política, mantendo sob seu controle, ainda que instável, o espaço, as rotas comerciais e as regras sociais e religiosas.

Bibliografia

Fontes primárias impressas

HAYEK, Samir El. (Ed.) **Alcorão Sagrado**. São Paulo: Marsa Editora Jornalística, 2001.

Bibliografia básica

ARMSTRONG, Karen. **Maomé: uma biografia do Profeta**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

BALANDIER, Georges. **Antropologia Política**. Lisboa: Presença, s. d.

_____. **O Poder em Cena**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

BLACHÈRE, Règis. **Introduction au Coran**. 2 ed. Paris: Maisonneuve et Larose, 1977.

BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 12 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BONANATE, Luigi. **A Guerra**. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

BRAUDEL, Fernand. **Memórias do Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Multinova, 2001.

CAMPOS, Arminda Eugenia; Júnior, Roberto S. Bartholo (Orgs.). **Islã - O credo é a conduta**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

CARATINI, Roger. **Mahoma. La vida de um profeta**. Buenos Aires: El Ateneo, 2003.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Narrativa, sentido, história**. São Paulo: Papirus, 1997.

COPANS, Jean.(Org.) **Antropologia: ciência das sociedades primitivas?** Lisboa: Edições 70, 1971.

CORRIENTE, F. **Diccionario Árabe-Español**. 3 ed. Barcelona: Herder, 1991.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004.

ECO, Umberto. **Interpretação e Superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **Tratado Geral de Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1980.

ELIAS, Jamal J. **Islamismo**. Lisboa: Edições 70, 1999.

ESPOSITO, John L. **Islam: the straight path**. 3 ed. New York: Oxford University

- Press, 1998.
- FILHO, Miguel Attie. **Falsafa: a filosofia entre os árabes**. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- FIRESTONE, Reuven. **Jihad: the origin of holy war in Islam**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- FLETCHER, Richard. **A Cruz e o Crescente: cristianismo e islã, de Maomé à Reforma**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
- FLORI, Jean. **Guerre sainte, jihad, croisade: violence et religion dans le christianisme et l'islam**. Gisserot: Éditions du Seuil, 2001.
- GARCÍA, Cristóbal Cuevas. **El pensamiento del Islam**. Madrid: Istmo, s.d.
- GARCÍA, Waldo Díaz. **Mahoma y los árabes**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990.
- GUERRERO, Rafael Ramón. **Filosofías Árabe y Judía**. Madrid: Síntesis, 2001.
- HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. 2 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- JOMIER, Jacques. **Islamismo: história e doutrina**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LEWIS, Bernard. **A Crise do Islã: guerra santa e terror profano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- _____. **A linguagem política do Islão**. Lisboa: Colibri, 2001.
- _____. **Europe Islam: actions et réactions**. Gallimard, 1992.
- _____. **Islam: from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople**. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- _____. **O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- _____. **Os árabes na História**. 2ed. Lisboa: Estampa, 1996.
- _____. **Os Assassinos: os primórdios do terrorismo no Islã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. **O que deu errado no Oriente Médio?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- LUCCHESI, Marco. (Org.) **Caminhos do Islã**. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- MAALOUF, Amin. **As Cruzadas Vistas pelos Árabes**. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- MANTRAND, Robert. **Expansão Muçulmana: séculos VII- XI**. São Paulo: Pioneira, 1977.
- _____. **As grandes datas do Islão**. Lisboa: Editorial Notícias, 1990.
- OLIVEIRA, Paulo Eduardo. **Para compreender o Islã e os muçulmanos**. Niterói: Heresis, 2001.
- POLIAKOV, Leon. **De Maomé aos marranos**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- RASHID, Ahmed. **Jihad**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.
- RODINSON, Máxime. **Islam et capitalisme**. Paris: du Seuil, 1966.
- _____. **La fascinacion del Islam**. Madrid: Júcar, 1989.
- _____. **Maomé**. Lisboa: Caminho, 1992.
- ROSENTHAL, Erwin I. J. **El pensamiento político en el Islam Medieval**. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- SABBAGH, Alphonse Nagib. **Dicionário Árabe- Português-Árabe**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1988.
- SAID, Edward W. **Cultura e Política**. Rio de Janeiro: Boitempo, 2003.
- _____. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- SOURDEL, Dominique. **El Islam**. Barcelona: Oikos- tau, s.d.
- SOSA, João Silva de. **Religião e Direito no Alcorão**. Lisboa: Estampa, 1986.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**. 4 ed. São Paulo: Imprensa Oficial; Brasília: UNB, 1999. 1V
- _____. **Sociología de la religión**. Madrid: Istmo, 1997.

Os Sermões da Páscoa de Cesário de Arles: atuação episcopal na Gália no século VI

Paulo Duarte Silva*

1. Apresentação

Nossa pesquisa, conduzida sob orientação da Profa. Dra. Leila Rodrigues (Programa de Estudos Medievais, UFRJ), dedica-se ao estudo da atuação de Cesário, bispo da diocese de Arles na primeira metade do século VI (502-542). Seu bispado é caracterizado por extensa e diversificada produção escrita, da qual se destacam seus duzentos e trinta e oito sermões.

O objetivo desta investigação, tendo como base os sermões, é compreender de que forma a pregação, uma das possibilidades de atuação episcopal, contribui para o fortalecimento institucional eclesiástico, coadunado com a prevalência da figura dos prelados.

Esta análise torna-se mais pertinente quando se enreda no episcopado de Cesário. Sua carreira é assinalada por incisiva participação eclesiástica e política, transpondo em alguns momentos os limites de sua diocese e mesmo da Provença. Assevera-se que, no decorrer do período em questão, o sul da Gália atravessa complexas transformações sócio-políticas, referentes ao assentamento de grupos germânicos e à desarticulação institucional do Império do Ocidente. Visigodos, ostrogodos e, por último, francos se alternam na ocupação da região.

Nesta apresentação, interessam-nos os sermões pascalinos do prelado. Nossa escolha justifica-se pelo fato de que, à época, o período da Páscoa, indissociado da Quaresma, constituía-se como evento norteador do calendário litúrgico confeccionado pelos eclesiásticos, uma das fontes preferenciais do esforço intelectual do episcopado (MACEDO, 1999).

Pretende-se, portanto, inferir em que medida a Páscoa celebrada por Cesário encerra prerrogativas e orientações que visavam contribuir para a *cristianização* da congregação e para o correlato fortalecimento da autoridade religiosa do bispo, a partir de uma série de premissas dispostas à audiência.

A preferência pelo estudo dos sermões pascalinos, nesse caso, é motivada também pelo interesse em ampliar a discussão a respeito dos sermões e da atividade pastoral no alto medievo, na medida em que a maior parte dos medievalistas vinculados à esta temática dedica-se ao período entre os séculos X-XV. (MUESSIG, 2002) No mais, pode-se afirmar que os numerosos sermões de Cesário de Arles têm sido utilizados por estudiosos sob uma perspectiva restrita, ora inseridos

*Graduando em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

em premissas e preocupações apologéticas, ora sendo trabalhados no bojo de uma historiografia engajada no estudo das manifestações religiosas e práticas culturais ditas ‘pagãs’, vinculadas especialmente à paisagem rural.¹³

2. Cesário e a diocese de Arles

A amplitude e diversidade da documentação atribuída à trajetória eclesiástica de Cesário prestam-se à investigação histórica como registro de uma carreira ativa, notadamente nas quatro décadas de seu bispado.

Sua carreira episcopal possui referenciais precedentes, tais como Hilário de Arles e Fausto de Riez, confeccionados no movimento de inserção das aristocracias galo-romanas nos quadros eclesiásticos, correlato ao esvaziamento das instituições burocrático-administrativas imperiais, observados ao longo dos séculos V e VI. (FRIGHETTO, 2000, p. 66-67)

Nascido em 470, oriundo da nobreza galo-romana de Chalons, à época sob domínio dos burgúndios, Cesário dirige-se com aproximadamente vinte anos para o mosteiro de Lérins, centro de prestígio entre a intelectualidade episcopal do sul da Gália desde a primeira metade do século V, permanecendo no local entre cinco e nove anos. (MARKUS, 1992, p. 155)

A partir de 499 sua carreira eclesiástica começa a despontar, quando Cesário é enviado à cidade de Arles, sob a liderança do bispo Aécio, aparentado seu. Em 502, após dirigir um mosteiro nos arredores da cidade por pouco menos de três anos, sucede-se a eleição de Cesário como bispo metropolitano, pesando decisivamente em seu favor a nomeação feita por Aécio pouco antes da sua morte, diante das autoridades visigóticas e do clero local – não sem encontrar, especialmente durante sua primeira década de bispado, oposição e ressentimento de parte dos eclesiásticos, que por duas vezes apresentaram acusações de traição junto aos monarcas visigodos.

Por quatro décadas Cesário esteve à frente de Arles, importante centro religioso e institucional da *pars occidentalis* do Império nos séculos IV e V. Particularmente a partir de 512, já sob domínio ostrogodo, sua proeminência político-eclesiástica incrementa-se na região. (GENET, 2002, p. 398) A força de seu episcopado é tributária em boa medida ao estreitamento dos laços de cooperação com a monarquia ostrogoda e com a diocese de Roma, após o encontro com Teodorico em Ravenna e com o Papa Símaco. A honraria do *pallium*, tal qual o título de “Vigário para a Gália”, assinala o fortalecimento de Arles e seu bispo. (KLINGSHIRN, 2004, p. 124-132)

Em seu momento de maior prevalência (512-536), Cesário consolidou, com respaldo papal, seu controverso mosteiro feminino; dedicou-se à prática pastoral e ao assistencialismo material e espiritual, atuando como patrono especialmente em Arles. (LAPORTE, 2004, p. 299) Nesse período o prelado presidiu concílios; solucionou a querela teológica do semipelagianismo; resgatou cativos de guerra em dioceses sob jurisdições distintas; envolveu-se em disputas com o episcopado de Lyon e Vienne. Em suma, estendeu sua influência episcopal por todo o sul da Gália.

A última metade da década de 530 corresponde ao enfraquecimento de sua atuação. Em verdade, por mais incisivo que tenha sido, seu projeto de poder

assentava-se em bases sujeitas à oscilação. A autonomia outorgada por Ravenna se viu perturbada, desgastando-se desde a morte de Teodorico em 526; a sucessão papal, sujeita às pressões da corte ostrogoda, passou a eleger figuras que se afastavam progressivamente do Ocidente. Em 536, a consolidação franca na região desloca Arles para uma Igreja cujo centro de gravidade pendia para Paris, tornando a influência de Cesário e de seus eclesiásticos periférica. (KLINGSHIRN, 2004, p. 244-261) Pouco antes de morrer, Cesário dedicou-se a garantir a autonomia de seu polêmico monastério feminino, sob os cuidados de familiares: sua irmã Cesária, sua sobrinha e seu sobrinho. Cesário morre no dia 27 de agosto de 542, data próxima aos festejos de São Genásio, padroeiro de Arles, e de Agostinho, principal influência intelectual do bispo.

3. Os Sermões de Cesário

Entre os escritos associados ao seu episcopado podem ser destacadas duas regras monásticas; concílios regionais gálicos, entre os quais atuou presidindo em Arles (524), Carpentras (527), Orange (529) e Marseille (533); tratados doutrinários; “comentários” ao Apocalipse; *testamentum*; um epistolário composto por vinte e quatro cartas e, por fim, a confecção da *Vita Cesarii*, elaborada menos de uma década após seu falecimento por um grupo de clérigos liderados por Cipriano de Tólon. Fundamentalmente, seu polivalente projeto episcopal deve ser concebido levando-se em conta sua atuação pastoral, encerrada em seus sermões.

Permanecendo ao largo do período do alto medievo (séculos VI-VIII) como atribuição do ofício dos bispos – encarregados de pregar em sua diocese e nas paróquias adjacentes –, fonte de autoridade e influência religiosa, a pregação pode ser entendida como reunião eventual da *ecclesia* – a saber, clérigos e leigos interessados na salvação individual e coletiva. (DE BEAULIEU, 2002, p. 367) Corresponde, portanto, ao ambiente primordial de *cristianização* dos fiéis: a palavra apregoada projeta-se à audiência engendrada por valores, crenças e práticas que visam assegurar à congregação a ascensão ao reino de Deus. Desta forma, entende-se que a atividade pastoral responde ao esforço episcopal de constituir um *habitus cristão* junto aos leigos, ouvintes.¹⁴

Ciente de que a existência de uma lacuna entre o desempenho oral e gestual na performance da *pregação* – condicionada em larga medida pela pressão e reação da audiência – e a produção escrita ensejada pelo *sermão* deve ser ponderada (MUESSIG, 2002, p. 77; BATANY, 2002, p. 383-395), definimos nosso aporte documental como “dimensão textual de um discurso catequético ou admoestatório constituído a partir de um tema ou tópico não necessariamente sustentado pelas Sagradas Escrituras”¹⁵. Desta feita, tomando os sermões pertinentes à festa em seu conjunto (Sermões 200-204), inferimos de que forma a pregação dedicada à Páscoa: 1) fundamenta o evento, conferindo-lhe *identidade e compromisso* peculiares em relação a outras celebrações litúrgicas; 2) concebe a *autoridade religiosa*, analisando os interditos que aferem atribuições aos clérigos, dotando-os com o controle do exercício do sagrado – capital religioso –, simultaneamente arranjando no interior do campo aqueles que possuem menores somas ou mesmo são desprovidos deste capital; 3)

normatiza o comportamento dos fiéis, orientando suas condutas para além da basílica ou da paróquia, espaços consagrados à devoção cristã, constringendo diversas práticas sociais, sob pena de danação eterna da alma na “prisão do inferno e da escuridão da noite eterna” (203.4) – ditas *obrigações negativas*; 4) estabelece, ao mesmo tempo, os *mecanismos de salvação*, comportamentos e práticas que permitam aos cristãos a “recompensa eterna” (204.2).

4. Páscoa

4.1. Identidade e Compromisso

Em nossa análise, prefiguram-se nos sermões de Cesário três aspectos referentes à confecção de atributos de identificação e unidade apresentados à *ecclesia* no decorrer da celebração. Por um lado, o conteúdo teológico da Páscoa cristã deriva da síntese de duas tradições confeccionadas pela Patrística Antiga, conhecidas como *tradição asiática* e *tradição alexandrina*. Por outro, percebe-se que a Páscoa é concebida em estreito vínculo com o Batismo, instância constituinte de iniciação na vida cristã e veículo primário de identificação entre os fiéis. (GERARDI, 2003, p. 72).

A princípio destacamos a vertente asiática, filiada à Igreja latina com maior ímpeto durante o alto medievo, denotando especialmente o significado *cristológico* da Ressureição de Cristo perpetrada na celebração, ressaltando em seu conteúdo a comemoração dos eventos do passado, rememorando o crime cometido durante a páscoa judaica. (RORDORF, 2002, p. 1096) O sermão 203, possivelmente inspirado na coleção eusebiana, alinha-se a estas premissas, conclamando os cristãos a divulgarem e tomarem parte na expansão da comunidade. A exortação enérgica da pregação lança-se especialmente contra os ‘fariseus’, associados ao diabo e responsabilizados pela morte do Salvador, morto injustamente pela perfídia judaica, em favor da redenção dos pecados dos homens. As chagas de Cristo, expostas na ressurreição pascal, relembram da morte Dele: “Fariseus, sabeis da perversidade de vosso crime. Nós reconhecemos os pregos que pusestes, e adoramos Aquele que matastes. Vedes a quem ofendestes” (203.3).

A vertente alexandrina, por sua vez, institui-se a partir de seu conteúdo *antropológico*, excepcional, sendo a Ressureição de Cristo enredada pela *antecipação* da “Ressureição Eterna no Reino de Deus” (204.1). (VAN ASSELDONK, 2003, p. 573; RORDORF, 2002, p. 1096) A Páscoa, no sermão 204, é propagada nesta perspectiva: trata-se de um evento extraordinário justamente porque vislumbra prematuramente a Verdade e, com isso, “eleva os homens das profundezas através da virtude, pondo-os acima das coisas mundanas, estabelecendo-os no alto” (204.1). Desta feita, a *ecclesia* deleitase jubilosa diante do Paraíso no dia da Páscoa, confiante de que a devoção e o amor inspirados por Cristo serão recompensados.

Fundamentalmente, a celebração pascalina deve ser compreendida em relação direta com o sacramento do Batismo. Os sermões dedicados à festividade insistem na renovação pascal do “compromisso assumido com Cristo” (200.6) ao longo de toda a sua composição. Compreendido como fundamento basilar de *identidade cristã* – na medida em que o reconhecimento perante a comunidade religiosa se dá a partir desta sagração –, o Batismo engendra a

inserção ao *habitus* referente e, ao mesmo tempo, a *unidade* aos membros da *ecclesia*. Deve, portanto, ser restituído no dia da ressurreição do Senhor.

O mistério da Páscoa está intimamente vinculado àqueles que anseiam receber o Batismo, e consequentemente tornarem-se parte da *ecclesia*. Os *catecúmenos*, a quem Cesário dedica diretamente um sermão (200) e faz alusões indiretas em todos os demais, devem experimentar um período de provação e preparo, de corpo e coração. Ao final dos dias pascaís, é esperado que se mostrem dignos de admissão na congregação, contando com a ajuda dos fiéis, mesmo posteriormente à sua aceitação e ao Batismo. “Pais e filhos” (200.6), respectivamente fiéis e catecúmenos, devem dedicar-se à edificação da comunidade: os primeiros, através dos bons exemplos e das lições, “censurando e reprovando” (204.3) os últimos, que precisam esforçar-se por imitá-los (200.6).

Desta forma, a Páscoa e o sacramento batismal – renovado ou instituído – projetam uma unidade *cristã*, inscrita em três espectros: a exaltação da *ecclesia* diante dos judeus, inimigos do povo da “nova aliança”; o “Reino de Deus” antecipado em terra, diluindo as fronteiras entre *clérigos* e *leigos*; e, finalmente, a filiação entre os catecúmenos e os fiéis.

4.2. Autoridade Religiosa

Entre as prerrogativas que conferem autoridade religiosa ao predicador Cesário, percebemos que seus sermões ambicionam legitimar-se em certa medida nas “Sagradas Escrituras”: diante do testemunho de Paulo, nomeado exclusivamente “O Apóstolo” (200.2, 202.4), das palavras do “abençoado Pedro” (202.3) e da exclamação de Thiago (199.5); de acordo com o que está escrito em Lucas e Matheus e, com menor destaque, nos Salmos e Provérbios. Interessante observar que Cesário faz menção direta à “Mãe Igreja” somente na pregação dirigida aos catecúmenos (200.5).

Substancialmente, a autoridade religiosa se corrobora nesses sermões pelo controle do sacramento do Batismo: “Tudo aquilo que é feito externamente a ti é perfeitamente interiorizado em sua alma pela benção do Espírito Santo (...)Tudo aquilo que é feito a ti fisicamente pela língua ou mãos de homens é completado espiritualmente pelo ministério dos anjos” (200.2). Recorrendo à renovação da prática em toda a cerimônia, o clérigo procura (re)constituir a validade da intervenção do predicador, posto que ele concede – intercedendo diretamente com o Espírito Santo – a incorporação no povo da ‘nova aliança’, ao ministrar a unção e a imposição da mão (200.2).

A disposição do *capital religioso* encontra-se, neste campo, partilhada em somas desiguais. O clérigo, aquele que ministra o Batismo, eleva-se à frente da congregação. Os catecúmenos, por sua vez, encontram-se desprovidos de qualquer competência. Em verdade, Cesário procura desqualificar e mesmo demonizar quaisquer referências aos costumes e práticas deste grupo, que aspira à entrada na *ecclesia*: “catecúmenos não podem ser reconhecidos por nada, exceto por serem aqueles que pedem juntos” (200.1). Sua tentativa de imersão no *habitus* cristão é compreendida com um rompimento com o pecado e demônio: “Ainda que tenhais, de início, lutado sob a mais cruel tirania do demônio,

abandonando-o podeis retornar ao serviço de Cristo, legítimo rei” (200.2).

Conforme observamos, diante dos catecúmenos mesmo os fiéis têm autoridade: a relação entre os cristãos e os iniciantes é concebida, na pregação, como de “pais e filhos” (204.3).

O discurso eclesiástico preocupa-se tanto em diferenciar as atuações dos clérigos e leigos no *campo religioso* que somente no decorrer do momento excepcional, como a Páscoa da ressurreição antecipada aos fiéis (Sermão 204), esta distinção encontra-se flexibilizada: “Aqueles que, muito embora batizados em Cristo anteriormente, não podem usar a veste branca, não devem por isso abandonar sua conduta impecável (...). A alma que é propriamente pura muitas vezes encontra-se escondida sob um aspecto sombrio, não fazendo muita diferença se alguém tem ou não a veste branca” (204.2). O caráter excepcional do evento faz a própria pregação esforçar-se por dissolver uma atribuição visual conferida pelos clérigos aos catecúmenos.

4.3. Obrigações Negativas e Meios de Salvação

Refletir acerca das orientações ambivalentes projetadas na pregação pascalina revela-se um exercício complexo. Na medida em que a festa projeta-se aos ouvintes como êxtase da identidade e unidade cristã – e o sacramento do Batismo constituindo o âmago da celebração, por sua renovação ou pela espera de sua consagração – as prerrogativas normatizadoras precipitam-se preferencialmente sobre o grupo que anseia tornar-se *cristão*, os catecúmenos.

Desta feita, pode-se afirmar que o âmbito dos interditos que incidem sobre os catecúmenos é substancialmente tido como *obrigação negativa*, uma vez que estes devem esforçar-se para alcançar à mudança “de bodes para cordeiros (...) do lado esquerdo para o lado direito” (200.5), abandonando a influência diabólica. Entre as premissas postas aos mesmos estão a supressão à inveja, ao orgulho (200.5) e ao ressentimento (200.3), a entrega à penitência e o implorar pela misericórdia divina em caso de terem cometido roubo, assassinato, adultério e aborto (200.4). De acordo com Cesário, os catecúmenos não devem praticar nada injusto ou desonesto, para que não sejam repudiados pela “Mãe Igreja” (200.5). A atuação dos catecúmenos no sentido de garantir o seu *meio de salvação* a partir do batismo é bastante restrita: resta-lhes serem gentis, humildes, tenros e temperados (200.5), devendo os casados observar a castidade por muito tempo antes e depois do sacramento.

Necessariamente, as práticas asseveradas ao grupo são correlatas àquilo que se dispõe ao ‘povo da aliança’. Interessante perceber que o conclave do pregador para que os fiéis tomem parte na edificação dos catecúmenos (200.6; 204.3) configura-se como meio de salvação à congregação em boa parte das intervenções: “aqueles que desejam receber [os catecúmenos] piamente como filhos e filhas devem incessantemente repreendê-los, antes e depois do batismo, e ensinar-lhes sobre castidade, humildade, temperança e paz” (200.6). No entanto, por vezes o chamado à *ecclesia* na assunção dos catecúmenos reveste-se indissociavelmente como crítica aos comportamentos dos fiéis, portanto carregando uma valência de obrigação negativa aos últimos: “Fazeis [os catecúmenos] apartar

dos mágicos, ministros do diabo; fazei-vos atar à fé Católica, participar (...) assiduamente dos serviços da igreja, condenar a verbosidade, ouvir as lições divinas com atenção” (204.3). Os fiéis salvam-se não só pelas lições aos catecúmenos e pelos bons exemplos: os cristãos devem esforçar-se por viver de maneira moderada, casta e devota, se quiserem manter suas “vestimentas de batismo impecáveis e livres de qualquer mancha de pecado” (203.4).

O Batismo, sacramento manipulado pela atuação pastoral episcopal, preferencialmente no decorrer das festividades pascais (225.6), instância primordial de identidade do cristão na basílica, na paróquia e na *ecclesia* (campo religioso) confere unidade à audiência, necessariamente inscrevendo condutas virtuosas e condenatórias.

5. Conclusão

Cesário dedicou-se como poucos bispos de sua época à atuação pastoral. Para além de motivações espirituais e intelectuais – influência de Juliano Pomério e Agostinho – neste domínio de seu ambicioso projeto episcopal, é factível inferir que a amplitude de sua pregação encontra-se indissociada de sua proeminência político-eclesiástica, mesmo esta sujeita a oscilações.

A Páscoa, festa instauradora do calendário litúrgico cristão, desenrola-se em sua pregação projetando referenciais de identificação e pertencimento à audiência, a partir de interdições ambivalentes de unidade, isto é, fundamentada na diluição das distâncias entre clérigos e leigos, fiéis e catecúmenos e, finalmente, entre a *ecclesia* e os seus “históricos” adversários judeus.

Na prédica pascalina, o batismo fundamenta-se como compromisso característico: seu advento ou sua renovação conferem à audiência premissas e norteamentos pertinentes à temporalidade cristã, ao comportamento admoestado aos fiéis e à autoridade religiosa responsável pelo ministério do sacramento.

A *cristianização* avocada por Cesário enreda-se, portanto, nos festejos da Ressurreição, instituindo um *habitus* e conformando um *campo* cristão. Aos fiéis, a adesão representada pelo batismo pascal engendra expectativas de inserção em seu projeto episcopal – a saber, em sua chancela temporal e secular.

Bibliografia

Documentos medievais

CESÁRIO DE ARLES. Sermones. In: MUELLER, M. M. (Ed.) *Caesarius of Arles: Sermons: fathers of the Church (66) (Sermons 187-238)*. Washington: Catholic University of America, 1973.

Bibliografia específica

BATANY, J. Escrito/Oral. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J.-C. (Org.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: IOE, 2002. p. 383-395.

BOURDIEU, P. Gênese dos conceitos de habitus e campo. In: *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989. p. 59-73.

BOURDIEU, P. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 27-78.

DE BEAULIEU, M.-A. Pregação. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J.-C. (Org.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: IOE, 2002. p.367-377.

FRIGETTO, R. *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000.

- GENET, J-P. Estado. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J-C. (Org.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: IOE, 2002. p. 397-409.
- GERARDI, R. Batismo. In: **Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: 2003. p. 72.
- LAPORTE, J. Cesáreo de Arles. In: **Los Padres de la Iglesia: Padres griegos y latinos em sus textos**. Madrid: San Pablo, p. 297-324, 2004.
- KLINGSHIRN, W. **Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul**. Cambridge: Cambridge University, 2004.
- MACEDO, J. R. **Tempo, providência e apocalipse na História Francorum, de Gregório de Tours**. Porto Alegre: [s.n.], 1999.
- MARKUS, R. From Caesarius to Boniface: Christianity and Paganism in Gaul. In: **The seventh century change and continuity**. Londres: University of London, 1992, p. 154-172.
- MUESSIG, C. Sermon, preacher and society in the middle ages. **Journal of Medieval History** 28, p. 73-91, 2002.
- ORTIZ, R. (Org.) **Pierre Bourdieu: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.
- RORDORF, W. Páscoa (I, II). In: BERNARDINO, A. D. (Org.). **Dicionário Patrístico e de Antiquidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1096-7.
- VAN ASSELDONK, A. Páscoa. In: **Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo, 2003. p. 573.

História e ficção na narrativa medieval e na escrita de José Saramago

Pedro Octávio Imbroise Silva*

Trago para esta comunicação uma temática que sempre suscitou inúmeras discussões historiográficas e que nunca deixará de levantar questionamentos em virtude de seu caráter enigmático. Trata-se da questão sobre os limites entre a História e a Ficção. Para melhor elucidar minha exposição e tentar situá-la dentro do campo da História Medieval, aproprio-me de dois textos, um ficcional e outro histórico, que têm em comum seu tema principal.

Um deles consiste num texto de caráter narrativo e identificado como um documento histórico (não-literário), e é conhecido com o nome “De expugnatione Lyxbonensi” (A expugnação Lisboa).¹ O documento se apresenta em forma de carta na qual o remetente conhecido apenas como R., mas que hoje é considerado R(aul), escreve a Osb. de Bawdsey, hoje considerado Osb(erno) de Bawdsey,² dando conta dos acontecimentos relacionados com a conquista da cidade de Lisboa, evento datado de 1147, no âmbito da reconquista peninsular e da segunda cruzada, quando Afonso Henriques, que estava se tornando o primeiro rei de Portugal, avança com seu próprio exército contra a Lisboa dominada pelos mouros, recebendo ajuda fundamental de cruzados oriundos de várias localidades do Norte da Europa,³³ e que se dirigiam para a Palestina.

Já o outro texto é uma obra literária escrita por José Saramago, *A História do Cerco de Lisboa*. Na obra o personagem principal, Raimundo Silva, revisor de uma editora, revolta-se com a ajuda dada pelos cruzados na libertação da cidade de Lisboa e, ao revisar um livro de história atribuí-lhes um “Não” em resposta ao pedido de Afonso Henriques em vez do “Sim” oficialmente registrado.⁴ Seu ato causa grande turbulência na editora que contrata Maria Sara como chefe dos revisores, em especial de Raimundo Silva. Dada a proximidade que passa a existir entre os dois, esta lhe pede, em tom quase de desafio, que reescreva a história a partir da perspectiva do “Não”. A partir daí, sem poder mudar os acontecimentos futuros em relação ao ocorrido, ou seja, mantendo o discurso histórico, Raimundo Silva cria sua própria verdade histórica sem poder contar com o contingente de cruzados que, segundo a fonte histórica, participaram do evento.

Saramago constrói o discurso tendo a literatura e a história como seus grandes temas. Percebe-se que a obra opera um “discurso de entremeio” a partir da sobreposição de camadas narrativas aparentemente opostas. A partir da mistura de enunciados históricos e ficcionais, surge um estado de entremeio

*Graduando em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

entre o real e o imaginário, construído por sensíveis diferenças de discurso. Além de romper as fronteiras entre o histórico e o literário, Saramago mexe com questões como verdade e ficção, real e imaginário, história oficial e testemunho de vida. Ao mesmo tempo em que sua narrativa realiza uma problemática união entre história e literatura, desenvolve uma intertextualidade com os princípios do movimento denominado Nova História, o que favorece uma interpretação mais epistemológica da sua obra.

Percebe-se claramente que o fato que vincula a obra literária à discussão expressa-se através da inserção do “Não” de Raimundo Silva acerca da verdade histórica, abrindo discussão sobre a versão oficial, expandindo o conceito de verdade. No caso, a “verdade histórica” é a de que os Cruzados deram ajuda fundamental aos portugueses na tomada da cidade de Lisboa, ocorrida no ano de 1147, e a correção se faz a partir da rasura deliberada. Diante de tal fato, como não pensar que o “Sim” histórico não foi também incluído por uma vontade diferente dos acontecimentos? A palavra verdade, então, passa a assumir grande pluralidade, possibilitando “relativizar” o documento histórico enquanto narrativa. Diante disso torna-se de suma importância, dar esclarecimento sobre como deve ser a escrita da história e o que representa esta escrita, não com pretensões de propor um paradigma e, com isso, entrar na longa discussão que existe sobre a questão, hoje, no campo das ciências sociais, mas sim, discutir sobre o conceito de “verdade histórica”.

Questiona-se exatamente a existência desta verdade, sendo posta a História como possuidora de vários sentidos, tanto para aqueles que a escrevem como para aqueles que a lêem. Isto talvez se justifique por ser a História uma construção do historiador. Ele reconstrói o passado, atribui-lhe um sentido, sob a influência de suas crenças, convicções, e personalidade. Conseqüentemente o conhecimento histórico está ligado à época de sua produção, ao presente do historiador, que é sempre novo. Se o presente é sempre novo e reinterpreta de forma nova o passado, a verdade do passado será também sempre nova, pois dominada pela novidade do presente.

A princípio o que basicamente isto representa é que a história é um conhecimento indireto do passado, baseado em testemunhos e vestígios. A história não mostra o vivido ao vivo, diretamente. Não se sabe se as afirmações sobre o passado se referem a ele, já que uma afirmação fictícia tem a mesma estrutura, a linguagem que o historiador utiliza é a mesma da ficção. A obra de Saramago elucida isto, pois ela é o produto de diversos subtextos: histórico, mítico, literário, cultural, poético, ficcional, metaficcional. A história apresenta-se como o sincretismo de diversas histórias que se entrecruzam e se confundem, sem que uma prevaleça hierarquicamente sobre a outra.

Chartier nos traz algo importante para discutir, pois mostra que, como muito se discute, a história é uma narrativa, assim como o texto literário, e que este possui um discurso montado, mas acrescenta que não é uma narrativa qualquer, pois tem as suas regras com um corpo de enunciados, sendo assim uma ciência. Chartier coloca a questão da prova no centro da investigação histórica. Indaga - se então: o que é provar em história? A definição mais básica de provar é a tentativa de demonstrar uma verdade, sendo que a verdade da

escrita histórica representaria “o correto exercício da crítica documental ou o devido manejo das técnicas de análise dos materiais históricos” (CHARTIER, 1990, p. 85). Sob esta perspectiva a história pode ser diferenciada da ficção e ser validada como uma reconstrução objetiva do passado, conhecido através dos seus vestígios. Portanto a verdade seria garantida por operações controláveis, verificáveis, renováveis. Porém Chartier ressalta que não basta assegurar a objetividade das técnicas para eliminar o caráter indireto ou conjectural do conhecimento ao qual a história se propõe a produzir. A saída não estaria simplesmente no controle das operações de base, e sim:

Encarar como possíveis, prováveis, verossímeis, as relações postuladas pelo historiador entre os vestígios documentais e os fenômenos indiciados por eles, ou seja, as representações manipuláveis hoje em dia e as práticas passadas que elas designam.

(...) Colocar simultaneamente todo um conjunto de questões que dizem respeito tanto à pertinência e à representatividade dos vestígios acessíveis (...) com a maneira de articular a relação entre representações das práticas e práticas de representação. (CHARTIER, 1990, p. 85)

Enfocando novamente sobre o documento histórico, podemos perguntar a que propósitos a carta responderia quando foi escrita, talvez seja o maior ponto de discussão a ser levantado a seu respeito. Apesar de não se ter informações a respeito da circulação do texto, o que inviabiliza afirmações mais precisas, boas evidências indicam que um jogo de interesses estaria por traz de sua composição. A isto se pode chegar com a análise de todo o material que foi utilizado para a sua composição, inclusive documentos régios, o que mostra clara ligação do autor da carta com D. Afonso Henriques, além de transcrições de discursos de seus assessores D. Pedro Pitões e D. João Peculiar.⁵ Além disso, a escrita, produzida de forma extremamente minuciosa, preocupada em exaltar ações e homens, principalmente D. Afonso Henriques, reforça a hipótese de que o documento faz parte de uma estratégia de Afonso Henriques que, visando ser reconhecido pela Igreja de Roma como rei cristão e dar o estatuto de reino a seus territórios, busca através das sucessivas vitórias contra os mouros ser visto por Roma como *Miles Sancti Petri*, no esforço de reconquista de territórios para a Cristandade, de acordo com os desígnios estabelecidos pelo papado: o serviço de São Pedro, serviço este integrado na política da *libertas Ecclesiae* da Reforma Gregoriana. Desta forma combatia o infiel muçulmano em defesa da Cristandade através de uma guerra santa e justa.

O rei dos portugueses, um rei cristão que estava imbuído, na tomada da cidade de Lisboa, de repor a ordem e a legitimidade da posse correta, aparece sempre a desempenhar o papel que seria desejável. Fica claro que a narrativa tenta expor o seu esforço pessoal e de todos os seus assessores numa empresa preocupada em seguir a linha dos desígnios pontifícios, agindo sempre no seu projeto com moderação e com a conquista de terras para a cristandade. Esta parece ser a preocupação prévia do autor na composição do documento. Como foi dito não se sabe sobre a circulação deste texto, o que inviabiliza qualquer afirmação mais precisa. De qualquer forma, quais fossem as motivações do

autor R.(aul) em relatar com precisão os principais acontecimentos do evento, não seria de se estranhar o fato do mesmo, seja por iniciativa própria ou apoiado pelo rei e seus assessores, ter tentado supervalorizar a imagem do Rei e dos que o acompanhavam na luta de reconquista, fazendo com que a cristandade tomasse conhecimento da tão gloriosa vitória.

Apesar dessas boas evidências qualificarem o documento como um instrumento estratégico, outras possíveis interpretações apresentam-se, apesar de menos prováveis, mas como possíveis. Desta forma a possibilidade, por exemplo, de a carta significar apenas uma simples comunicação entre R[aul] e Osb[erno], relatando todos os acontecimentos do evento não pode ser descartada, apesar de pouco plausível. Os conceitos de verdade, viabilidade e possibilidade se confundem. “Enquanto não alcançares a verdade, não poderás corrigi-la. Porém, se não a corrigires, não a alcançarás. Entretanto, não te resignes”. *Do Livro dos Conselhos* (SARAMAGO, 1989, epígrafe)

A citação desta epígrafe foi inventada, retirada de um livro fictício por Saramago. É, na verdade, uma brincadeira do autor com a verdade histórica dos grandes livros. Sabe-se que o tal livro dos Conselhos, citado em suas obras, não existe. Em *A História do Cerco de Lisboa*, ele constrói uma trama que mostra como a verdade é sempre fruto de uma subjetivação, o que não nos desobriga a lutar por ela. Embora a verdade seja inatingível, como sugere a epígrafe, é a sua busca que move o historiador e dá sentido a grande parte do trabalho historiográfico. O texto literário em Saramago é uma mentira assumida pela qual ele tenta se aproximar do real. Sua sina como escritor é a sina de muitos de inventar relatos que busquem explicações, mesmo que provisórias, para aliviar a carga das infinitas indagações a respeito do mundo.

Acredito que uma boa definição de verdade é dada por Kant. Para o mesmo a verdade é aquilo que um sujeito humano, em linguagem humana, pode formular com alguma segurança sobre objetos bem determinados. Percebe-se que a verdade depende de uma relação sujeito – objeto, da iniciativa construtiva do real pelo sujeito. Não há uma verdade que se auto apresente e que dispense a construção e o discurso. A definição de Kant é marcante, pois define um limite. Acredito que qualquer afirmação que vá além desta rompe uma fronteira que ainda não pode ser rompida.

Diante do que está sendo exposto e focando sobre a fonte histórica, *De expugnatione Lyxbonensi*, e o texto literário, *A História do Cerco de Lisboa*, percebe-se que o limite entre a ficção e a história é tênue criando-se um lugar de interseção comum entre as duas áreas. Neste espaço estão contidas as possíveis interpretações da carta, onde todo o conceito de história se mantém e também se dilui quando a temos como objeto da ficção. A “veracidade histórica” pode ser confirmada, já que o narrado se aproxima do verossímil. Contudo a relação estabelecida pelo narrador com os elementos narrativos lhe atribui carga de ficcionalidade. Percebe-se que a “verdade histórica” não pode se reduzir a algo fechado e homogêneo. Obtém-se algo próximo dela, examinando todas as leituras possíveis. Creio que o exame exaustivo de um tema é que diz a sua verdade. Como as possibilidades novas de abordar um tema histórico são quase infinitas, as novas leituras são múltiplas

no presente e ao longo do tempo. Portanto, conhecer a verdade de um tema histórico é reunir e juntar todas as possibilidades de interpretação a respeito do objeto estudado.

Conclui-se que cada texto pode ter várias leituras porque existem também diferentes escritas dependentes de onde o foco de luz da interpretação é jogado. Assim busco o que seria a “verdade” dentro do meu plano de compreensão do fato narrado, ciente de que não chego a uma verdade absoluta, porque como diz Hayden White sobre a História e a sua prática historiográfica, elas não necessitam de um único sentido, e sim podem possuir vários. A história tem muitas histórias, podendo-se perceber isso nas discussões da Nova História, onde tudo é história. Esse questionamento dos sentidos pode talvez demonstrar um certo desprezo pela teoria da história, principalmente da questão dos paradigmas, pois não seria necessária teoria se são diversos os sentidos das coisas. Muitos historiadores discordam dessa posição, acham que a história possui um sentido e a teoria deve discuti-lo. Creio ainda não existir fuga para isso, mas vale dizer que antes de discutir se a prática historiográfica é dotada de caráter científico, acima de tudo ela é produtora de conhecimento. Deve-se esperar uma objetividade específica, diferente das ciências naturais. Não há um único modelo de cientificidade, mas vários. É um tipo de objetividade que exige a presença da subjetividade.

Assim, ao analisar o *De expugnatione Lyxbonensi*, o documento é, pois utilizado como fonte de busca por indícios, sendo que a coleta coerente e organizada desses indícios permite utilizar tanto as informações expressas que o documento passa quanto os silêncios e as omissões formulando assim a hipótese de que o cruzado, o narrador, intenta reforçar no seu relato a idéia de uma vassalagem de D. Afonso Henriques a Roma, o que o torna bem próximo de um provável projeto do rei e esta proximidade se comprova pela utilização do autor de documentos da chancelaria de D. Afonso Henriques na composição do relato. Percebe-se que o texto é recheado de inúmeras questões que ainda não foram exploradas, de rumores, de possibilidades que o circundam, mas que, por causas diversas não foram elevadas, seja por comprovação ou interesse sem, contudo, deixarem de ser importantes ou existir. Não obstante trabalha-se com a verdade construída por um consenso historiográfico que daqui a algum tempo, sem conseguir precisar exatamente quanto, pode se manter ou se diluir.

Bibliografia

NASCIMENTO, Aires A. (Ed. e trad.) **A conquista de Lisboa aos mouros. Relato de um cruzado**. Introdução de Maria João V. Branco, Lisboa, Vega, 2001.

CHARTIER, Roger. A História hoje: dúvidas, desafios, propostas. **Estudos históricos**, v. 7, n. 13, p. 97-113, 1994.

_____. **História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand do Brasil, 1990.

MATTOSO, José. **A escrita da História: teoria e métodos**. Lisboa: Estampa, 1988.

SARAMAGO, José. **História do cerco de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

WHITE, Hayden. **Meta-história: A imaginação histórica do século XIX**. São Paulo: EDUSP, 1992.

Notas

¹ O documento se encontra no *Corpus Christi College* da Universidade de Cambridge, no códice n.º 470, folhas 125-146. O texto já recebeu edições completas de José Augusto Oliveira e Charles Wendell David, ambas de 1936, e a mais recente de Aires Augusto do Nascimento, que é a edição utilizada no presente trabalho.

² Harold Livermore propõe que se interprete o remetente da carta R. como abreviatura de *Raol*, baseado na análise de um documento de 1148 onde o autor *Raol* faz uma doação a Santa Cruz de Coimbra. O historiador Inglês propõe que os dois devem significar uma autoria comum em virtude de algumas coincidências constatadas: ambos estão presentes na Conquista de Lisboa no primeiro desembarque, os dois eram devotos de Santa Maria e com ligação aos meios regrantes, ambos estavam presentes em Portugal no inverno seguinte à conquista e mantinham íntima ligação com D. Afonso Henriques. Já com relação ao nome Osb[erto] apresenta-se como provável, depois de anteriormente ter sido considerado como Osberno. Para um melhor esclarecimento das questões dos nomes e da autoria da carta ver a introdução de Maria João V. Branco e notas de Aires A. Nascimento In: **A Conquista de Lisboa aos Mouros. Relato de Um Cruzado**. Edição, tradução e notas de Aires A. Nascimento; Introdução Maria João V. Branco. Lisboa: Vega, 2001. p. 29-34.

³ A estrutura do exército dos cruzados. In: **A Conquista de Lisboa aos Mouros, Relato de Um Cruzado**. Edição, tradução e notas de Aires A. Nascimento, Introdução Maria João V. Branco. Lisboa: Vega, 2001. p. 55.

- Cruzados oriundos de várias regiões do Império Germânico. Comandante: o conde belga ARNOLDO DE AERSCHOT

- Cruzados de Flandres e Bolonha. Comandante: CRISTIANO DE GISTELLES

- Cruzados de Norfolk e Suffolk. Comandante: HERVEY DE GLANVILLE

- Os navios de Kent. Comandante: SIMÃO DE DOVER

- Os navios de Londres. Comandante. ANDRÉ

- Todos os navios restantes. Comandante: SAÉRIO DE ARCHELLES

⁴ Este registro é atestado na historiografia por uma carta retirada das obras completas de São Bernardo de Claraval. O conteúdo desta carta gera controvérsias, pois não evidencia clareza ao que hoje se considera como uma resposta positiva de São Bernardo a um pedido de auxílio de D. Afonso Henriques, na tentativa de conquistar a cidade de Lisboa. Durante muitos anos esta carta foi considerada falsa, porém, recentemente, a crítica trouxe convincentes argumentos em prol de sua autenticidade. Considerando-a como legítima, aceita-se que em 1146 ao pregar a Segunda Cruzada nos Países Baixos e no Império, São Bernardo, tenha aliciado um contingente de cruzados, a caminho da Terra Santa, que auxiliassem D. Afonso Henriques na conquista de Lisboa, o que veio a ocorrer no ano seguinte.

⁵ D. Pedro Pitões, bispo do Porto. A fonte registra um sermão promovido por este para receber os cruzados em sua cidade exortando-os a guerra contra os mouros. D. João Peculiar, arcebispo de Braga entre 1138-1175, antigo bispo do Porto por indicação de D. Afonso Henriques em 1136, mas que logo passou a Braga, em 1138. O arcebispo foi a figura fundamental no relacionamento de D. Afonso Henriques com a Cúria Romana, o seu “homem de confiança” para as questões diplomáticas junto à Santa Sé.

Concepção do poder real no reino visigodo: reflexões acerca da *Historia gothorum* de Isidoro de Sevilha e na *Chronica* de João de Biclaro

Verônica da Costa Silveira*
Edilaine Vieira Costa**

O trabalho que se segue está diretamente relacionado às pesquisas que estamos conduzindo sob a orientação da Professora Doutora Leila Rodrigues. O principal motivo que nos levou a realizar tais reflexões em conjunto foi o fato de estarmos trabalhando com uma fonte em comum: a crônica de João de Biclaro. Apesar de nossas pesquisas estarem seguindo caminhos bem diferentes, aproximamo-nos no tocante às idéias relativas à concepção do poder real. Em suma, podemos dizer que esse artigo é resultado de diversas discussões vinculadas às apreensões acerca do poder dos monarcas visigodos.

Concentraremos nossa análise nas perspectivas de João de Biclaro e Isidoro de Sevilha em relação ao reinado de Leovigildo. Adotamos como documentos as narrativas de Isidoro e João por tratarem basicamente do mesmo assunto, a história do reino visigodo. Embora o primeiro aborde um período mais amplo que o segundo, que se concentra principalmente no reinado de Leovigildo. Além disso, os dois autores estavam inseridos no contexto do já referido reino, ambos seguiam a doutrina estabelecida no primeiro Concílio de Nicéia¹ e eram bispos.

Os reis germânicos

Em linhas gerais os chefes germânicos eram, essencialmente, guerreiros eleitos por uma “assembléia” formada pela aristocracia, também guerreira. Os contatos entre germânicos e romanos gradativamente foram estabelecendo encontros entre as tradições específicas relativas aos dois grupos.

A partir da segunda metade do século V, o Império Romano Ocidental já havia se desagregado. Em seu lugar estabeleceram-se diversos reinos romano-germânicos, por exemplo, o reino visigodo na Península Ibérica, ostrogodo na Península Itálica, franco na Gália, na Britânia diversos reinos anglos, saxões e jutos, dentre outros. Cabe frisar que a desagregação do Império Romano deuse, sobretudo, no tocante às suas instituições político-administrativas, o ideal de sua “centralidade” permaneceu. Além disso, não podemos atribuir aos povos germânicos a desagregação do Império, tendo em vista que é justamente a

*Graduanda em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

**Graduanda em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

crise que já ocorria no último que facilitou, ou permitiu, que os germanos penetrassem para além de suas fronteiras.

Já estabelecidos nos territórios outrora romanos, o poder dos soberanos germânicos era teoricamente total. O poder desses monarcas baseava-se fundamentalmente em duas prerrogativas de componente germânico mais aparente: o mundium ou mundebardium, pelo qual o rei é protetor, pacificador e administrador da justiça, e o bannum ou bann, pelo qual o monarca tem amplas faculdades para dar ordens e formular proibições nos campos da administração civil e militar (MITRE, s/d, p.52).

Entretanto, o encontro entre as tradições romanas e germânicas resultou em problemas para as regras de sucessão dos monarcas. Enquanto que para os romanos o sucessor do imperador era seu filho primogênito, para os germanos, em geral, a sucessão dava-se através da eleição, como já destacamos anteriormente. Assim sendo, a legitimidade dos monarcas visigodos poderia ser facilmente contestada. Para evitar que isso ocorresse utilizaram um mecanismo de legitimidade que se apoiava, além da aceitação por parte da aristocracia, no reconhecimento também por parte das autoridades religiosas, neste caso, já cristãs. Esse aspecto foi fundamental para a manutenção da ordem dentro dos reinos.

O reino visigodo durante o reinado de Leovigildo

Os visigodos entram no Império Romano já convertidos ao cristianismo, contudo, não em sua versão nicena e sim ariana.² Entretanto, a maioria da população, formada por hispano-romanos, seguia a doutrina estabelecida em Nicéia.

Após sucessivas disputas internas, Leovigildo assume o poder em 568 e adota uma postura política que visava à unificação territorial e o fortalecimento do poder régio. O monarca tratou de buscar superar as barreiras religiosas que afastavam hispano-romanos dos godos. Nesse sentido, facilitou a conversão dos “católicos” ao credo ariano, quando estabeleceu que tal conversão deveria ocorrer através de um ritual de purificação e não através de um novo batismo. Com isso um número considerável de “católicos” se convertem (R. VALVERDE, 1999, p. 123).

Parece-nos que, no tocante a essa questão, o que preocupava Leovigildo, mais do que a orientação doutrinária, era a questão política, ou seja, a perseguição aos “católicos” dava-se principalmente quando a ordem dentro do reino era ameaçada.

Antes do reinado de Leovigildo, a Península Ibérica estava longe de uma homogeneidade territorial. O monarca, a partir de 570, investe sobre a região do sul, que estava dominada pelos bizantinos. Em 572 conquista Córdoba e grande parte da antiga Bética. Leovigildo, em 574, anexa a Cantábria e no ano de 585 o conjunto do reino suevo (RUCQUOI, 1995, p. 36).

Entre 579 e 584 Hermenegildo, o primogênito de Leovigildo, rebelou-se contra o pai, sua revolta era legitimada pela conversão de Hermenegildo à doutrina nicena. Nesse processo, era apoiado por bispos “católicos”, como por exemplo, Leandro de Sevilha, pelos francos na Gália e pelo Império Romano Oriental. Esse apoio, entretanto, não tornou sua insurreição bem sucedida, nem os francos, nem o Império do Oriente enviaram um número significativo de tropas, conforme o previsto. Leovigildo consegue superar a

rebelião, Hermenegildo é preso e morre um ano depois na prisão.

A revolta de Hermenegildo consistiu em um duro golpe contra a política de unificação territorial empreendida por Leovigildo, que até então só perseguia os bispos que se opunham à sua política unificadora. O desterro dos bispos “católicos” ocorreu mais sistematicamente após a revolta, essa postura foi adotada principalmente para bispos que apoiaram a rebelião de Hermenegildo, como, por exemplo, o já citado Leandro de Sevilha. Além disso, a rebelião aumenta a controvérsia entre arianos e “ortodoxos” (R. VALVERDE, 1999, p. 126-130).

João de Biclaro

São poucos os documentos que nos fornecem informações a respeito da vida de João de Biclaro. Isidoro de Sevilha em sua *De Viris illustribus* afirma: *multa alia scribere dicitur*, ou seja, que muito teria escrito João Biclaro, entretanto, pouco sobreviveu até os nossos dias. É conhecido pelos historiadores que João teria redigido uma regra, contudo, a mesma se perdeu. O documento redigido por João que sobreviveu até os nossos dias é sua crônica.

João teria nascido em 540, aproximadamente, em Scalabis (atual Santarém) na província Lusitana. De origem goda, ainda jovem vai para Constantinopla com o objetivo de estudar, permanecendo na cidade por, acredita-se, sete anos. Retorna para a Península Ibérica durante o reinado de Leovigildo, lá se opõe à fé ariana e por isso é desterrado pelo monarca.

Com a conversão de Recaredo, filho de Leovigildo, à fé “ortodoxa”, em 587, João funda o monastério de Biclaro, de onde recebe o nome pelo qual o conhecemos, tornando-se seu abade. Entre 590 e 591 ele é nomeado Bispo de Gerona, permanecendo no cargo até sua morte que teria acontecido entre 621-625.

A crônica biclarensis narra um período de vinte e quatro anos, entre os anos de 565 até 589. O documento em questão é a continuação da obra de Victor Tununense,³ iniciando-se exatamente onde a última termina, ou seja, o início do reinado do imperador do Império Romano do Oriente Justino II. João segue a fórmula característica do gênero cronista, ocupando-se em adotar a cronologia como fio condutor da narrativa, preocupando-se em narrar os acontecimentos pretéritos ocorridos em cada ano, sendo objetivo na apresentação dos acontecimentos, etc. Contudo a obra de João de Biclaro traz uma novidade, o autor não só utiliza os reinados dos imperadores romanos como cronologia, citando também o reinado dos monarcas visigodos. Outro aspecto interessante na obra de João é a aparente imparcialidade com a qual o autor escreveu, essa imparcialidade dá sinais de “fraqueza” a partir do relato da conversão de Recaredo à doutrina “ortodoxa”, narrada com um certo otimismo por João.

Recaredo, en el décimo mes del primer año de su reinado, se hace católico con la ayuda de Dios (...) y reintegra en la unidad y la paz de la Iglesia cristiana a todo el pueblo de los godos y de los suevos. La secta arriana, con la gracia divina, acepta el dogma cristiano. (João, p. 138, linhas: 27-33). [grifo nosso]

Isidoro de Sevilha

Isidoro teria nascido em Cartagena no ano de 560, falecendo em 636. Recebeu educação fundamental na escola da Catedral de Sevilha, provavelmente sob a observação de seu irmão, Leandro de Sevilha, então bispo da região. Sabemos que além de Leandro, seus outros dois irmãos: Fulgêncio e Florentina, seguiram a vida religiosa.

Isidoro torna-se bispo de Sevilha logo após a morte de Leandro em 589. Participa do II Concílio de Sevilha (619) e do IV Concílio de Toledo (633).

Não existe um consenso a respeito da adesão ou não de Isidoro à vida monástica em algum período anterior ao qual ele se tornou bispo. No entanto, durante sua elevação ao episcopado tornou-se protetor dos monges, o que demonstra ser bem provável a hipótese de que ele teria sim sido monge em algum momento.

Sua obra é vasta, sendo a mais famosa as *Etymologiae*, em que procura inserir todo o conhecimento do seu tempo. Morre deixando-a inacabada. É seu amigo, e outrora discípulo, Bráulio de Saragoza que a organiza.

A *Historia Gothorum* é escrita aproximadamente em 615 talvez por encargo do rei Sisebuto. Isidoro demonstra um interesse especial à cronologia, o que estaria relacionado à importância que teve o método etimológico na obra de Isidoro. O corpo da crônica abarca desde a criação do mundo até o ano de 615 (GALÁN, 1994, p. 175).

A obra de Isidoro e João no que se referem às narrativas acerca do reinado de Leovigildo

Tanto Isidoro quanto João narram os feitos de Leovigildo. Percebemos nos escritos de ambos que é dada importância aos atos do monarca, entretanto Isidoro destaca que “(...) *el error de la impiedad ensombreció en él la gloria de tan grandes virtudes*” (Isidoro, pág. 255, linhas 18 a 20, versão longa).

A “crítica” à orientação doutrinária de Leovigildo aparece apenas uma vez nos escritos de João, ao contrário do relato de Isidoro, como poderá ser visto nas próximas citações:

El rey Leovigildo reúne en la ciudad de Toledo un sínodo de obispos de la secta arriana y reforma la antigua herejía con un nuevo error, (...) no deben ser bautizar, sino purificados por la imposición de las manos y la prescripción de la comunión y [deben] dar gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Con este engaño muchísimos de los nuestros pasan al dogma arriano, más por su propio deseo que por imposición (João, p. 6. Linhas: 3-10). [grifo nosso]

João parece se ocupar em narrar os feitos de Leovigildo sem atacar diretamente à orientação doutrinária do monarca, exceto na passagem mencionada. Podemos perceber, inclusive, no trecho da crônica transcrito anteriormente, que ao tratar do sínodo de bispos arianos organizado pelo rei, João cita que a conversão de alguns destes ao arianismo deu-se mais por vontade própria do que por imposição. Ao resenhar o mesmo sínodo, Isidoro adota uma postura diferente:

Entre otros contárgios de su herejía, se atrevió también a reubatarizar a los católicos, no sólo del pueblo, sino también de la dignidad del orden sacerdotal, como a Vicente de Zaragoza, al que convirtió de obispo en apóstata, y como si lo hubiera arrojado del cielo al infierno. (Isidoro, p. 257, linhas 12-20, versão longa)

Isidoro não informa se a conversão de Vicente de Zaragoza ocorreu por vontade do convertido ou por imposição. Acreditamos que se fosse pela força Isidoro se preocuparia em destacar isso em sua *Historia Gothorum*. A omissão de Isidoro acerca dessa informação revela uma preocupação em não indicar que um monarca que professava a fé ariana estava sendo condescendente. João, por sua vez, se preocupa em relatar que a conversão desse grande número de “católicos” ocorreu “mais por vontade própria do que por imposição”. Isidoro escreve ainda que Leovigildo “se atreveu a rebatizar os católicos”, enquanto João afirma que o que propôs o monarca não foi um outro batismo, e sim uma “purificação por imposição das mãos”.

Isidoro ainda escreve que:

En efecto, lleno del furor de la perfidia arriana, promovió a persecución contra los católicos, relegó ao destierro a muchísimos obispos y suprimió las rentas y privilegios de las iglesias. Empujó también a muchos a la pestilencia arriana con amenazas, y a la mayor parte los sedujo sin persecución, atrayéndolos con oro y con riquezas. (Isidoro, p. 271, linhas 1-11, versão longa)

As supostas perseguições, o desterro de muitos bispos católicos, a supressão das rendas e privilégios da Igreja, assim como a conversão forçada de bispos “católicos” ao arianismo não são relatadas por João de Biclaro. Escreve sua crônica logo após os acontecimentos narrados, provavelmente como abade do mosteiro de Biclaro (GALÁN, 1994, p.84). Já Isidoro escreve a *Historia Gothorum* aproximadamente trinta anos após o reinado de Leovigildo, essa diferença temporal entre as produções das crônicas pode ter sido um fator pontual para compreendermos as diferenças relativas às narrativas que concernem ao reinado de Leovigildo (MARCOTEGUI, 2003, p. 290-294).

Legitimidade do poder do monarca

Mesmo Leovigildo professando uma fé considerada herética pela orientação doutrinária de João e de Isidoro, ambos parecem reconhecer a legitimidade do poder do monarca. Essa questão mostra-se aparente quando é relatada a revolta de Hermenegildo. Enquanto Isidoro quase não menciona tal acontecimento, João, escreve que:

Mientras Leovigildo reina en tranquila paz com sus enemigos, una riña doméstica perturba la seguridad, pues em aquél año su hijo Hermenegildo, por conspiración de la reina Gosuinda, asume la tiranía, se encierra en la ciudad de Sevilla, después de haberse rebelado, y lleva consigo a la rebelión contra el padre a otras ciudades y castillos. Esta causa produjo mayores daños en el reino

de España, tanto para los godos como para los romanos, que la incursión de los enemigos (João, p.135, linhas: 26-32).

Observamos que, mesmo tendo se convertido ao “catolicismo” e usado isso como aspecto justificador de sua rebelião, esse movimento quando narrado por um cronista “católico” não é visto com bons olhos. Os motivos mais claros podem ser observados na própria crônica, João relata que essa rebelião teria causado mais danos para o reino do que as incursões inimigas, ou seja, a revolta desestabilizou a ordem que Leovigildo tinha obtido com sua política de união territorial e diminuição das barreiras entre godos e hispano-romanos. Parece-nos que João prezava essa ordem. Quanto ao uso do termo “tirania”⁴ por parte do cronista, é cabível destacar que tal expressão não tinha o mesmo sentido no período que possui atualmente.

Em ambos os documentos, tanto de João quanto de Isidoro, a morte de Hermenegildo é citada sem grande alarde.

Mesmo na *Historia Gothorum* de Isidoro a rebelião é pouco relatada. “*Venció, además, después de somerterle a un asedio, a su hijo Hermenegildo, que trataba de usurpale el mando*” (Isidoro, p. 255, linhas: 8-11, versão longa).

Apesar da resenha de Isidoro apresentar mais críticas à orientação doutrinária de Leovigildo do que o texto de João, o hispalense parece dar pouca importância à rebelião, e, além disso, ele relata que Hermenegildo tentava usurpar o poder do pai. A partir de tal constatação, parece-nos que, assim como João, Isidoro reconhecia a legitimidade do reinado de Leovigildo mesmo ele sendo ariano.

Esse reconhecimento da legitimidade do reinado do monarca pelos dois cronistas leva-nos a crer que ambos reconheciam o providencialismo do poder régio, em poucas palavras, o monarca, independente da fé que professava, era investido por Deus uma vez que nada fugia dos desígnios divinos. Como já citamos, os feitos de Leovigildo são aceitos pelos dois autores, talvez ambos enxergassem a ordem estabelecida pelo último monarca ariano como o pragmatismo de seu reinado, afirmamos isso partindo do pressuposto de que essa ordem facilitou a conversão de Recaredo, uma vez que o último continuou a política de Leovigildo.

Bibliografia

Documentos primários

BICLARO, João de. *Chronica*. Ed. A. ARIAS, Irene. **Cuadernos de Historia de España**, n. 10, 1948.

SEVILHA, Isidoro de. *Historia Gothorum*. In: RODRIGUEZ, Cristobal (edición crítica y traducción). **Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla**. Leon: Centro de Estudios y Investigación San Isidoro. Archivo Histórico Dacesano. Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Leon, 1975.

SEVILHA, Isidoro de. **Etimologias**. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de J. Oroz Reta e M-A. Marcos Casquero. Madrid: BAC, 1982. 2 v.

Documentos secundários

ANDRADE, R.O. F. **A tirania de um santo na Antiguidade Tardia século VI**. São Paulo:

UNESP, I Simpósio sobre História das Religiões, 1999. Consultado em: <http://members.tripod.com/bmgil/afro20.html> (12/09/2004)

BERARDINO, Ângelo Di. **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

CAMPOS, Julio. **Juan de Biclaro, o bispo de Gerona: su vida y su obra**. Madrid: SchP, 1960.

GALÁN SANCHEZ, Pedro Juan. **El género historiográfico de la chronica. Las crónicas hispanas de la época visigoda**. Cárceres: Universidad de Extremadura, 1994.

MITRE FERNANDEZ, Emilio. **Historia de la Edad Media-I: Occidente**. Madrid: Alhambras, s/d.

ORLANDIS, José. **La conversion de la Europa al cristianismo**. Madrid: Rialp, 1988.

RUCQUOI, Adeline. **História medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995.

R. VALVERDE, Maria. Leovigildo. Persecucion religiosa y defesa de la unidad del reino. Iberia, **Revista de la Antigüedad**, n. 2, p. 123-132, 1999.

SOUTHERN, RW. **A Igreja Medieval**. Lisboa: Ulisseis, 1970.

<http://www.newadvent.org/cathen/15412a.htm> (consultado em 16 de setembro de 2005).

Notas

¹ Concílio convocado por Constantino em 326, aproximadamente. Considerado como o primeiro concílio ecumênico do cristianismo. É nesse concílio que se estabelece o dogma da Trindade e que o arianismo é considerado heresia.

² O arianismo foi considerado heresia porque negava o dogma da Trindade. Jesus não seria consubstancial ao Pai, não seria, portanto, Deus, aquele que se fez carne. Assim sendo, Jesus estava subordinado a Deus.

³ Bispo de Tununna (Norte da África). Morre em 569, provavelmente confinado em um mosteiro em Constantinopla. Sua crônica narra desde a criação do mundo até o ano de 566.

<http://www.newadvent.org/cathen/15412a.htm> (consultado em 16 de setembro de 2005).

⁴ Etimologias de Isidoro de Sevilha.

Gênero, a virgindade e a pobreza nos escritos de Clara de Assis

Maria Valdiza Rogério Soares

Introdução

*E*sta comunicação objetiva discutir o significado da virgindade e da pobreza para Clara de Assis pela perspectiva dos estudos de gênero. Neste trabalho, analisaremos somente a primeira carta escrita por Clara a Inês de Praga – ao todo foram quatro missivas enviadas – porque acreditamos que nela os temas virgindade e pobreza são pontos cruciais, discutidos e vivenciados por ambas.

Não se conhece a data precisa de quando este documento foi escrito. Os autores apontam os anos de 1234 ou 1235. A carta era o meio através do qual Clara comunicava-se com a nova irmã em Cristo, era o elo de informação para ambas. Nela, a irmã clarissa preocupou-se em transmitir para Inês toda a sua forma de vida e dar conselhos que a ajudassem em seu ideal religioso. Através da análise da carta, podemos detectar que Clara de Assis tinha um estilo próprio de escrever: ela é carinhosa, usa jogos de palavras, aconselha, procurando levar à nova irmã a doutrina espiritual do Franciscanismo. Ressalta a relevância da renúncia à luxúria do mundo e a glória de uma vida em pobreza, seguindo o exemplo de Cristo. Tal documento é relevante, pois se liga diretamente ao processo de difusão do Movimento Franciscano e à luta de algumas mulheres em seguir os ideais de Francisco. A intenção inicial de Clara ao escrevê-la foi de parabenizar a noviça pela sua decisão por uma vida voltada para Cristo.

Desta forma, nossa intenção é verificar qual o sentido da virgindade e da pobreza para Clara, a partir do uso da categoria gênero.

Pressupostos teóricos

Para fazermos a associação entre virgindade, pobreza e gênero é necessário que antes apresentemos nossos pressupostos teóricos. Trabalhamos com as proposições teóricas elaboradas pela historiadora norte-americana Joan Wallace Scott. Para a autora, gênero significa o saber a respeito das diferenças sexuais. É também uma forma primária de relações significantes de poder. Ela introduz em sua análise o conceito saber/poder de Foucault, ou seja, como significado da compreensão produzida pelas

Mestranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

culturas e sociedades sobre as relações humanas, no caso, relações entre homens e mulheres. Tal saber não é absoluto ou verdadeiro, mas sempre relativo. Seus usos e significados nascem de uma disputa política e são os meios pelos quais as relações de poder – de dominação e subordinação – são construídas (SCOTT, 1994, p 12). Ao trabalhar com esta concepção de poder, ela aponta para os processos pelos quais, no interior de redes de poder, a diferença biológica passa a ser um operador de desigualdade social.

Assim como Jane Flax, quando adotamos a categoria gênero estamos rejeitando o determinismo biológico e apontando que a distinção social homem-mulher e masculino-feminino não é natural, universal ou invariante, mas constrói-se discursivamente e está presente em todos os aspectos da experiência humana e parcialmente os constituem (FLAX, 1992, p. 230). Com isso não negamos a existência corporal, só não concordamos que o biológico seja o fator principal para explicar as diferenças entre os sexos. Daí para Scott o gênero ser o saber que estabelece significados para as diferenças sexuais. Como pressupõe diferenças, o gênero não pode mais ser tratado e visto como fato simples e natural, pois sua compreensão rejeita o caráter fixo e permanente das oposições binárias postulando a desnaturalização das identidades sexuais (SCOTT, 1994, p. 13)

Assim, procuramos detectar com a análise do documento como as categorias virgindade e pobreza são discursivamente produzidas/construídas por Clara de Assis dentro da perspectiva de gênero.

Clara de Assis e Inês de Praga – damas virgens e pobres

No Ocidente, entre os séculos XII e XIII, o casamento era uma instituição que visava à estabilidade da sociedade, servindo, sobretudo entre os nobres, para a geração de herdeiros e a união de riquezas entre as famílias. Na Itália Central, verificou-se, neste período, a definitiva passagem do sistema do “dom marital”, em que o marido, no momento do casamento, dava à mulher uma parte importante de seu patrimônio, para o “dote”, em que parte da herança paterna era usada com a finalidade de obter um casamento vantajoso e uma aliança favorável à linhagem (BARTOLI, 1998, p.62). Desta forma, a maneira encontrada pela nobreza para evitar a dissolução do patrimônio familiar foi fazer alianças familiares através de estratégias matrimoniais.

A mulher figurava como personagem central dentro dessas estratégias, na maioria dos casos passivas e usadas para reproduzir os grupos de poder, formados por várias famílias com interesses comuns (DUARTE, 2000, p.503). Assim, como era possível se manter virgem e fazer votos de pobreza em uma sociedade em que as famílias privilegiavam o casamento de suas filhas?

É neste contexto, que podemos situar Clara de Assis e Inês de Praga. Como eram mulheres de famílias nobres, era esperado, por parte de seus familiares, que elas se casassem. Entretanto, foi contra este tipo de imposição que Clara de Assis se rebelou. Sua luta para tornar-se uma franciscana foi árdua. Mais do que ir para um mosteiro, Clara desejava uma vida na mais absoluta pobreza e humildade, seguindo os ideais de

Francisco de Assis. Assim, ela queria ter o poder de escolher com quem se casar, no caso, por sua opção religiosa, era casar-se com Cristo.

Em sua primeira carta a Inês, Clara a elogia pela sua atitude, de não ter aceitado a proposta de casamento do imperador alemão Frederico II, ressaltando a importância desta decisão:

Porque, embora pudésseis gozar, mais do que outros, das pompas e honras deste mundo, desposando legitimamente o ilustre imperador...rejeitastes tudo isso..., tomando um esposo da mais nobre estirpe, o Senhor Jesus Cristo(...) (1CtIn 5-7)

No momento que ela, princesa Inês de Praga, recusou o matrimônio, desfez-se, também, dos benefícios que um casamento nobre iria lhe proporcionar, tais como o reconhecimento social, a riqueza, a maternidade. O rompimento desse enlace, contudo, deu margem para um outro casamento, visto como muito mais grandioso: a união com Cristo. A princesa optou por um esposo divino, viver em pobreza e privações corporais.

Clara continua elogiando a atitude da nova irmã, e mostrando as vantagens que esse casamento divino iria lhe proporcionar: “(...) O Senhor Jesus Cristo, que guardará vossa virgindade sempre imaculada e intacta. Amando-o, sois casta; tocando-o tornar-vos-eis mais limpa; acolhendo-o, sois virgem.”(1CtIn 8). Nesses trechos, os adjetivos virgindade/virgem estão associados ao casamento com Cristo. O enlace divino opõem-se ao matrimônio terreno. Inês é elogiada por ter escolhido Cristo como marido. Um marido que, diferente dos terrenos, manteria sua virgindade.¹

Em outro trecho, Clara afirma: “ (...) destacada pelo esplendor do estandarte da inviolável virgindade e da santíssima pobreza, ficai firme no santo serviço do pobre Crucificado, ao qual vos dedicastes com amor ardente.” (1CtIn 13). Aqui a damianita associa a virgindade à pobreza. Inês é, portanto, caracterizada não só como uma virgem, mas como uma mulher que renunciou aos seus bens materiais.

Segundo o **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**, virgindade seria uma forma ou gênero de vida ascética, que consiste na renúncia total ao exercício da sexualidade. Seria também uma situação de integridade física aplicada ao sexo feminino.² Já o **Dicionário Franciscano** ressalta que a virgindade assume uma dimensão sponsal, em que aquela que é virgem canaliza todas as potencialidades humanas para amar a Deus e todas as criaturas, para uma vida de comunhão em caráter nupcial. Há também, o valor cristológico, em que ser virgem é conformar-se e espelhar-se em Cristo, que viveu virgem para se doar pela humanidade.³

No momento que Clara fala a Inês sobre o abandono das coisas do mundo e das privações corporais, a que ela submeteu-se por amor a Cristo, mantendo sua alma e seu coração puros, percebemos que em seu discurso há uma franca oposição à diretiva de gênero. Na perspectiva de Clara, a virgindade opõe-se ao matrimônio, uma vez que este está ligado à riqueza, representando um vínculo para a estabilidade das famílias. O papel da mulher dentro do casamento seria apenas o de procriar para perpetuar a linhagem.

Submetida a uma relação hierárquica de poder, ligada a um marido terreno, ela ocuparia somente o papel de reprodutora. Já a pureza interior e entrega a Deus são características associadas à virgindade por Clara. Na sua perspectiva, mantendo-se virgem, a mulher pode ter tudo e ser tudo, sua finalidade social não é somente procriar: “sois esposa, mãe e irmã do meu Senhor Jesus Cristo, destacada pelo esplendor do estandarte da inviolável virgindade e da santíssima pobreza.” (1CtIn 12-13).

Outro ponto abordado na carta é a questão da pobreza. Clara almejava para suas irmãs viver, também, em pobreza, um dos pontos centrais do movimento franciscano: “Que troca mais louvável: deixar as coisas temporais, pelas eternas, merecer os bens celestes em vez dos terrestres, e possuir a vida feliz para sempre!” (1 CtIn 30). Virgindade e pobreza relacionam-se nos escritos dela. Assim, ela frisa a Inês a importância de persistir no serviço de Cristo, justamente por suas opções pela virgindade e pobreza:

Portanto, irmã caríssima, ... porque sois esposa, mãe e irmã do meu Senhor Jesus Cristo, destacada pelo esplendor do estandarte da inviolável virgindade e da santíssima pobreza, ficai firme no santo serviço do pobre Crucificado, ao qual vos dedicastes com amor ardente (1 CtIn 12-13).

Mais qual seria o significado de ser pobre no século XIII? Segundo Michel Mollat, na Idade Média “ser pobre” era uma condição, fruto da carência de algo. Assim, existiam, em um mesmo contexto, diversas formas de pobreza, e que não poderia ser somente fruto de uma ausência material, mas da falta de alguma coisa, como falta de fé, ausência de aceitação social, isolamento, etc. Ressalta, também, que havia a pobreza voluntária, dos monges, a involuntária dos mendigos e a chamada pobreza tradicional de órfãos e viúvas à mercê da caridade pública, etc. (MOLLAT, 1989, pp.2-5). Desta forma, o autor define o pobre:

(...) aquele que, de modo permanente ou temporário, encontra-se em situação de debilidade, dependência e humilhação, caracterizado pela privação dos meios(...), que garantem consideração social (...) Vivendo no dia-a-dia, não tem qualquer possibilidade de revelar-se sem a ajuda de outrem (MOLLAT, 1989, p.5).

O movimento franciscano aproximou-se dos pobres, buscando reproduzir, em seu cotidiano, a situação de debilidade, de dependência e de humilhação que marcavam o dia-a-dia deste grupo. O ideal de pobreza proposto por Clara de Assis era o mesmo de Francisco: fazer-se pobre como o Cristo. E ao fazê-lo, ela propõe uma quebra dos discursos hegemônicos de gênero. Assim, opõe a pobreza à riqueza. Para a irmã clarissa, a pobreza significaria a renúncia ao que legitimamente se poderia desfrutar, como as riquezas, a estabilidade e a segurança do casamento. Mas não bastava apenas o desapego às coisas materiais, mas uma pobreza espiritual, em que a humildade e a submissão estão lado-a-lado. Ela retrata isso falando de si mesma: “Clara,

indigna fâmula de Jesus Cristo e serva inútil das senhoras enclausuradas do mosteiro de São Damião, sua serva sempre submissa (...)” (1CtIn 2-4).

Deste modo, Clara aconselha Inês de Praga a perseguir o caminho da pobreza e da virgindade, pois tal atitude assemelha-se com a de Cristo e a faria transcender os papéis impostos ao feminino. Negando-se ao casamento, abriria um espaço para amar todas as pessoas. Abraçando a pobreza, imitava a Cristo em sua humildade e desprendimento.

Conclusão

O que podemos concluir com a análise da primeira carta de Clara de Assis é que, em sua fala sobre a virgindade, percebemos, em seu discurso evidencia-se uma luta contra o discurso hegemônico acerca dos modelos de conduta feminina: o comportamento esperado da mulher de ser uma boa esposa e mãe. Clara propõe para si e para as mulheres escolher o seu papel segundo a sua própria inclinação, e não, segundo o modelo pré-concebido.

O casamento com Cristo significava, para Clara, uma nova postura frente à sociedade, deixando evidente que as mulheres poderiam ter voz e estavam aptas a lutarem por seus posicionamentos, mesmo que isto significasse, também, o rompimento com suas famílias. Foi esta experiência que ela procurou transmitir para Inês de Praga, princesa da Boêmia, que decidiu virar irmã clarissa. Ao romperem com as normas impostas ao feminino pela sociedade da época, de serem mulheres casadas e devotadas aos filhos e ao marido, Clara e Inês deixam em aberto um outro caminho para as mulheres na sociedade.

No tocante à pobreza, ela é uma opção da vida franciscana, não bastando apenas renunciar aos bens materiais, mas também sendo pobre de espírito e tendo humildade. Foi isto que ela manifestava em seu primeiro escrito para Inês de Praga: ser franciscana é uma nova maneira de inserir-se no mundo vivendo em pobreza e dedicada à ajuda ao próximo. Ao renunciar ao casamento, Clara e Inês submeteram-se à situação de pobres, tal como aponta Mollat, pois se colocaram, na perspectiva da sociedade, sem marido, uma família ou mesmo um rico mosteiro para ampará-las, em situação de debilidade, dependência e humildade.

Assim, virgindade e pobreza estão associadas na construção do feminino por Clara. A virgindade e a pobreza tornam-se uma forma de vida que rompe com a estabilidade financeira e os bens materiais. Motivadas por um coração puro, fruto da união com o esposo Cristo, elas fazem-se pobres para identificarem-se e servirem aos seus semelhantes. Desta forma, Clara nega as limitações feitas às mulheres, seja pela sociedade ou pela Igreja, presentes nas construções de gênero hegemônicas, que vêem no espaço privado o local da mulher, tendo como justificativa a necessidade de proteção à fragilidade do feminino.

Bibliografia

Textos medievais impressos

PEDROSO, José Carlos Corrêa (Org.). **Fontes Clarianas**. 3ª ed. Petrópolis. Piracicaba: Vozes, CEFEPAL do Brasil, 1994.

Obras gerais

- ALBERZON, Maria Pia. Clara de Assis el franciscanismo femenino. In: **Francisco de Asis y el Primer siglo de história franciscana**. Madrid: Franciscana Arantzazu, p. 227-263, 1999.
- BARTOLI, Marco. **Clara de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BERNADINO, Angêlo Di (Org.). **Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BROWN, Peter. Corpo e Sociedade: **O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- BYNUM, Caroline Walker. El cuerpo femenino y la practica religiosa en la Baja Edad Media. In: FERRER, Michel et al (Ed). **Fragments para una Historia del cuerpo humano**. Madrid: Taurus, 1990.
- CAROLI, Ernesto. (Coord.). **Dicionário Franciscano**. Petrópolis: Vozes/ CEFEPAL, 1999.
- DELIO, Ilia. Identity and Contemplation in Clare of Assisi's Writings. **Journal Studies in Spirituality**, v. 14, p.139-152, 2004.
- DUBY, Georges. **O Cavaleiro, a mulher e o padre**. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- FLAX, Jane. Pós-modernismo e relação de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H.B. (Org.). **Modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 217-250.
- MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- SCOTT, Joan Wallace. Prefácio a Gender and Politics of History. **Cadernos Pagu**. Campinas, n. 3, p.11-27, 1994.
- _____. Gender: a useful category of historical analysis. **American Historical Review**, n. 4, p. 1053-1075, Jul-Ago, 1993.
- SILVA, Andréia Cristina Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. **Cronos: Revista de História**, n. 6, p.194-223, 2002.
- _____. Gênero: uma categoria útil para o estudo do corpo e saúde? **Labrys. Estudos Feministas**, n. 5, janeiro a julho de 2004.
- _____. & Lima, Marcelo Pereira. A Reforma Papal, a continência e o celibato eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). **História: Questões & Debates**, ano 19, n. 37, p.85-110, 2002.

Notas

¹ As palavras virgem e virgindade estão, em toda a carta, sempre associadas a Inês, exemplo disso é quando Clara inicia a carta, saudando a nova irmã: “À venerável e santa virgem, dona Inês, filha do excelentíssimo e ilustríssimo rei da Boêmia (...)” (1CtIn 1).

² Sobre o significado desse termo ver: BERNADINO, Angêlo Di (Org.). **Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.

³ Sobre o significado desse termo ver: CAROLI, Ernesto. (Coord.). **Dicionário Franciscano**. Petrópolis: Vozes/ CEFEPAL, 1999.

A realeza castelhana no contexto da expansão cristã (Península Ibérica - século XIII)

Almir Marques de Souza Junior*

Este trabalho visa apresentar as questões propostas em minha monografia de bacharelado, voltada ao estudo das imagens atribuídas ao poder régio na Península Ibérica do século XIII, em especial no reino de Castela, bem como suas características e funções políticas.

O foco principal da análise desta pesquisa, que se encontra ainda em sua fase inicial de desenvolvimento, recairá sobre a figura do rei Fernando III de Castela, que governou entre 1217 e 1252. Em torno deste monarca observamos como é construído um discurso que ao mesmo tempo procura legitimar a sua autoridade e lhe confere duas características especiais: a de um guerreiro e a de um santo.

Para compreendermos melhor a gênese deste discurso, precisamos nos voltar para as condições políticas em que se encontrava a Península Ibérica não só no momento citado, mas tendo em mente todo o processo que é hoje chamado de “reconquista”. Digo isto porque, no período compreendido principalmente entre o início do século XI e fins do XIII, houve uma profunda mudança na correlação de forças no interior da Península Ibérica. Até então, a proeminência do califado do Al - andaluz sobre os diversos núcleos cristãos, que se localizavam no norte, era evidente (LARA, 1994, *passim.*). Entretanto, após a morte do caudilho cordobês Almanzor, em 1002, o califado mostra o estado de esgotamento em que se encontrava, permeado por tensões internas e disputas entre diversos grupos pela hegemonia.

Enquanto a Espanha muçulmana se fragmentava em um conjunto de pequenos reinos, as taifas, os reinos cristãos iniciavam uma expansão sem precedentes que teve como consequência imediata a incorporação, aos seus domínios, de uma grande extensão territorial que antes se encontrava sob o controle muçulmano.

O processo de avanço sobre as taifas por parte dos reinos cristãos só foi possível graças a alguns fundamentos de base (LARA, 1994, p.12). O primeiro deles, e também o mais difícil de ser caracterizado em vista da escassez de fontes documentais, foi o crescimento demográfico vivenciado pelos reinos, principalmente os de Castela e Leão, que permitiu não só um crescimento do contingente militar, mas também disponibilizou colonos suficientes para a ocupação dos territórios conquistados. Em seguida, temos o aprimoramento

**Graduando em História na Universidade Federal Fluminense.

das técnicas militares, inserindo no campo de batalha, dentre outras inovações, a cavalaria pesada. Este aspecto está intimamente vinculado ao desenvolvimento das forças produtivas, que possibilitou uma melhoria nos mecanismos de defesa com a expansão das construções em pedra.

O último dos fundamentos aos quais se vincula o início do processo de expansão cristã na península é a ideologia da reconquista. Este ideal, que se acredita ter tomado corpo entre os ideólogos de Castela e Leão, reunia tanto a idéia de recuperação de um território sobre o qual se acreditava ter direito, como a própria idéia de luta contra o inimigo da fé cristã, ou seja, de cruzada. Tal mentalidade cresce, principalmente, graças à presença de combatentes francos na península, que integram muitos dos exércitos dos reis cristãos²⁵.

As incursões cristãs tiveram início com Fernando I²⁶, o primeiro a se proclamar rei de Castela e a incorporar o território leonês, continuando com seu filho, Afonso VI, o responsável pela conquista da antiga capital visigótica, Toledo, em 1085. Na realidade, a conquista armada não era o único meio de submeter as taifas ao controle dos reis cristãos. Aproveitando-se de sua debilidade, os monarcas de Castela impõem aos reinos islâmicos uma série de tributos em troca de sua “proteção”, dentre os quais se destacavam as chamadas *parias*. Estas poderiam se realizar tanto na forma de vassalagem como através de contribuição pecuniária.

Contudo, pouco depois da ocupação de Toledo, a expansão militar de Castela e Leão foi detida. Isto se deu graças à forte resistência empreendida pelos almorávidas. Estes, vindos do norte da África em auxílio dos reinos islâmicos que estavam então submetidos aos cristãos, conseguiram não só reunificar o Al – Andaluz, mas também o incorporaram ao seu império.

A manutenção do domínio almorávida, porém, não durou muito. A prevalência de tensões no interior de seu território fez com que a unidade do império se decompusesse no início do século seguinte, possibilitando, assim, aos castelhanos, a retomada de sua ofensiva militar. O caos que se instalou na Espanha muçulmana, contudo, foi dissipado ainda na primeira metade do século XII, quando o grupo conhecido como almohadas – unitários – reunificou o sul peninsular em um novo império.

É importante ressaltar, aqui, que as relações internas aos núcleos cristãos e aos islâmicos não se caracterizavam necessariamente pela reciprocidade e pela união. Assim como os conflitos dividiam a Espanha muçulmana, os reis cristãos também se enfrentaram mutuamente pela supremacia do poder no norte da península²⁷. Em alguns casos, coalizões de forças se formaram entre cristãos e muçulmanos para combater um inimigo comum, conforme a aliança firmada entre os reis das taifas e Afonso VI contra o sultão almorávida Yúsuf, e entre Afonso VII e o rei de Córdoba, seu vassalo.

A presença dos almohadas na península coincidiu com a separação dos reinos de Castela e Leão, após a morte do rei Afonso VII (1157), cujo reinado também foi marcado por importantes incursões sobre território muçulmano, assim como pela constante presença de forças centrífugas no interior do reino. Castela só recuperou sua hegemonia militar sobre os demais reinos cristãos e islâmicos sob Fernando III que, desta vez em caráter definitivo, torna a anexar

o reino de Leão aos seus domínios, em meados do século XIII. A ele é creditada grande parte das conquistas sobre o território de Al – Andaluz, entre elas a da capital do reino, Jaén (em 1246) e Sevilha (1248).

Todo o processo que é conhecido hoje como reconquista da Península Ibérica foi permeado não só de avanços contínuos em direção ao sul, mas também teve que encarar sucessivos retrocessos e consideráveis períodos de interrupção das investidas militares. Vimos também que, apesar da aparente debilidade dos reinos de taifas, a consolidação de um poder militar no interior do núcleo cristão que fosse suficientemente forte e proeminente sobre os demais era muito difícil. Isso porque não só eram constantes os embates entre os seus reis, mas também porque existiam forças dissidentes dentro dos próprios reinos que ameaçavam sua estabilidade e contestavam o poder dos monarcas.

Assim foi o reinado de Fernando III de Castela (1217-1252). Sobrinho do rei Sancho III, Fernando teve que superar no início de seu governo a rebeldia senhorial, como no caso do conde Álvaro e de seus partidários. Em seguida, este teve o próprio pai por adversário, Afonso IX, rei de Leão, que tentou tomar para si a coroa de Castela. Uma vez contornadas estas adversidades, Fernando III projeta seu exército sobre o território das taifas, tendo como aliado o rei de Baeza²⁸, conseguindo assim ampliar de maneira considerável as fronteiras do território castelhano.

A pesquisa propõe-se a se constituir como um estudo de história política. Porém alinhada às críticas efetuadas pelos historiadores dos *Annales* e pela produção acadêmica empregada à *nouvelle histoire*, a postura que será adotada aqui se distancia da “historiografia metódica” de inícios do século XX, majoritariamente narrativa, factual e linear, objetivando descrever, tal como haviam acontecido, os eventos do passado. A proposta de uma nova história política, ou melhor, uma história do poder, com que nós nos identificamos, mostra que o estudo dos sinais, das insígnias e da imagem, especialmente a imagem régia, precisa ser feito inserido dentro do contexto histórico, levando em consideração as atitudes e o universo mental do período (LE GOFF, 1983, p. 227). É nossa iniciativa, então, estabelecer uma correlação entre a representação da figura do rei Fernando III e mentalidade que permeava a Península Ibérica em meados do século XIII.

O que nos propomos aqui é desenvolver uma história do poder e das imagens, pois entendemos que a construção destas representações serve de fundamentação e legitimação à autoridade do monarca (SORIA, 1988, p. 60). Vemos também como é atribuída ao rei a função de vigário de Deus na terra, cabendo-lhe zelar pela salvação e proteção do reino terrestre e de seu povo. No caso da Idade Média, a riqueza que se encontra na análise do poder está ligada ao fato de este se encontrar diretamente vinculada à esfera do sagrado (LE GOFF, 1983, p. 229).

Ao assumir esta vinculação entre o poder político e a religião, temos que observar que, para o pleno exercício deste poder, faz-se necessário fundamentá-lo em pressupostos sobrenaturais, sobretudo sagrados. É de suma importância atentar para o fato de que a construção da imagem que aqui analisamos se dá através de uma representação textual, impregnada tanto com o arcabouço mental de sua época, como pelas aspirações do seu próprio cronista, um eclesiástico e político.

As imagens atribuídas a Fernando III giram em torno de dois ícones. O

primeiro vincula-se ao caráter guerreiro, ligado diretamente à forma como este rei utiliza-se das armas para legitimar a sua autoridade e suprimir as cisões em seu reino²⁹, bem como para exercer a justiça e defender a cristandade ibérica daquilo que era considerado uma ameaça, os muçulmanos do sul da península. A segunda faceta da imagem régia de Fernando III decorre da primeira. Ao combater as forças políticas do Al – Andaluz e conquistar grande parte de seu território em favor do reino de Castela, passa-se a construir uma aura de santidade em torno deste soberano em função de seus feitos, que logo será reconhecida pela própria Igreja Católica.

Ambas as representações acabam por mostrarem-se como modelos moralizadores, expondo as exigências básicas que, dentro de uma inspiração profundamente religiosa, o rei ideal deveria possuir. Em função disso, a imagem de Fernando III acaba por ser caracterizada como a de um rei que possui, além das virtudes de um bom governante, a índole de um perfeito cristão que louva, teme e serve a Deus. Esta imagem de rei cristianíssimo, muito associada à realeza francesa, também esteve presente no interior do pensamento político na Castela medieval.

Nieto Soria nos mostra que um dos campos da mentalidade política na qual esta concepção se manifesta é o da atividade guerreira, sobretudo no combate contra os infiéis. Mas, também, se fosse preciso, o rei guerreiro pegava em armas contra os próprios cristãos que atentavam contra a fé católica ou contra os desígnios do Criador – expresso pelos atos do rei. Não raro, as ações bélicas do monarca se convertiam em atos a serviço de Deus e de toda à cristandade. Atos estes no qual o governante se expõe ao perigo de ferir-se ou morrer em favor de sua fé (SORIA, 1988, p. 153).

Quanto aos demais fundamentos ideológicos que legitimam a potestade régia, encontram-se entre seus principais componentes os ideais políticos que congregam ao mesmo tempo a teologia, a religião em si, e demais elementos do sagrado. Assim, para que possamos compreender as monarquias da Baixa Idade Média, é preciso analisar os componentes teológicos e sagrados que lhe eram atribuídos. Entre estes componentes, aqueles que mais nos interessam neste momento, que guardam estreitas relações com o caráter sagrado de Fernando III, são as representações teocêntricas – que estabelecem um vínculo direto entre a divindade e os príncipes (SORIA, 1988, p. 51).

Este vínculo se mostra tanto através da inspiração que Deus concede a Fernando III, como nas sucessivas ajudas que são prestadas às suas investidas militares. No primeiro caso, observamos como o rei reage à traição do senhor de Valência, Aceit e seus partidários:

El rey, por su parte, teniendo el firme e irrevocable propósito de destruir aquella gente maldita, como quien estaba tocado por el Espíritu de Dios (...) quiso volverse a aquellas tierras para visitar y consolar al maestre de Calatrava y a los otros que habían dejado en la frontera. A este deseo se oponían casi todos los magnates y consejeros (...) Pero el rey, en quien se había irrumpido el Espíritu del Señor, guiado por un consejo mas saludable, como del Espíritu del Señor (...) salió rápidamente de Toledo y se dirigió a aquellas tierras (Crónica Latina...,1999, p.79).

Já no segundo caso, durante a tomada de Córdoba, quando o rei dos mouros contava com uma expressiva superioridade numérica frente aos cristãos, os poderes celestiais intervêm e intimidam os inimigos dá fé e fazendo sue líder partir.

Nuestro Salvador, que no abandona a los que en el confían, hizo inútil el pensamiento de los moros y enervo sus espíritos y sus fuerzas, y no se atrevieron a combatir com nuestro rey glorioso com quien Dios estaba (...). Pero el rey de los moros [Avenhut] dejó allí una gruesa multitud de hombres y marchó à Sevilla com una parte de su ejército, fingiendo algunas razones vanas e falsas (Crónica Latina..., 1999, p.79).

O corpus documental desta pesquisa é constituído pela *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*³⁰. O texto desta crônica foi encontrado por Georges Cirot³¹ no manuscrito catalogado como G-1 da Real Academia de História de Madri. Trata-se de um pergaminho intitulado de *Chronica B. Isidori iun. et aliorum*, constando de 280 fólhos distribuídos em cadernos de oito cada um³². A primeira publicação do manuscrito foi feita pelo próprio Cirot em 1912, sob o título *Une Chronique latine inédite des rois de Castille jusqu'ém 1236*.

A crônica, após uma breve introdução, relata os feitos ocorridos em Castela durante os reinados de Afonso VIII, Enrique I e Fernando III, até a conquista de Córdoba, fazendo referências também ao que ocorreu neste mesmo tempo em outros reinos hispânicos e europeus. Ainda que Brea não concorde, ele reproduz a divisão feita por Cirot em três partes e setenta e cinco capítulos (que não é própria do documento original), a fim de que deste modo a consulta e as referências a ambas as edições possam se dar de maneira mais fácil e segura.

O valor histórico desta crônica está no fato de que provavelmente seu autor foi testemunha ocular de vários fatos que narra, nos possibilitando assim alguns dados exclusivos, e de que este relato é o mais próximo, em espaço e tempo, da vida na corte de Fernando III até 1236. Mesmo assim, Brea nos mostra que este documento ainda é constantemente esquecido e subestimado por filólogos e historiadores.

Acerca do autor da Crônica, o manuscrito não informa explicitamente quem pode ter sido. Contudo, através de informações secundárias colhidas ao longo do texto, é possível levantar dados sobre a sua formação, personalidade e até mesmo sua profissão. Estas informações levam a crer que o autor tenha sido um castelhano, com acesso a Chancelaria Real, ligado afetivamente a família do rei, além de ser, como já citamos, testemunha ocular de boa parte dos eventos narrados. Brea, assim como Cirot, identificam esta figura como sendo Juan, bispo de Osma, que também era chanceler e secretário do rei Fernando III. Este teria começado a compilar os primeiros capítulos da crônica por volta do ano de 1226, e o restante após o ano de 1236, no qual o relato se encerra. Em suma, podemos afirmar com certeza que a Crônica foi produzida na primeira metade do século XIII, ainda durante o período de vida de Fernando III.

Mostra-se de fundamental importância para o desenvolvimento deste estudo, uma compreensão acerca da maneira pela qual o relato histórico era concebido na Idade Média. Certamente que, ao tomarmos o texto de uma crônica como fonte de análise, o pesquisador não pode pretender descobrir o

que nele pode ser considerado verídico ou ficção. Nosso objetivo é analisar como e em que condições a obra foi concebida, suas finalidades, e quais as influências que o vivido tem sobre o texto.

Inicialmente, destacamos a diferente perspectiva que o homem medieval tinha em relação à História. Assim, era de primeira importância o interesse pelo tempo, orientando a “história do mundo” numa perspectiva de salvação que se desenvolve linearmente desde a criação até o fim dos tempos. Nesta lógica, tendia-se a desprezar as pessoas comuns e concentrar-se nos feitos de pessoas importantes, nos lugares e no tempo em que estes ocorriam (CARDOSO, 2004, p. 124). Esta história, assim, não se constituía como uma disciplina de ensino, mas sim uma ciência auxiliar da teologia e da moral.

O medieval não conheceu uma só forma de se fazer história, mas sim diferentes formas que se coadunavam com os diferentes tipos de autores. Ciro Cardoso ressalta entre eles o monge, com suas compilações de textos litúrgicos e hagiografias, excessivamente preocupados com as cronologias e com as “causas maiores”, tendo majoritariamente um sentido pedagógico-moralizante. O “historiador de escritório”, típico da Baixa Idade Média, com suas funções administrativas, em especial as chancelarias, compilando uma mescla de outros textos com pesquisas em documentações oficiais, tinha por finalidade contemplar os interesses da instituição a que estava ligado. E, finalmente, o cronista, ligado às cortes ou patronos – senhores e bispos – que redigia os feitos dos príncipes. Muitas vezes se revelava como um eclesiástico ou secretário senhorial, utilizando principalmente a tradição oral e as epopéias, e frequentemente versava de forma a enaltecer as figuras históricas, sempre preocupado em mostrar os fatos com a exatidão que lhe conviesse (CARDOSO, 2004, p. 125).

Alguns autores, entre eles W.J.Brandt, advogam a idéia de uma descontinuidade de sentido que permeava o relato histórico na Idade Média. Segundo ele, havia uma dificuldade em estabelecer relações de causalidade entre os acontecimentos, percebidos então como isolados uns dos outros, todos produzidos pela arbitrariedade divina.

Entretanto, a partir do século XII, vislumbra-se uma alteração na forma de perceber o tempo e a ação humana neste. Se antes o homem era mostrado como mero peão frente à vontade divina, no mundo mais dinâmico da Baixa Idade Média ele passa a ser tratado como um sujeito ativo nas transformações do mundo, claro que contando ainda com o auxílio da Providência divina. Busca-se, então, cada vez mais destacar as razões humanas dos acontecimentos. O próprio tempo histórico passa a ser concebido agora no sentido de um progresso, um avanço gradual a um determinado fim (BOURDÉ, s/d, p.18.).

Durante o levante de Córdoba, os cristãos que habitavam a cidade, mesmo sendo minoria, puderam infligir consideráveis danos à população muçulmana. O cronista comenta o fato:

Córdoba (...) como aturdida, no podía robustecer las manos sin fuerzas y las débiles rodillas contra sus enemigos, a los que, aunque eran pocos, no les podía resistir, ya que la indignación de Nuestro Señor Jesucristo y su poder oprimia la multitud tan grande y fuerte de los moros (Crônica Latina... , 1999, p.98).

Em nosso estudo, percebemos que, ainda que a iniciativa de conquistar antigas terras possa partir do próprio rei Fernando, a providência divina sempre lhe garante o devido sucesso por ele ser caracterizado como um homem virtuoso e temente ao Rei dos reis. Se Deus não é mais a causa das ações dos homens, ainda é seu determinante.

Bibliografia

- BOURDÉ, Guy & MARTIN, Hervé. **As Escolas Históricas**. Lisboa: Europa-América. s/d.
- BREA, Luis Charlo. **Crónica Latina de los Reyes de Castilla**. Madrid: Akal, 1999.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um Historiador Fala de Teoria e Metodologia**. São Paulo: EDUSC, 2005.
- VALDEÓN, Julio. Feudalismo e Consolidación de los Pueblos Hispánicos (siglos XI –XV). In: LARA, Manóel Tuñón. **História de España**. Barcelona: Labor, 1994. V. IV.
- LE GOFF, Jacques. A política será ainda a ossatura da História? In: _____. **O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1983.
- SORIA, Jose Manuel Nieto. **Fundamentos Ideológicos del Poder Real en Castilla (siglos XIII – XIV)**. Madrid: EUDEMA, 1988.

Notas

- ¹ Como é o caso da atuação dos francos junto ao rei de Aragão, na tomada de Barbastro em 1064.
- ² Reinou entre 1035-1065.
- ³ Como é o caso da luta travada entre os irmãos Sancho II e Afonso VI, em fins do século XI, e mais tarde entre Afonso VII e os reis aragoneses, em meados do século XII.
- ⁴ Muhammad el Bayasí.
- ⁵ Inicialmente, Fernando precisou lutar contras as preensões do próprio pai, Afonso IX, sobre o reino de Castela, e posteriormente contra o conde Álvaro e seu irmão, que não aceitavam sua autoridade.
- ⁶ Tradução de Luis Charlo Brea.
- ⁷ Cirot também é o responsável pelo título dado à Crônica.
- ⁸ Este documento é uma cópia de fins do século XV, realizada por - ou a mando de - don Lorenzo Galíndez de Carvajal, cujo original acredita-se perdido.

Descrição de fonte(s) literária(s) em um trabalho historiográfico: um exemplo em *Parzival* de Wolfram Von Eschenbach

Daniele Gallindo Gonçalves e Souza*

Em *Parzival*, escrito entre 1197 e 1210, Wolfram utiliza-se de uma obra inacabada de Chrétien de Troyes – *Li Contes del Graal* – que fora composta aproximadamente em 1180.¹ *Parzival* é uma épica cortês que pertence ao “ciclo arturiano”, pois a história se passa na corte de Arthur. Este mesmo rei sagra Parzival cavaleiro e constatamos a presença de personagens comuns em diversas narrativas contemporâneas à obra de Wolfram que fazem parte das histórias que têm como centro a Távola Redonda. Sendo assim, podemos incluí-la na “matéria da Bretanha”, pois tanto as histórias de Arthur, quanto as relativas ao Graal com seu aspecto pagão de caldeirão da abundância possuem fundamento céltico.² Contudo, deve-se lembrar que, ao longo da narrativa, aparecem elementos que são inerentes, exclusivamente, ao mundo germânico, como é o caso da reação feminina de arrancar os cabelos diante da morte do amado e a figura da tília – árvore tanto dos encontros amorosos, quanto da coita de amor.³

O texto, estruturalmente, apresenta-se em versos. Divide-se em 827 estrofes, sendo cada uma constituída por 30 versos, o que resultaria na existência total de 24 810 versos. Os mesmos encontram-se divididos em 16 livros, não sendo estes uniformes quanto ao número de estrofes que os constituem. Os livros são subdivididos de acordo com a temática abarcada por cada estrofe: *Erstes Buch (Prolog, Gahmurets Ritterfahrt zum Baruc, Gahmurets Fahrt zu Belakane, Gahmurets Eintreffen in Zazamanc, Belakane empfängt Gahmuret, Kampfvorbereitung, Belakane besucht Gahmuret, Gahmurets Kämpfe vor Patelamunt, Liebeslohn – Friedensverhandlungen, Gahmuret verläßt Belakane, Geburt des Feirefiz, Gahmurets Aufbruch nach Sevilla)*⁴ e assim por diante.⁵

Embora o texto de Wolfram date do século XII-XIII, a maior parte dos manuscritos preservados são posteriores, sendo o mais antigo até hoje catalogado oriundo da segunda metade do século XIII. Primeiramente, sob a coordenação de Klaus Klein (2000) e posteriormente, sob a revisão de P. Oliver Ruggenthaler (2003) foram averiguados e listados 103 manuscritos catalogados e conservados do *Parzival* em bibliotecas, arquivos e museus

Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

de toda a Europa. Alguns manuscritos encontram-se completos, outros são apenas fragmentos da obra.

Por se tratar de uma épica muito difundida e conservada basearemos nossa investigação, mais precisamente, no *codex* de Heidelberg e em três edições impressas da obra em questão.

Quanto à fonte manuscrita, devemos ressaltar que a mesma se encontra completamente digitalizada pela biblioteca da Universidade de Heidelberg sob o código *Cpg 339 (Codex Palatinus Germanicus)*. Trata-se de uma cópia do século XV (1443-1446) em papel de linho com 604 folhas. Conforme catalogação do manuscrito em Heidelberg, naquela trabalharam dois copistas e um desenhista. Os copistas redigiram em letra gótica nas cores vermelha (para as chamadeiras ou capitulares, títulos e números dos livros) e preta. O desenhista ilustrou cerca de 64 iluminuras aquareladas à pena. Até chegar à Heidelberg, o *codex* teria passado por três destinos: uma biblioteca particular de algum nobre (Ludwig IV, Friedrich I ou Ruprecht, bispo de Straßburg), *Bibliothek in der Heiliggeistkirche* em Heidelberg (1581-1622) e *Bibliotheca Apostolica Vaticana* em Roma (1623-1816).⁶

A primeira das três edições impressas por nós utilizada trata do texto bilingüe *Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*,⁷ dividido em dois volumes (*Band I – Buch I-VIII* e *Band II – Buch IX-XVI*).⁸ Tal edição originou-se da reedição publicada em Berlim no ano de 1952, que teve como fonte a edição do século XIX (1833), estabelecida por Karl Lachmann, para o texto em *Mittelhochdeutsch*,⁹ que se apresenta em forma de versos. Já a versão de 1977 para o texto em *Neuhochdeutsch*, em prosa, foi realizada por Wolfgang Spiewok.

De acordo com Gaulin, as edições realizadas entre os séculos XIX e início do século seguinte são frágeis, pois há

tendência a unificar o conteúdo de um manuscrito em lugar de acentuar os diferentes extratos de composição, redução da cópia aliviada de fórmulas julgadas secundárias, respeito desigual da ordem original, da paginação e dos títulos, recomposição artificial de coletâneas nunca tendo existido sob a forma produzida pelo editor. (GAULIN, 1998, p.178)

Quase que em sua totalidade, os pesquisadores da obra de Wolfram von Eschenbach utilizam a edição de Lachmann em vez de lançarem mão da fonte manuscrita ou de outras edições. Embora Gaulin destaque a fragilidade dessas edições, assistimos à perpetuação do trabalho de Karl, talvez pelo cuidado dispensado ao lidar com a fonte, respeitando o original, como é prática da crítica textual alemã.

Os trabalhos de tradução da obra *Parzival* começaram no século XVIII. Em 1752, Johann Jakob Bodmer já redigira uma versão da Cena do Graal em hexâmetros. Seguem-se as traduções realizadas por San Marte (1836), Karl Simrock (1842), Paul Anton Bötticher (1884), Wolfgang Pannier (1897), Wilhelm Hertz (1897), Theodor Mathias (1925), Wilhelm Stapel (1937) e Friedrich Knorr (1940).

A edição mais moderna da obra em questão, também bilíngüe, foi publicada no ano de 2003 pela editora Walter de Gruyter, em volume único. A introdução é de Bernd Schirok e a versão para o *Neuhochdeutsch*, em prosa, de Peter Knecht. Nesta encontramos publicados os prefácios para as edições de 1833, 1854/1872, 1879, 1891, 1926 e 1952, que tomam como modelo a versão de Karl Lachmann, juntamente com uma introdução, que apresenta e comenta sucintamente as edições citadas anteriormente e ainda traz uma discussão sobre o problema da interpretação de *Parzival*. Esta será nossa segunda edição.

Já a terceira é uma tradução para o português realizada por A. R. Schmidt Patier, que foi publicada somente em 1989. Esta edição foi realizada, segundo o tradutor, através do texto de Karl Lachmann, ou seja, teríamos em mãos o texto em *Mittelhochdeutsch*, hipoteticamente falando, pois a tradução não se deu através do texto, por nós chamado original, mas sim do texto em *Neuhochdeutsch*. Assim sendo, a tradução para o português já se trataria de uma segunda releitura do texto em questão. Releitura, pois a tradução não obedeceu à apresentação do original (versos, rimas...) e transformou livremente algumas passagens, como em: *Parzival*, 115, 27:¹⁰ “*ichne kan deheinen buochstap*” (*Mittelhochdeutsch*) > “*Ich selbst kann nämlich weder lesen noch schreiben*” (*Neuhochdeutsch*) > “*É que não sei nem ler nem escrever*”.

Para uma tradução do original recorreremos a dicionários de *Mittelhochdeutsch*: (LEXER, 1992. / HENNIG, 2001) “*ich* > pronome pessoal *Ich* + *ne* > partícula de negação *nicht*, *kan* > verbo *können*, *deh* > *kein* + *einen* > *en* = desinência de acusativo masculino singular, *buochstap* > *Buchstabe*”, o que resultaria em: *Ich kann keinen Buchstabe*, e, por conseguinte, em português, *Eu não sei/conheço nenhuma letra*.

Traçar tal caminho durante *toda* a leitura do documento seria fazer um projeto distinto, que visaria o campo lingüístico (mais especificamente o da tradução) e não essencialmente o histórico. Contudo, devido a essa “lacuna” que ocorre entre o original até chegarmos à tradução em português, seremos obrigados a recorrer a esta técnica todas as vezes em que acreditarmos serem o verso ou algum vocábulo específicos necessários à pesquisa que aqui propomos.

“As traduções oferecem uma maneira de estudar as apropriações; elas dão imediatamente, de uma língua a outra, o horizonte de um texto.” (CHARTIER, 2001, p.67) De acordo com esta assertiva teríamos que empreender um novo projeto, caso a tradução para o português e seus resultados fossem o nosso objeto. Sendo assim, abandonamos a tradução e optamos por utilizá-la somente para algumas citações inseridas no projeto. Nas análises mais aprofundadas, o enfoque dar-se-á na edição em *Mittelhochdeutsch*.

Já definido por nós como o original, passemos à apresentação do texto.

Durante o poema não há uniformidade quanto à metrficação, alternando-se irregularmente versos octassílabos, heptassílabos e alguns hexassílabos.¹¹ Segundo Segismundo Spina, é muito comum a existência da

versificação assimétrica de forma heterossilábica ou irregular, em que a medida dos versos flutua em certos limites, numa impressão de desordem. (...)A assonância e a cesura, nesse caso, surgem como recurso de

moderação da irregularidade silábica dos versos. Esta versificação foi sendo suplantada pelo isossilabismo, numa luta que se estende entre os séculos XII e fins do século XIV. (SPINA, 1971, p.15)

Rüdiger Brandt assevera que há quatro sistemas de métrica distintos: métrica quantificada (sílabas longas e curtas), métrica acentuada (sílabas tônicas e átonas), métrica de contagem silábica (quantidade de sílabas por verso, não importando a acentuação e duração) e forma mista (mistura dos princípios de acentuação e quantificação). Segundo o autor, na métrica medieval alemã predomina a forma mista desta, sendo importante ainda para determinadas pronúncias quão longa ou curta é uma sílaba. (BRANDT, 1999, p.133-134)

Em *Parzival*, a mais acentuada singularidade métrica é o *enjambement* de Wolfram (a dissimulação do verso através da sintaxe). A frase estende-se para o verso seguinte e termina freqüentemente após a sílaba tônica.

Quanto à rima, devemos ressaltar que são finais, ou seja, as rimas ocorrem no final dos versos agrupando-se a cada dois. Essas rimas em final de sílaba são denominadas *caudati* (BRAGANÇA JÚNIOR, 1998, p.47-48) ou ainda *Endreim* (rima final) (WEDDIGE, 2003, p.145). Conforme Brandt, as *Reimpaaren* (rimas em pares) são comuns na métrica dos textos medievais épicos em alemão (BRANDT, 1999, p. 114).

Quando a dúvida vai tomando	Ist zwîvel herzen nâchgebûr,
Conta do coração, é porque a alma	daz muoz der sêle werden sûr
Passará por amargas experiências	gesmaehet unde gezieret
	ist, swâ sich parrieret ¹²

Em seu estudo sobre a Idade Média Latina (*Lateinisches Mittelalter*), Langosch afirma que a rima possui, inegavelmente, um caráter artístico, pois requer um grande esforço do poeta em seu emprego, a fim de que não utilize “tão freqüentemente a mesma palavra e a mesma rima, em não deixar o sentido sucumbir à obrigação da rima, mas em jogar engenhosamente com a rima e fortalecer a arte”, (LANGOSCH, 1988, p.67-68) sem falarmos, ainda, na finalidade mnemônica da rima.

Relativamente à temporalidade, podemos afirmar que o tempo da narrativa é interno, não obedecendo a nenhuma cronologia ou a qualquer registro explícito desta. Há somente uma exceção quanto à nossa assertiva. Esta encontra-se em *Parzival* 379, quando são mencionados os “Vinhedos de Erfurt”¹³. O cerco desta cidade da Turíngia, ocorrido em 1203, teve necessariamente efeitos nefastos sobre os vinhedos. O motivo do sítio foi a histórica rivalidade entre os guelfos (partidários do Papado) e os gibelinos (partidários do Império). Naquele ano, os guelfos conseguiram cercar em seus muros a facção dos gibelinos, do que resultou a devastação dos vinhedos. Esse acontecimento histórico é uma das poucas referências para se determinar a data aproximada da elaboração da obra em foco.¹⁴

Cabe ainda ressaltar, acerca da análise da obra, que o *Minnesänger*

de Eschenbach utiliza constantemente figuras de linguagem (ironias e metáforas), que enriquecem o tecido lingüístico, fazendo com que este possa ser além de uma narrativa literária, um “documento” com informações de cunho histórico.

Neste cruzamento que se estabelece entre História e Literatura, o historiador se vale do texto literário não mais como uma ilustração do contexto em estudo, como um dado a mais, para compor uma paisagem dada. O texto literário lhe vale como porta de entrada às sensibilidades de um outro tempo, justo como aquela fonte privilegiada que pode acessar elementos do passado que outros documentos não proporcionam. (PESAVENTO, 2003, p.113)

Segundo Cardoso e Vainfas, o texto é um documento e como tal “é sempre portador de um discurso que, assim considerado, não pode ser visto como algo transparente.” (CARDOSO, 1997, p.377) A análise deste discurso pode se dar através de uma análise semântica, sintagmática ou semiótica. Nossa pesquisa calcar-se-á na primeira, por acreditarmos que esta nos auxiliará a constatar com maior clareza o que procuramos em *Parzival*.

... a semântica tem por objeto o estudo do significado (sentido, significação) das formas lingüísticas: morfemas, vocábulos, locuções, sentenças, conjunto de sentenças, textos etc., suas categorias e funções na linguagem. (CARDOSO, 1997, p.377)

Resumidamente, efetuamos a análise da fonte da seguinte forma: a) leitura cuidadosa do texto com marcação das partes referentes ao nosso recorte temático (feminino e masculino); b) construção de um sumário com referências que indiquem precisamente a que estrofe ou verso retornar, para encontrar as alusões ao recorte temático previamente selecionado; c) elaboração de quadros comparativos / contrastivos, que serão utilizados no momento da análise final. Através destes procedimentos procuramos estabelecer um diálogo mais aprofundado com a fonte, a fim de que não sejam negligenciados determinados dados importantes para o resultado final da pesquisa.

O método fornece ao historiador meios de controle e verificação, possibilitando uma maneira de mostrar, com segurança e seriedade, o caminho percorrido, desde a pergunta formulada à pesquisa de arquivo, assim como a estratégia pela qual fez a fonte falar, produzindo sentidos e revelações, que ele transformou em texto. (PESAVENTO, 2003, p.67)

Bibliografia

- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. **A fraseologia medieval latina como reflexo de uma sociedade**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Faculdade de Letras, 1998. Tese de Doutorado em Língua Latina.
- BRANDT, Rüdiger. **Grundkurs germanistische Mediävistik, Literaturwissenschaft**. München: Fink, 1999.
- BUESCU, Maria Gabriela. **Perceval e Galaaz, cavaleiros do Graal**. Lisboa: Instituto

- de Cultura Portuguesa / Bertrand, 1991.
- CARDOSO, Ciro Flamarion et VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CHARTIER, Roger. **Cultura escrita, literatura e história**: conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniele Godin e Antonio Saborit. Porto Alegre: ARTMED, 2001.
- ESCHENBACH, Wolfram von. **Parzival**. (Band I – I. Buch bis VII. Buch). In: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/cpg339i>. Capturado em 13 de dezembro de 2002.
- _____. **Parzival**. (Band II – VIII. Buch bis XV. Buch). In: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/cpg339ii>. Capturado em 13 de dezembro de 2002.
- ESCHENBACH, Wolfram von. **Parsifal**. Tradução de A. R. Schmidt Patier. São Paulo: Antroposófica, 1995.
- _____. **Parzival – Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch**. Stuttgart: Philipp Reclam, 2000. Band I – II.
- _____. **Parzival – Texte und Übersetzung**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.
- GAULIN, Jean-Louis. A ascese do texto ou o retorno às fontes. In: BOUTIER, Jean et JULIA, Dominique (org.) **Passados recompostos**: campos e canteiros da história. Tradução de Marcella Mortara e Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora FGV, 1998.
- LANGOSCH, Karl. **Lateinisches Mittelalter**. Einleitung in Sprache und Literatur. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- LEXER, Mathias. **Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch**. Stuttgart: Hirzel, 1992.
- HENNIG, Beate. **Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch**. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- SELANSKI, Wira. **A poesia de niedere minne de Walther von der Vogelweide**. Rio de Janeiro: Imprensa Velha Lapa, 1997.
- SPINA, Segismundo. **A cultura literária medieval**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1997.
- _____. **Apresentação da lírica trovadoresca**. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1956.
- _____. **Manual de versificação românica medieval**. Rio de Janeiro: Gernasa, 1971.
- _____. **Manual de versificação românica medieval**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- WEDDIGE, Hilbert. **Einführung in die germanistische Mediävistik**. München: C. H. Beck, 2003.

Notas

¹ Entretanto, deve-se lembrar que, em sua obra, Wolfram nos fala de um *Ur-Parzival* (Parzival original), que fora encontrado em Toledo por um “renomado mestre” chamado Kyot, e que fora redigido por um pagão – Flegetanis. Cf. ESCHENBACH, 1995, p.291. Contudo, a identidade e a autenticidade do mencionado monge Kyot permanecem uma incógnita.

² Em torno da questão do fundamento celta da chamada “matéria da Bretanha” criou-se toda uma discussão, pois alguns estudiosos afirmam que as lendas em torno de Arthur e seus cavaleiros tem fundamentação na Bretanha francesa e outros no País de Gales. Cf. BUESCU, 1991, p.35-41.

³ A imagem da tília como local dos encontros amorosos pode ser verificada nas poesias de *Niedere Minne* de Walther von der Vogelweide. Para tanto consultar: SELANSKI, 1997, p. 30-36. Já quanto à referência ao local da coita de amor, ver Livros III e V de *Parzival*.

⁴ Primeiro Livro (Prólogo, Viagem do cavaleiro Gahmuret a Baruc, Viagem de Gahmuret à Belakane, Chegada de Gahmuret em Zazamanc, Belakane recepciona

Gahmuret, Preparativos para o combate, Belakane visita Gahmuret, As lutas de Gahmuret diante de Patelamunt, Recompensa amorosa - Negociações de Paz, Gahmuret abandona Belakane, Nascimento de Feirefiz, Partida de Gahmuret para Sevilha).

⁵ Na cópia do manuscrito (século XV) preservado e digitalizado pela Biblioteca de Heidelberg (Cpg 339), cada Livro é introduzido por uma iluminura. Já na cópia conservada (século XIII) em München, na Bayerische Staatsbibliothek (Cgm 19), o corpo do texto é disposto em três colunas. Vide Anexos C e D.

⁶ Cf: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/sammlung1/kat/cpg339ihida.xml?docname-cpg339i>. Capturado em 13 de dezembro de 2002.

⁷ Leia-se Médio-Alto-Alemão / Moderno-Alto-Alemão.

⁸ Volume I - Livro I-VIII e Volume II - Livro IX-XVI

⁹ O texto em questão será considerado por nós como sendo o original, pois se encontra no estágio lingüístico do Médio-Alto-Alemão em uso nos séculos XII-XIII e apresenta características peculiares a estes séculos.

¹⁰ Leia-se *Parzival*, estrofe 115, verso 27.

¹¹ Quanto aos hexassílabos, ainda necessitamos de um maior aprofundamento na questão, pois não temos certeza se algumas sílabas internas do verso são longas ou breves e se isto seria levado em consideração na contagem das sílabas métricas, o que poderia transformá-los em hepta ou octassílabos.

¹² *Parzival*, 1, 1 - 4. "Ist Unentschiedenheit dem Herzen nah, so muß der Seele daraus Bitternis erwachsen.", ESCHENBACH, 2000, p.7 - Em português, Cf: ESCHENBACH, 1995, p.29.

¹³ "Trombetas ecoavam qual trovão assustador, em cujo alarido se misturava o rufar dos tambores. Não cabe culpa alguma de que os colmos tenham sido pisados sem nenhuma consideração. Os vinhedos de Erfurt guardam até hoje as marcas da devastação perpetrada pelas patas dos cavalos.", Cf. ESCHENBACH, 1995, p.246.

¹⁴ Não serão mencionados aqui os outros acontecimentos, para que a discussão não se estenda.

Clastrum sine amario quase castrum sine armamentario: a lectio na regra de São Bento e a prática de leitura entre os monges beneditinos do Rio de Janeiro (séc. XVII- XVIII)

Jorge Victor de Araújo Souza*

“Às mesas dos irmãos não deve faltar a leitura; nem deve ler aí quem quer, por acaso, se apodere do livro, mas sim o que vai ler durante toda a semana, a começar do domingo.” (Trecho da Regra de São Bento, capítulo 38)

Quando Umberto Eco concebeu sua obra literária mais famosa, *O nome da rosa*, acentuou, através do diálogo travado entre os personagens frei Guilherme de Baskerville e um monge beneditino de nome Bêncio, um aspecto muito relevante da vida monástica – a leitura. Guilherme pressionava Bêncio arguindo-o sobre que títulos de livros ele estivera a conversar com outros monges. Bêncio, bastante hesitante, disse: “Não recordo. O que importa de que livros se tenham falado?” Ao que Guilherme retrucou: “Importa bastante, porque aqui estamos procurando compreender o que aconteceu entre os homens que vivem entre livros, pelos livros e por isso também as suas palavras sobre os livros são importantes.” Com isso, o monge só pôde concordar: “É verdade”, disse Bêncio, sorrindo pela primeira vez com o rosto quase se iluminando. “Nós vivemos para os livros” (ECO, 1986, p.137). Ora, é bem conhecida, entre os estudiosos da cultura monástica beneditina, a máxima medieval: *clastrum sine amario quase castrum sine armamentario*. Trocadilho que procura expressar, grosso modo, que um mosteiro sem livros se assemelha a um campo militar sem armamentos (NASCIMENTO, 1995, p.203).

Leitura normatizada

A cultura monástica beneditina possui uma administração de vida extremamente planejada através de uma regra milenar (Regra de São Bento, séc. VI) que institui um verdadeiro manual de comportamento da vida em comunidade, e que é adotada até os dias de hoje. Sua proposta é uma vida de moderação baseada no lema *Ora et Labora* (orar e trabalhar). Neste documento normatizador a leitura possui um papel preponderante, sendo tratada principalmente como ascese. Dos setenta e três capítulos que a compõem, a

* Mestrando do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

prática da leitura está presente em dez. O capítulo trinta e oito, do qual retiramos a epígrafe acima, é o que trata mais diretamente do ato de ler. Nele a leitura aparece como uma prática comunitária, estabelecendo as condições necessárias para que ela se realize: “Faça-se o máximo silêncio, de modo que não se ouça nenhum cochicho ou voz, a não ser a do que está lendo” (BENTO, 2003, p.91). Este tipo de leitura coletiva era praticada no refeitório, na igreja, no capítulo e no claustro. A Regra chega a aconselhar certas restrições nas leituras:

[...] se for época em que há jantar, logo que se levantarem da refeição, sentem-se todos juntos e leia um deles as Colações ou as “Vidas dos Pais”, ou mesmo outra coisa que edifique os ouvintes; não porém, o Heptateuco ou os Reis, porque não seria útil, às inteligências fracas, ouvir essas partes da Escritura, nesta hora; sejam lidas, porém, em outras horas. (BENTO, 2003, p.97)

Nem o visitante que estivesse no mosteiro escaparia de ouvir uma breve leitura: “Leia-se diante do hóspede a lei divina para que se edifique e depois disso apresente-se-lhe um tratamento cheio de humanidade” (BENTO, 2003, p. 115).

Na Idade Média a leitura monástica (*legere*) fazia parte do tripé de exercícios que alimentavam a vida espiritual, constituído também da contemplação (*contemplari*) e de meditação (*meditati*) (HAMESSE, 1998, p.124). Na *Lectio Divina*, onde eram usados principalmente textos bíblicos, a função principal era desenvolver uma memorização oral ligada a *meditatio*, sendo este tipo de leitura designada muitas vezes de *Meditari Litteras* ou *Meditari Psalmos*. (PARKES, 1998, p.105; GRIBOMONT, 2002, p.815-816)

Segundo José Mattoso, o início da observância da Regra de São Bento em território português é documentado no mosteiro de Vilela em 1086 e no mosteiro de S. Romão do Neiva em 1087 (MATTOSO, 1975, p.731-742). Além da Regra de São Bento, a Congregação Beneditina Lusitana, a qual os mosteiros da América portuguesa eram subordinados, possuía também suas *Constituições* como textos normatizadores. Na constituição de 1629 está clara a necessidade de formação de monges letrados (*Constititiones Monachorum*, 1629, p. 249). Neste documento também observamos a importância dada à biblioteca e aos cuidados que deveriam ser dados aos livros. O zelo pela biblioteca, dita um capítulo dessa *Constituição*, é uma incumbência do abade, que deve inclusive providenciar um bibliotecário que faça, além de outras tarefas, um inventário com índice alfabético.

No Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro a tradição medieval da leitura intramuros não foi, e nem poderia ser, esquecida por seus membros. É sobre esta prática neste ambiente, nos séculos XVII e XVIII, que procuraremos discorrer. Tecendo reflexões a partir dos pressupostos teórico-metodológicos elaborados pelo historiador Roger Chartier, principalmente entendendo que “a leitura é sempre uma prática encarnada em gestos, em espaços, em hábitos” (CHARTIER, 1994, p.13), procuramos responder as seguintes questões: que livros os monges do Rio de Janeiro colonial tinham a sua disposição, e em que espaços ocorriam suas leituras? O *corpus* documental que utilizamos constituiu-se de fontes pesquisadas no arquivo do próprio mosteiro, e entre elas destacam-se o *Dietário*, os *Estados*, as *Constituições* e os *Inventários post-mortem*.

Um espaço para os livros

Elevado a abadia em 1596, o mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro formou aos poucos uma biblioteca fornida de títulos bem diversificados. Na documentação analisada detectamos pelo menos três maneiras básicas de aquisição de obras: por compra, por herança e por pagamento de dívidas. Também percebemos que a biblioteca necessitou de cuidados desde cedo.

Os livros eram comprados em Lisboa e, ao que demonstra a documentação, existia a preocupação de selecioná-los com rigor, todavia ainda não pudemos compreender quais eram os critérios desta seleção. Os assuntos eram bem variados como podemos ver na gestão de frei José de Jesus (1786-1789), o sexagésimo quinto abade: “Na livraria meteu 156 volumes de livros teológicos, litúrgicos, jurídicos, históricos, filosóficos, geográficos, e de outras matérias”. Além das compras para a livraria, como era denominada a biblioteca, também notamos a aquisição de livros para o coro. Como fizeram frei Francisco do Rosário em 1677, que segundo o dietário comprou três livros de canto chão, frei Bento da Victoria que durante seu abaciado entre 1682 e 1685 comprou um saltério grande e frei Matheus da Encarnação Pinna que “comprou um saltério novo, e mandou fazer um livro todo de pergaminho muito curiosos com as quatro festas do ano, e outro mais pequeno (sic) com varias cantigas”.³³

Apesar do voto de pobreza, os monges beneditinos acumularam bens pessoais, e entre eles encontravam-se livros, como apontaremos mais detalhadamente ao focarmos o que eles possuíam. Estes livros de uso pessoal formavam outra maneira de enriquecimento da livraria, ou seja, por meio de herança. Por exemplo, o espólio que D. João de Seixas, Bispo de Areopoli, deixou para o mosteiro contava com vários escravos e “uma pequena, porém boa livraria”.³⁴ E no triênio de 1743 a 1746 os *Estados do Mosteiro* nos informam que “meteram-se mais bastantes volumes de livros que ficarão por falecimentos de alguns monges”.³⁵ O livro, um bem pessoal, passava a ser comunitário após a morte de seu dono.

A forma de aquisição de obras por pagamentos de dívidas só foi localizada em um documento, mas não descartamos que tenha sido uma prática comum, já que o mosteiro era um grande credor no Rio de Janeiro e admitia várias formas de pagamento além da em espécie.³⁶

As condições climáticas adversas (umidade e calor) somadas com a diversidade de insetos formavam uma terrível combinação contra a durabilidade dos livros. No século XVII os danos já despertavam preocupações nos abades, fazendo-os pôr em prática o que vimos determinado nas constituições de 1629. O vigésimo sétimo, frei Thomas da Assunção (1688-1691) “[...]fez consertar todos, ou maior parte dos livros, que estavam danificados”³⁷. Mas o mais zeloso parece ter sido o autor das célebres *Memórias para a História da Capitania de São Vicente*, frei Gaspar da Madre de Deus. Este monge, quando abade pela primeira vez (1763-1766), contratou, por uma significativa soma, um livreiro que ficou morando no mosteiro, e que tinha por função manter a limpeza dos livros, ordená-los e fazer um index dos autores. Além disto, o livreiro encadernou cinquenta e dois tomos in folio.³⁸ Fato interessante é que foi colocado junto ao livreiro um escravo do mosteiro para aprender o ofício, e no triênio seguinte o

livreiro foi dispensado ficando-se apenas com o escravo. Nos *Estados* vemos que esta estratégia fez com que o mosteiro economizasse trinta e seis mil réis por ano, além do que era gasto para o sustento pessoal do dito livreiro.³⁹

No final do século XVIII a livraria era um local agradável para se passar as horas. Em 1779 ela possuía estantes de jacarandá, uma grande mesa coberta de cordovão com pregaria dourada, seis poltronas e mais duas mesas de jacarandá. Era ornada com pinturas dos quatro doutores da Igreja e possuía uma boa iluminação vinda de cinco janelas.⁴⁰ Além de contar, como vimos, com um index que possibilitava a localização exata das obras.

A livraria era motivo de orgulho para a comunidade, como informou o redator do relatório de frei Lourenço da Expectação Valadares (1783-1787): “A casa da livraria é a mais completa de que há notícia desta América”.⁴¹ Provavelmente por isso fizeram uma inscrição em cima de sua entrada e que chamou a atenção, em 1808, do viajante John Luccock, nela se lê: “A sabedoria construiu uma casa para si”.

Entre Bíblias e Cervantes

Como vimos, em 1629 as *Constituições da Congregação* ordenavam que a biblioteca possuísse um inventário com índice alfabético. Por causa do aumento progressivo do número de títulos, através das várias formas de aquisição que apontamos, esta determinação teve que ser obedecida no Mosteiro do Rio de Janeiro. O index, feito pelo livreiro contratado por frei Gaspar, constitui uma preciosa fonte para levantarmos o que os monges possuíam a sua disposição, o que por sua vez pode ajudar a traçar um perfil do leitor, pois, como salientou o historiador Robert Darnton, o “estudo das bibliotecas particulares tem a vantagem de unir ‘o que’ com o ‘quem’ da leitura” (DARNTON, 1992, p. 208).

Esse documento, que tem por título *Índice dos Cognomes e nomes de todos os Autores da Livraria*, elenca mil trezentos e dezanove autores. Alguns deles possuem mais de dez obras relacionadas aos seus nomes. Um número extremamente significativo se tivermos em mente as condições de leitura na Colônia.

Nesse índice podemos ver como era eclético o interesse dos monges. Ao lado de sermões, bíblias e livros de santos encontramos livros de história, romances, poemas e outros gêneros. Um ponto que dificulta as investigações é que não existem informações completas dos livros, apenas informam o nome do autor e suas respectivas obras, e como alertou Dom Matheus Rocha no início da década de 1990: “Infelizmente, pouquíssimas obras desse *Catálogo* ainda existem, e estas mesmas condenadas ao desaparecimento pelo estado de deteriorização em que se acham” (ROCHA, 1991, p.31).

Entre as obras elencadas se encontra a do beneditino Ludovico Blosio – *Opera Spiritualia*. É relevante, para indicar a possível circulação dessa obra na Colônia, ressaltarmos que também Leila Mezan Algranti encontrou este autor entre os livros das religiosas carmelitas do Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro. (ALGRANTI, 2004, p.85-86) Essa historiadora destaca que a obra de Blosio, possuidora de caráter místico, “foi escrita

para orientar os fiéis nos mais diferentes aspectos da vida espiritual”.

Para leitura de sermões não faltavam obras de padre Antônio Vieira e de seu discípulo Antonio de Sá, entre outros. De autoria de Vieira encontramos também a famosa *História do Futuro*, obra com caráter profético que o levou a ter problemas com o Santo Ofício. Publicada somente em 1718, a *História do Futuro* expunha um projeto messiânico baseado na instalação do quinto império do mundo. Que interpretações esta obra poderia ter suscitado entre os monges não podemos saber, mas é significativa a presença de um livro tão controverso na prateleira desta livraria, no mínimo é um indicativo da heterogeneidade de assuntos à disposição da comunidade.

Entre os títulos de história constam vários sobre Portugal e um célebre sobre o Brasil. Trata-se da obra *História da América Portuguesa* de Sebastião Rocha Pita. À disposição dos monges estava uma obra publicada em 1730 e composta por dez livros que enfatizavam as maravilhas da *Terra Brasilis*, a que o autor denominou “Terreal Paraíso descoberto”.

Alguns nomes desse índice chamam a atenção por não serem exatamente escritores de títulos religiosos. Destacamos da lista dois escritores espanhóis famosos – Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) e Miguel de Cervantes Saavedra. Do poeta Calderon de la Barca a livraria disponibilizava nada menos que vinte e nove títulos, como *El mayor monarca del mundo*.⁴² De Cervantes os monges possuíam dois tomos *in oitavo* da *Vida e feitos do fidalgo D. Quixote de la Mancha*.⁴³

O voto de pobreza não se tornou um impedimento para que os monges do Rio de Janeiro acumulassem bens pessoais. Pesquisando os inventários dos monges falecidos neste mosteiro encontramos diversos títulos arrolados em listagens extensas.⁴⁴ Quando faleceu, frei Lourenço da Expectação Valadares possuía em seu poder oitenta e sete títulos, como: *Vida de Vieira*, *Gritos do Inferno*, *Arte de Furtar de Vieira*, *Sentença do Levante do Porto*, *Revoluções do Porto*, *D. Quixote de la Mancha* e um volume *in oitavo* de *Noites de Young*.⁴⁵ Este último trata-se do longo poema conhecido como *Noites*, de autoria do inglês Edward Young (1683-1765). Com dez mil versos produzidos entre 1742 e 1745, ele possui tons sombrios carregados de melancolia. Considerado precursor do movimento Romântico ele, de forma propícia para o pensamento religioso, “termina com uma pomposa afirmação de fé” (WARD, 1959, p.261). Esses versos foram muito difundidos em Portugal na segunda metade do século XVIII. É interessante notar que esta obra aparece também, só que em dois tomos, na listagem de bens de frei José da Natividade que possuía a quantia de noventa e quatro títulos em seu espólio. Ao lado do poema *Noites*, frei José possuía uma *Arte de conhecer os homens*, um *Flagelo do Pecado* em três tomos, um Bossuet em vinte e dois tomos e um *Costume dos Israelitas* em um tomo.⁴⁶ Frei José de Jesus Campos, morto em 1807, tinha entre seus 69 títulos, uma *História Universal* de Bossuet em quatro volumes e uma *História dos Judeus*.⁴⁷ Frei João do Carmo parecia preferir biografias de reis, rainhas e de personalidades de corte, como podemos constatar entre seus setenta e quatro títulos, onde vemos um volume *in oitavo* da *História de Carlos XII*, uma *Vida da Rainha Eduarda*, um volume *in oitavo* da *Vida do Cardeal Mazarin* e um volume *in oitavo* da *Vida do Cardeal Richelieu*.⁴⁸

Cabe aqui uma reflexão crítica quanto a documentação exposta acima, pois como salienta Chartier quando trata da imprecisão das fontes acerca da posse de livros, os inventários *post-mortem* constituem documentos imperfeitos e muitas vezes omissos (CHARTIER, 1990, p.129). Todavia, o que podemos inferir diante destes inventários encontrados no arquivo do mosteiro é que a leitura privada possuía, ao lado das leituras coletivas, seu espaço nesta comunidade. Provavelmente sendo realizada na própria cela do monge. Isso condiz perfeitamente com o que dita a Regra beneditina: “Depois da sexta, levantando-se da mesa, repousem em seus leitos com todo o silêncio; se acaso alguém quiser ler, leia para si, de modo que não incomode a outro” (BENTO, 2003, p.107).

Além da *Lectio Divina*

Vimos que os monges tinham a sua disposição, de forma privada ou coletiva, uma significativa quantidade de obras dos mais variados assuntos. Através de uma análise mais verticalizada das fontes, principalmente do necrológio, buscaremos apontar a seguir o que possivelmente faziam com elas.

A leitura aparece no capítulo quarenta e oito da Regra de São Bento como um meio disciplinar, cabendo ao monge ocupar-se de todos os momentos do dia: “A ociosidade é inimiga da alma; por isso, em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a *lectio divina*”(BENTO, 2003, p.107). Nesse sentido, o monge que escreveu o necrológio de frei João do Rosário, que morreu em 1761 com avançada idade de oitenta e sete anos, enfatizou que ele era culto pelo uso que fazia de suas leituras e, que por sua vez, estas lhe serviam para ocupar o tempo: “Era cheio de notícias adquiridas pela grande aplicação aos livros, por que inimigo da ociosidade nunca deixava de ler, estudar ou escrever”.⁴⁹ Para frei José de Jesus, falecido em 1767, o necrológio aponta que a divisão do afazeres era uma qualidade sua, e que sempre encontrava tempo para as leituras: “Dentro do mosteiro era cuidadoso em cumprir com suas obrigações, e vivia sempre aplicado na lição de livros espirituais e de moral”.⁵⁰

Como dissemos nem só de obras religiosas se serviam os monges. Frei Domingos da Conceição, morto em 1718, dividia suas leituras pelo menos entre dois assuntos:

Nos dias de quarta depois de santificar as manhãs gastava as tardes na livraria, ou ocupando-se em lições de livros espirituais ou divertindo o entendimento na aplicação da cosmografia pela inteligência que tinha dela; recreando-se em ver o mundo recopilado, senão em um raio de sol como N. S. Patriarca se escreve, pelo menos em mapas como pode conseguir o trabalho e entendimento dos homens.⁵¹

Acreditamos que a leitura de assuntos cosmográficos de frei Domingos ia além da pura recreação, pois como descobrimos, por meio de outra documentação, este monge foi o responsável pela construção do relógio de sol do mosteiro. Seu conhecimento cosmográfico lhe habilitou para a construção de um mecanismo precioso para uma comunidade que possui o tempo bem dividido. Além disto, o redator do necrológio procurou dar um caráter menos

mundano a esta leitura, mostrando que frei Domingos fazia o mesmo que São Bento, só que através de obras criadas por homens (MAGNO, 2003, p.116).

A prática de leitura no mosteiro do Rio de Janeiro foi aos poucos suplantando outras obrigações comunitárias, levando alguns abades a tomar certas providências. É o que pode-se perceber com o ocorrido na administração de frei Manoel do Desterro (1748-1750), que: “Neste mosteiro fez compatível o exercício das letras com obrigações do coro; e mandando alguns monges juniores da casa da Bahia para esta, veio pessoalmente abrir o coro, e fazer cantar pelos monges os divinos louvores aos 21 de março de 1751, *não sem grande contradição de alguns só apaixonados pelas letras*”.⁵² Os *apaixonados pelas letras* resistiam em abandonar suas leituras, mesmo que fosse por alguns momentos, obrigando o abade a trazer monges juniores da Bahia, ou seja, monges ainda muito habituados ao exercício do canto coral.

Clastrum sine amario...

Os estudos sobre a leitura no período colonial ainda são poucos. O mosteiro do Rio de Janeiro era, entre os séculos XVII e XVIII, constituído por uma comunidade de leitores. Alguns monges liam além da obrigação de se manterem ocupados, alguns tornando-se *apaixonados pelas letras*.

Roger Chartier afirma que: “Sem abandonar as mediações e séries, a história dos textos e dos livros deve ser, acima de tudo, uma reconstituição das variações nas práticas – em outras palavras, uma história da leitura” (CHARTIER, 1995, p.233). Nesse sentido, acreditamos que através de pesquisa mais detalhada, que já colocamos em curso, poderemos apreender como se dava a prática da leitura no cotidiano dos monges. Parafraçando o perspicaz personagem de *O nome da rosa*, aqui estamos procurando compreender o que aconteceu entre os homens que viveram entre livros.

Bibliografia

Fontes impressas

Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro

BENTO. **Regra de São Bento**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

Constituições da Ordem de São Bento destes Reynos e de Portugal. Lisboa: [s.n.], 1590.

Constitutiones Monachorum Nigrorum Ordinis S. P. Benedicti Regnorum Portugalliae. Lisboa: [s.n.], 1629.

Cópia do Dietário do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro - Parte I (1590-1792). “Dietário” - Estante E Prateleira B.

Cópia do Dietário do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro - Parte II (1629-1782). “Dietário” - Estante E Prateleira B.

Fontes manuscritas

Arquivo do Mosteiro de São Bento RJ

Segundo Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.

Índice dos Cognomes e nomes de todos os Autores da Livraria. Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Códice 1128.

Inventário dos monges falecidos neste mosteiro (1795-1882). Códice 1168.

Bibliografia específica

- ALGRANTI, Leila Mezan. **Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821)**. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2004.
- BERARDINO, Angelo di. (Org.) **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.
- CHARTIER, Roger. Textos, impressões e leituras. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. **A ordem dos livros - Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.
- _____. As práticas da escrita. In: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger (Orgs.). **História da vida privada**. São Paulo. Cia. das Letras, 1990. V. 3: Da Renascença ao Século da Luzes.
- DARNTON, Robert. História da leitura. In: BURKE, Peter. **A escrita da História**. São Paulo: UNESP, 1992.
- ECO, Umberto. **O nome da rosa**. Rio de Janeiro: Record, 1986.
- GRIBOMONT, Jean. Lectio Divina. In: BERARDINO, Angelo di. (Org.) **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.
- HAMESSE, Jacqueline. O modelo escolástico da leitura. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. (Orgs.) **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Ática, 1998.
- LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. (Orgs.) **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2002.
- MAGNO, Gregório. **Vida e milagres de São Bento**. São Paulo: Artpress, 2003.
- MATOSO, José. L'introduction de la Règle de St. Benoît dans la Péninsule Ibérique. **Revue d'Histoire Écclésiastique**. Lovaina, V. LXX, n. 3-4, p.731-742.
- NASCIMENTO, Aires A. Monges, livros e leituras: modos de espiritualidade e preservação de textos. In: Congresso Internacional Os beneditinos na Europa. **Actas...** Santo Tirso: Câmara Municipal de Santo Tirso, 1995.
- PARKES, Malcolm. Ler, escrever, interpretar o texto. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (Orgs.). **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- ROCHA, Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1590-1990)**. Rio de Janeiro: Stúdio HMF, 1991.
- WARD, Alfred Charles. **História da literatura inglesa**. Lisboa: Estúdio, 1959.

Notas

¹ Cópia do Dietário do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro - Parte I (1590-1792). p. 147, 38, 44, 73.

² Cópia do Dietário do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro - Parte II (1629-1782). p. 303.

³ Cópia dos Estados do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. V. I – Parte Segunda: 1720-1748. Originais pertencentes à Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga – Portugal. p. 243.

⁴ Cf. Segundo Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. f. 7-8.

⁵ Cópia do Dietário do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro - Parte I (1590-1792). p. 46.

⁶ Cópia dos Estados do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Vol. II 1746-1793. Originais pertencentes à Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga - Portugal. p. 52.

⁷ *Idem*, p. 93.

⁸ *Idem*, p. 175.

⁹ *Idem*, p. 218.

¹⁰ *Cf. Índice dos Cognomes e nomes de todos os Autores da Livraria.*
Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Códice 1128.

¹¹ *Idem*, p. 159.

¹² *Cf. Inventário dos monges falecidos neste mosteiro (1795-1882) – Códice 1168.*

¹³ *Idem*, f. 4 v-5 v.

¹⁴ *Cf. Inventário dos monges falecidos neste mosteiro (1795-1882)– Códice 1168.*
fls. 36v-38.

¹⁵ *Idem*, p. 22-22v.

¹⁶ *Idem*, p. 25-26.

¹⁷ *Cópia do Dietário do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro – Parte II (1629-1782).* p.308.

¹⁸ *Idem*, p. 139.

¹⁹ *Idem*, p. 254.

²⁰ *Cf. Cópia do Dietário do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro - Parte I (1590-1792).* p. 95 (grifo nosso).

O amor cortês e a Igreja no Medievo

Thais Menezes Torres*

Ao falarmos sobre amor, o amor romântico que na nossa cultura iniciou com o Amor Cortês, durante o século XII não conseguimos deixar de identificar aspectos semelhantes no mundo de hoje. O homem moderno ainda consome muito da concepção do Amor Cortês através das novelas, filmes de amor e romances, nos quais a paixão é conduzida a seus extremos e deve ser vivida até as últimas conseqüências, vencendo os obstáculos que encontra pelo caminho, o que parece avesso à vida moderna que é utilitária e calculista.

Da mesma forma, ao relacionarmos este tipo de Amor com a religiosidade cristã, observamos ainda hoje fortemente presente na sociedade - principalmente na brasileira - ritos tradicionais que consagram e celebram o amor, dentre eles: o noivado, o casamento e as bodas; que com exceção do primeiro, podem, e muito freqüentemente são, oficializados não apenas na Igreja católica, mas também junto a outras igrejas cristãs.

Seria impossível negar que tanto o Amor Cortês como a Igreja Medieval sofreram interferências mútuas. A Igreja esforçou-se para não perder o controle das relações conjugais, principalmente da nobreza. Já os representantes do Amor Cortês e aqueles que participavam dele de alguma forma, não deixavam de carregar em si uma forma de resistência a este controle exercido por ela.

Mudanças do século XII: o aparecimento do Amor Cortês

O século XII foi um período caracterizado por mudanças que abrangeram aspectos culturais, sociais, religiosos e econômicos; mudanças essas que proporcionaram um cenário favorável ao surgimento e propagação do Amor Cortês.

A escrita, que durante a Alta Idade Média foi domínio apenas dos clérigos, passa a ser compartilhada por nobres e cavaleiros, o que deu abertura a uma literatura laica, voltada para os assuntos do cotidiano.

A conquista de espaços internos, vencendo a fronteira das florestas, permitiu uma ampliação dos recursos naturais e agrícolas e uma conseqüente produção de excedentes, que alimentou o comércio urbano. O fortalecimento do movimento das Cruzadas tornou possível uma expansão espacial, ao mesmo tempo em que promoveu o desenraizamento de cavaleiros andantes, mercadores, clérigos vagantes e dos trovadores.

Com a revitalização do comércio e o crescimento das cidades, são abertos espaços para novos grupos sociais - como a burguesia urbana ascendente - e surgem novas funções e profissões. Com isto, a sociedade feudal se torna mais

* Graduada em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

complexa. Uma nova forma de organização política, que fortalece gradualmente o poder monárquico e fragiliza as estruturas e hierarquias feudais, se intensifica, sobretudo, a partir do século XIII.

As estruturas de parentesco se adaptam aos novos tempos, adequando-se a cada um dos grupos sociais que participam deles. Também muda a forma de se pensar instituições antigas como a do casamento. A passagem da estrutura familiar aristocrática no sentido de privilegiar a patrilinearidade e a primogenitura, produziu uma crise na nobreza que acabou por dividi-la entre o grupo dos grandes senhores feudais e o grupo de nobres mais empobrecidos e dependentes. Isto desempenhou um papel significativo para o Amor Cortês, já que a imposição matrimonial feita pelo chefe da família passou a ser confrontada pelo modelo da livre escolha, e incentivado também pela Igreja, que via o casamento como um sacramento que dependia da mútua aprovação dos noivos. No seio da unidade familiar, a mulher adquire maior visibilidade social e melhoria de suas condições em algumas regiões da Europa, principalmente no mundo dos trovadores corteses.

A Igreja é atingida também por estas mudanças, que se manifestam no aparecimento e difusão de novas ordens religiosas e na contestação das heresias. O Catarismo, em especial, foi uma heresia difundida mais fortemente no sul da França, que manteve contato com o Amor Cortês devido à sua localização e pôde interagir com o ambiente trovadoresco. Um relativo processo de dessacralização do mundo, iniciado com a Reforma Gregoriana, levou, a longo prazo, à emancipação da sociedade leiga (ANDRÉ VAUCHEZ, 1995, p. 69).

O Renascimento Cultural e a revalorização da cultura clássica são apenas mais alguns exemplos que podem ser citados como próprios do século XII - mesmo que alguns desses movimentos se tenham iniciado em finais do século XI - e que de alguma forma, configuraram um cenário favorável para o aparecimento do Amor Cortês.

A função do Amor Cortês

Além do contexto favorável, algo mais contribuiu para o sucesso do Amor Cortês em meio à nobreza no século XII. As “cortes de amor” mostram que ele exercia uma função social e lúdica na sociedade de corte que emerge da brutal sociedade feudal. As cortes feudais, sedentas por uma cultura mais refinada, tornaram-se como que laboratórios para os novos modelos de civilidade. Neste sentido, o Amor Cortês desempenha um papel educador para o jovem cavaleiro que, através dele, se adequa a um novo tipo de vida que clama por novas regras de civilidade, já que as redes de relações humanas estão cada vez mais interdependentes e complexas nesses tempos (NORBERT ELIAS, 1993, p.218).

Amar, dentro dos padrões corteses, pressupõe um ritual, um conjunto de normas a ser observado e aprendido. Esta concepção de como conduzir o amor romântico fica expresso na poesia trovadoresca.

Primeiramente parte-se da valorização da Dama e da sujeição do poeta a mesma, em nome do amor - a relação de entrega do admirador à Dama é feita nos termos feudo-vassálicos, ocupando a Dama um lugar de *suserana*, à qual o amador deve *fidelidade*. Outra condição que integra o Amor Cortês

é a manutenção do segredo. Portanto, o admirador não anuncia sua fidelidade publicamente, como o vassalo faz com seu senhor - neste ponto se diferencia a relação do Amor Cortês da relação vassálica.

A Mesura deve ser também aprendida e cultivada pelo trovador. Ela consiste em ser capaz de se comportar com moderação e temperança, apesar da relação amorosa de entrega. O amante deve ter uma infinita paciência, apesar de seu desejo. Desta forma, o Amor Cortês apresenta-se, paradoxalmente, como um extravasamento dos sentidos e como um sistema educativo para a contenção dos mesmos.

Completando o conjunto de sentimentos que envolvem um amor tão extremado e ambíguo, estão o desejo e o medo: o primeiro é maior do que tudo, mas irrealizável devido ao receio que se acabe o próprio amor; o segundo mostra o perigo desse amor ser descoberto, dando fim ao romance ou abalando a reputação da dama.

O principal veículo do Amor Cortês: o Trovadorismo

O momento do surgimento do Amor Cortês pode ser apontado como um marco na história dos sentimentos humanos e das suas manifestações. Mas seria impossível sua expansão sem um dos seus principais meios de propagação: a poesia trovadoresca. As marcas deixadas por esta poesia foram tão fortes e duráveis que ainda hoje se afirma o despontar dos trovadores medievais do século XII como o momento do surgimento do amor romântico no Ocidente.

O Trovadorismo, mesmo sendo anterior ao surgimento do Amor Cortês, está intimamente ligado a ele, numa relação quase interdependente: ao mesmo tempo em que o Amor se tornou a temática central das produções trovadorescas, o movimento do trovadorismo, contando com todos os seus autores, foi o principal meio de difusão desta temática por grande parte do território europeu e na sociedade.

Seus principais agentes eram poetas-cantores que percorriam o Ocidente europeu desde o início da Idade Média, atuando como músicos, cantores, recitadores, e que por vezes se ligavam a outras formas de espetáculo. As designações para dar conta desse conjunto de poetas-cantores são muitas - menestréis, jograis, trovadores - e escondem uma grande gama de possibilidades. Algumas características, no entanto, são comuns a todos eles, como a itinerância da maioria de seus participantes e a oralidade de sua produção.

O Amor Cortês encontra seu principal meio de expressão nas cantigas dos trovadores, nos romances cortesês, nas “cortes de amor”, e nas próprias vidas dos poetas-cantores que percorriam as cortes européias feudais. E algumas dessas “vidas” têm aparência de verdadeiros romances cortesês, manifestando de forma condensada os principais elementos do Amor Cortês, bem como seus personagens fundamentais, a saber: o “Amador” que se entrega a uma paixão incontrolável e a serviço da mulher amada; a “Dama”: idealizada aos olhos de seu admirador como a mais bela e perfeita das mulheres, inatingível do ponto de vista físico (por estar distante) ou social (por ser casada com um homem mais poderoso); o “Marido da Dama”: via de regra um poderoso senhor feudal. Outros personagens são coadjuvantes: “confidentes”, “delatores”, “intrigantes”,

“bisbilhoteiros”, chamados *losengiers*.

O movimento percorreu diversas regiões da Europa, e caracterizou-se principalmente pela composição de poesias e canções líricas e, em menor escala, de representações teatrais, que difundiram o amor cortês nas mais diferentes localidades e grupos sociais.

Pode-se, no entanto, distinguir o movimento trovadoresco em duas concepções: uma mais ampla e uma mais restrita. Dentro da concepção mais ampla, é possível indicar o grande circuito de produção e circulação poética e musical que abrangia as mais variadas esferas sociais: desde a palaciana e cortesã até a popular, desde o ambiente rural até o urbano, desde as festas até as cruzadas. Na esfera mais restrita, que engloba apenas o meio das cortes régias e senhoriais, a partir do século XI, a cultura aristocrática que assimila a produção poético-musical como uma de suas atividades distintivas – refere-se pois, à poesia, popular ou aristocrática que circulava no meio cortesão e que se remete a um período que vai apenas do século XI ao XIV, estendendo-se ao XV em algumas cortes alemãs.

As mudanças que ocorreram, a partir do século XI, no mundo medieval, o levaram a se expandir. E o mundo do trovadorismo, que se inseria no mundo feudal, se expande conseqüentemente. Mesmo sendo paradoxal, socialmente produzido e imaginariamente elaborado, é preciso considerar que o Amor Cortês estava originalmente inserido num sistema estético e em práticas poético-musicais e literárias específicas.

Aqueles nobres empobrecidos, que não possuem os privilégios do escalão superior, tomam-se mais propensos a interagir com o mundo dinâmico trovadoresco. Não é de excluir a existência de trovadores bem estabelecidos no âmbito feudal - incluindo até mesmo reis e príncipes. À medida que o século XII avança, vai ficando mais freqüente a presença de uma cavalaria errante entre os trovadores, que não permanece ligada a seus senhores. Pode-se considerar que, para essa nova nobreza que está surgindo, o trovadorismo se tornou uma opção de novas formas de expressão e ascensão social (NORBERT ELIAS, 1993, p.74).

Apesar de se ter fontes mais abundantes sobre o trovadorismo francês, é possível perceber que o movimento trovadoresco ocorreu também em outras regiões da Europa, porém com diferenças peculiares. De acordo com a produção trovadoresca, cinco regiões principais são passíveis de serem distinguidas: o sul da França (cortes da Provença, Toulouse, região da Catalunha), onde iniciou o Amor Cortês; o norte da França; a Itália; a Alemanha; a Península Ibérica, com exceção de Aragão e da Catalunha (BARROS, 2002, p. 63).

O Amor Cortês e outros amores

Apesar do amplo sucesso do Amor Cortês no mundo das cortes trovadorescas, não se deve exagerar o caráter de sublimação amorosa das cantigas de amor provençais. Algumas vezes uma ponta de ironia parece habitar num verso apaixonado.

Um amor cínico pode-se perceber em outras cantigas de amor provençais em um diálogo com o amor cortês, tendo seus artifícios muitas vezes estereotipados com um sensualismo que aparece debaixo da cobertura do amor

idealizado. Entre esses dois amores oscilavam os trovadores - e na maioria das vezes fazendo-os conviver de forma sobreposta ou misturada, ficando impossível distinguir o que era “sublimação amorosa” do que era “sensualidade estilizada”.

Para encorpar o ruidoso concerto de éticas amorosas que o refinado cantar cortês encobria, é necessário citar a contradição entre esta literatura de sonho e evasão e o mundo concreto, muitas vezes rude e violento, das relações entre homens e mulheres na Idade Média. A ética cortês tinha seu lugar específico - que eram as grandes cortes da França e da Germânia - e contrastava com as brutais atitudes dos homens para com as mulheres que predominavam nas pequenas cortes mais afastadas daqueles centros.

Esse contraponto apresenta-se nas cortes medievais como ambivalência entre o masculino e o feminino e oscilações entre o comportamento externo da vida social e o interno da vida familiar. Não é difícil pensar que, eventualmente, um ou outro poeta cortês medieval, mesmo admirando os poemas de amor publicamente, na intimidade de seu casamento concreto, espancasse sua mulher. A Idade Média é um mundo de contrastes vividos intensamente.

O amor cortês e o amor concreto também possuem uma circularidade nos seus registros dialógicos, transformando um ao outro simultaneamente. A literatura cortês contribui para transformar a realidade extra-literária, e a realidade extra-literária penetra na literatura cortesã que nasceu, em parte, como forma de sonho e de evasão.

Uma forma de amor que contrasta com a do amor cortês é o amor mundano e desabusado dos *goliardos* - “clérigos errantes” que percorriam as cidades entoando canções em latim ou participando de torneios de oratória nas universidades. Tendo tido uma formação inicial nos meios eclesiásticos, passaram a constituir um mundo marginalizado do saber. O amor que retratam, privilegia a pura entrega aos prazeres sexuais, rejeitando os vínculos monogâmicos e os padrões de fidelidade amorosa.

Parodiar a maneira como se modela o objeto amoroso da estética provençal - a mulher idealizada - descrevendo uma mulher de forma exatamente oposta, é uma crítica sutil ao falso refinamento cortesão. Cantigas satirizando o amor cortês e suas idealizações não eram raras no cancioneiro satírico galego-português, apesar de nos meios ibéricos as ‘cantigas de amor’ também estarem na moda. Os mesmos trovadores que compunham cantigas de escárnio também compunham cantigas de amor dentro dos padrões cortesões.

Existem ainda as *cantigas de amigo*, elaboradas também por poetas galego-portugueses. Nelas, os trovadores abandonam os tipos femininos idealizados para apresentar a mais variada gama de tipos femininos. O próprio ponto de vista feminino é explorado, pois as cantigas de amigo são construídas através da fala de uma mulher. O amor passa a ser apresentado nas formas do cotidiano, embora as cantigas enfatizem sempre a saudade do homem amado - o que nos lembra o sentimento de ausência e distanciamento amoroso. Os trovadores ibéricos, portanto, lidavam indistintamente com o Amor Cortês, com o Amor Satírico e com o Amor do Amigo.

O Amor Cortês e a Igreja (instrumento de insatisfação?)

O Amor Cortês representa uma revolução nos modos de pensar e de sentir, e não deixa de empreender uma crítica velada aos padrões repressores de seu tempo.

A lírica trovadoresca intermediava as relações entre a cultura clerical e laica. Exaltava o amor no seu aspecto espiritual, introvertendo o erotismo – e assim usava a impossibilidade da concretização física do amor como uma penitência. Segundo Franco Junior, a submissão do poeta à sua senhora colocava o amor nos moldes da relação vassálica, e mantinha um paralelismo com o culto a Virgem, que estava se desenvolvendo (FRANCO JUNIOR, 1999, p.138).

Os elementos que começam a se apresentar no século XII com o Amor Cortês ameaçam trazer os sentimentos para um lugar de destaque, onde sempre prevaleceram a fé religiosa, a razão erudita e o utilitarismo cotidiano. Do ponto de vista da cortesia, a relação entre os dois sexos começa a sofrer transformações: antes, regida pela força, pelo instinto, pelo interesse e pelo comodismo entediante, agora tem os sentimentos conclamados a uma autonomia.

Portanto, um outro aspecto que coloca o Amor Cortês no mundo das contradições é sua relação com o Casamento tradicional - o matrimônio oficializado que é feito através do interesse das famílias, que submete a mulher medieval ao jugo do marido, e que tem como objetivo principal o nascimento do herdeiro do patrimônio feudal. Oficializar e tornar público trai o segredo amoroso; ligar a escolha amorosa a interesses sociais e materiais trai os ditames da paixão; sujeitar a mulher concreta à hierarquia do signo masculino vai contra ao serviço à Dama idealizada; manter relações sexuais apenas para procriação atraiçoa a dimensão idealizante do amor cortês. Em suma, não é de se estranhar que, no século XII, a idéia de Casamento muitas vezes se contrapunha à idéia de Amor. Contra isto a Igreja reage no século XIII, oficializando o sacramento do matrimônio, objetivando com isso reforçar a sua capacidade de controle sobre a sociedade laica.

Esta revolução imaginária, vivida de maneira concreta e intensa por muitos trovadores, foi vivida pela maioria dos homens e mulheres apenas de forma lúdica e no mundo da imaginação. Ele é produto deste tempo histórico específico ao qual nos estamos referindo, e um dos aspectos da literatura desenvolvida sobre ele, é a falta de sentido estético que se apresenta quando o desfecho de uma história de amor torna-se favorável - o que explica muitos poetas e dramaturgos preferirem o desfecho trágico de suas estórias (como no romance "*Tristão e Isolda*"). É assim que, após enfrentar múltiplos perigos separadamente, o "príncipe encantado" e a princesa acabam por viver num banal, "felizes para sempre". Talvez essas fórmulas indiquem que uma característica indefectível do amor romântico são os obstáculos e sofrimentos que enfrenta - uma vez que esses obstáculos são vencidos, não há mais nada de interessante, do ponto de vista literário, a ser visto.

As complexas relações que conduzem frequentemente o amor extremado à solução final da morte, e que na poética cortês deu origem a fórmulas conhecidas como a do "morrer de amor", aproximaram o amor cortês também a outras formas de entrega de si mesmo, como a do Amor Místico. Neste tipo de amor, se aspira em última instância uma fusão com o

Criador ou um mergulho no reino do indiferenciado, onde os sofrimentos mundanos já não existem mais. A Morte, nesses casos, é o caminho possível para se superar os limites que aprisionam o homem, e que no caso do Amor Cortês, impedem o amante de estar com sua amada definitivamente.

A Igreja e o Amor Cortês: André Capelão

Na relação da Igreja com o surgimento do Amor Cortês, queremos focalizar uma obra específica, a saber: o “*Tratado do Amor Cortês*” de André Capelão.

Não se têm muitas informações sobre o autor – sabe-se que se tratava de um clérigo que freqüentava as cortes francesas e que, portanto, deveria estar a par dos assuntos mais em pauta neste meio. Ele auto-intitulava “capelão da corte real”. Viveu na primeira metade do século XII, aparecendo como testemunha de títulos de propriedade entre 1182 e 1186.

O termo “capellanus” não fornece informações muito precisas. Não se sabe se André era apenas um clérigo tonsurado que não exercia o ministério, ou se exercia verdadeiras funções eclesiásticas. Mas com certeza, o termo se refere ao capelão vinculado a uma capela real ou senhorial e encarregado do serviço divino. Não se pode afirmar com certeza se André era padre, pois era comum os capelães exercerem apenas funções de secretariado nas cortes. Porém, através da própria obra de André, pode-se notar que ele devia ser ordenado.

Não é possível apresentar uma data exata para o “*Tratado*”, porém algumas indicações são dadas pelo próprio André Capelão ao longo do texto, que nos levam a localizá-lo entre os séculos XII e XIII.

Sendo considerado um homem da Igreja, que tem os preceitos cristãos como prioridade, é curioso notar a ambigüidade com que o assunto do Amor é desenvolvido ao longo do tratado.

No Primeiro Livro do Tratado está presente a exaltação do Amor e da Mulher. Nele, André Capelão distingue duas formas de amor: o *amor purus* -- que se enquadra na forma totalmente idealizada do amor cortês, permitindo o contato físico, mas sem a finalização do ato sexual; e o *amor mixtus* - que vive o prazer sexual em sua totalidade. Porém, privilegia o amor puro e atesta sua superioridade sobre o amor misto. Usa como exemplo vários diálogos entre homens e mulheres de diferentes segmentos sociais, e como se pode desenvolver um relacionamento entre eles.

O Livro II se intitula “*Como manter o amor*” e busca ensinar a manter o amor após tê-lo usufruído. Deixa-nos subentendido que o amor, depois de sua consumação, fica mais frágil e passível de ser desgastado com maior facilidade – este não deixa de ser um pensamento recorrente da mentalidade do Amor Cortês, cuja força está justamente no domínio do próprio desejo.

O Livro III apresenta a condenação do Amor Cortês. Aconselha que após todos os esclarecimentos, o Amor seja evitado, pois é impossível a qualquer homem agradecer a Deus e simultaneamente dedicar-se ao serviço desse Amor.

A produção do *Tratado do Amor Cortês*, escrita por um clérigo, nos leva a refletir sobre um representante da Igreja que escreve sobre o Amor Cortês, considerando-se apto para escrever sobre o ele, a ponto de intitular sua

obra como “Tratado”.

Um trabalho desse tipo, como o de André, mostra o empenho da Igreja em inserir-se no universo do Amor Cortês, dando exemplos aos homens e mulheres, ouvindo-os e aconselhando-os sobre as conseqüências de se entregar aos seus sentimentos e desejos. Desta maneira, de alguma forma, mantém o controle de seus fiéis.

Bibliografia

FRANCO JUNIOR, Hilário. **Idade Média: Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

BARROS, José D’ Assunção. **O Amor Cortês**. Rio de Janeiro: CELA, 2002.

ROUGEMONT, Denis de. **História do Amor no Ocidente**. São Paulo: Ediouro, 2003.

DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Damas do século XII: a lembrança das ancestrais**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

CAPELÃO, André. **Tratado do Amor Cortês**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental – séculos VIII a XII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. 2v.

_____. **A Sociedade de Corte**. Lisboa: Estampa, 1995.

Escatologia e Terra Santa no Livro do Fim (1305), de Ramon Llull

Eliane Ventorim*

Misticismo e espiritualidade são duas fortes características do século XIII, tempo também de crise e de muitas críticas à Igreja romana (VAUCHEZ, 1995, p. 125-159). Por isso, no limiar desse século, muitos pregadores clamavam por uma reforma: a igreja estava impregnada de corrupção e luxo, e deveria afastar-se das riquezas materiais e da vida luxuosa da cúpula clerical. Mas, para isso, era necessário um retorno às origens do cristianismo e ao modelo de vida apostólica representada pela simplicidade e pela pobreza.

Nesse ambiente de críticas e anseio de mudanças surgiram seitas reformistas, como os *cátaros*, que pregavam um ascetismo extremo – o fim do casamento, das relíquias e do culto aos santos (KÜNG, 2002, p. 128-130) – e, posteriormente, os *valdenses*, que defendiam uma liturgia praticada por leigos (tanto homens quanto mulheres), rejeitavam os juramentos, não acreditavam no Purgatório, nem veneravam a cruz (KÜNG, 2002, p. 128-130). Todos esses movimentos foram considerados heréticos pela Igreja, fosse por contestarem seus dogmas, fosse pelas críticas aos maus hábitos clericais e ao afastamento da espiritualidade por parte dos clérigos.

Assim, havia um grande clamor por uma renovação e uma purificação da Igreja. Ela deveria ser como uma fênix, que se queima e ressurgue das cinzas. Muitos não desejavam somente mudanças. Então, somente depois das reformas, a Igreja poderia ressuscitar renovada na era do Espírito Santo e assim aguardar o *regnum Chisti* – reino do retorno de Cristo – para governar o mundo por mil anos antes do Juízo Final. A crença nesse retorno passou a ser chamada de *milénarismo* (TÖPFER, 2002, vol. I, p. 361).

O principal representante desse pensamento foi Joaquim de Fiore (1132-1202). Em seu *Comentário sobre o Apocalipse*, obra de exegese profética, ele dividiu a história em três idades: a do Pai (de Adão a Cristo), a do Filho (de Cristo ao ano 1260) e a do Espírito Santo (de 1260 em diante). Essa última seria um tempo dominado pelo misticismo e pela contemplação – um tempo dos monges. Suas conseqüências seriam o fim do cisma da Igreja e a conversão dos judeus (DELUMEAU, 1997, p. 17-19; 40-52).

Como os medievos clamavam por renovação, a partir de 1250 essas idéias tiveram uma grande divulgação por toda a Europa, e foram adotadas por alguns círculos franciscanos, principalmente *os espirituais* (FABEL, 1995, p.

* Mestranda do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo.

49-77). Os rumores do milenarismo surgiram no século X, com a Ordem de Cluny, e se estenderam até o século XV, com as ordens mendicantes (TÖPFER, 2002, vol. I, p. 353-365).

Na virada do ano 1300 e no início do século XIV, essas idéias de reforma e espiritualidade ainda ecoavam por toda a Europa. A comemoração do Primeiro Jubileu (em 1300) foi à resposta do papa Bonifácio VIII (1233-1303). Com isso, o papa estimulou a peregrinação a Roma, concedendo indulgência plena a quem visitasse o túmulo de Pedro naquele ano. Era sua forma de responder aos anseios coletivos de salvação (VILLOSLADA, 2003, p.589-591; REALE e ANTISERI, 1990, p. 611).

Ramon Llull (1232-1316) tinha conhecimento dessa crise religiosa, cujas causas eram o gosto pelos prazeres materiais, e a perversão dos costumes clericais. Contudo, ao contrário das seitas que surgiram – algumas até subversivas à ordem social vigente –, esse filósofo não desejaria que a reforma destruísse os poderes constituídos. Para ele, a causa dos conflitos e guerras estava no enfraquecimento e no quase desaparecimento da idéia de poder imperial. A reforma social partiria da unificação dos poderes seculares nas mãos de um imperador. Tal imperador ficaria a serviço da Igreja renovada pelo Evangelho e comandada pelo papa. Isso levaria o mundo à paz (CARRERAS I ARTAU, 2001, p. 621-630).

O Livro do Fim

[...] um homem deixou tudo o que possuía, e por muito tempo trabalhou, correndo quase todo o mundo para poder impetrar do senhor papa, dos senhores cardeais e também dos outros príncipes desse mundo, remédio e ajuda para pôr fim, se possível, a uma desgraça tão grande e tão indecorosa. (RAMON LLULL, 2002, p. 77).

Cansado de tanto insistir para que algo fosse feito em prol da Terra Santa e pela cristandade ocidental, depois de receber muitas respostas negativas por parte de reis, príncipes e papas para seus projetos, esse homem resolveu escrever aquele que seria seu último livro sobre a conquista da Terra Santa, o *Livro do Fim* (1305). Nele, expôs de forma dolorosa todo o seu labor e, diante de todo o descaso, fez ameaças àqueles que não realizaram, para o bem público, uma ação enérgica para reconquistar as terras cristãs em poder dos sarracenos e converter todos os outros infiéis à verdadeira fé, ou seja, o cristianismo católico (LLINARÈS, 1968, p. 245-246).

Para realizar a união de todos os homens em um só credo, acabando com os erros e com o cisma, Llull tinha como o primeiro de seus propósitos a conversão. Após ter cinco visões de Cristo crucificado, Ramon assumiu a missão de converter os infiéis. Para isso, perseguiu pelo resto da sua vida três idéias: 1) fundar colégios onde fossem ensinados o árabe e as línguas dos outros infiéis; 2) escrever o melhor livro do mundo contra os erros desses infiéis e 3) aceitar o martírio e converter os infiéis à fé cristã (BATLLORI, 1993, p. 9). Em suma, a trilogia na qual se baseava seu pensamento era: 1) *formação*, 2) *pregação* e 3) *consciência religiosa*. Por isso, ele já fizera vários pedidos aos grandes

senhores da cristandade, mas ninguém lhe dera ouvidos – o que era um motivo de grande dor. Além disso, muitas vezes ele foi considerado um louco e um *fantástico*, principalmente pela forma arabizada de expor suas idéias; o que fazia com que ele não fosse compreendido (HILLGARTH, 1998, p. 155-156).

Para esse homem de ação, que reprovava as incursões militares dos cruzados no Oriente Médio, o melhor caminho para a conversão dos infiéis era a *cruzada espiritual*, que, para ele significava sinônimo de conversão através do diálogo intelectual (LLINARÈS, 1987, p. 117-118). Assim, homens santos e letrados nas línguas dos infiéis deveriam provar a fé com argumentos racionais e lógicos (LLINARÈS, 1987, p. 128). Essa disputa teria como ponto de partida o que era comum às três religiões (judaísmo, cristianismo e islamismo), como as dignidades de Deus (bondade, grandeza, poder etc.). Isso tornaria mais fácil a aceitação das verdades cristãs por parte de judeus e sarracenos (BONNER, 1989, p. 35).

Contudo, caso o “infiel” não concordasse em dialogar, Llull aceitava o combate armado. Assim, ele poderia ser convertido já no cárcere, e após a sua conversão, ele seria liberto e voltaria à sua terra natal para realizar a conversão de outros (BONNER, 1989, p. 182-183). A forma aceita por Llull para a *cruzada corporal* era bem próxima daquilo que era praticado pelos muçulmanos naquela época – a *jihad* (LLINARÈS, 1987, p. 245-251), que era realizada contra quatro tipos de inimigos: infiéis, apóstatas, rebeldes e bandidos. O objetivo maior era expandir o islamismo por todo o mundo. Assim, as ações militares seriam nada mais que a remoção dos obstáculos apresentados para uma conversão pacífica dos pagãos ao Islã (LEWIS, 1996, p. 210-214).

Terminada essa breve explanação sobre alguns fatores da vida do maiorquino, voltemos ao período da obra aqui analisada – o *Livro do Fim* – e seu conteúdo.

O *Livro do Fim* (1305) é uma obra adequada a seu tempo, tempo de crise, de pensamentos escatológicos e milenaristas, como dissemos anteriormente. Escrito em Montpellier, a obra foi dedicada ao papa Clemente V (1305-1314). Nela, Ramon desenvolve seus propósitos apologéticos, aborda de forma detalhada seus planos de como recuperar os territórios dominados pelos árabes e sugere a melhor forma de converter os infiéis (LLINARÈS, 1987, p. 250).

Além de um Prólogo, o *Livro do Fim* contém três distinções. A primeira, sobre a *disputa com os infiéis*, divide-se em cinco capítulos: 1) a ordem que devemos seguir, 2) contra os sarracenos, 3) contra os judeus, 4) contra os cismáticos e 5) contra os tártaros ou pagãos (RAMON LLULL, 2002, p. 78-79). A segunda distinção, sobre a *maneira de fazer a guerra*, divide-se em sete partes: 1) da eleição, 2) das regras, 3) do lugar, 4) da maneira de fazer a guerra, 5) da armada, 6) da pregação e 7) da arte mecânica (RAMON LLULL, 2002, p. 93).

A terceira distinção, sobre a *exaltação do entendimento*, divide-se em duas partes: 1) da *Ars generalis aut compendiosa sive inventiva vel demonstrativa* e 2) das vinte artes especiais derivadas da *Arte Geral* (RAMON LLULL, 2002, p. 107). Para o presente artigo analisaremos a escatologia luliana contida no *Prólogo*, e o tema da eleição, localizado no primeiro capítulo da segunda distinção.

A escatologia luliana no *Prólogo do Livro do Fim*

No *Prólogo do Livro do Fim*, Ramon utiliza um discurso escatológico para falar dos males do mundo e se desculpa com Deus por não ter conseguido realizar seus propósitos. Ele afirma: “com ele, escuso-me a Deus Pai, ao seu Justíssimo Filho e ao Espírito Santo [...]; que nesse negócio não pude fazer mais do que fiz, pois estou totalmente só” (LLULL, 2002, p. 78), e com pesar, lamenta que ninguém tenha lhe ajudado.

Llull continua em um tom de ameaça àqueles que poderiam ter agido em prol da fé cristã e nada fizeram:

Que julgamento virá sobre eles, não me é lícito saber; isso somente pertence a quem tudo sabe, desde sempre. [...] Por tudo isso, eu dou um conselho a quem tem ouvidos para ouvir (Ap, 2-3): que escute o que digo e, com fervor, guarde no seu entendimento o temor pelo grande julgamento (LLULL, 2002, p. 78).

Aos homens não é permitido conhecer seu destino após a morte. Dessa forma, Ramon se exime de qualquer tipo de culpa e coloca diante do *Grande Juiz*, para receberem suas penas, aqueles que poderiam ter agido em favor da cristandade (TÖPFER, 2002, p. 353-365). Llull cita o *Apocalipse de João*, no qual o Senhor ordenou a João que escrevesse cartas às sete Igrejas, e que todas as cartas se encerrassem com os dizeres: “Quem tem ouvidos ouça o que o Espírito diz às Igrejas” (Ap 2,7; 2,11; 2,17; 2,19; 3,6; 3,13; 3,22). O maiorquino parafraseia essa admoestação, utilizando-a contra os cristãos.

Com esse aviso, Ramon pretendia demonstrar que, no dia do Juízo Final, todos aqueles que podiam, mas não agiram para recuperar a Terra Santa e converter os infiéis, sofreriam as penas infernais por sua indiferença no servir ao Supremo Juiz; assim, o filósofo demonstrava seu pensamento escatológico na tentativa de conseguir adeptos à sua proposta de cruzada e missão.

Como é possível reconquistar a Terra Santa

Os anjos do Paraíso e os santos e latinos desejam que a Terra Santa e as outras terras que os infiéis tomaram dos latinos sejam recuperadas. Cabe, portanto, que o senhor papa e os senhores cardeais, encarregados principalmente de promover o bem, de procurar a honra de Nosso Senhor Jesus Cristo e a salvação dos homens, elejam um cardeal muito santo e muito devoto, que receba a mensagem de levar a termo tudo aquilo que será exposto nesta distinção (LLULL, 2002, p. 93).

No primeiro capítulo da segunda distinção do *Livro do Fim* (sobre a *eleição*), Ramon demonstra as medidas que deveriam ser tomadas para recuperar “a Terra Santa e as outras terras que os infiéis tomaram dos latinos” (RAMON LLULL, 2002, p. 93). Esse “negócio” proposto por Llull era destinado à honra de Cristo e desejado por toda a corte celestial – o Pai, o Filho, o Espírito Santo e a Virgem Santíssima. E como os clérigos são considerados, por toda a

Idade Média, os homens mais próximos de Deus (AQUINO, 1994, p. 489), nada mais correto que o colégio de cardeais e o senhor papa tomarem o comando desse “santo negócio”. Depois da eleição desse cardeal, o mesmo teria que seguir as instruções descritas a seguir, para que tudo se realizasse para o bem comum da cristandade.

O primeiro passo a ser seguido seria a união de todas as ordens militares – isto é, do Templo, do Hospital, dos Alemães, de Uclés, de Calatrava e de todas as outras existentes – em uma única ordem que se chamaria *Ordem da Milícia* (RAMON LLULL, 2002, p. 93-94). Isso porque a ação conjunta e a convivência entre essas diferentes ordens fora cheia de conflitos, os quais, a partir do final do século XIII, foram apontados como uma das causas do fracasso das cruzadas, possibilitando que os reinos cristãos no Oriente Médio e, principalmente Jerusalém, voltassem para o controle dos sarracenos (RUNCIMAN, III, 2003, p.371-405).

O chefe ou mestre dessa ordem seria denominado de *rei guerreiro*, o qual deveria conquistar para os cristãos o reino de Jerusalém, que seria governado por ele próprio. Por isso, tornar-se-ia o rei mais importante de toda a cristandade, de forma que não haveria no mundo outro cargo mais nobre do que o dele. Ele seria sucedido por um outro rei também muito honrado (RAMON LLULL, 2002, p. 93-94).

Se o rei guerreiro for eleito conforme o que dissemos, muitos militares cristãos, muitos burgueses e outros homens seculares e do povo se alistarão voluntariamente, por sua conta e às próprias expensas. Dessa forma, no exército assim formado, eles se submeterão unanimemente às ordens do senhor rei guerreiro para fazer penitência dos pecados cometidos, pois existem muitos que desejam morrer por Nosso Senhor Jesus Cristo (RAMON LLULL, 2002, p. 95).

O fato de o *rei guerreiro* ser um homem respeitado por toda a cristandade facilitaria a adesão de outros guerreiros à causa da reconquista. Muitos militares, burgueses, seculares, entre outros, que haviam levado uma vida de pecados, receberiam a salvação para morrer em Cristo, e seguiriam o exemplo de honradez do *rei guerreiro* e de sua milícia. Isso era algo muito comum entre os medievais: quando a morte se aproximava, depois de levar uma vida corrompida pelo pecado, o guerreiro se convertia e fazia uma peregrinação, para assim ser perdoado e salvo. Para Llull, esses pecadores, sabendo das vitórias da *Ordem da Milícia*, alistar-se-iam e pagariam com recursos pessoais as despesas com armamento, alimentação e moradia durante a campanha. Tudo em honra do *rei guerreiro*, que seria o representante da vontade de Cristo na terra (RAMON LLULL, 2002, p. 95).

Também deveria ser permitida a participação na *Ordem da Milícia* a qualquer clérigo ou monge que assim desejasse, sendo mantidas as rendas que possuía enquanto ainda estava na sua comunidade religiosa, para que pudesse manter um cavalo armado. No caso dos religiosos, se essa renda não fosse suficiente, o rei guerreiro deveria ajudá-los com as despesas. Mas de onde viriam os recursos que manteriam a Ordem (RAMON LLULL, 2002, p. 95)?

Ramon também se preocupou com essa característica em seus projetos, dizendo “que o papa e os cardeais deveriam conceder o dízimo atual da Igreja para recuperar a Terra Santa” (RAMON LLULL, 2002, p. 94).

Dessa forma, para o maiorquino, as rendas da Igreja deveriam ser utilizadas para a honra e glória de Cristo. Ele criticava com muita veemência os desvios que eram feitos do dízimo por reis, para financiar conflitos particulares e entre cristãos. Muitas vezes, os reis confiscavam o dízimo em seus reinos para utilizar nessas guerras.

Porém, se alguém desviasse ou roubasse os recursos da ordem, seria excomungado e somente o rei guerreiro e seu conselho poderiam lhe dar, posteriormente, a absolvição. Após a ordenação dos planos que deveriam ser seguidos, o *Doutor Iluminado* retornou ao tom de ameaça utilizado no prólogo do livro.

Cabe considerar muitos outros bens nessa eleição, que seriam extensos de contar. Se for feita, conseguir-se-ão estes bens; caso contrário, perder-se-ão irremediavelmente. Quais males se seguiriam dessa perda, ninguém pode saber atualmente. Que poderia pensar a tristeza em que a obediência — falando metaforicamente — teria? Quem poderia esperar a vingança da justiça de Deus, de acordo com as Escrituras? Quem poderia ouvir a voz e os gritos que fará sentir o primeiro mandamento? Quem poderia calcular quão grande seria a desobediência? E portanto: “Quem tem ouvidos para escutar, que escute!” (Mt 11, 15), enquanto é tempo de escutar (RAMON LLULL, 2002, p. 95-96).

Ramon mesmo disse que poderia enumerar muito mais coisas relacionadas à eleição e à execução de seus projetos. Contudo, como nada do que foi descrito nessa obra foi feito, muitos males se seguiriam. Uma dessas ameaças seria a expansão do Islamismo a tal ponto, que colocaria em risco a própria cristandade ocidental.

Para ele, a não realização desses planos era uma desobediência a Deus, o qual deveria ser amado, honrado e servido. Ainda, a não realização desses planos se opunha às Escrituras e ao que diz o primeiro mandamento, que é: “*amar a Deus sobre todas as coisas*” (Mt. 22, 37). Essa desobediência causaria muita dor e ranger de dentes, pois milhares de infiéis seriam condenados pelos erros de suas crenças e os cristãos também seriam condenados por não terem feito nada para pôr em prática um outro mandamento que diz: “*ama o seu próximo como a ti mesmo*” (Mt. 22, 39). Dessa forma, salvar-se-iam aqueles que não conheciam a Cristo.

Conclusão

O *Livro do Fim* foi a principal obra luliana sobre o tema das Cruzadas. Como demonstramos ao longo do texto, com esse livro Lull pretendia alertar os cristãos quanto ao perigo que o ocidente cristão corria de ser invadido e tomado pelos infiéis. Na conclusão, Lull dedicou tal obra ao Espírito Santo para que Ele “aperfeiçoasse e completasse” tudo o que nela existia. Ainda, o filósofo afirmou que quem fosse contra os preceitos dessa obra pecaria contra o Espírito e esse

pecado não teria perdão (RAMON LLULL, 2002, p. 111).

Ramon Llull finalizou o Livro afirmando que, se os seus projetos fossem levados adiante, os cismas cristãos e as heresias acabariam, pois dar-se-ia a união de todos os credos cristãos em um só, para a grande exaltação da fé católica romana, o que traria paz ao Ocidente cristão.

O fato de não ter sido atendido, fez com que Llull partisse para a ação. Em 1306, ele foi para Bugia, capital do reino de Tunis, pregar em praça pública para converter os infiéis. Hoje sabemos que seu esforço foi em vão, uma bela utopia!

Bibliografia

Fontes primárias

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1991.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma de Teologia.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1994. Parte I.

LLULL, Ramon. **Blanquerna. Obres Essencials.** Barcelona: Selecta, 1959. p. 199-200. [tradução para o português Ricardo da Costa - UFES].

_____. **Darrer libre sobre la conquesta de Terra Santa** (introd. de Jordi Gayà; trad. de Pere Llabrés). Barcelona: Clàssics del Cristianisme 91. Facultat de Teologia de Catalunya/ Fundació enciclopèdia Catalana, 2002, p. 77-111. [tradução para o português de Ricardo da Costa e Eliane Ventorim]. Disponível na Internet: <http://www.ricardocosta.com/textos/livrodofim.htm>. Acesso em: 16 de ago. de 2005.

_____. Fèlix o el Libre de Meravelles. In: **Obres Selectes de Ramon Llull** (1232-1316) (ed. introd. i notes de Antoni Bonner). Mallorca: Moll, 1989, v. 2, p. 19-393. Tradução Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais da UFES I (Bruno Oliveira - Eliane Ventorim - Priscilla Lauret). Disponível em: <http://http://www.ricardocosta.com/univ/sumfelix.htm>. Acesso em: 16 de ago. 2005.

Bibliografia.

BATLLORI, Miquel. Ramón Llull i el lul·lisme. **Obra completa.** V. II. València: Biblioteca d'estudis i investigacions, 1993.

BONNER, Anthony. L'Apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'islam i del judaisme. **El debat intercultural als segles XII -XIV.** Estudi general, 9, p. 171-185, 1989.

BONNER, Antoni. Ambient Històric i Vida de Ramon Llull. In: **Obres Selectes de Ramon Llull.** Mallorca: Moll, 1989. v. 1. p. 3-88.

CARRERAS I ARTAU, Tomás. **Història de la filosofia espanyola: filosofia cristiana Del segle XIII al XV.** Barcelona: Ed. Facsímil, 2001.

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade: uma história do paraíso.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FABEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos.** São Paulo: Perspectiva/FAPESP/ Editora de Universidade de São Paulo, 1995. p. 49-77.

FRANCO JR, Hilário. **A Idade Média: Nascimento do Ocidente.** São Paulo: Brasiliense, 2001.

GAYÀ, Jordi Estelrich. **Biografia de Ramon Llull.** Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/pub/gaya.htm>. Acesso em: 16 ago. 2005.

HILLGARTH, J. N. **Ramón Llull i el naixement del lul·lisme.** Barcelona: Curial Catalanes, 1998.

KÜNG, Hans. **A Igreja Católica.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

LEWIS, Bernard. **O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

- LLINARÈS, Armand. **Ramon Llull**. Barcelona: Edicions 62, 1987.
- MENOCAL, María Rosa. **O ornamento do mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- RUNCIMAN, Steven. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Imago, 2003. V. 3: o Reino de Acre e as últimas cruzadas.
- VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- VILLOSLADA, Ricardo. **Historia de la Iglesia Católica**. Madrid: BAC, 2003.
- TÖPFER, Bernhard. Escatologia e milenarismo. In: LE GOFF, Jacques & SCHIMTT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval I**. São Paulo: Imprensa Oficial / EDUSC, 2002. p. 353-365.

A reconquista no *Livro dos Feitos* (c. 1252-1274) de Jaime I (1208-1276)

Luciano José Vianna*

Cristão, guerreiro, conquistador. Essas palavras resumem a vida de Jaime I, *el Conqueridor*, rei de Aragão, de Maiorca e de Valência, conde de Barcelona e senhor de Montpellier. Esse personagem da história da Catalunha é uma referência para o estudo da Península Ibérica, principalmente no contexto da Reconquista. O *Livro dos Feitos* é a autobiografia de Jaime I, e nesse trabalho nosso objetivo é analisar alguns pontos dessa obra, destacando as características que a relacionam ao contexto da Reconquista na Península Ibérica.

1. A vida do rei Jaime I (1208-1276)

Jaime nasceu em 2 de fevereiro de 1208, no palácio de Mirabals, em Montpellier. Seus pais foram Pedro II, *o Católico* (1193-1213), e Maria de Montpellier (1182-1213). Sua infância foi muito difícil. Aos cinco anos perdeu seu pai, que morreu na batalha de Muret (1213), e também sua mãe, que faleceu em Roma (MONTALVO, 2005). Assim, desde cedo ele herdou o senhorio de Montpellier e os principados de Barcelona e Aragão (RUCQUOI, 1995, p. 185). A partir de 1213, Jaime permaneceu sob os cuidados do conde Simon de Montfort (1160-1218), o qual prometeu sua filha em casamento ao futuro rei (MONTALVO) e comprometeu-se a educá-lo (JAIME I, 8).

E, passat lo temps del nostre naximent, En Simon de Montfort, qui tenia la terra de Carcassès e de Badarrès, e en Tolça co que y havia goaynat lo rey de França, volch haver amor ab nostre pare, e demanà-li que·ns liuràs a ell, car ell nos nodriria. E ell fià tant en él e en la sua amor, que liurà ad ell nós per nodrir. (JAUME I, 8)

Passado o tempo de nosso nascimento, Dom Simon de Montfort, que tinha as terras de Carcassonne, de Béziers e de Tolosa, as quais ele tinha ganhado do rei de França, quis ter o amor de nosso pai e pediu-lhe que nos entregasse a ele, para que ele nos educasse. E ele confiou tanto nele e em seu amor que nos entregou a ele para nos nutrir. (JAIME I, 8)

Durante sua menoridade, seus tios, o conde Sancho de Rosselón e o infante Fernando de Aragão foram seus regentes. Entretanto, ele retornou para

* Graduado em História pela Universidade Federal do Espírito Santo.

os catalães em 1214, graças às intervenções do papa Inocêncio III (1161-1216) junto ao conde Simon de Montfort. Nesse mesmo ano, Jaime foi jurado como rei nas cortes de Lérida, tornando-se um “rei-menino”, aos seis anos.

E hageren altre conseyl: que en nom de nós e ab segel novel que-ns faeren fer que manàsem cort a Leyda de cathalans e d'aragoneses, en la qual fossen l'archabisbe e-ls bisbes e-ls abats e-ls richs hòmens de cada .I. dels regnes, e de cada ciutat .X. hòmens ab autoritat dels altres de co que éls farien que fos feyt. E tots vengren al dia de la cort, levat Dom Fferrando e-l comte Dom Sanxo, car havien esperança que cascú fos rey. E aqui juraren-nos tots que-ns gardarien nostre cors e nostres membres e nostra terra, e que-ns guardarien en totes coses e per totes. (JAUME I, 11)

E tiveram outro conselho: que em nosso nome e com um novo selo que mandariam fazer, ordenariam uma corte de catalães e aragoneses em Lleida, na qual também iriam o arcebispo, os bispos, abades, ricos-homens de cada um dos reinos e de cada cidade, e dez homens com a autoridade dos outros para fazer o que fosse necessário. E todos vieram no dia da corte, exceto Dom Fernando e o conde Dom Sancho, pois tinham a esperança que cada um fosse rei. Ali todos juraram que guardariam nosso corpo, nossos membros e nossa terra, e que nos guardariam de todas as coisas e de todos (JAIME I, 11).

Depois disso, o *rei-menino* ficou sob a tutela dos templários, entre 1214 e 1217, no castelo de Monzón. Durante esse período, o tio-avô de Jaime, o conde Sancho Raimundo, presidiu um conselho formado por aragoneses e catalães que tinha a função de administrar os assuntos públicos nos primeiros anos do reinado de Jaime.

Em 1221, o rei se casou com Leonor de Castela (1202-1244), filha de Afonso VIII de Castela (1158-1214) e Leonor da Inglaterra (1156-1214). Seu segundo casamento foi com Violante, filha de André da Hungria. Desses dois casamentos nasceram alguns de seus filhos. Do primeiro, apenas Dom Afonso. Do segundo nasceram nove filhos: Pedro III, sucessor do trono, Jaime, Fernando, Sancho, Violante, Constanza, Maria, Sancha e Isabel. Mas o rei era um “homem de fêmeas” e, após a morte de Violante, se envolveu com várias mulheres, como Aurembiaix de Urgel, Berenguela Afonso, Teresa Gil de Vidaure (com quem teve os bastardos Jaime e Pedro), Guilherme de Cabrera (com quem teve Fernando Sanchez) e Berenguela Fernandez, que lhe deu Pedro Fernandez. Esses bastardos formaram a origem de algumas casas nobiliárias de Aragão e Valência.

Guerreiro e conquistador, Jaime ampliou a autoridade de Aragão em três direções: ao norte, ao sul e ao leste (LOYN, 1997, p. 220). Pelo *Tratado de Corbeil*, em 1258 (PREVITÉ-ORTON, 1995, p. 937), libertou a Catalunha da soberania francesa, renunciando, em troca, às aspirações de suserania no Languedoc (LOYN, 1997, p. 220). Tomou Valência em 1238, seu principal local de investida (NAVARRO, s/d, p. 505) e a primeira grande conquista dos aragoneses efetuada para o leste (HEERS, 1977, p. 178). Também ocupou as cidades de Burriana e Peñíscola, incorporou as localidades de Játiva e Biar, em 1244-1245, e conquistou Múrcia em 1266, cedendo-a ao rei Afonso

X, o *Sábio* (1221-1284) pelo *Tratado de Almuzra*, de 1244. Efetivou as conquistas de Maiorca, na batalha de Portopí em 1229, de Minorca em 1231, onde estabeleceu um protetorado, e de Ibiza em 1235, que foi submetida aos catalães. Jaime efetivou essas conquistas com a ajuda de seus guerreiros, dispostos tanto a se sacrificar em nome de Deus quanto a receber ganhos dessas guerras (CARDINI, 2002, p. 480).

A expansão para o sul e para o leste foi facilitada pela grande derrota islâmica de *Las Navas de Tolosa*, em 1212 (LOYN, 1997, p. 220). A subida do rei ao trono coincidiu com o colapso da dinastia almôada e também com a queda da influência moura em boa parte territorial da Península (PREVITÉ-ORTON, 1995, p. 1118). Isso permitiu a Jaime promover a ampliação do reino para o Mediterrâneo, dando impulso à expansão comercial catalã.

A partir de então, o *rei-conquistador* obteve o controle da maior parte das rotas comerciais do ocidente mediterrânico. Com essas vitórias, aragoneses e catalães iniciaram uma vocação marítima, confirmada em 1282 com a *Revolta das Vésperas* (HEERS, 1977, p. 178) na tomada da Sicília (LE GOFF, 1995, p. 96). Além das campanhas que realizou, ele também protegeu os judeus, que o serviram fielmente (RUCQUOI, 1995, p. 303); organizou o *Consejo de Cent*, também conhecido como Governo Municipal de Barcelona, promoveu a compilação do *Livro do Consulado do Mar* e a codificação do Direito Marítimo. Jaime ainda utilizou a língua vernácula para redigir suas *Crônicas*, seus tratados e suas obras legislativas, fato muito corrente nos séculos XIII e XIV (PREVITÉ-ORTON, 1995, p. 1478).

Em 1269, Jaime I constituiu uma cruzada para o Oriente, organizando uma poderosa esquadra em Barcelona, mas uma tempestade causou um grande estrago às embarcações, o que fez com que ele retornasse com a maioria dos combatentes (RUNCIMAN, 2003, p. 291). Seu reinado terminou em desordens nobiliárias e problemas financeiros. Assim, politicamente a coroa de Aragão foi uma confederação de reinos, pois a autonomia de Maiorca, de Barcelona e de Valência era muito forte. Com o tempo, no reinado de Jaime essas localidades lutaram para garantir sua independência (RUCQUOI, 1995, p. 187).

2. O *Libre dels Fets del Rei en Jaume I*

Mesmo com as distinções entre documentos historiográficos, (LE GOFF, 2002, p. 538), Julia Butiña Jiménez classifica o *Llibre dels Fets del Rei en Jaume* como crônica e memória, autobiografia e História. Nesta obra em que o caráter pessoal do rei Jaime é muito perceptível, são narrados seus feitos cavaleirescos, guerreiros e políticos (JIMÉNEZ, 2003, p. 7-8). Na narrativa, Jaime destaca que, ao longo de sua vida, seus feitos foram melhorando conforme se adequavam à fé católica, exatamente como recomendou seu apóstolo Santiago (JIMÉNEZ, 2003, p. 16).

Retrau mon seyor sent Jacme que fe sens obres morta és. Aquestra paraula volch nostre Seyor complir en los nostres feytz. E jassia que la fe senes les obres no vayla re, can abdues són ajustades, fan fruyt, lo qual Déu vol reebre en la sua mansió. (JAUME I, 1).

Santiago, meu senhor, destaca que sem obras a fé está morta. Nosso Senhor quis cumprir essa palavra em nossos feitos, pois embora sem obras a fé não valha nada, quando ambas se unem, dão fruto, fruto que Deus deseja receber em sua mansão. (JAIME I, 1)

Na narrativa se encontram passagens da vida do rei (como o casamento de seus pais), sua infância e educação no castelo de Monzón; suas conquistas (como as das cidades de Burriana, Játiva e Valência), suas campanhas contra os sarracenos, as sublevações dos barões aragoneses e sua visita ao papa em Roma.

2.1. A mentalidade religiosa

Uma primeira característica que relaciona a fonte ao contexto peninsular de uma maneira específica e à Idade Média de uma maneira geral é a *mentalidade religiosa*, tema imprescindível para entender o momento em questão. A partir do século XI houve o desenvolvimento de uma conexão cada vez mais íntima entre a guerra e a religião, especialmente a partir do Concílio de Clermont (em 1095), quando o papa Urbano II (1088-1099) incitou àqueles que guerreavam entre si para se converterem em “soldados de Cristo” (PEDRERO-SÁNCHEZ, 2000, p. 83). Nessa ocasião, a luta contra o Islamismo estava sacramentada, pois ocorria um processo de expansão territorial de clara motivação religiosa. (COSTA, 1998, p. 79)

E nós esgardan e pensan qual era aquest món en lo qual los hòmens <qui> viuen humanament e con és petit aquest segle e frèvol e ple d'escandel, e com l'altre há glòria en si senes fi, e nostre Seyor con la dona a aquels qui la volen haver ni la percaçen: e esgardan encara con és gran lo seu poder e petita la nostra flaquea, e coneguem e entenem per veritat aquest mot que diu la Escripura: Omnia pretereunt preter amare Deum, que vol dir aytant que totes les coses del món són trespassadores que-s perden, sino tan solament la amor de Deu. (JAUME, 1).

Assim, refletindo e considerando como era este mundo que os homens vivem humanamente, quão inseguro e cheio de provocações, como é breve esta vida e como a outra tem glória sem fim, e também como Nosso Senhor lhe dá a quem a deseja e a persegue, e sabendo ainda quão grande é Seu poder e quão frágil é nossa debilidade, entendemos e reconhecemos como verdadeiro este ditado da Escritura: Tudo passa, menos amar a Deus, isto é, todas as coisas do mundo são perecíveis e desaparecem, exceto o amor de Deus. (JAIME, 1)

O que destacamos na frase acima é a importância de se amar a Deus, um Deus que se coloca ao lado dos justos, auxiliando-os nas batalhas contra os infiéis (COSTA, 2004, p. 93-94). A noção de Deus resumia toda a concepção de mundo dos homens medievais (SCHMITT, 2002, p. 301) daí a *Crônica*, já em seu primeiro capítulo, destacar essa idéia. Era muito importante que os reis cristãos estivessem em harmonia com Deus pois, caso contrário, as gentes arcariam com as faltas de seu líder (COSTA, 2004, p. 83-84). Além disso,

nunca é demais lembrar que a sociedade do ocidente medieval era *hierofânica*, pois interpretava todos os fenômenos naturais e sociais do cotidiano como uma manifestação do sagrado (FRANCO JÚNIOR, 1990, p. 40).

É importante tentar compreender a concepção de Deus na mentalidade dos homens medievais para se entender a Idade Média e, de uma forma específica, a guerra medieval. Nessa época, no campo de batalha, os homens, tanto os reis quanto os súditos, formavam um só corpo (DUBY, 1978, p. 67) e ajustavam suas contas com o Todo-Poderoso (DUBY, 1993, p. 157).

Na *Crônica*, Jaime demonstra um zelo com seu reino e uma prudência pouco comum em seu tempo. Primeiro porque investiga pessoalmente um caso de falsificação de moeda; depois quando se antecipa às conjunturas estratégicas de seus adversários, preparando “surpresas” contra seus oponentes com a intenção de vencer as batalhas. Além disso, o rei se preocupava com os avanços bélicos, fato imprescindível no contexto peninsular de então (JIMÉNEZ, 2003, p. 17).

Algumas características peculiares de Jaime I e de seu reino o aproximam muito do rei Carlos Magno (742-814), mesmo estando separados por quase três séculos. Por exemplo, sua iletralidade. Jaime não sabia escrever, mas ditou os feitos de sua vida para os escrivães de sua corte. Isso mostra que a memória dos homens de guerra dessa época era constantemente exercitada (DUBY, 1995, p. 41). Sendo militar, ele se dedicava a governar, como aprendeu em sua educação templária no castelo de Monzón (JIMÉNEZ, 2003, p. 19). A corte de Carlos Magno tinha a característica de ser itinerante, obedecendo a um ritmo sazonal (GUENEÉ, 2002, p. 269); assim também era a corte do rei Jaime: ela o seguia na guerra (JIMÉNEZ, 2003, p. 19).

2.2. A justiça

A justiça é uma das atribuições que mais se destacam nas ações de Jaime I. Quando Jaime faz um acordo – por exemplo, com o rei muçulmano de Valência, *seid* Abu Seid – o mantém a qualquer custo, mesmo que isso coloque seus cavaleiros contra ele, causando a prisão ou até mesmo a morte daqueles (JAIME I, 26). Essa atitude apenas confirma um fundamento da sociedade medieval: o reconhecimento às leis da honra (GAUVARD, 2002, p. 56).

A *Crônica* é composta por feitos de guerra, o que é normal vindo das memórias de um *rei-conquistador*. Como vimos, Jaime foi educado na Ordem do Templo, local onde as crianças não eram rejeitadas (DEMURGER, 2002, p. 85). Nessa ordem ele recebeu, entre outras, uma educação militar. Além disso, devemos levar em conta as contexto em que a obra foi escrita: era o auge da Reconquista na Península Ibérica, que ocorreu durante seu reinado, principalmente após a vitória em *Las Navas de Tolosa*, em 1212, vista como um triunfo da cristandade sobre o Islã (HEERS, 1977, p. 177).

Após esta vitória cristã sobre os muçulmanos, as ações de Jaime I, juntamente com as de Fernando III de Castela (1201-1252), reduziram a Espanha islâmica ao reino Nasrí de Granada (CORTÁZAR, 1988, p. 113). Nesse momento, a guerra já possuía um caráter religioso (COSTA, 1998, p. 97) sendo uma resposta cristã à intolerância provocada pelos muçulmanos (GLICK, 1994, p. 64). Era uma *guerra justa* por excelência (DEMURGER, 2002, p. 22) em

que Jaime nos explica sua participação (JIMÉNEZ, 2003, p. 25). Entretanto, deve-se destacar que as guerras e os combates presentes na *Crônica* não são somente de cristãos contra muçulmanos, mas também de cristãos contra cristãos.

E nós partém d'aquí, levaren-se les ciutats d'Aragó contra nós ab Don Fferrando e ab Dom Pero Cornell e la partida de Dom Pero Aonés. E sobre açò enviaren per En Guillem de Muncada que vingüés. E él vench ab tot son poder. E les ciutats d'Aragó eren totes contra nós, sinó tan solament Calatahiú. (JAUME I, 28)

Quando partimos dali, as cidades de Aragão se levantaram contra nós, com Dom Fernando, Dom Pedro Cornel e a *partida* de Dom Pedro Ahones. A esse respeito, eles solicitaram a Dom Guilherme de Montcada que viesse, e ele chegou com todo o seu poder. As cidades de Aragão estavam todas contra nós, exceto Calatayud. (JAIME I, 28)

Existem duas teses em relação à composição dessa obra. A primeira, tradicional, diz que ocorreram duas etapas de redação: uma em Játiva, em 1244, e a outra em Barcelona, em 1274. A segunda, mais recente, esclarece que a *Crônica* foi composta seqüencialmente, com o rei contando os episódios aos poucos. A divisão da obra segue uma seqüência de quatro partes: a primeira, entre os capítulos 2 e 33, refere-se à sua infância, ao seu matrimônio e à turbulência da nobreza de Aragão; a segunda, que compreende os capítulos 34 a 327, está relacionada às conquistas de Maiorca, de Valência e à instância do rei em Montpelier; a terceira, referente aos capítulos 328-409, destaca alguns temas como as desavenças com seu genro Afonso X, as campanhas contra os sarracenos de Valência e à conspiração aragonesa; e por fim a quarta, relativa aos capítulos 410 a 566, relata a conquista de Múrcia, algumas sublevações baronesas, a amizade com Afonso X e sua visita ao papa. De uma forma ou de outra, Jaime deixou claro que o livro deveria ser publicado após sua morte. (JIMÉNEZ, 2003, p. 21-22)

E per tal que·ls hòmens coneguessen e sabessen, can haurien passada aquestra vida mortal, co que nós hauriem feyt ajudan-nos lo Seyor poderós, en qui és Vera trinitat, lexa aquest libre per memòria. E aquels qui volran hoir de les gràcies que nostre Seyor nos ha feytes e per dar exempli a tots los altres hòmens del món, que façen co que nós havem feyt: de metre sa fe en aquest Seyor qui és tan poderós. (JAIME I, 1)

E para que os homens conhecessem e soubessem como passamos esta vida mortal e o que nós fizemos com a ajuda do Senhor Poderoso, que é a verdadeira Trindade, deixamos este Livro como memória para aqueles que desejam ouvir as graças que Nosso Senhor nos têm feito, e para dar exemplo a todos os outros homens do mundo para fazer o que nós temos feito: colocar sua fé nesse Senhor que é tão poderoso. (JAIME I, 1)

O Llibre dels Fets del Rei En Jaume é um livro de memórias que possibilita um conhecimento seguro do desenvolvimento do reinado de Jaime, pois o rei foi

testemunha ocular desses acontecimentos. Cristão, guerreiro, conquistador e empreendedor, Jaime I oferece com seu relato muitos detalhes e informações sobre um momento importantíssimo para os peninsulares. Para alguns autores, ela é a melhor fonte que demonstra a perspectiva cristã nas batalhas peninsulares daquela época (RITT, 2004, p. 23). E mesmo os “lapsos” nos relatos de Jaime reforçam a legitimidade da mesma (JIMÉNEZ, 2003, p. 19), pois o esquecimento é uma característica essencial da memória (GEARY, 2002, p. 179).

Bibliografia

Fontes Primárias

LLIBRE DELS FETS DEL REI EN JAUME (a cura de Jordi Bruguera). Barcelona, Barcino, 1991. 2 v.

JAIME I. **Libro de los hechos**. Julia Butiñá Jimenez (Introd. e Trad.). Madrid: Gredos, 2003.

JAMES I (THE CONQUEROR) KING OF ARAGON. **Chronicle** (translated by John Foster with Historical Introduction and Notes by Pascual de Gayangos). Cambridge: Ontario, 2000.

Bibliografia específica

CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF, Jacques. & SCHMITT, Jean-Claude. (Coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, São Paulo: Edusc; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 1.

CORTÁZAR, José Angel García de. **Historia de España – La época medieval**. Madrid: Alianza, 1988.

COSTA, Ricardo da. Amor e Crime, Castigo e Redenção na Glória da Cruzada de Reconquista: Afonso VIII de Castela nas batalhas de Alarcos (1195) e Las Navas de Tolosa (1212). In: OLIVEIRA, Marco A. M. de. (Org.) **Guerras e Imigrações**. Campo Grande: Editora da UFMS, 2004. p. 73-94.

_____. **A Guerra na Idade Média**. Rio de Janeiro: Paratodos, 1998.

DEMURGER, Alain. **Os cavaleiros de Cristo: as ordens militares na Idade Média (sécs. XI-XVI)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DUBY, Georges. **O Domingo de Bouvines, 27 de Julho de 1214**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. **O tempo das catedrais**. Lisboa: Estampa, 1978.

_____. **El siglo de los caballeros**. Madrid: Estampa, 1995.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Peregrinos, monges e guerreiros: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval**. São Paulo: Hucitec, 1990.

GAUVARD, Claude. Justiça e Paz. LE GOFF, Jacques. & SCHMITT, Jean-Claude. (Coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, São Paulo: Edusc; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 2.

GEARY, Patrick. Memória. In: LE GOFF, Jacques. & SCHMITT, Jean-Claude. (Coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, São Paulo: Edusc; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 2.

GLICK, Thomas F. **Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)**. Madrid: Alianza Universidad, 1994.

GUENEÉ, Bernard. Corte. In: LE GOFF, Jacques. & SCHMITT, Jean-Claude. (Coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, São Paulo: Edusc; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 1.

HEERS, Jacques. **História Medieval**. Difel: Rio de Janeiro / São Paulo, 1977.

JIMÉNEZ, Júlia Butiña. Introducción. In: JAIME I. **Libro de los hechos** (1252-1274).

Madrid: Gredos, 2003.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. Lisboa: Estampa, 1995. V. 1. _____. Tempo. In: LE GOFF, Jacques. & SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, São Paulo: Edusc; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 2.

LOYN, H. R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MONTALVO, José Hinojosa. **La Monarquía Hispánica. Los reinos cristianos medievales. Jaime I el Conquistador**. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/historia/monarquia/jaime_i.shtml. Acesso em: 23 mai. 2005.

NAVARRO, Francesc. **Historia Universal. La expansión musulmana**. Madrid: Salvat, s/d.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da Idade Média: textos e testemunhas**. São Paulo: Unesp, 2000.

PREVITÉ-ORTON, C. W. **Historia del mundo en la Edad Média**. Barcelona: Ramon Sopena: 1995.

RITT, Travis William. **Reconquista and convivência: post-conquest Valência during the reign of Jaime I, el conquistador: interaction between christians and muslims (1238-1276)**. 2004. 76 f. Dissertação (Mestrado em Artes) - The Flórida State University: The College of Arts and Sciences, Flórida, EUA, 2004. Disponível em: <http://etd.lib.fsu.edu/theses/available/etd-06112004-153006/unrestricted/TWRMastersthesis.pdf>. Acesso em 25 de maio de 2005.

RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995.

RUNCIMAN, Steven. **História das Cruzadas. O reino de Acre e as últimas cruzadas**. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

SCHMITT, Jean-Claude. Deus. In: LE GOFF, Jacques. & SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, São Paulo: Edusc; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 1.

