

VIII Encontro Internacional de Estudos Medievais

As múltiplas expressões da Idade Média: Filosofia, Artes, Letras, História e Direito



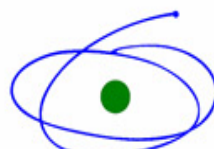
ANAIIS
VOL. 1

BENTO, Silva Santos &
COSTA, Ricardo da (orgs.)



ABREM

Associação Brasileira de Estudos Medievais



CAPES

Copyright © Associação Brasileira de Estudos Medievais

Organização

Bento Silva Santos & Ricardo da Costa

Revisão

Os autores

Edição

Marcus Vinícius Rangel & Renan Marques Birro

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Anais do VIII Encontro Internacional de Estudos Medievais:
As múltiplas expressões da Idade Média: Filosofia, Letras, Artes,
História e Direito. Vol II / Coordenação: Bento Silva Santos &
Ricardo da Costa. Cuiabá: EDUFMS, 2011.

Vários Autores.

Bibliografia.

ISBN: 978-85-65268000-4

1. Idade Média - Civilização 2. Filosofia 3. Letras 4. Artes 5.
História 6. Direito I. Bento Silva Santos II. Ricardo da Costa III.
ABREM.

CDD-940.1

Índice para catálogo sistemático:

1. Europa : Idade Média : Civilização : Ciências Humanas : História
940.1

2011

Todos os direitos dessa edição reservados à
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS MEDIEVAIS
Avenida Brasília, 117. Cuiabá - MT
Caixa Postal 3232
CEP 78060-970
www.abrem.org.br

Índice

ix•A Idade Média na UFES

Ricardo da Costa (UFES)

1•Traição e Crise no Condado de Flandres no Relato de Galbert de Bruges

Ademir Aparecido de Moraes Arias (UNESP)

9•A Construção de Um Modelo Ideal de Monarca no *Livro de Linhagens do Conde Pedro de Barcelos*

Adriana Mocelim de Souza Lima (UFPR)

17•As Mudanças nas Imagens do Mítico Artur: de *Dux Bellorum* a Rei Cristão nas Visões de Nennius e Geoffrey de Monmouth

Adriana Zierer (UEMA)

27•*Philosophiae Portus & Arx Philosophiae*: Algumas Considerações Acerca das Imagens da Filosofia no “Jovem” Agostinho

Adriano César Rodrigues Beraldi (UFES)

35•Uma Imagem Oficial de Santidade Feminina: O Processo de Canonização de Santa Clara de Assis (1255)

Alessandra dos Santos Ferreira (UFG)

Teresinha Maria Duarte (UFG)

41•Saber Em Movimento: da *Hispania* Para Outras Regiões Do Espaço Medieval

Aline Dias da Silveira (Humboldt Universität zu Berlin)

51•A Realeza Sagrada na Castela do Século XIII

Almir Marques de Souza Junior (UFF)

57•A Voz e o Gesto – Fórmulas Mágicas Como Práticas de Religiosidade Germano-Cristãs na Idade Média

Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UFRJ)

67•Santa Trifina e o rei Artur – o Teatro Medieval Bretão e a Coleta da Literatura Oral Céltica na Bretanha do Século XIX

Ana Donnard (UFU)

75•O “Ócio Santo” no Livro I do Tratado *De Consideratione* (1149-1152) de Bernardo de Claraval

Ana Gláucia Oliveira Motta (UFES)

83•A Consolidação do Poder Real Após a Cruzada Albigense

André Araújo de Oliveira (UFES)

89•Gênero e Vida Religiosa Feminina em La Rioja Medieval: Reflexões Sobre a Documentação Notarial de Santa Maria Del Salvador de Cañas

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ)

97•A *Coita* no Cancioneiro De Jograis Galegos: Tentativa de Análise

Antonio Augusto Domínguez Carregal – Universidade de Santiago de Compostela

105•Sobre a Afeminação: Vaticínio Da Misoginia?

Arivaldo Sacramento de Souza (UFBA)

113•O papel de D. Alfonso XI (1325-1350) como *Rex Fidelissimus* no *Espelho dos Reis* do Franciscano Galego D. Frei Álvaro Pais (1270-1349)

Armênia Maria de Souza (FH/UFG/PEM-GO)

123•Também Filhos de Santa Maria: As Crianças Judias nas *Cantigas Afonsinas*

Augusto de Carvalho Mendes (PUC-Minas)

131•A Sinonímia no Português Arcaico: Considerações sobre as Unidades Léxicas *Molher Pública* e *Putá*

Aurelina Ariadne Domingues Almeida (UFBA)

- 139•O Tema Das Virtudes No Tratado *Da Consideração* De Bernardo De Claraval (1090-1153)
Braulino Antonio dos Reis Neto (UFES)
- 147•Virtudes E Vícios Humanos na Bretanha dos Séculos vi e xv: Comparando Discursos Em *Concerning The Ruin Of Britain* e *Everyman*
Brenda da Silva Barreto – UFRJ
- 155•Peregrinação e Política Régia Portuguesa nos Caminhos de Nossa Senhora De Guadalupe
Bruno Soares Miranda (USP)
- 161•As Relações Entre a *Militia* e o Poder Episcopal no Século XI Como Chave de Leitura para o Papado e o *Novum Militiae Genus*
Bruno Tadeu Salles (UFMG)
- 171•Virgindade, Monacato e Poder no Reino Visigodo: O Caso da *Regula Leandri* (séc. VI)
Bruno Uchoa Borgongino (UFRJ)
- 177•A Infidelidade Feminina nas *Cantigas de Escárnio e Maldizer* Galego-Portuguesas
Candice Quinelato Baptista Cerchiari (USP)
- 185•A *Sabedoria* Que se Encontra Acima do Que Dizem Os Livros: Os Bastidores da Eleição Abacial de Guiberto De Nogent (c.1055-c.1125)
Carlile Lanzieri Júnior (UFF)
- 193•Os Pregadores em Paris: A Universidade como Elemento de Identidade Institucional da Ordem Dominicana no Século XIII
Carolina Coelho Fortes (UFF/UFRJ/UGF)
- 201•Aspectos Discursivos no *De Re Coquinaria*
Célia Marques Telles (UFBA)
- 209•O Caráter Musical e Folclórico Das *Cantigas De Bailia*: Uma Leitura da Plurisssemia Poética
Clarice Zamonaro Cortez (UEM)
- 217•Da *Epistola* ao *Opusculum*: A Trajetória Tipológica da Correspondência de Pedro Damiano
Cláudia Bovo (UFMT)
- 227•Um Estudo Sobre a Educação no Final do Século XIII e as Questões Apresentadas por São Boaventura de Bagnoregio Sobre a Meditação, a Oração e a Contemplação
Conceição Solange Bution Perin (FAFIPA)
Terezinha Oliveira (DFE/PPE/UEM)
- 235•Notícia sobre Uma Edição Interpretativa de Um Documento Quinhentista em Português:*Regra e Definições do Mestrado da Ordem de Cristo*
Cristiane Santos Pereira (UFBA)
- 241•Bruxas e Feiticeiras em Novelas de Cavalaria do Ciclo Arturiano: O Reverso da Figura Feminina?
Cristina Helena Carneiro (SEMED/Guarapari)
- 251•Para a Glória dos Nobres: Relações de Poder no Noroeste Africano e a Produção Cronística de Gomes Eanes de Zurara
Daniel Augusto Arpelau Orta (UFPR)
- 261•*Cantigas de Pero Meogo*: Algumas de suas Lições
Daniele Gualtieri Rodrigues (UNICAMP)
- 269•D. João II e as Cortes: Estratégias para Submeter o Clero e a Fidalguia
Denise da Silva Menezes do Nascimento (USP)
- 277•Hábitos e Costumes Alimentares Portugueses do Século XII ao XV
Diego Soares de Oliveira (UFG)
Teresinha Maria Duarte (UFG)

- 285•Ritos Fúnebres em *Beowulf*: Uma Visão Particular
Dionne Miranda Azevedo (UFES)
- 293•Considerações sobre Anselmo de Bec e a Educação: Relatos de Eadmero
Elizabete Custódio da Silva Ribeiro (PPE/UEM)
Terezinha Oliveira (DFE/PPE/UEM)
- 301•Transgressão e Sanção no *Malleus Maleficarum* e no Cordel Nordestino
Elizabeth Dias Martins (UFCE)
- 307•Dinis, *O Infante* e Nuno, *O Condestável*: Dois Modelos de Nobre na Época de Aljubarrota
Fátima Regina Fernandes (UFPR/NEMED)
- 315•À Guisa De *Fiinda*: Do *Vervo* Satírico Galego-Português
Fernanda Scopel Falcão (UFES)
- 323•O *Unum Argumentum* em Prol da Necessidade da Existência de Deus no *Proslogion* (II-IV) de Anselmo de Aosta (1033/4-1109)
Filicio Mulinari e Silva (UFES)
- 331•Ocupação Territorial, Política Concelhia e Administração no Medievo Português
Flávio F. Paes Filho (UFMG)
- 341•A Rainha Guinevere e O Estigma da Infidelidade: A Emanação Céltica Vilanizada no Medievo Clericalizado
Francisco de Souza Gonçalves (UERJ)
- 351•Maneiras de Sentir e de Pensar: Uma História do Sentimento de Solidão na Idade Média é Possível?
Gabriel de C. G. Castanho (USP)
- 359•“*He was fayr man and wict, of bodi he was the beste knicth*”... Corpo e gênero em *King Horn* e *Havelok the Dane*: um estudo introdutório.
Gabriela da Costa Cavalheiro (UFRJ)
- 367•Um Exemplo de *Brevitas* no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende
Geraldo Augusto Fernandes (USP/UNINOVE)
- 375•O Estatuto Jurídico das Mulheres nas *Ordenações Manuelinas*
Giovanna Aparecida Schittini dos Santos (UFG)
- 383•Análise do Texto e da Música da *Cantiga de Santa Maria 70*: Discutindo uma Questão de Edição
Gladis Massini-Cagliari (UNESP/ARARAQUARA)
- 393•Os Judeus em Textos Mariológicos Hispanos Medievais: um Estudo Comparado
Guilherme Antunes Júnior (UFRJ)
- 401•O Apelo ao Apóstolo Santiago e as “Aparições” do Santo na Conquista de México-Tenochtitlán (1519-1521), Segundo as *Crônicas Espanholas*: um Prolongamento do Discurso Medieval no Novo Mundo
Guilherme Queiroz de Souza (UFSJ)
- 408•Apontamentos para uma Nova Abordagem da Ibéria Medieval
Heloisa Guaracy Machado (PUC-Minas)
- 419•“*Todo Este Memorial Vay em Modo de Preguntas que Homem Faz Assy Mesmo Dizendo se Fiz Tal Cousa*”: Estudo de Uma Obra de Garcia de Resende, um Homem do Final da Idade Média
Hérvickton Israel Nascimento
Rosa Virgínia Mattos e Silva
Américo Venâncio Lopes Machado Filho (UFBA)
- 427•Um *Livro de Horas* Quatrocentista em Português: Notas Sobre o Trabalho de Edição e Elaboração de Glossário
Hirão Fernandes Cunha e Souza (UFBA)
Catarina Rocha Soares (UFBA)

- 435•Como se Constrói um Santo? Observações a Partir do Inquérito de 1319 Para a Canonização de Tomás de Aquino
Igor S. Teixeira (UFRGS)
- 443•O Poder Maquiavélico na Crônica de D. João II
Iremar Maciel de Brito (UERJ/UNIRIO)
- 451•Estudo Léxico-Semântico do Subcampo “Órgão Sexual” de Religiosos em *Cantigas de Escárnio e Maldizer Galego-Portuguesas*
Itatismara Valverde Medeiros (UFBA)
- 459•A Lâmina de Agilulfo (590-616 D. C.): uma Representação do Triunfo do Rei Lombardo
Jardel Modenesi Fiorio (UFES)
- 467•A Filosofia Agostiniana e a Negação do Maniqueísmo
Joana Paula Pereira Correia (UFES)
- 473•Os Pobres de Cristo: Orfandade em Portugal (Séc. XV)
João Bosco Ferreira Brandão (UFG)
Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFG)
- 481•Um Ensaio Biográfico sobre *Cecaumenos*: um Aristocrata Bizantino do Século XI
João Vicente de Medeiros Publio Dias (UFPR)
- 491•A Legitimação da Violência no Discurso Antidonatista de Agostinho de Hipona
José Mário Gonçalves (UFES)
- 499•Epifania e Participação: A Relação entre as *Coisas Principiadas* e o *Princípio Primeiro* em Nicolau de Cusa
José Teixeira Neto (UERN)
- 509•As Concepções de *Tempo e Espaço* na Distinção do Feminino e Masculino: Uma Leitura das *Cantigas de Santa Maria*
Josilene Moreira Silveira (UEM)
- 519•A Refutação do *Livre Arbítrio* na Doutrina Cátara
Josué Patuzzi Rezende (UFES)
- 527•O Veemente Amor de Adão Por Eva e o Desterro do Paraíso
Juliane Albani De Souza (UFES)
- 537•A Falta de Evangelização e sua Influência nas Relações Entre Cristãos-Velhos e Conversos Durante o Século XV Reino de Castella
Kellen Jacobsen Follador (UFES)
- 545•D. Dinis e as Leis de Desamortização: O Combate ao Crescimento do Poder Eclesiástico em Portugal
Teresinha Maria Duarte (UFG)
Láisson Menezes Luiz (UFG)
- 553•A *Demanda do Santo Graal*: Notícias sobre uma Nova Edição
Laurete Lima de Guimarães (UFBA)

A Idade Média na UFES

Nos dias 12, 13 e 14 de Agosto de 2009 aconteceu, pela primeira vez em Vitória, o *VII Encontro Internacional de Estudos Medievais (EIEM)*, evento bienal promovido pela ABREM (Associação Brasileira de Estudos Medievais). A Idade Média invadiu a UFES. Duzentos e dezenove inscitos, seis mini-cursos oferecidos, quatro conferências, mais de cento e quarenta trabalhos apresentados por pesquisadores de quarenta e sete universidades nacionais¹ e sete instituições acadêmicas do exterior². Um assombro. Não temos informações à mão dos congressos anteriores, mas imaginamos que o VII EIEM deva ter sido, felizmente, um dos mais concorridos da história de nossa associação.

A Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) nunca havia recebido um evento sobre a medievalidade, muito menos desse porte. Confessamos que a empreitada envolvia uma série de riscos. Houve resistências internas, rumores, suspeitas, dissimulações. A Idade Média, por incrível que pareça, ainda sofre o preconceito de muitos professores em nosso país, alguns por considerarem-na – mesmo após Marc Bloch (1886-1944), Georges Duby (1919-1996), Jacques Le Goff (1924-) e toda a maravilhosa e revolucionária *entourage* da *Escola dos Annales* – uma “idade das trevas”. Outros, por infelizmente entenderem a universidade gramscianamente, isto é, como um espaço de disputa (acirrada) de poder, em que os grupos de pesquisa organizados por professores são partidos políticos, e da pior espécie. Pena.

No entanto, a recepção do magnífico reitor, Rubens Rasseli, foi calorosa. Generosa. Exatamente como a *universitas* deve ser – um espaço de discussão plural em que todas as multifacetadas pesquisas humanas devem (e podem) se manifestar. E assim foi. E que assim seja. Agradecemos publicamente por isso à reitoria da UFES.

Desse modo, é com incontida satisfação que apresentamos à comunidade acadêmica os *Anais* daquele encontro. Em dois volumes. Disponível na *Internet*, como determina a melhor tradição, qual seja, aquela que abre as portas a todos, indistintamente. Trata-se de uma preciosa fotografia da natureza das pesquisas sobre a Idade Média levadas a cabo no Brasil nesse início de século XXI. Como é natural, a qualidade dos trabalhos é variável, mas eles demonstram, acima de tudo, que a Idade Média nunca esteve tão viva em terras tupiniquins.

Agradecemos à ABREM todo o apoio logístico prestado, à UFES (e, naturalmente a todas as suas instâncias administrativas, desde o Departamento de Filosofia até o CCHN e as pró-reitorias), ao Prof. Dr. Paulo Sodré (Letras/UFES) pela indicação para organizarmos o evento, aos incansáveis monitores, enfim a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a consecução de um encontro dessa magnitude como é o da ABREM. A Idade Média pulsa, e vigorosamente. Que continue a desbravar novas trilhas – agora em Cuiabá. E que bons ventos nos levem sempre adiante.

Ricardo da Costa

Jorge Augusto da Silva Santos

¹ Centro Universitário Claretiano (SP), CESAT, CNEC, EEEFM, Escola Superior de Advocacia, Faculdade João Paulo II, Faculdade de Tecnologia FTC (EAD), Faculdade Saberes, Faculdade Salesiana de Vitória, Faculdade de Tecnologia (BA), Mosteiro de São Bento (RJ), PUC-Minas, PUC-RJ, Secretaria Municipal de Educação de Guarapari, UCM, UEFS, UEM, UEMA, UERJ, UFBA, UFC, UFES, UFF, UFG, UFJF, UFMG, UFMS, UFMT, UFP, UFPR, UFRGS, UFRN, UFRJ, UFTC, UFSJ, UFU, UFV, UGF, UnB, UNESP/Araraquara, UNESP/Assis, UNICAMP, UNIFAI, UNIFRA, UNIMARCO, UNIRIO, USM, USP.

² PUC-Chile, Humboldt Universität zu Berlin, Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats, Instituto Superior del Profesorado Joaquín V. González (Buenos Aires), Universitat Autònoma de Barcelona, Universidad de Buenos Aires, Universidade de Santiago de Compostela.

Traição e Crise no Condado de Flandres no Relato de Galbert de Bruges

Ademir Aparecido de Moraes Arias (UNESP)

RESUMO

O relato de Galbert de Bruges sobre a morte do conde de Flandres Carlos o Bom, escrito entre 1127-1128, é um documento rico tanto nos detalhes sobre a formação dos laços feudo-vassálicos quanto na violação das fidelidades juradas e devidas pelos homens aos seus senhores. Escrito em latim, o texto mostra como as palavras *tradere* / *tradio* / *traditor* são valorizadas para designar a traição do clã dos Erembald ao seu príncipe, seguindo o sentido dado nos Evangelhos ao ato de Judas Iscariótis, ao entregar Jesus aos seus inimigos. Embora não explicitamente, dá a entender a existência do conflito entre o conde e algumas casas aristocráticas flamengas, cujo poder ameaçava aquele detido pelo príncipe. Os responsáveis pelo assassinato são vilipendiados na narrativa, mas, por vezes, deixa-se entrever uma simpatia pelos envolvidos no crime, habitantes da região de Bruges e conhecidos do resto da população. Nem todos os que vingaram a morte de Carlos eram isentos de censuras; alguns, como o clã dos Thanemar, eram vistos como os causadores de todo esse mal. E mesmo o conde “martirizado” estava livre de máculas, pois era o último sucessor de Roberto o Frisão, que em 1000 usurpara o condado de seu sobrinho. Escrito quase como um diário dos eventos, a história de Galbert levanta muitas questões sobre a traição e o quanto esse crime afetava as mentalidades medievais.

Traição e Crise no Condado de Flandres no Relato de Galbert de Bruges

Ademir Aparecido de Moraes Arias (UNESP)

Em nossos estudos sobre a traição na Idade Média Central quase sempre estivemos voltados para a análise das Canções de Gesta, poemas épicos nos quais esse tema está presente, por vezes de forma determinante, nas narrativas. Todavia, não deixamos de observar a ocorrência desse crime em outras fontes, quer fossem escritas em latim ou em língua românica. A traição é relatada frequentemente nos diversos textos medievais e, dado o valor que os homens atribuíam à fidelidade como meio de garantir a sociedade em suas relações hierárquicas, familiares ou decorrentes de alianças, sua violação constituía uma ameaça para a organização feudo-vassálica e linhageira.

Das diversas narrativas de atos hostis de vassallos contra seus senhores, um dos mais interessantes é o escrito por Galbert de Bruges, entre 1127-1128, que trata do assassinato do conde Carlos o Bom de Flandres, ocorrido em 02/03/1127, dentro da Igreja de São Domiciano, em Bruges, no período da Quaresma. Os autores do crime pertenciam a uma linhagem importante e poderosa do condado e, também, próximos do príncipe a que mataram. O evento chocou muitos espíritos e o próprio rei da França, Luís VI o Gordo, deslocou-se para as terras flamengas com intuito de punir os assassinos e garantir a eleição de um candidato seu como novo chefe do principado.

Galbert escreveu enquanto os acontecimentos se sucediam à sua frente. Anotava os eventos de cada dia e pensava em dar uma forma definitiva ao seu relato, no qual exaltaria a figura de seu senhor Carlos diante dos conspiradores responsáveis por sua morte. Membro da chancelaria do conde, o autor da narrativa era um dos responsáveis pela escrita dos documentos de interesse do condado e participava das missões diplomáticas enviadas às diversas cidades da Flandres e aos diversos príncipes territoriais vizinhos, adversários ou aliados. Pela função que exercia, por ser alguém capaz de ler e escrever em latim, pela forma como se apre-

sentava e como se relaciona com os membros da igreja de São Domiciano, o autor devia ser um clérigo de Bruges, cidade a qual devotava uma fidelidade superior até aos quadros e à hierarquia eclesiástica da região. Quando da morte de seu senhor, Galbert já possuía uma idade avançada, ao que se supõe, e seu óbito talvez seja o motivo de sua obra não ter sido concluída.

O relato de Galbert mostra, com frequência, uma tendência hagiográfica em relação ao conde assassinado. A piedade, o senso de justiça, o temor a Deus, a defesa dos pobres e a crença no exercício de uma função determinada pela Divindade, mostravam a vida virtuosa de seu herói. As circunstâncias de sua morte colocaram-no na mesma posição de um mártir cristão, motivo pelo qual os cidadãos de Bruges e os de Gand disputavam o privilégio de guardar o seu cadáver. Por vezes os fatos relatados pelo escritor aparecem como decorrentes da vontade e da justiça divinas, portanto de difícil compreensão pelos homens. É possível que a narrativa tivesse sido escrita com a intenção de servir a uma tentativa de canonização de Carlos de Flandres e a presença de um milagre, ocorrido quando de seu sepultamento, reforça essa visão. Entretanto, em muitas oportunidades, Galbert desliza dos assuntos piedosos para falar de coisas mais mundanas, como as ações dos cavaleiros e cidadãos quando do assassinato e, depois, durante a perseguição aos responsáveis, as disputas entre as diversas cidades flamengas, a luta pelo poder envolvendo os príncipes da região e mesmo os reis da França e da Inglaterra. Deixa entrever, em suas linhas, uma insatisfação corrente no condado em relação ao seu dirigente, mas cujas críticas explícitas a ele dirigidas acabaram silenciadas após o seu “martírio”. Essas características fizeram desse relato uma fonte muito apreciada pelos historiadores para estudar a sociedade medieval do início do século XII.

Com relação ao problema da traição na Idade Média, o texto é de uma grande importância, pois

tal como na *Chanson de Roland*, é a sua ocorrência que conduz todo o desenrolar da narrativa. A obra de Galbert só surgiu devido à realização desse crime e à presença de indivíduos dispostos a perpetuar sua lembrança e/ou tentados a elevar a glória daquele a quem fizeram seu herói e, paralelamente, de sua terra natal.

A primeira coisa a notar refere-se às expressões empregadas para designar o ato que levou ao assassinato do conde. No texto, Galbert usa preferencialmente *traditio* para designar a ação e *traditor* para os responsáveis pela sua realização. Os termos latinos *tradere* / *traditio* / *traditor* significavam significam “entregar” / “entrega” / “aquele que entrega” e não eram necessariamente pejorativos. Usados para os atos de comércio ou de transmissão de bens, ocorriam com frequência no Antigo Testamento quando este narrava as promessas de Deus aos hebreus em relação à conquista da Palestina. O sentido negativo toma forma nos Evangelhos, ao ser narrada a ação de Judas Iscariótis contra Jesus Cristo. Mas *traditor* / *traditio* ainda tem, nos livros sagrados cristãos, o significado de “entrega”, no caso, de um homem aos seus inimigos, ato este feito por alguém próximo à vítima e em quem se depositava confiança, dentro de uma relação hierárquica mestre-discípulo. No Evangelho de Marcos emprega-se ainda o adjetivo *proditor* contra Judas e esta expressão tem peso na tradição romana para nomear os atos de infidelidade contra os poderes públicos imperiais.

Em muitos textos latinos medievais prefere-se justamente *proditio* / *proditor* para designar as ações e os executantes de atos hostis a um príncipe territorial ou ao rei. Já na sua narrativa, Galbert dá primazia a *traditio* / *traditor* / *tradere*, sempre usada contra a linhagem de Erembald, responsável pela morte de Carlos, ou seus simpatizantes mais próximos. Embora não lhe sejam desconhecidos os termos *proditio* / *proditor*, estes são muito raramente empregados. Além disto, *tradere* e seus derivados aparecem em uma nova situação, pois já não designam o ato de “entrega” de alguém aos seus inimigos e sim a ação direta dos conspiradores contra o senhor a quem deveriam servir. Assim, na obra estudada, a terminologia relativa à traição está próxima daquela corrente na língua români-

ca que começa a ser preservada em manuscritos, nesse mesmo século XII. O interessante de ser observado é o fato da Flandres ter uma língua vulgar de raízes germânicas muito distinta daquela falada nas outras regiões do reino da França, cujas influências lingüísticas latinas são dominantes. Apesar disso, *tradere* / *traditio* / *traditor* são as palavras específicas para designar o crime na visão do notário de Bruges, assim como *traïr* / *traïson* / *traître* predominam nos textos das Canções de Gesta em língua do *Oil*.

Quanto aos traidores, estes são oriundos de uma linhagem importante, rica e influente no condado de Flandres. Detém várias castelânias, inclusive a de Bruges. Seu principal chefe, Bertulfo, é preboste da cidade e responsável pela igreja de São Domiciano. O grupo está, também, incluído entre os Pares do principado, ou seja, entre os homens e famílias que determinam a política junto ao conde. A linhagem, cujo pioneiro chamou-se Erembald, ambicionava aumentar ainda mais seu poder e sua riqueza e, ao fazer isso, entrou em choque com as demais parentelas flamengas, igualmente interessadas em expandir seu patrimônio. Possivelmente até mesmo Carlos o Bom tenha visto na ascensão dos Erembald uma ameaça ao seu próprio poder, pois estes vassallos estavam se tornando mais fortes do que o seu senhor, o conde.

A crise tem início da disputa armada entre o clã dos Erembald e a linhagem dos Thanemar de Straeten, cujos resultados foram favoráveis aos primeiros. Infelizmente, para eles, suas ações violavam a paz do príncipe e este começou a executar atos de retaliação às investidas de seus vassallos. No decorrer do conflito foi levantada perante Carlos a origem servil dos descendentes de Erembald e, portanto, a ilegalidade dos privilégios gozados por essa parentela. Para piorar a situação, o conde resolveu aplicar uma legislação relativa aos matrimônios ocorridos entre um homem livre e uma serva, na qual estipulava-se que após um ano de casamento o marido tornava-se igualmente servo. E, como houve várias alianças matrimoniais promovidas pela família de Bertulfo junto às demais parentelas flamengas, a aplicação da lei acarretaria um transtorno considerável nas condições sociais de muitos cavaleiros e castelões do condado. O objetivo do

conde e de alguns de seus conselheiros era claro: romper as alianças e quebrar o poder dos Erembald. Tal acusação é aceita por Galbert, o qual qualifica os assassinos de “servos” continuamente. E, talvez, não seja de estranhar o fato de uma família de origem servil adquirir tais vantagens no decorrer do século XI, quando os principados territoriais ainda estavam em fase de formação e os seus senhores territoriais necessitassem da ajuda de homens seguros, especialmente para o exercício de atividades militares ou administração de seus domínios. Eram chamados “ministeriais” (*ministeriales*) os servos que executavam essas funções e foram comuns nos reinos da França e da Alemanha desse período. Entretanto, no caso francês, os ministeriais logo se confundiram com o meio cavaleiresco, de modo a se perder a noção de sua origem humilde. Em terras alemãs permaneceu a distinção entre o ministerial em relação ao homem livre, apesar da progressiva ascensão verificada entre os servos convertidos em vassallos dos grandes príncipes territoriais e do rei germânico.

Carlos o Bom tentou aplicar o entendimento alemão ao seu condado, mas não calculou a reação dos atingidos pelo seu ato. Nunca foi questionada ao Erembald a sua condição serviu. Eles participaram do conselho condal e estiveram entre os que escolheram Carlos como conde de Flandres. Sob certos aspectos sentiram-se prejudicados pelo senhor a quem serviam e, portanto, o clã não se viu mais obrigado a dever a fidelidade que lhe haviam jurado. Apesar disso um de seus membros, Roberto o Jovem, questionou os planos de sua parentela, embora fosse constringido a participar da ação.

No relato de Galbert a conspiração se dá às escondidas e os envolvidos evitam que outras pessoas tomassem conhecimento de suas intenções, utilizando para isso a escuridão para ocultassem os seus encontros e suas negociações. Tal modo de agir reforça a idéia de traição, pois disfarça a hostilidade e demonstrar uma falsa amizade ou um respeito que não existe, são atos condenados numa sociedade marcada pela necessidade de realização de rituais públicos para tornar clara as posições dos seus membros. Isso talvez fique mais evidente se compararmos os eventos posteriores à punição dos assassinos de Carlos o Bom.

Eleito conde de Flandres, o normando Guilherme Cliton logo indispsôs-se com alguns centros urbanos, cavaleiros e castelões flamengos, inclusive com as cidades de Bruges e Gand. Disto decorreu uma luta violenta entre o novo príncipe e aqueles que lhe tinham jurado fidelidade e rompido depois. Mas ao contrário dos Erembald, os vassallos e burgueses fizeram o *difidatio*, o desafio, ou seja, romperam ritualmente o laço de fidelidade e, com isto, por deixarem evidente e pública sua intenção de não considerarem mais Roberto como seu senhor, eles não poderiam ser chamados de traidores e nem censurado o seu apoio ao concorrente do normando, o conde Thierry da Alsácia.

As condições nas quais se deu o assassinato de Carlos igualmente foram censuráveis, pois além de executado sem ter a menor condição de defender-se, o conde estava rezando dentro da igreja de São Domiciano, lugar sagrado que deveria ser poupado, na visão eclesiástica, da impureza do sangue derramado em um ato de violência. Com se não bastasse, no dia do homicídio estava-se na Quaresma, um dos períodos importantes do calendário litúrgico cristão. Os Erembald cometeram então atos de impiedade e sacrilégio, além de violarem um juramento de fidelidade vassálica, segundo relata Galbert. Esse descaso para com a fé cristã é acentuado pela conduta dos assassinos após a morte e o sepultamento de sua vítima. Os traidores realizaram um banquete fúnebre em homenagem ao morto, próximo ao seu túmulo, o que foi visto pelo autor do relato como um ato pagão.

Desta forma, os responsáveis pelo assassinato do conde eram mostrados de forma desonrosa e como indivíduos portadores de todos os vícios sociais e espirituais condenados pela sociedade cristã. Logo, era evidente para o notário de Bruges que eles deveriam ser punidos, pois violaram as leis humanas e divinas. O discurso de Galbert, os adjetivos por ele utilizados para qualificar os traidores, deixam bem clara sua condenação ao ato e aos seus realizadores. E, todavia, em outras partes da narrativa são feitas afirmações que parecem reduzir a culpa dos Erembald e mesmo a insinuação do apoio de uma parte dos habitantes de Bruges aos assassinos.

A reação contra os traidores levou estes a se

rem assediados na torre da igreja de São Domiciano. Alguns cavaleiros não envolvidos no crime seguiram-nos e, com este apoio, foi possível resistir durante um tempo longo aos ataques do castelão Gervásio de Praet, dos cidadãos de Bruges e Gand e, depois, do rei da França e do novo conde de Flandres. No decorrer do cerco alguns moradores da cidade iam conversar com os assediados e estes passavam instruções de como seus amigos deveriam cuidar de seus negócios, devido à sua ausência. A tentativa de prisão dos que assim procediam junto aos traidores mostrou-se infrutífera e, ainda, abriu espaço para conflitos entre os burgueses e as forças mantenedoras do cerco, pois não foi aceita a proibição de contato entre os conjurados e os seus próximos. Os Erembald acreditavam na possibilidade de um perdão do seu crime e aceitavam o exílio em troca de suas vidas. Tal acordo não foi fechado especialmente devido à pressão do rei da França e de Guilherme Cliton, interessados em punir o atentado cometido contra um príncipe cujo poder, em sua visão, provinha de Deus e, com isto, desestimular ações semelhantes no futuro.

Havia, também, a simpatia popular ao jovem Roberto, participante forçado do assassinato. Chegou-se a pedir o perdão régio ao cavaleiro, mas Luís VI conduziu o rapaz para longe de Bruges e ordenou sua execução. Galbert elogiou o jovem em várias passagens e lamentou o seu trágico destino.

Em contrapartida, os Thancmar foram acusados pelo notário de serem os causadores do conflito pela sua hostilidade ao clã de Bertulfo. Aliados das forças repressoras à conspiração, os Thancmar permaneceram no assédio por algum tempo, mas logo indispuseram-se contra os habitantes da cidade e foram obrigados a se retirar. Galbert deixa escapar um elogio aos Erembald pela sua piedade e serviços à cidade e afirma que a queda da linhagem no crime deu-se pelos atos de seus rivais.

Embora condenados a uma morte vil, na visão do escritor, os traidores mostravam virtudes cristãs em seus momentos finais e esse tipo de consideração surpreende se levarmos em conta a grandeza do crime por eles cometido. Bertulfo suporta as humilhações da população quando é levado ao patíbulo e, ainda, responde ousadamente ao conde Guilherme de Yprès, um aspirante à função condal, sobre

quem sempre pesou a suspeita de ter participado da conspiração contra Carlos o Bom. Para afastar essas desconfiças, Guilherme procurou ser duro com os Erembald, mas isto não o tornou simpático a Galbert e aos habitantes de Bruges. Do mesmo modo, os outros membros da parentela condenada demonstraram seu fervor religioso ao serem precipitados da torre onde haviam se defendido. E o notário brugense elogia essa conduta. Isto levanta dúvidas se realmente esses traidores estariam irremediavelmente condenados às penas infernais, na opinião de seus concidadãos.

Feita a justiça contra os assassinos, o novo conde procedeu à investigação e condenação ao exílio daqueles que simpatizaram e/ou ajudaram os Erembald. Mais de uma centena de cidadãos de Bruges foi exilada e dezenas de outros flamengos tiveram o mesmo destino. Isso demonstra uma certa aceitação por parte dos habitantes do condado do ato perpetrado pelo clã de Bertulfo, pelo número elevado de pessoas punidas, além dos responsáveis diretos pelo crime. A tentativa do conde Carlos de exercer um controle mais efetivo sobre a aristocracia e sobre as cidades flamengas ameaçava privilégios considerados importantes pelos envolvidos. Guilherme Cliton, para obter o apoio dos habitantes do condado, teve que jurar respeitar os seus direitos e liberdades. Quando, após o conflito, o novo conde tentou recuperar seu poder, conseguiu apenas a revolta armada de parte de seus sujeitos.

Outro problema levantado por Galbert foi o da legitimidade dos condes até a morte de Carlos o Bom. Apesar de elogia-los, não é esquecido que eles deveram seu poder a uma traição perpetrada por Roberto o Frisão contra seu sobrinho Arnolde, o legítimo herdeiro do condado, em 1071. Na sua tentativa de explicar os fatos como determinados pela vontade divina, o notário faz do assassinato de Carlos a expiação tardia desse crime. Inocente e virtuoso, a morte do novo mártir era aproximada, hagiograficamente, da paixão de Cristo e, portanto, merecedora da canonização. Entretanto, ao lembrar as circunstâncias da ascensão de Roberto o Frisão, uma censura pesa sobre este e sobre os condes que o seguiram, até o poder na Flandres voltar às mãos de um descendente de Arnolde, personificado em Thierry da Alsácia.

O apaziguamento dos conflitos só foi possível, no final, pela reintegração dos exilados e dos acusados de simpatia ou co-autoria na traição de Carlos o Bom. Thierry vira bem isso ao iniciar a luta contra Guilherme Cliton, obtendo assim importantes alianças. Seu concorrente, adepto da punição dura, não conseguiu estabilizar seu poder e, apesar de manter-se como conde até sua morte, em 1128, não foi capaz de trazer a paz ao seu condado, uma das obrigações impostas a um príncipe cristão.

A narrativa de Galbert permite observar a crescente crise no condado de Flandres, decorrente das tentativas de Carlos o Bom em aumentar seu poder, abatendo o das linhagens incômodas, como a dos Erembald. Para isso, aliava-se aos grupos adversários destes e usava uma legislação sobre servos para intimidar quem fosse considerado uma ameaça aos interesses condais. As justiças locais, castelãs ou urbanas, também eram afetadas pela expansão principesca. Isso levou a uma reação da aristocracia e da burguesia flamengas. Mas a crise só se tornou dramática pela resposta exagerada dada pelos Erembald, levados a assassinar o seu senhor, enquanto observava-se um certo oportunismo de outros grupos, que passam a barganhar privilégios junto aos pretendentes à dignidade condal da Flandres.

Essa luta, restrita no texto ao território flamengo, assemelhava-se a outras que correntes nos demais principados ou entre a realeza francesa e seus vassallos, quer castelões dos senhorios da Ile-

de-France, quer os grandes potentados, como o da Normandia.

Embora Galbert escreva uma obra presa aos eventos que ele mesmo pôde acompanhar e o seu desejo de fazer uma hagiografia de seu senhor, muitos dos problemas relacionados à traição, em seu relato, são encontrados nas Canções de Gesta. Embora sejam obras poéticas com temas lendários, de um passado heróico e distante, o fundo das Canções apresenta as questões de fidelidade, traição, poder régio contra reação aristocrática, lutas entre linhagens, com as quais podiam identificar-se os seus ouvintes ou leitores. Há um paralelo entre as fontes românicas e a fonte latina de uma região de língua germânica (mas submetida ao rei da França) baseado no uso de certas palavras para designar um crime (*trahitio / traïson*) e a disputa entre uma aristocracia, ameaçada em seus privilégios, e um principado ou monarquia feudal, interessados em exercer um poder de fato sobre as regiões que lhe deviam obediência. Não se atentou contra a vida do monarca capetíngio e os reis épicos nunca foram destronados. Mas qualquer senhor territorial não estava imune a reações violentas daqueles que lhe juraram fidelidade, ao considerarem-se injustiçados pelo seu dominus, combateram a este. O destino de Carlos o Bom serviu de exemplo aos príncipes quanto aos riscos da função, os cuidados a se tomar em seu exercício e a necessidade de punição exemplar de quem se atrevesse a ameaçar-lhes a vida.



BIBLIOGRAFIA

- BLOCH, Marc. Les formes de la rupture de l'hommage dans l'ancien droit féodal. In: _____ **Mélanges historiques**. Paris: Éditions de l'EHESS, Tome I, p. 189-209.
- _____. Un problème d'histoire comparée: la ministérialité en France et en Allemagne. In: _____. **Mélanges historiques**. Paris: Éditions de l'EHESS, Tome I, p. 503-528.
- BOURNAZEL, Èric. **Louis VI le Gros**. Paris: Fayard, 2007.
- DHONDT, J. Les "solidarités" medievales. Une société en transition: la Flandre en 1127-1128. **Annales E.S.C.**, 1957, n° 4, p. 529-560.
- DOEHAERD, Renée. Flandrenses dans la Passio Karoli de Galbert de Bruges (1127). **Revue belge de philologie et d'histoire**. Vol. 71, 1993, fasc. 4, p. 841-849.
- FLORI, Jean. **Chevaliers et chevalerie au Moyen Age**. Paris: Hachette, 1998.
- GALBERT DE BRUGES. **Histoire du meurtre de Charles le Bon, conte de Flandre (1127-1128)**. Avec introduction et des notes par Henri PIRENNE. Paris: Alphonse Picard, 1891.
- GALBERT OF BRUGES. **The Murder of Charles the Good**. Translated by James Bruce ROSS. Toronto: University of Toronto, 1982.
- GANSHOF, F.-L. **Qu'est-ce que la féodalité?** Paris: Tallandier, 1982.
- SUGER. **Vie de Louis VI le Gros**. Éditée et traduite par Henri WAQUET. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

A Construção de Um Modelo Ideal de Monarca no Livro de Linhagens do Conde Pedro de Barcelos

Adriana Mocelim de Souza Lima (UFPR)

RESUMO

A partir do Livro de Linhagens escrito pelo Conde Pedro Afonso, foi elaborada a presente comunicação, buscando elementos que pudessem contribuir para a elaboração de uma imagem de Rei ideal. Ao longo do Livro de Linhagens o Conde pode acentuar a ancestralidade da monarquia, demonstrando assim a necessidade da mesma enquanto reguladora da sociedade e principal responsável pela aplicação da Justiça, em todo o Reino, além de seu papel na promoção do bem comum, baseado no bom relacionamento entre rei e nobreza. O bom rei é apresentado ainda como o rei cristão, temente a Deus. É o rei da Reconquista, que luta em defesa da cristandade, combate mouros, reconquista territórios e garante a unidade da cristandade. Essa imagem “ideal de Rei” contrasta com uma realidade bem diferente, marcada por revoltas nobiliárquicas, disputas entre reis e infantes. Reis que na busca da centralização não souberam relacionar-se com a nobreza, não levaram em conta seus valores e tradições, não proveram a paz e nem garantiram o bem comum em seus reinos.



A Construção de Um Modelo Ideal de Monarca no Livro de Linhagens do Conde Pedro de Barcelos

Adriana Mocelim de Souza Lima (UFPR)

O Livro de Linhagens escrito pelo Conde Pedro Afonso apresenta exemplos de tradições familiares, destaca a importância da linhagem, do sangue, na constituição da nobreza, fornece uma galeria de tipos exemplares, modelos de virtude. A obra constitui-se como uma forma de transmissão ideológica, que ao mesmo tempo reforça a legitimidade de sangue da nobreza, que cerca o rei, e fornece a ela um modelo de estruturação interna, a partir da caracterização do bom e do mau rei, além da caracterização do nobre ideal.

Ao longo do Livro de Linhagens são encontradas referências ao código ético da Cavalaria medieval, na definição dos personagens e na recriação do ambiente em que se movimentam, apresentando assim um modelo de agir. Ocorre uma identificação entre nobreza e Cavalaria, expressando um modelo ideal de vida para a aristocracia do século XIV.

O Conde fornece à nobreza, através do modelo cavaleiresco “unha conciencia de identidade, unha conciencia da existencia como grupo ou clase social ben definida dentro do conxunto da sociedade” (Paredes Mirás, 2002, p. 80). Constrói esse ideal a partir de valores ligados ao sangue, ao patrimônio, à tradição e à honra, valores que trariam coesão e estruturação à nobreza, que vivia um momento de desestruturação e perda de sua justificativa de defensora do reino, após o término das operações de Reconquista, no século XIV.

Os valores apresentados pelo Conde ao caracterizar o bom e o mau rei e o nobre são praticamente os mesmos. A monarquia não é tratada na obra como algo exterior e diferencial do nobiliário. As relações de parentesco a unem com a nobreza, “os modelos culturais son compartidos porque son os mesmos; aínda máis, a monarquía tem a súa orixe na nobreza, existe por ela e em virtude dela” (Paredes Mirás, 2002, p. 80). A nobreza constitui-se como a linhagem da monarquia.

O rei é visto, durante o século XIV, na Europa Medieval, como sendo o regulador das pressões

e relações internas da nobreza, que se dão ainda numa esfera baseada em relações pessoais. Nesse contexto, a primazia régia é construída por meio da promoção do bem comum no Reino, fundamentado no equilíbrio entre concessões e cobranças. O rei teria o direito de “impor a todos a sua vontade, porque ela é conforme e evidentemente à vontade geral, ao bem comum” (Fourquin, 1987, p. 105).

O século XIV é marcado pela existência de relações e alianças políticas que extrapolam fronteiras físicas. Laços de fidelidade e honra uniam nobres a seus senhores, de maneira que

nenhum dos critérios pelos quais se pode atribuir superioridade social a uma linhagem tem que ver com a sua 'nacionalidade,' mas antes com aqueles vínculos que as ligavam aos reis que iniciaram a Reconquista, como o Rei Rodrigo, ao grande antepassado da melhor nobreza peninsular, Cid o Campeador, ou aos outros heróis da gesta anti-islâmica (Mattoso, 1999, 1040).

A fidelidade ao juramento vassálico era mais forte do que a fidelidade em relação ao território de nascimento. Sendo a ligação dos nobres com o ideal da Reconquista bastante acentuada, a ponto de estruturar as relações dessa nobreza, constituindo-se no seu grande modelo.

Ao apresentar um perfil do bom rei o Conde fornece um modelo aos nobres, constrói dessa maneira uma identidade do que significava ser nobre aos membros da nobreza de Corte, construída a partir do modelo régio.

Esse modelo de rei e de nobre foi sintetizado pelo Conde a partir de narrativas que “circulavam oralmente (nos meios palacianos, aristocráticos, nos saraus das Cortes, nas cantigas trovadorescas) e tinham uma relativa independência de suas versões escritas” (Costa, 2006, p. 11). Essas narrativas passaram a circular por entre a nobreza após a estabilização política promovida no reinado de Dinis, momento em que a mentalidade cavaleiresca sofreu uma valorização, através da difusão de “um culto generalizado da poesia trovadoresca e dos

romances de cavalaria” (Costa, 2006, p. 11).

Dentre os vários tipos de narrativas que se encontram intercalados aos trechos genealógicos do **Livro de Linhagens**, o perfil do bom rei e do nobre será buscado nos trechos anedóticos e nos trechos históricos. Os trechos anedóticos trazem referências acerca da honra de determinadas famílias, além de modelos de como se deve cumprir o código vassálico, além de relatos de traições. Já os trechos históricos trazem biografias de determinadas personagens e exemplos de vassalagem.

Ao buscar as origens da instituição monárquica em Adão “falaremos primeiro do linhagem do homees e dos reis de Jerusalem des Adam ataa nacença de Jesu Christo” (Pedro, 1980, p. 57), o Conde visava apresentar a ancestralidade da instituição, além de reforçar o fato de que a sociedade necessitava da monarquia. O recurso à história para poder apresentar a linhagem dos reis de Portugal não só

contribuye a sacar la figura del príncipe de los tiempos primordiales y a inscribirla em uma perspectiva histórica, sino que, al relacionarla con un reino concreto y con sus habitantes, irá aportando elementos para la construcción de otros conceptos, como los de estado y nación (Palácios Martín, 1995, p. 483).

O **Livro de Linhagens** pode ser analisado como um espelho de reis e de nobres, obra onde as virtudes do bom rei e do nobre, assim como os vícios que podem e devem ser evitados podem ser contemplados. A partir do modelo de bom rei apresentado pelo Conde, obtém-se o modelo do bom nobre, que segue as características atribuídas ao monarca.

Nos primeiros sete títulos do **Livro de Linhagens**, e em determinados trechos do restante do Livro, onde o Conde apresenta as linhagens nobiliárquicas, destacando-se o título XXI, o Conde Pedro Afonso enumera as características e virtudes que um monarca deve possuir. O Conde ao narrar tais virtudes projeta a imagem de um Rei ideal.

A imagem de Bom Rei apresentada pelo Conde pode ser analisada a partir de dois aspectos, uma imagem moralizante, ressaltando determinadas virtudes, e uma imagem funcional, destacando a função a ser desempenhada pelo rei dentro do

reino. Já a imagem do mau Rei é apresentada a partir da não valorização do cristianismo e da negação de determinadas virtudes.

O Rei Cristão. A imagem do Rei Cristão é construída a partir de uma concepção Cristã da História. Para chegar aos reis de Portugal faz uso de uma cronologia com enfoque bíblico, onde Adão é apresentado como a base do tronco, do qual descendem todos os homens. O Conde emprega na descrição um caráter universalista, frente aos particularismos que marcam a Península Ibérica de 1340. Amarra a atuação do rei a referências histórico-simbólicas, valorizadas do passado bíblico, clássico e hispano-godo, característica essa específica da Península Ibérica.

O rei cristão é apresentado inicialmente como o rei temente a Deus, baseado em exemplos de personagens bíblicos. Em seguida vem a conversão ao cristianismo e sua função como defensor da fé e de seu povo. O rei cristão é o rei da Reconquista, que ao mesmo tempo justifica-o perante a sociedade e o caracteriza como o responsável por zelar pela unidade da Cristandade.

O Rei Virtuoso. O rei virtuoso é aquele que se mostra esforçado em suas conquistas territoriais e na defesa da cristandade, honra os seus e governa com mansidão e cortesia. A virtude mais citada ao longo do texto é a lealdade, símbolo do compromisso que deve reger as relações vassálicas. O rei exige fidelidade e se torna digno dela ao cultivar as virtudes que devem caracterizá-lo. Os exemplos de lealdade, empregados pelo Conde, vêm de lugares distantes como a Bretanha, lugar idealizado, onde a lealdade era prática comum, e a deslealdade era substituída pela afirmação do juramento de vassalagem.

O Rei Juiz. Ao valorizar a imagem do rei justo, o Conde ressalta que o exercício da justiça dentro do reino é uma forma de recuperar e manter a ordem. Nada mais pertinente de se escrever quando se está inserido numa realidade marcada por antagonismos e disputas entre rei e nobreza. É dever do rei zelar pelo exercício da justiça, valorizando costumes e tradições, dessa forma a ordem retornaria ao reino. O Conde Pedro Afonso escreve o Livro de Linhagens formulando regras de conduta aos príncipes e a todos os que se ocupam de política

dentro do reino.

O **Rei conquistador**. Ao apresentar o rei conquistador como o Rei da Reconquista, o Conde pode estar estimulando o papel cruzadístico do rei e conseqüentemente da nobreza, dentro do panorama da Península Ibérica, às vésperas da Batalha do Salado, 1340. Ao reavivar o ideal da Reconquista peninsular na luta contra o infiel, ideal esse gerador da unidade em torno de um ideal comum, o Conde ao mesmo tempo fortalece o rei e realça o papel da nobreza, justificando sua função social.

O **Mau Rei**. A imagem do Mau Rei é pautada numa Imagem Amoral (não cristã e não virtuosa): rei folom¹, cruel, herético, desleal, não sabe guardar seus amigos, não segue a fé de Cristo, além de ser adorador de ídolos e possuir maus conselheiros.

Tais valores e virtudes associam-se, diretamente, à sociedade medieval portuguesa e à nobreza, formadas no interior de uma sociedade organizada para a guerra. Guerra que se constituiu enquanto “fator dominante que estrutura a sociedade e sua economia na Península Ibérica medieval” (Rucquoi, 1995, p. 217).

Muitos desses valores são equiparados aos modelos transmitidos pelos romances de Cavalaria, difundidos de forma escrita no século XIV. Antes disso, transmitiam-se por via oral ou na forma de estratos, fornecendo alimento literário aos cavaleiros através da difusão das epopéias: “a realidade histórica misturava-se intimamente com a ficção literária e esta, por sua vez, inspirava e motivava a própria realidade” (Mattoso, 1987, p. 357).

Um exemplo do perfil do “bom rei”, apresentado pelo Conde, pode ser encontrado no relato do que teria dito o Conde Henrique, a seu filho Afonso Henriques, primeiro rei de Portugal

Filho, toda esta terra que te eu leixo dès Astorga ataa Coimbra, nom percas ende ùu palmo, ca eu a gaanhei com gram coita. E, filho, toma do meu coração algũa cousa, que sejas esforçado e sejas companheiro aos filhos d’algo, e da-lhe sas soldadas todas. E aos concelhos, faze-lhes honra, em guisa como hajam todos dereito, assi os grandes come os pequenos. E faze sempre justiça e aguarda em ela piadade aguisada, ca se um dia leixares de fazer justiça ùu palmo, logo outro dia se arredará de ti ùa braça, e do teu coração. E porem, meu filho, tem sempre justiça em

teu coração e haverás Deus e as gentes. E nom consentas em nem ùa guisa que teus homees sejam soberbosos nem atrevidos em mal, nem façam pesar a nem ùu, nem digam torto, ca tu perderias porem o teu boo preço se o nom vedasses (Pedro, 1980, p. 123-124)

Nesse trecho percebe-se que o “Bom Rei” deveria ser o conquistador de terras, esforçado e companheiro dos fidalgos. Deveria o rei honrar os Concelhos, as Vilas, garantindo os direitos de todos. Garantir o exercício da justiça era uma forma de alcançar proteção Divina e apoio das gentes do Reino. O Rei dentro da sociedade seria o ordenador, o árbitro das relações vassálicas, zelando para que seus homens não fossem soberbos e nem atrevidos. A imagem de monarca ideal construída pelo Conde é definida pela figura de um rei que domina a hierarquia da nobreza, é Ele quem define escalões, confere prestígio. O rei constitui-se, nessa visão, como elemento chave na aplicação da Justiça e das leis. As leis elaboradas pelo rei são feitas para todos do reino. Dessa forma centralizaria sua autoridade, sobrepondo-a aos poderes locais. Essa centralização, no entanto só seria alcançada se governasse de maneira piedosa, com justiça e misericórdia. A Justiça deixaria de ser um privilégio para tornar-se um direito de todos, em nome do rei.

O Bom rei deveria desenvolver ações a fim de que houvesse “amor” e “amizade” entre seus súditos, zelando e promovendo o bem comum. A figura do rei como regulador e promotor do bem comum é necessária na medida em que a nobreza encontrasse fragmentada, desorientada e sem consciência de grupo e da importância que possui dentro do reino. Dois valores que permitiriam à nobreza ajudar-se mutuamente: “amor” e “amizade” estariam sendo deixados de lado.

A amizade, considerada como o maior de todos os bens, seria capaz de impedir discórdias. Valores como fidelidade, lealdade e assistência mútua estão ligados a ela. São valores que fazem parte da ética cavaleiresca, princípio básico que deve organizar a sociedade.

Se houvesse fidelidade entre os nobres não haveria necessidade dos reis. Em uma sociedade con-

1. "Este vocablo pertenecía al estilo arcaico de los libros de caballería, [...], es evidente que follón en el estilo caballeresco era lo mismo que traidor o malandrín; [...], follonía es análogamente carácter traicionero; estes vocablos no sólo son sumamente comunes en la Edad Media desde los más antiguos monumentos, sino que hoy siguen siendo usuales con el mismo significado" (COROMINAS, 1954, p. 549-550).

figurada a partir de vínculos pessoais, a fidelidade é imprescindível. O rei, na concepção do Conde, só é digno de fidelidade se souber respeitar os foros e costumes nobiliárquicos. Deve apoiar-se nos vínculos pessoais que sustentam a sociedade, a fim de manter a justiça e ordenar a mesma. A imagem do rei pacífico, capaz de promover a paz no reino é a personificação desse ideal.

O bom rei é ainda o rei cristão, temente a Deus. É o rei da Reconquista, que luta em defesa da cristandade, combate mouros, reconquista territórios e

garante a unidade da cristandade.

Essa imagem “ideal” contrasta com uma realidade bem diferente, marcada por revoltas nobiliárquicas, disputas entre reis e infantes, como no caso português onde o Infante Afonso reivindicara o exercício da Justiça dentro do reino, fato que culminou na Guerra Civil (1319-1324). Reis que na busca da centralização não souberam relacionar-se com a nobreza, não levando em conta seus valores e tradições, não provendo a paz e nem garantindo o bem comum em seus reinos.



BIBLIOGRAFIA

- PEDRO, Conde D. **Livro de Linhagens**. [1340] In: *Portugaliae Monumenta Histórica, Nova Série*. Ed. crítica por José Mattoso. Lisboa: Academia das Ciências, 1980. II Volumes.
- COROMINAS, Joan. **Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana**. Vol. II. Madrid: Editorial Gredos, 1954.
- COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. **A mentalidade de cruzada em Portugal (sécs XII - XIV)**. In: *www.ricardodacosta.com*. Página consultada em 19/09/2006, às 23:00 h.
- FERNANDES, Fátima Regina. **Discurso e poder na obra de Pedro Afonso, Conde de Barcelos**. In: *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais, Belo Horizonte, PUC de MG/ ABREM/ CNPq e FAPEMIG, 2003*, p. 351 – 356.
- FOURQUIN, Guy. **Senhorio e Feudalidade na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- MATTOSO, José. **A nobreza medieval portuguesa: a família e o poder**. Lisboa: Estampa, 1987.
- _____. **A nobreza medieval portuguesa no contexto peninsular**. Actas das IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval. Porto: Universidade do Porto/Instituto de Documentação Histórica da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999.
- PALACIOS MARTÍN, Bonifacio. **El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los espejos de príncipes (1250-1350)**. In: *Anais da XXI Semana de Estudios Medievales*. Pamplona: Departamento de Educación y Cultura de Navarra, 1995.
- PAREDES MIRÁS, Maria del Pilar. **Mentalidade nobiliária e nobreza galega, ideal e realidade na Baixa Idade Media**. Galiza: Toxosoutos, 2002.
- RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa, Estampa, 1995.

As Mudanças nas Imagens do Mítico Artur: de *Dux Bellorum* a Rei Cristão nas Visões de Nennius e Geoffrey de Monmouth

Adriana Zierer (UEMA)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é mostrar as transformações do mítico Artur nas primeiras fontes de origem latina, compostas entre os séculos VII a XII. Sob a pena de Nennius na *Historia Brittonum*, Artur já apresenta elementos cristãos. Ele é um *dux bellorum* (chefe guerreiro) e carrega nas batalhas o escudo com a virgem Maria que o torna vitorioso nas batalhas. Por isso, em certa feita, chega a vencer novecentos e sessenta homens em combate. Já na *Historia Regum Britanniae*, de Geoffrey de Monmouth, o aspecto cristão é ainda mais valorizado, pois Artur é representado como um rei-cristão invencível, matador de dois gigantes e perseguidor dos “pagãos” (escotos e pictos, de origem céltica, mas não cristãos, e também os saxões, a quem vence nas pelejas). Além disso, o monarca é conquistador de trinta reinos e até mesmo do Império Romano, que lhe exigia tributos. As imagens de Artur nos relatos de Nennius e Geoffrey enfatizam os aspectos guerreiros do personagem Artur.

PALAVRAS-CHAVE: *Artur, Nennius, Geoffrey de Monmouth, guerreiro invencível*



As Mudanças nas Imagens do Mítico Artur: de *Dux Bellorum* a Rei Cristão nas Visões de Nennius e Geoffrey de Monmouth

Adriana Zierer (UEMA)

Wm reino próspero. Um rei justo e perfeito. Uma era de felicidade e abundância. Por que Artur ainda chama tanto a nossa atenção? Porque no fundo o desejo de um governante ideal capaz de resolver todos os nossos problemas ainda seja uma realidade. Ou ainda, a possibilidade de que, se ele um dia existiu, um dia retornará, quando mais precisarmos dele.

Será que houve uma única imagem sobre este grande rei e herói? O nosso objetivo é provar que não. Se nas narrativas de origem céltica Artur está sempre associado à figura do rei, nos primeiros escritos latinos sobre este indivíduo houve uma modificação, uma passagem da idéia de *dux bellorum* (chefe guerreiro), nos escritos atribuídos a Nennius, a de rei cristão invencível, simbologia tecida por Geoffrey de Monmouth em uma importante obra, a *Historia Regum Britanniae*.

Qual a origem de Artur? Se ele existiu algum dia, era proveniente dos bretões, povo de origem celta que habitava as Ilhas Britânicas. As populações que lá viviam sempre estiveram em conflito, jamais havendo a unidade entre eles. A partir do século I houve uma dominação superficial dos romanos no sudeste da ilha, quando estabeleceram postos comerciais, realizaram a construção de estradas e estabeleceram o Muro de Adriano visando separar os bretões — como os romanos chamaram os moradores da ilha — de outros celtas inimigos, como os escotos (irlandeses) e pictos (escoceses).

Com o esfacelamento do Império Romano do Ocidente, os anglos e saxões ofereceram proteção aos bretões contra os inimigos, recebendo terras no território na condição de federados, mas logo deixaram a posição de protetores para a de dominadores, estabelecendo sete reinos independentes no século VI. Toda a terra submetida ficou conhecida como terra dos anglos ou Inglaterra. Estes reinos saxões também eram competitivos entre si, com a tendência dos reinos mais fortes absorverem os mais fracos. É daí que surge a lenda arturiana, pois

a existência de Artur não é comprovada pelas fontes. Artur surge assim, como um mito de resistência e ligado a um desejo de unificação que nunca existiu na Bretanha após a sua dominação pelos saxões. Por isso, de acordo com a lenda, um dia ele voltaria para unir todos os bretões contra os invasores. Pelo que sabemos através de Nennius, Artur teria sido um *dux bellorum* (comandante militar) que venceu várias batalhas contra os inimigos, sendo a mais importante a Batalha do Monte Badon, datada por uma outra fonte, os *Annale Cambriae* (século X), como tendo ocorrido no ano 516 (Brunel, 1997, p. 101).

Neste momento de dominação saxã, a resistência dos bretões foi realizada no País de Gales e a figura de Artur se tornou um símbolo de resistência aos invasores. Assim a sua figura se tornou um mito. O mito é uma explicação simbólica da realidade, ligada aos sentimentos e emoções, visando dar coesão a uma determinada coletividade (Cassirer, 1972, p. 134). Agrega funções integradoras, mobilizadoras e esclarecedoras.

A imagem de Artur engloba provavelmente vários guerreiros em diferentes épocas que realizaram a resistência contra os saxões. Mas é importante salientar que a função mobilizadora do mito auxiliava os bretões a terem esperança no futuro ao acreditar no retorno próximo de Artur para vencer os inimigos, auxiliando-os a serem unidos e se acreditarem vencedores no campo das idéias.

Com a dominação anglo-saxã os bretões fugiram para as montanhas no oeste e norte (Cornualha, País de Gales e Escócia), foram para o sul estabelecendo-se na Pequena Bretanha, na Armórica (norte da França), fundiram-se com os conquistadores ou foram mortos. Desta forma, as narrativas se espalharam. Contribuiu para a popularização das narrativas arturianas nos territórios da Inglaterra e França a presença de bardos, como o contador galês Bleheris ou Bledri que transmitia as histórias conhecidas pela tradição oral nas cortes (Loomis, 2000, p. 34).

Artur Como Dux Bellorum: A História Dos Bretões (C. 800), De Nennius

Artur aparece pela primeira vez num texto latino na chamada *Historia Brittonum* atribuída ao monge galês Nennius. No entanto, a obra não foi escrita por um único copista, e sim por vários e por isso é anônima. Embora tenha sido redigida por volta do ano 800, houve interpolações no manuscrito original até o século XIII.

É interessante observar que desde cedo nestes textos existe uma relação entre Artur e o processo de cristianização uma vez que surge como um guerreiro cristão, protegido nas batalhas pela Virgem Maria. Todo o relato possui um sentido religioso. Se os bretões foram dominados, segundo o autor foi devido aos seus pecados. Seguindo a preocupação cronística do período medieval, a narrativa se inicia com a genealogia bíblica, começando com Adão, procurando sempre relacioná-la com a contagem do número de anos passados, numa tentativa comum da época de controlar o tempo e associá-lo à temporalidade cristã da salvação (Gurevitch, 1990, p. 88). Depois, os bretões também são relacionados a um antepassado da Antigüidade Clássica, o troiano Bruto que lhes teria dado origem, até que por fim chegamos à sua história propriamente dita.

Outra preocupação de fundo religioso é a conversão ao cristianismo, que ocupa um papel central na narrativa. É interessante observar em todas as obras latinas até o século XI que a justificativa cristã para a derrota dos bretões seriam os pecados deste povo (Séchéllés, 1957, p. 185). Neste sentido, a culpa recairia principalmente sobre o soberano mítico bretão do período, Vortigern (monarca lendário entre 425 e 450), palavra que significa rei tirano (Faral, 1929, t. I, p. 96), o qual teria feito um acordo com os saxões para que estes defendessem a ilha dos outros invasores e estes ao contrário traíram o soberano e dominaram o território.

Vortigern comete uma série de delitos: apaixonar-se pela filha do pagão Hengist, líder dos saxões, e casa-se com ela. Mais tarde, como a coroar suas atitudes condenáveis aos olhos do clero, pratica um erro ainda mais grave, cometendo o incesto e casando-se pela segunda vez com sua própria filha,

com quem gera um herdeiro. Estes elementos parecem justificar a posterior dominação dos bretões pelos saxões. O mau exemplo dado pelo soberano teria arrastado toda a população ao paganismo na visão dos copistas do relato.

É curioso notar que os personagens referentes à realeza bretã são todos inventados (Faral, 1929, T. I, p. 95) enquanto que os referentes aos saxões foram muitas vezes retirados de listas genealógicas cuja existência foi atestada, demonstrando o pouco conhecimento dos cronistas sobre a história bretã no período.

Em contraponto com o rei tirânico, São Germano é a figura santa que tenta levar o monarca ao bom caminho e mudar suas atitudes, sem sucesso. O cristianismo na Bretanha foi introduzido entre os séculos III e IV por missionários como Santo Albano, e mais tarde com o próprio São Germano.

São Germano (378-448) foi personagem histórico. Esteve duas vezes na Bretanha no século V, tentando extirpar o pelagianismo, uma heresia que afirmava não serem os humanos culpados pelo pecado de Adão, o qual era considerado uma falta individual.

Outros personagens positivos na narrativa de Nennius são os lendários Vortimer, filho de Vortigern que teria lutado decisivamente contra os inimigos, mas morrido depois em batalha (Nennius, 2001, cap. 43) e Aurelius Ambrosius, associado por Gildas, que escreveu a *De Excidio et Conquestu Britanniae* (século VI), a um soberano vencedor do Monte Badon (Gildas, 2001, cap. 25 e 26).

Na *Historia Brittonum*, Ambrósio faz previsões certas a Vortigern avisando que seria derrotado pelos saxões e que debaixo do solo estavam duas serpentes, sendo que uma delas representava a sua derrota. Mais tarde, na obra de Geoffrey de Monmouth, este mesmo Aurélio seria o mago Merlin (Monmouth, 1993, 153-174) e substitui à visão das serpentes pela dos dragões, significando igualmente o ocaso de Vortigern.

Voltemos agora para a importância de Artur na obra atribuída a Nennius. O guerreiro é citado em dois capítulos da obra. O capítulo 56 relata as doze batalhas vencidas por Artur no Monte Badon. Se ele consegue sair vencedor é por seu sentido de guerreiro cristão, ao contrário do rei pagão Vorti-

gern, pois na última batalha, na qual matou sozinho novecentos e sessenta saxões, carregava nos ombros a imagem da Virgem Maria.

No capítulo 73 é descrito o túmulo do filho de Artur, Anir, que teria sido morto pelo próprio pai. Este capítulo do texto está na parte referente às *mirabilia* da Bretanha e também se relaciona a fontes célticas, pois menciona a marca do cão de Artur durante a caçada ao *porcus* Troynt, acontecimento que aparece num conto galês chamado *Kulhwch e Olwen*. Esta obra embora produzida no século XII, remonta ao século VII e fala da caçada de Artur (na obra céltica visto também como um rei) ao javali Twrch Twryth, uma das provas para que o seu primo Kulhwch pudesse se casar com Olwen (*Mabinogion*, 2000, p. 180-181 e p. 203).

Uma das “coisas admiráveis” é que o túmulo de Anir, o filho de Artur, nunca tinha uma dimensão exata, mudando de tamanho cada vez que era medido, acontecimento maravilhoso que acaba por se relacionar com o próprio Artur.

Artur Como Rei Cristão Invencível: A *Historia Regum Britanniae* (C. 1135-1138), De Geoffrey De Monmouth

Depois de séculos de dominação saxã na atual Inglaterra houve uma nova invasão ao solo britânico, desta vez mais extensa que as anteriores, englobando os territórios da Escócia e Irlanda que anteriormente não haviam sido conquistados. Os novos invasores eram de origem normanda e conquistaram a atual Inglaterra em 1066, por ocasião da Batalha de Hastings quando Guilherme da Normandia venceu o rei saxão Haroldo.

Os normandos logo perceberam que poderiam beneficiar-se das crenças de origem celta em seu próprio benefício. Desta maneira, o rei Henrique I, (1100-1135), de origem normanda, rei da Inglaterra e vassalo do rei francês Luís VI, o Gordo (1108-1137) encomendou a um clérigo de origem bretã uma história da Bretanha na qual os normandos apareciam como descendentes do mítico Artur. Desta forma pretendiam fortalecer o seu poder de forma simbólica, sendo aceitos pelos bretões.

Com a morte de seus herdeiros masculinos e após a morte de Henrique, o trono deveria passar

para sua filha Matilde, casada com o conde de Anjou, Godofredo Plantageneta, mas foi usurpado por Estevão de Blois (1135-1153). A guerra foi deflagrada entre as duas partes, sem que o trono fosse recuperado, mas houve o acordo de que com a morte de Estevão o descendente de Matilde, Henrique II, assumiria o trono, o que ocorreu em 1154. A utilização da obra foi realizada com sucesso por Henrique, após o fim da guerra civil, tanto que a mandou traduzir para o vernáculo no ano seguinte a que se tornou rei, o *Roman de Brut*, de Wace.

Mas a *Historia Regum* já continha elementos importantes baseados na figura de Artur que faziam frente a dinastia capetíngia, governante na França. O texto pretendia valorizar o glorioso passado dos bretões, identificando-os aos normandos, os quais se apresentavam como continuadores da linhagem bretã através de seu mais nobre representante, Artur, que aparece no texto de Geoffrey como um rei cristão invencível, conquistador de trinta reinos e do Império Romano. Sua ação está associada ao espírito de Cruzada contra os “infiéis”, associados no texto com os pictos e escotos (embora de origem céltica, respectivamente escoceses e irlandeses) e saxões (germanos).

O autor retrata a história dos reis bretões desde a sua origem, com Brutus, bisneto de Enéias, que após várias peripécias teria chegado à atual Inglaterra, então chamada Albion. De acordo com o texto, o nome Bretanha proviria de seu fundador, Brutus. Brutus também tinha um companheiro, Corineus, lutador de gigantes, um modelo de guerreiro épico.

A narrativa se inicia no século XII a.c. e segue até o último rei bretão Cadwallader no século VII, passando pelo reinado de Artur, que ocupa um quarto da obra. Também são citados outros reis como Leir e suas filhas, narrativa inspirada, segundo Loomis (2000, p. 36) no conto oriental *Barlaam and Josaphat*.

O autor cita como inspiração autores como Gildas, escritor de *De Excidio et Conquestu Britanniae* (século VI) e Beda, autor da *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (século VII), mas muito do que relata foi inspirado principalmente na *Historia Brittonum* (c. 800), texto atribuído a Nennius, que sofreu várias interpolações até o século XIII, sendo

considerado anônimo, conforme já vimos. Geoffrey usa livremente as suas fontes, sem se preocupar em ser fiel às mesmas.

De Nennius, Geoffrey retirou vários elementos como, por exemplo, a origem troiana do fundador da Bretanha, que também é mencionada naquela obra. Além disso, Geoffrey apresenta a figura de Merlin tal como a conhecemos hoje e que é proveniente do Merlin Ambrósio, descrito por Nennius. Na *Historia Brittonum*, Nennius desenvolve o personagem Ambrósio, filho de um incubo e uma donzela, o qual faz previsões certas sobre o declínio do soberano usurpador na Betanha, Vortigern. Enquanto na obra de Nennius são as serpentes debaixo do solo que são interpretadas por Merlin como o declínio de Vortigern, na obra de Geoffrey o mesmo personagem prevê o ocaso do governante bretão em virtude de dois dragões branco e vermelho que lutam debaixo do solo.

Nesta narrativa, o mago produz a poção que faz o rei Uther adotar as feições de Gorlois, marido da duquesa Ingerna (Igraine). Assim, enquanto Gorlois já estava morto, Artur é concebido sem que a duquesa soubesse do disfarce. Porém, a ligação entre o mago e o rei Artur termina neste ponto, sendo mencionado mais uma vez apenas as profecias de Merlin sobre a conquista da Bretanha e o incerto retorno de Artur. Já a *Prophetia Merlini* também escrita por Geoffrey de Monmouth trabalha com a figura do Merlin Selvagem, associado ao bardo galês Myrddin.

Sobre a figura do Merlin Selvagem é interessante explicar a sua origem. Merlin Selvagem é baseada na figura de um rei proveniente do norte da Bretanha e que lutou pelos bretões contra os saxões no século VI. Este teria enlouquecido após uma batalha e passara a vagar pela floresta, onde teria adquirido poderes sobrenaturais e durante esse período só teve contato com animais. Há dados histórico-lendários que podem ligá-lo ao rei Lailoken, da Escócia. (Markale, 1989). É na *Historia Regum Britanniae* que Merlin é associado a Artur pela primeira vez já quando é o responsável pelo nascimento daquele.

Segundo a *Historia Regum Britanniae*, com a morte de Uther, que havia conseguido a unificação da Bretanha, seu filho Artur é coroado às pressas

aos quinze anos com o intuito de evitar uma invasão saxã. As primeiras ações de Artur demonstram largueza (isto é, generosidade) e carisma pessoal. Assim, sua coragem e bondade faziam com que todos o amassem.

Embora cite vários reinados, o que a caracterizaria como uma crônica, a *Historia Regum Britanniae* não é linear; por exemplo, o anúncio do nascimento de Artur por Merlin é uma antecipação. Após Utherpendragon ter assumido por meio da mágica de Merlin as feições de Gorlois, esposo de Igraine, o autor prenuncia o futuro glorioso de seu descendente: “é nesta noite que ela concebeu Artur, homem célebre entre todos, o qual foi reconhecido em seguida por seu senso de honra.” (Monmouth, 1993, p. 198)

O relato de Geoffrey aproxima-se das canções de gesta porque Artur é apresentado como um *guerreiro invencível*. O fato de ser um rei-guerreiro em luta com os pagãos e de empreender uma guerra santa contra eles era um motivo do gênero épico.

Há também elementos da obra que a aproximam do romance, como discursos diretos por parte do autor e várias descrições sobrenaturais associadas a Artur, como, por exemplo, o Lago Lomond, causador de prodígios, como o das águias que se reuniam anualmente para anunciar os eventos maravilhosos que ocorreriam no reino (Monmouth, 1993, p. 212). Tal lago é inspirado nas descrições de Nennius sobre “As Coisas Admiráveis da Bretanha” (Nennius, 2003, p. 248-253).

O relato de Geoffrey também criou uma origem fantástica para as pedras de Stonehenge, que seriam provenientes da África e foram levadas para a Irlanda durante a estadia dos gigantes ali. Merlin, por meio de magia, havia trazido essas pedras, possuidoras de dons curativos, da Irlanda para a Inglaterra (Monmouth, 1993, p. 185).

Além valorizar o glorioso passado dos bretões, identificando-os aos normandos, apresentados como descendentes de Artur, o relato de Geoffrey também buscava fazer frente à monarquia francesa e ao seus principais heróis, Rolando e Carlos Magno.

Assim, existe uma clara relação entre Artur e Rolando, o herói da canção de gesta francesa. Os anglo-normandos pretendiam dar uma resposta literária ao rei da França, apresentando um herói

guerreiro à altura de *A Canção de Rolando* (canção de gesta composta no século XI, que se referia a um fato real da Alta Idade Média, a morte de Rolando, sobrinho de Carlos Magno na Batalha de Roncesvalles, contra os bascos, mas que no relato são apresentados como muçulmanos). O personagem central da narrativa é ligado à figura de Carlos Magno e conseqüentemente à dinastia capetúgia (Duby, 1982, p. 313 e p. 317). Na referida narrativa épica, o monarca francês é apresentado como o único capaz de impedir os infiéis de dominarem a Europa.

Neste momento em que o poder régio começa a se fortalecer na França, os reis da Inglaterra eram ao mesmo tempo vassallos do rei francês e passam a apresentar um personagem tão cativante quanto o guerreiro Rolando para fazerem frente ao seu suzerano. Artur é também um guerreiro cristão perfeito e além de tudo é um monarca, associado na narrativa à linhagem normanda.

O poderio de Artur na obra é tão grande que ele simbolicamente derrota o soberano francês ao vencer em combate singular Frollo, um tribuno romano, governador da Gália que o havia desafiado (Monmouth, 1993, p.217). Os normandos procuram assim tanto agradar a população local, os bretões, ao abraçar um de seus mitos mais caros, e ao mesmo tempo, fazer frente à monarquia francesa.

Visando ampliar o caráter da obra, Henrique II (1154-1189), neto de Henrique I, mandou logo que a *Historia Regum* fosse traduzida em versos para o vernáculo, pelo normando Robert Wace, o *Roman de Brut* (1155), para que fosse lida e vista como um modelo em sua corte. É interessante lembrar que o monarca inglês havia se casado com a ex-esposa do rei francês Henrique VII, Leonor da Aquitânia, aumentando ainda mais as suas possessões na França.

É importante ressaltar ainda na *Historia dos Reis da Bretanha* a intertextualidade com o texto de Nennius, especialmente quanto à figura de Artur, cujos traços guerreiros ainda são marcantes. Um exemplo claro é que segundo Nennius ao explicar as doze batalhas vencidas sob o comando de Artur contra os saxões afirma que o comandante militar na oitava batalha “carregou a imagem de Santa Maria sempre virgem sobre seus ombros; e os pagãos foram postos em debandada nesse dia” (Nennius, 2002, p. 244). Além disso na décima se-

gunda batalha, a do Monte Badon “caíram em um dia novecentos e sessenta homens de uma investida de Artur e ninguém os golpeou exceto o próprio Artur, e em todas as batalhas ele saiu como vencedor” (Nennius, 2002, p. 244).

Seguindo a linha de raciocínio de Nennius, Geoffrey de Monmouth reafirma em sua obra a proteção da Virgem Maria a Artur, a quem ele sempre invocava antes das batalhas. E o caráter de invencibilidade do rei se reafirma, pois segundo Geoffrey, vencida todos os seus oponentes: “Todos aqueles com quem se batia, invocando Deus, morriam ao primeiro golpe de espada. Ele não suspendeu seu ataque até ter matado quatrocentos e setenta soldados com sua única arma Caliburn” (Monmouth, 1993, p.215).

O monarca bretão tinha características ambíguas, pois portava elementos pagãos e cristãos: uma espada (Caliburn) forjada no Outro Mundo Céltico, a ilha de Avalon; mas seu escudo Pridwen, a quem sempre apelava nas batalhas, continha a imagem da Virgem Maria, tal como havia sido indicado por Nennius.

Outros momentos da narrativa enfatizam a coragem de Artur e sua ligação a animais importantes no imaginário celta como o urso e o dragão. Artur ao longo do manuscrito mata dois gigantes e um oponente em combate singular, o tribuno Frollo, governante da Gália. Nesta luta, o rei é descrito por Geoffrey como um “leão feroz” que partiu a cabeça de seu oponente, de grande estatura, em dois.

A morte de Artur ocorre devido à traição de seu sobrinho Mordret, que usurpa o trono quando o tio empreendia a conquista de Roma. Até então invencível, Artur é mortalmente ferido na luta contra ele, sendo levado à Ilha de Avalon para curar seus ferimentos. A obra de Geoffrey atendendo aos interesses dos normandos, não diz, no entanto, se Artur algum dia retornará, como afirmavam as velhas crenças.

A conquista dos bretões é vista no seu livro como um castigo divino. Com o domínio saxão, uma série de calamidades se abatem sobre o país, como a peste e a fome. O último rei bretão, Cadwallader, refugia-se na Armórica, e recebe de um anjo um aviso para se dirigir ao papa de Roma, onde morre. A ressurreição dos bretões é prometi-

da para um dia no futuro, graças à fé cristã (Monmouth, 1993, p. 259-285).

Não por acaso o final da obra de Geoffrey é ambíguo, não sabemos se após a luta mortal contra o sobrinho-usurpador do trono Mordred e depois do ferimento mortal, Artur retornará um dia para salvar os bretões. Curiosamente em 1195 sob o patrocínio do Plantageneta, que morreu pouco antes do evento, foram forjadas na abadia de Glanstonbury as descobertas dos túmulos de Artur e Guinever. Os novos dominadores queriam provar aos bretões que Artur não voltaria mais e que eles governariam a ilha indefinidamente. Apesar disso, no período em que a obra foi escrita e muito depois, um grande número de pessoas continuou acreditando no retorno de Artur.

A importância da retomada das narrativas arturianas repectivamente por Nennius e depois por Geoffrey de Monmouth contribuiu para a difusão e desenvolvimento dos relatos arturianos no Ocidente. Além disso, vários grupos sociais como os nobres, os monarcas e o clero procuraram se apropriar das narrativas arturianas em seu benefício. Cada autor ou anônimo foi criando novos elementos na aventura de Artur: Robert Wace foi o criador da tábua redonda, mesa ao redor da qual todos os cavaleiros se sentavam como iguais; Chrétien de Troyes tornou os cavaleiros mais importantes que a figura do rei e passou a relacionar o rei Artur e o Graal. E mais tarde, escribas do século XIII

transformaram o Graal, inicialmente apresentado como uma escudela ou travessa por Chrétien, em cálice com o sangue de Cristo na Cruz e elemento fundamental para garantir a prosperidade do reino arturiano. Este cálice, de acordo com a versão cristianizada da narrativa, só poderia ser encontrado por um cristão puro, Galahad.

Na Península Ibérica a imagem cristianizada de Artur circulou principalmente através da novela de cavalaria *A Demanda do Santo Graal* (c. 1250). Ainda que nesta obra Artur apareça como um rei pecador, ainda podemos ver suas atitudes guerreiras em batalha quando, numa ocasião, cercaram o rei mais de vinte homens, enfatizando as descrições do rei-guerreiro invencível inspirada em Nennius e em Geoffrey de Monmouth.

Um outro relato ibérico que mostrava o caráter guerreiro do rei mítico aparece no *Libro de las Generaciones*, crônica navarra escrita entre 1260 e 1270. Nesta crônica há um resumo de Artur como rei, possuindo traços de herói ao matar dois dragões e vencer o imperador romano, unindo portanto, mais uma vez, elementos da obra de Nennius e de Geoffrey de Monmouth.

Desta forma, com a circulação das narrativas arturianas em todo o Ocidente, o mito do rei perfeito, que teve por origem uma reação de resistência dos bretões contra os invasores saxões fortaleceu-se com o tempo e adquiriu diversos enfoques, fazendo com que o conheçamos até hoje.



BIBLIOGRAFIA

FONTES

GEOFFREY DE MONMOUTH. **Historia Regum Britanniae (Histoire des Rois de Bretagne)** (HRB). (Traduite et commenté par Laurence Mathey-Maille). Paris: Les Belles Lettres, 1993.

GEOFFREY DE MONMOUTH. **Historia Regum Britanniae**. In: FARAL, Edmond. *La Légende Arthuriene – Textes et Documents*. Paris: Honoré Champion, 1929, Tomo II, p. 256-308.

GILDAS **A Destruição da Bretanha e sua Conquista**. Trad. e notas de Bruno Oliveira. In: COSTA, Ricardo da (Org.). **Testemunhos da História. Documentos de História Antiga e Medieval**. Vitória: EDUFES, 2003, p. 109-207. Tradução disponível na Internet: <http://www.ricardocosta.com/gildas.htm>

Mabinogion. (Trad. de José Domingos Morais). Lisboa: Assírio e Alvim, 2000.

NENNIUS, **História dos Bretões**. Trad., apresentação e notas de Adriana Zierer. In: COSTA, Ricardo (Org.). **Testemunhos da História. Documentos de História Antiga e Medieval**. Vitória: EDUFES, 2003, p. 209-253. (tradução disponível na Internet: <http://www.ricardocosta.com/nennius.htm>)

BIBLIOGRAFIA

BRUNEL, Pierre. (Org.). **Dicionário de Mitos Literários**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

DUBY, Georges. **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

FARAL, Edmond. *La Légende Arthuriene – Textes et Documents*. Paris: Honoré Champion, 1929, 3 Tomos.

GUREVITCH, Aron. **As Categorias da Cultura Medieval**. Lisboa: Caminho: 1990.

LOOMIS, Roger Sherman. **The Development of Arthurian Romance**. New York: Dover, 2000.

MARKALE, Jean. **Le Roi Arthur et la Société Celtique**. Paris: Payot, 1996.

MARKALE, Jean. **Merlim, o Mago**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

MATTHEY-MAILLE, Laurence. “Notes” In: GEOFFREY DE MONMOUTH. **Historia Regum Britanniae (Histoire des Rois de Bretagne)**. (Traduite et commenté par Laurence Mathey-Maille). Paris: Les Belles Lettres, 1993.

MELLO, José Roberto de A. “Os Alicerces Medievais da Inglaterra Moderna (1066-1327)”. In: MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). **Mudanças e Rumos: O Ocidente Medieval (Séculos XI-XIII)**. São Paulo: Íbis, 1997, p. 17-51.

SAINERO, Ramón (Ed.). **Sagas Celtas Primitivas en la Literatura Inglesa**. Madrid: Arkal, 1993.

SÉCHELLES, D. de. “L’Evolution et la Transformation du Mythe Arthurien dans le Thème du Graal”. In: **Romania**. T. LXXVIII, 1957.

VASSALO, Ligia. “A Canção de Gesta e o Épico Medieval”. In: **A Canção de Rolando**. (tradução de Ligia Vassalo). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 1-18.

ZIERER, Adriana. “A História dos Bretões de Nennius (c. 800) e sua Relevância para a Construção do Mito do Rei Artur”. In: *Anais Eletrônicos do III Encontro de História da ANPUH-ES (2000)*. <http://www.anpuhes.cjb.net>

ZIERER, Adriana. “Artur: de Guerreiro a Rei-Cristão nas Fontes Medievais Latinas e Célticas”. In: BRATHAIR. *Revista Eletrônica de Estudos Celtas e Germânicos*, 2 (1), 2002, p. 40-54, www.brathair.com

ZIERER, Adriana. “Artur nas Fontes Ibéricas Medievais (II): O Libro de las Generaciones e o Nobiliário do Conde D. Pedro”. In: BRATHAIR. *Revista Eletrônica de Estudos Celtas e Germânicos*, 4 (2), 2004, p. 142-158, www.brathair.com

Philosophiae Portus & Arx Philosophiae: Algumas Considerações Acerca das Imagens da filosofia no "Jovem" Agostinho

Adriano César Rodrigues Beraldi (UFES)

RESUMO

O objetivo da comunicação é considerar alguns dos mais relevantes aspectos da teleologia da beatitude agostiniana, desde a apreciação das imagens da filosofia, conforme evocadas no *De beata vita*, um dos escritos do ciclo inicial do pensador.

Como as entendo, tais imagens se apresentam na obra subsumidas em dois grandes grupos: o que se reflete na representação do *philosophiae portus* (porto da filosofia), onde se encontram de modo mais próprio e diretamente as influências do pensamento pagão antigo; e aquele referente à *arx philosophiae* (ápice da filosofia), que representa o aspecto profundamente cristão de Agostinho. Longe de serem excludentes entre si, os elementos presentes nestes dois pólos revelam a mais original relação entre fé e razão no que tange à noção de beatitude de nosso pensador. O homem é aqui pensado, portanto, ainda que desde um modelo neoplatônico, e com os elementos estóicos de Sêneca ou aristotélicos do ecletismo ciceroniano, como *criatura* de beatitude, onde os aspectos racional e volitivo não estão excluídos, mas tampouco são por si só, suficientes. E a conclusão agostiniana na obra – a saber, o *conhecimento* perfeito de *Deus* – demonstra de modo explícito o acordo estabelecido entre tais elementos.



Philosophiae Portus & Arx Philosophiae: Algumas Considerações Acerca das Imagens da filosofia no “Jovem” Agostinho

Adriano César Rodrigues Beraldi (UFES)

O objetivo da comunicação é considerar alguns dos mais relevantes aspectos da teleologia da beatitude agostiniana, desde a apreciação das imagens da filosofia, conforme evocadas no *De beata vita*, um dos escritos do ciclo inicial do pensador. Essa obra, composta por ocasião do 32^a aniversário de Agostinho, em um retiro em Cassiciaco, no norte da Itália, no fim do outono de 386 d C, possui a forma de um diálogo. Presentes estão, além de sua mãe, Mônica, seus amigos e discípulos, Alípio, Licencio e Trigésio; seu irmão, Navígio; e seu filho, Adeodato. Nela, Agostinho desenvolve um debate filosófico sobre a questão da felicidade, e o faz, justamente, através de um “aporte imagético”.

Como as entendo, tais imagens se apresentam na obra subsumidas em dois grandes grupos: o que se reflete na representação do *philosophiae portus* (porto da filosofia), onde se encontram de modo mais próprio e diretamente as influências do pensamento pagão antigo; e aquele referente à *arx philosophiae* (ápice da filosofia), que representa o aspecto profundamente cristão de Agostinho. Longe de serem excludentes entre si, os elementos presentes nestes dois pólos revelam a mais original relação entre fé e razão no que tange à noção de beatitude de nosso pensador. E a sua conclusão na obra – a saber, o *conhecimento* perfeito de *Deus* – demonstra de modo explícito o acordo estabelecido entre tais elementos: por um lado, a interpretação filosófica da Trindade; por outro, a confrontação entre intelectualidade filosófica e piedosa fé.

O próprio modelo utilizado para se pensar a beatitude demonstra-se pagão, mais especificamente, neoplatônico. Nesse sentido, G. Catapano, nos fala de um dos princípios fundamentais sobre os quais está erigida a metafilosofia do *De beata vita* – e das demais obras agostinianas que receberam tradicionalmente a denominação de *diálogos* filosóficos ou, mais simplesmente, de diálogos –. Esse princípio se revela no programa investigativo, claramente ex-

presso por Agostinho no *Contra academicos* (em III, XX, 43), e que consiste justamente em

(...) se ater fielmente à autoridade de Cristo (*auctoritas Christi*) e buscar os instrumentos racionais platônicos de compreensão que não repugnem aos textos sagrados (*Catapano, 2006 p.CXXV*).

Assim, Agostinho mantém-se exatamente no âmbito do projeto de investigação sapiencial ou da sabedoria (*sapientiae investigatio*). Uma busca que deve se dar desde um esforço da vontade humana de conhecimento da Verdade através do intelecto, da ratio, do logos, concorrendo para o atendimento no homem de sua necessidade natural de felicidade.

Podemos ainda acrescentar que, em linhas gerais, o tipo de investigação posto em prática no *De beata vita* abriga também uma forte concepção do ecletismo ciceroniano – e não apenas deste – que é a estreita correlação entre filosofia e felicidade. De fato, os pensadores latinos, grosso modo, não entendiam a primeira senão como busca da segunda.

Também vale a pena ressaltar que, a despeito da heterogeneidade do material que parece ter sido utilizado como base para Agostinho formular de modo original sua filosofia, ao menos em sua disposição e síntese final, o período do ceticismo acadêmico, sendo alvo de severas reservas por parte do filósofo – que, dado seu convívio entre os representantes dessa fase da Academia, num intervalo entre os maniqueus e a conversão, dedicados, já em meio aos escritos iniciais, a supracitada obra crítica *Contra academicos* – não ofusca suas considerações gerais sobre a Escola, senão como um todo, ao menos em fases importantíssimas para sua formação. Ou seja, além de um sentido inegavelmente eclético, cuja herança ciceroniana só viria a acentuar, é notável também como influxo sobre Agostinho aquela noção metafísica que retomava a imagem da assim chamada “segunda navegação” que o médio-platonismo, ao menos desde Filo de

Larissa¹, resgatara, isto é, a dimensão do supra-sensível e do transcendente como fundamento do sensível e corpóreo.

Já no âmbito neoplatônico propriamente dito, os elementos deste aporte, seja via Porfírio ou diretamente de Plotino – de todo modo, ambos na tradução para o latim, dadas as dificuldades para com os textos gregos reveladas mais tarde pelo próprio Agostinho nas *Confissões* –, emergem não só no *De beata vita*, mas claramente ao longo de todo o *Contra academicos* e em outros dos trabalhos iniciais de Agostinho. A este ponto, vale notar que especificá-los constitui uma tarefa virtualmente impraticável, ainda que não faltem argumentos em favor de determinados tratados plotinianos, como *Enéadas*, I 6, ou escritos de Porfírio, como o *De regressu animae*. Aliás, a questão de quais seriam precisamente os tais Plotini paucissimis libris (pouquíssimos livros de Plotino) mencionados por Agostinho no *De beata vita* (em I, 4.), tem gerado várias hipóteses, muitas não concordes, entre os estudiosos. Um dos maiores óbices a alguma certeza a esse respeito é a própria declaração agostiniana, em seus primeiros escritos, de que aquelas obras tratavam-se de traduções de Mario Vittorino. Este, convertido ao cristianismo em seus últimos anos, traduziu para o latim, entre outros, alguns escritos neoplatônicos, comentários a Cícero e a Aristóteles, além de compor obras próprias de cunho teológico. Assim, como Agostinho não fornece informações mais contundentes acerca dos referidos livros de Plotino, impõe-se a dúvida, dado o caráter de tradução feita por Vittorino, se aqueles seriam acompanhados ou não pelos comentários de Porfírio, ou mesmo se seriam não mais que passagens citadas deste em alguma de suas obras.

De todo modo, quaisquer que tenham sido, efetivamente, as obras “plotinianas”, o fato é que

as influências, diretas ou não, do licopolitano – e com ele, aquelas platônicas² – são praticamente incontestáveis nesse nosso primeiro Agostinho. Nesse sentido, vale a pena citar que, em relação à referência que Agostinho faria muitos anos depois nas *Confissões* (em VII, 9, 13), de que lera, um pouco antes da sua conversão em 386, “alguns livros platônicos”, há quem defenda que teria ele conhecido efetivamente a doutrina neoplatônica em junho de 386, através das *Enéadas* de Plotino e alguns escritos de Porfírio.

Em meio a este quadro de incertezas e suposições, o fato é que, em termos metafilosóficos, as próprias imagens do *philosophiae portus* e da *arx philosophiae* presentes no *De beata vita*, estão ligadas, de um modo ou de outro, à tradição: no primeiro caso, de uma maneira, digamos, “positiva”, haja vista a clara retomada de aspectos do pensamento pagão; no segundo, de forma “negativa” em relação as estas contribuições anteriores, dada a importância atribuída ao viés mais propriamente cristão.

Começando por este último, menos claramente desenvolvido na obra que o primeiro, mas permeando igualmente toda ela, Agostinho ressalta a qualidade filosófica do cristianismo de sua mãe, Mônica, quando, acerca da posse do bem, ela se pronuncia, de modo a exemplificar o efeito esclarecedor que a Revelação exerce mesmo sobre os mais simples, permitindo-lhes que atinjam, pela intuição assim assistida – ou seja, pela ação neles da Graça divina –, verdades antes alcançadas apenas pelos filósofos. Destarte, no diálogo, uma vez lançada aos presentes a pergunta sobre se quem tem o que quer é feliz, Mônica toma a palavra e declara:

Sim, se for o bem que ele apetece e possui, será feliz. Mas se forem coisas más, ainda que as possua, será desgraçado (Agostinho, 1998, p.128).

1. Acadêmico-eclético-estoicizante da segunda metade do século II a.C., que, rompendo com posições céticas como as dos acadêmicos Arcesilau de Pitana (sécs. IV-III a.C.) e Carnéades (sécs. III-II a.C.), reelabora algumas das idéias de seu ex-discípulo Antíoco de Ascalona (séc. I a.C.), na direção de um ecletismo que seria, *grosso modo*, aquele adotado por Cícero.

2. E não apenas com Plotino. É interessante assinalar aqui a lembrança de G. Catapano, que em *Epistolae*, 7, i, 2, a doutrina platônica da reminiscência é defendida como notória descoberta socrática em termos bem aproximados daqueles presentes no *Mênon* e no *Fédon*. Entretanto, como não se pode comprovar uma leitura direta destes diálogos platônicos por parte de Agostinho, considera-se, amiúde, que ele teria entrado em contato tanto com a teoria da anamnese quanto com a maiêutica socrática, através de Cícero (cf. *Tusculanae disputationes*, I, xxiv, 57-58). Já para D. Doucet, citado ainda por Catapano, a fonte de Agostinho nos *Soliloquia*, quando este critica a opinião dos *magni philosophi* – que não é senão a demonstração socrática da imortalidade da alma, desenvolvida no *Fédon*, fundada na lei dos contrários – seria o *De regressu animae*, de Porfírio. Por fim, também nos informa Catapano, que para Franco De Capitani, as possíveis influências de Porfírio não excluem as de Plotino (cf. CATAPANO, 2006, p.CXXXVII, e notas 368, 371 e 374).

Agostinho, diante de tal evidência, de fato, apodíctica, estabelece, então, a imagem da *arx philosophiae*. É importante notar que essa expressão, *arx philosophiae*, cuja tradução imediata, já consolidada pela tradição e adotada aqui, é “ápice da filosofia”, não obstante, pode e deve ser igualmente entendida como indicando a solidez da fé cristã, pois a palavra *arcem* (gen. *arx*), empregada por Agostinho na composição da expressão, abriga também em seu campo semântico a significação de “fortaleza”. A relação entre os sentidos de “ápice” (ou cume) e “fortaleza” é acentuada pelo fato de que as fortificações, não raro, são edificadas sobre promontórios, dada sua óbvia posição estratégica. Assim, devemos entender na referida expressão tanto o mais alto ponto do saber que, para Agostinho, foi-nos trazido pela revelação cristã, quanto a força e determinação que devem possuir aqueles que acolhem verdadeiramente sua mensagem. Assim, o pensador compara a sabedoria advinda da fortaleza da fé de sua mãe, haurida, segundo ele, de “fonte divina”, com as seguintes palavras de Cícero em seu protréptico, o *Hortencius*, compostas, como assevera o próprio Agostinho que o cita, em louvor e defesa da filosofia:

Há certos homens -certamente não filósofos, pois sempre prontos a discordar- que pretendem ser felizes todos aqueles que vivem a seu bel-prazer. Mas tal é falso, de todos os pontos de vista, porque não há desgraça pior que querer o que não convém. És menos infeliz por não conseguires o que queres, do que por ambicionar obter algo inconveniente. De fato, a malícia da vontade ocasiona ao homem males maiores do que a fortuna pode lhe trazer bens (Agostinho, 1998, 128).

Por sua vez, na metáfora da vida como navegação logo na introdução do *De beata vita*, relativa ao *philosophiae portus*, a primeira imagem da filosofia remete-nos diretamente à visão neoplatônica do retorno da alma à “pátria inteligível”. No preâmbulo da obra, Agostinho estabelece uma alegoria na qual a beatitude é identificada como aquilo que, estando em terra firme, a *regio beatitudinis*, deve ser alcançado pelos navegantes, ou seja, todos nós, homens lançados ao mundo. Claro está que é condição existencial do homem a busca do Bem. Ora, aquele que empreende a busca do Bem assim o faz porque não o detém, pois só se deseja aquilo que não se possui. Ademais, recordemos, parte-se aqui

da premissa que todo homem tende naturalmente à felicidade. Portanto, concluímos que a vida do homem sem o Bem é irremediavelmente infeliz. Pode-se, então, deduzir daí, não somente o claro influxo plotiniano, mas também certa convergência sob Agostinho, *mutatis mutandis*, do Aristóteles da *Ética a Nicômaco* e sua teleologia eudaimônica, como também de Sêneca na síntese estóica que ressoa nas páginas do seu *De vita beata*, cujo título já indica a flagrante referência.

Acontece que, apesar de desejada por todos como um retorno ao verdadeiro lar, tal empresa nem sempre é direta e espontânea. Tendo essa região um porto de acesso, a filosofia, uns poucos o conseguem atingir, levados por alguma tempestade, o que poderia ser tomado pela vontade divina. Porém a maioria, ou se perde na procela oceânica, que nada mais é que a representação das ilusões sensoriais e os sonhos de poder da vida, e nesse engano orgulhoso, jamais atingiriam o porto, não fossem os fortes reveses da decepção que os fazem, ainda que sofrendo, tornar a pátria; ou constituisse daqueles que, tendo chegado a “idade da razão”, mesmo que se afastem do porto, não vão muito longe, e conseguem se fixar em algum lugar tranquilo de onde podem orientar como faróis alguns navegadores perdidos. Há, contudo, uma terceira espécie de navegantes, um meio-termo entre a maioria perdida e os que realizam obras orientadoras aos demais. São os que, mesmo ao longo de toda uma vida de navegação, não olvidam nem da pátria nem da rota de volta, mas muitas vezes se deixam levar pelas “doçuras” do caminho ou se perdem em meio a nevoeiros que impedem o rápido retorno. Porém, sujeitos às intempéries que estão, as vezes são sacudidos por alguma infelicidade e tornam a pátria, a fim de recuperar o sossego.

Assim, são perceptíveis os “aportes imagéticos” relativos ao retorno à felicidade do Bem Uno plotiniano e o seu caminho inverso da processão do múltiplo para o Uno. Mas deve-se atentar para a crucial diferença: Como o Uno de Plotino está em tudo, não necessita do auxílio da Graça; já a visão da *Beatitudo* agostiniana é eminentemente soteriológica e, portanto, a felicidade na posse de Deus, ou de sua sabedoria, é, de fato, a única salvação. Plotino e a tradição filosófica são, então, “aliados”

na compreensão da fé cristã e, de modo algum, substituem, numa assunção absoluta, os princípios cristãos.

Tanto que, dando seqüência a essa imagem, Agostinho diz que na entrada do porto da filosofia se ergue um grande abrolho. Todos aqueles que, tendo alcançado de um modo ou de outro a terra firme que possibilita a vida feliz, têm que temer e evitar este escolho que se ergue imponente. Ele engana tanto os que chegam quanto os que já estão em terra firme, como se fosse o melhor ponto para se estar, luzindo traiçoeiramente. Oco e sem consistência, este é o escolho do orgulho da auto-suficiência da razão, que, tomado como solo firme, acaba por tragar aqueles que arriscam escalá-lo, perdendo assim a verdadeira felicidade que, de fato, apenas entreviram. Nesse sentido, destacando a originalidade do pensamento agostiniano, observa G. Catapano:

A filosofia não é a última meta desejada na viagem entre as ondas da existência: é transformada em simples escala para a entrada na terra da felicidade. Sobretudo, esta é um porto que só alguns poucos atingem por uma decisão da própria vontade; a maior parte daqueles que ali se en-

contram foi impelida pelo sopro dos ventos contrários à rota que intentavam seguir. Esta filosofia não se confunde com o cristianismo tout court, que tem seguidores bem mais numerosos, mas tampouco é apanágio de uma elite de intelectuais que desprezam o vulgo; a vã ambição de colocar-se acima dos outros é, antes, o perigoso abrolho que é preciso evitar para entrar e permanecer no porto (Catapano, 2006 p.CLII).

Portanto, não podemos deixar de reconhecer que mesmo nesse trabalho inaugural que representa o *De beata vita*, Agostinho vê a filosofia, não como um fim em si mesma, mas como meio, e ainda assim não exclusivo, para a consecução da beatitude. E se existem inegáveis aportes mormente neoplatônicos em sua obra, estes são determinados pela ótica cristã. É, de fato, a partir daquilo que R. Holte chama de uma tradição cristã “filosoficamente eclética” que Agostinho empreende sua apreciação (ou crítica) das escolas filosóficas da tradição pagã. Ou seja, o homem é pensado, ainda que desde um modelo neoplatônico, e com os elementos estóicos de Sêneca ou aristotélicos do ecletismo ciceroniano, como criatura de beatitude, onde os aspectos racional e volitivo não estão excluídos, mas tampouco são por si só, suficientes.



BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. tradução de J. Oliveira Santos e a. Ambrósio De Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____ **Contra Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza Da Alma, O Mestre**. Tradução De Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

_____ **Solilóquios e a Vida Feliz**. Tradução de A. Fiorotti e N. De Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

CATAPANO, Giovanni. Aurélio Agostinho. **Tutti i Dialoghi. Introduzione Generale, Presentazioni ai Dialoghi e Note**. Milano: Bompiani, 2006.

HOLTE, Ragnar. **Beatitude et Sagesse. Saint Augustin et Lê Problème de La Fin de L'homme Dans La Philosophie Ancienne**. Paris: Études Augustiniennes, 1962.

REALE, Giovanni. **História Da Filosofia Antiga**, vol. iv. Tradução De Marcelo Perine E Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

SÊNECA, Lúcio A. **Sobre A Vida Feliz**. Tradução de João Teodoro D'olim Marote (Edição Bilíngüe). São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

Uma Imagem Oficial de Santidade feminina: O Processo de Canonização de Santa Clara de Assis (1255)

Alessandra dos Santos Ferreira & Teresinha M^a Duarte (UFG/ Campus Catalão)

RESUMO

Esta comunicação é fruto das pesquisas realizadas no projeto de Iniciação Científica: *Processo de Canonização: O Reconhecimento Oficial da Santidade. Um Estudo do Processo de Canonização de Santa Clara (1255)*. Os problemas levantados são: Quais as virtudes de Santa Clara de Assis que o papado interessava transmitir ao povo com a oficialização de seu Processo de Canonização e quais os motivos desse processo ser rapidamente formalizado? Portanto, o nosso objetivo é desvendar essas questões. Metodologicamente, a pesquisa se propõe, a partir das contribuições teórico-metodológicas da História do Imaginário, situar os acontecimentos e transformações que marcaram o século XIII e proceder a uma análise do Processo de Canonização de Santa Clara, contido nas *Fontes Clarianas*, traduzido por Frei José Carlos Corrêa Pedroso, publicado pela Editora Vozes, na 2^a edição, em 1989. Entendemos que a formulação rápida do referido processo, bem como as perguntas feitas às testemunhas tinham como objetivo não apenas colocar a Santa como exemplo de vida a ser seguido pelos fiéis, mas também, um enaltecimento das virtudes que Roma queria encorajar a prática, naqueles tempos conturbados de renovação religiosa e até de heresias.



Uma Imagem Oficial de Santidade feminina: O Processo de Canonização de Santa Clara de Assis (1255)

Alessandra dos Santos Ferreira e Teresinha M^a Duarte (UFG / Campus Catalão)

Esta comunicação é fruto das pesquisas realizadas no projeto de Iniciação Científica: *Processo de Canonização: O Reconhecimento Oficial da Santidade. Um Estudo do Processo de Canonização de Santa Clara (1255)*. Os problemas levantados são: Quais as virtudes de Santa Clara de Assis que o papado interessava transmitir ao povo com a oficialização de seu Processo de Canonização e quais os motivos desse processo ser rapidamente formalizado? Portanto, o nosso objetivo é desvendar essas questões.

Metodologicamente, a pesquisa se propõe, a partir das contribuições teórico-metodológicas da História do Imaginário, situar os acontecimentos e transformações que marcaram o século XIII e proceder a uma análise do Processo de Canonização de Santa Clara, contido nas *Fontes Clarianas*, traduzido pelo Frei José Carlos Corrêa Pedroso, publicado pela Editora Vozes, na 2^a edição, em 1989. Entendemos que a formulação rápida do referido processo, bem como as perguntas feitas às testemunhas tinham como objetivo não apenas colocar Santa Clara como exemplo de vida a ser seguido pelos fiéis, sobretudo as mulheres, mas também, um enaltecimento das virtudes da Santa, que Roma queria encorajar a prática, naqueles tempos conturbados de renovação religiosa e até de movimentos heréticos.

Para André Vauchez, o culto dos santos tem origem com as devoções aos mártires, porque morreram fiéis a Cristo “(...) o culto dos mártires enraizou-se naquilo que o cristianismo tinha de mais autêntico e original em relação as outras religiões com as quais entrava em concorrência” (VAUCHEZ,1989:212).

Com Gregório VII, teve início a Reforma Gregoriana e, em decorrência desse fato, houve uma centralização do poder papal, também, em relação à oficialização do processo de canonização, que se tornou direito exclusivo da Igreja. Segundo Vauchez, esses processos marcaram um novo período na história da Igreja Católica, pois não são mais ca-

nonizados somente reis, rainhas ou outras pessoas que detinham riquezas e eram membros da nobreza e que eram reconhecidos como santos, como uma forma de homenagem, para si mesmos e suas famílias. A partir dessa centralização pessoas comuns na sociedade poderiam ser canonizadas, depois de um processo de averiguação dos acontecimentos de suas vidas. O momento em que a Igreja passou a ter exclusivo poder de canonização dos santos, coincidiu com um processo de reformas mais amplo e um período caracterizado pela busca de um novo modelo de santidade, o qual teve por base a pobreza e a renúncia, como forma de identificação com Cristo. Clara fez parte de uma “efervescência religiosa”, em que o ramo feminino de vida religiosa vai tomando mais espaço.

Normalmente os processos de canonização demoravam muito para ser formalizados e oficializados, além de serem reclamados por qualquer outro tipo de interessados menos o papado, entretanto, como o Processo de Canonização de Santa Clara ocorreu o contrário. Em 11 de agosto de 1253, Clara morria, em Assis. Logo após a sua morte, o Papa Inocêncio IV mandou uma carta ao Bispo de Espoleto, trata-se na verdade de uma bula papal que introduz o processo de canonização de Clara. Nela o Papa ordena ao Bispo Bartolomeu que pesquise e averigüe a veracidade dos acontecimentos que marcaram a vida de Clara, para que o processo de canonização fosse rapidamente formalizado e ela reconhecida oficialmente como santa:

“a bem-aventurada virgem Clara, de santa memória, que foi abadessa das pobres monjas reclusas de São Damião, em Assis, atendeu ao que disse o profeta: Ouve, filha, e vê e inclina teu ouvido: esquece teu povo e a casa do teu pai, pois o Rei desejou a tua beleza (Cfr. Sl 44,11-12). (...) Virou as costas para o que é caduco e transitório e, voltando-se para as coisas que tinha à sua frente, esqueceu as de trás e prestou ouvido atento e pronto à voz de Deus. Não perdeu tempo nem demorou para cumprir prestamente o que lhe deleitava ouvir, mas imediatamente, abnegando a si mesma, a seus parentes e a todas as suas coisas, feita já uma adolescente do reino celestial, elegeu e chamou seu

esposo Jesus Cristo pobre, Rei dos reis, e devotando-se a ele totalmente, com a mente e com o corpo em espírito de humildade, prometeu-lhe especialmente estas duas coisas boas como dote: o dom da pobreza e o voto da castidade virginal. (...) Esta foi a esposa que, enquanto viveu, morta para o mundo, agradou tanto a Deus altíssimo pelas virtudes que desejou e praticou, e por suas santas obras que, depois de sua morte feliz, e mesmo antes de sair desta vida mortal, começaram a contar que Deus opera na terra muitos e variados milagres por meio dela e de suas preces, (...) pois Deus todo poderoso, remunerador de todos os bens, na abundância da sua piedade, que ultrapassa os méritos e desejos dos que o suplicam, dignou-se piedosamente conceder grandes benefícios aos que o pedem, para a exaltação de seu nome glorioso pelos séculos, e pela intercessão dos claros méritos dessa virgem Clara. Por isso, sendo muito digno e oportuno honrar na Igreja militante aquela que a divina clemência quis tornar venerável diante de seus fiéis pelo dom de tais graças e pela dignidade dos milagres que devemos respeitar, ordenamos por carta apostólica à tua Fraternidade que pesquise diligente e solícitamente a verdade sobre sua vida, conversão e comportamento, e também sobre os sobreditos milagres e sobre as circunstâncias deles, de acordo com as perguntas que mandamos anexas a esta Bula. E o que encontrar sobre essas coisas, trate de mandá-lo a nós sob o seu selo, escrito fielmente por público notário, para que a alma daquela que acreditamos já estar alegre no céu, no gozo da estola da imortalidade, seja seguida neste mundo pela multidão dos justos, com dignos louvores (PROCESSO DE CANONIZAÇÃO. In. PEDROSO, 1994: 62-63).

Isto o torna intrigante, pois se o papado reconheceu a santidade de Clara é porque via nela a afirmação de um modelo de santidade a ser seguido pelos fiéis e entendemos que, principalmente, pelo público feminino. O referido processo foi feito entre os dias “24 a 29 de novembro de 1953, três meses e meio depois da morte de Clara” (PEDROSO, 1994:60). Apesar de não termos acesso às perguntas do Processo de Canonização de Santa Clara, é possível notar que o mesmo seguiu uma lógica ao colher os testemunhos de quinze Irmãs e cinco leigos. Além de trazer preciosas informações sobre a vida de Clara, o já citado Processo é também essencial para compreendermos os ideais religiosos defendidos por ela.

O Processo se inicia com o depoimento de Irmã Pacífica de Guelfúcio (monja do mosteiro de São Damião) que destacou a vida de Clara enquanto vivia na casa paterna, a nobreza de nascimento, quando ela assumiu a Ordem em São Damião, sua virgindade, o amor aos pobres, sua dedicação às orações, os milagres realizados, dentre eles as curas feitas com o sinal da cruz, a doença de Clara, os freqüentes jejuns e a compaixão com os doentes:

Também disse que a bem aventurada madre era humilde, benigna e amável para com as irmãs, e tinha compaixão para com os doentes; e que enquanto ela teve saúde servia-as e lhes lavava os pés e derramava água em suas mãos, e algumas vezes lavava as cadeiras das enfermas. Interrogada sobre como sabia disso respondeu que ela mesmo o viu diversas vezes (PROCESSO DE CANONIZAÇÃO. In. PEDROSO, 1994:68).

Percebe-se assim, que o processo traz as virtudes de santa Clara que são humildade, benignidade, simplicidade e paciência. Além disso, o processo busca informações da vida de Clara desde a infância, para expor à sociedade sua origem nobre de nascimento e mostrar que ela já era santa mesmo antes de nascer, como afirma Bartoli: “Que Clara já era santa desde os primeiros anos de vida e mais ainda, desde o seio da mãe, de acordo com a idéia de santidade como virtude que possuía desde o nascimento” (BARTOLI, 1998:39). Se o processo de santa Clara ressalta as virtudes dela antes mesmo de nascer, isto já fazia parte de um imaginário cristão acerca da santidade.

Entretanto, podemos perceber que o papado buscava através desse processo firmar o novo modelo de santidade que a Santa Sé Apostólica queria como exemplo para os fiéis, que, poderia contemplar o abandono das coisas materiais e a dedicação total a vida evangélica, no amor à pobreza, mas, de forma submissa às autoridades eclesiásticas; entendemos que disto provenha o interesse pela vida de Clara na casa paterna, sua conversão, sua vida em São Damião e os milagres. Bartoli escreve:

Um processo de canonização tinha a precípua finalidade de conhecer o que Deus já havia operado, escolhendo um homem ou uma mulher e chamando a si no paraíso para que o santo pudesse ser honrado na terra. Milagres, sinais e prodígios nada mais são do que provas tangíveis da escolha efetuada por Deus (BARTOLI, 1998:203).

Assim, entendemos que o processo de canonização tinha por objetivo dar a conhecer as virtudes do(a) santo(a), a fim de que o(a) mesmo(a) pudesse

servir de exemplo para os fiéis. Tanto os escritos hagiográficos, assim, como os processos de canonização, de acordo com Teresinha Duarte, tinham finalidade didática, pois oferecia “(...) determinado paradigma de santo e de santidade (...) [e procuravam] estilizar modelos de vida” (DUARTE, 2001:54). Frei Ildefonso Silveira também ressalta a importância desses escritos para colocar o novo santo, como exemplo para os fiéis “Em contraste com a biografia moderna estas legendas de santos nos descreviam a vida dos santos para fundamentar o seu culto, mas o culto já precedia o escrito hagiográfico” (SILVEIRA, 1995:15).

Os outros testemunhos seguem o mesmo esquema do que o primeiro isto é, do da Irmã Pacífica de Guelfúcio, enquanto alguns apresentam fatos novos outros confirmam o que a primeira testemunha relata. Até a décima quinta testemunha, os interrogados são religiosas “as sorores” que viviam no mosteiro com Clara, ou que tinham algum contato com ela, a partir da décima sexta até a vigésima testemunha os interrogados são leigos, que também conheciam-na, principalmente em relação a sua origem nobre. Se percebe, assim, que o papado diante da repercussão e da fama que Clara causou entre as pessoas – muitas que já a consideravam santa mesmo antes de sua morte – oficializou o seu Processo de Canonização, para aproveitar da de-

voção popular e firmar seu modelo de vida entre os fiéis. O Processo de Canonização de Santa Clara foi oficializado e reconhecido dois anos depois, pelo então Papa Alexandre IV.

Entendemos que a rapidez com que a Santa Sé instaurou o processo de canonização da Abadessa de São Damião e a elevou a honra dos altares, deve-se não somente ao novo modelo de santidade, encorajado pela cúpula da Igreja, como resposta aos anseios de reforma religiosa vigentes, mas também, em construir uma imagem da santidade feminina, nestas novas circunstâncias, a qual poderia se dar mediante a vivência da pobreza individual, mas necessariamente deveria vir coroada com a “castidade virginal” – como lembra a bula que mandava instaurar o processo de canonização – e, acima de tudo, a vivência da pobreza, ainda que fosse a mais alta pobreza, como fora o caso de Clara, deveria se dar na obediência às autoridades eclesíásticas, e não em contraposição a elas, como ocorria nos grupos considerados heréticos, como era o caso dos cátaros, valdenses, mas principalmente entre as beguinhas que, desde o Cardeal Hugolino, havia um esforço em cooptá-las, para o movimento clariano e ou para o movimento franciscano, como terceiras franciscanas.



BIBLIOGRAFIA

A) FONTE

Processo De Canonização. PEDROSO, Frei José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas.** 3.Ed. Piracicaba. Centro Franciscano De Espiritualidade.1994.Pp.60-142.

B) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTOLI, Marco, **Clara De Assis.** Petrópolis. Vozes. 1998

DUARTE, T. "Clara De Assis, A Presença Feminina No Movimento Franciscano". In. RIBEIRO, M^a Euridice De B. (Org.). **O Saber Na Idade Média.** Textos De História: Revista Do Programa De Pós-Graduação Em História Da Unb. Brasília: Unb, 2001, Vol, N. 1/2. Pp. 53-81

SILVEIRA, Ofm, Fr. Ildefonso, **O Retrato De Santa Clara De Assis Na Literatura Hagiográfica.** Petrópolis. Vozes. 1995.

VAUCHEZ, A., "O Santo". In. Le Goff, J. (Direção). **O Homem Medieval.** Lisboa. Presença. 1989. Pp. 211-230.

Saber Em Movimento: da Hispania Para Outras Regiões Do Espaço Medieval

Aline Dias da Silveira (Humboldt Universität zu Berlin / Alemanha)

RESUMO

Em contraponto a uma longa tradição historiográfica que considerou a disseminação do saber a partir da Europa centro-ocidental para as regiões “periféricas”, este ensaio tem a intenção de mostrar uma outra perspectiva: a das trocas do saber a partir da Península Ibérica para outras regiões do medievo. Não se pretende, desta forma, identificar novos “centros” do saber, pois entende-se que as diversidades e as trocas culturais na Idade Média devem ser consideradas como base para qualquer construção de conhecimento e identidade. O texto apresenta de forma sucinta a vida e a contribuição de Averróis, Maimonides e Gerbert de Aurillac na disseminação do conhecimento e na busca de respostas para a questão que também influenciou os debates da escolástica cristã no século XIII: a harmonia entre a Fé e a Razão. Estes três exemplos devem apenas ilustrar a movimentação e a vida de intelectuais que, de alguma forma, estiveram ligados à Península Ibérica e as regiões mediterrânicas. Com fundamentação na historiografia alemã a autora defende a desconstrução dos conceitos de “centro” e “periferia” cultural e sugere que, mais que buscar as “raízes” da “Civilização” ocidental, o desafio para o historiador na atualidade é identificar e entender os mecanismos dos processos de intercâmbios e interação entre as sociedades.



Saber Em Movimento: da Hispania Para Outras Regiões Do Espaço Medieval

Aline Dias da Silveira (Humboldt Universität zu Berlin / Alemanha)

1. Introdução

António Ubieto Arteta desenvolveu em 1965 o conceito de “Europeização da Espanha” na obra *Introducción a la Historia de España*. Nesta obra, Ubieto caracteriza o conceito Europeização, como sendo a introdução de costumes “europeus” no âmbito religioso e cultural da Península Ibérica. Por exemplo, a troca da liturgia visigótica pela romana, a execução das decisões oriundas do sínodo de Latrão (1059) e a expansão da regra beneditina, especificamente da cluniacense. Segundo este autor, a Espanha cristã teria vivido alheia aos problemas europeus desde o século VIII até o século X, quase inexistindo relações entre a igreja visigótica e a romana, sendo que, a maioria dos mosteiros na Península seguia o culto visigótico e sua liturgia. A consequente troca da liturgia hispânica pela romana trouxe, segundo Ubieto, outras importantes transformações. Pois, o fato da liturgia hispânica e outros textos ibéricos estarem escritos em letras visigóticas, as quais os monges franceses não conseguiam ler, levou à implantação da letra carolíngia na Espanha através da liturgia romana. Desta forma, teria se perdido uma grande parte dos textos e, junto a esses, da cultura visigótica. Por esta razão, Ubieto conclui que a europeização da Espanha também trouxe consigo a perda da cultura isidoriana. (UBIETO, 1962, p. 109)

Logo à primeira impressão, o conceito de Europeização parece-nos contraditório. Pois, como a Espanha poderia ter sido europeizada, se essa faz parte da Europa? Ou ainda, que seria considerado Europa antes do século XI para que a Espanha pudesse ser excluída deste conceito. Na referida obra de Ubieto e em outras obras de sua geração, principalmente oriundas da historiografia francesa, parece ser clara a definição de Europa e as definições de centro e periferia. De acordo com aquelas, a “Civilização” carolíngia seria o berço e o centro disseminador de cultura na “Europa” medieval.

Em contraponto a uma longa tradição historiográfica que considerou a disseminação do saber a partir da Europa centro-ocidental para as regiões “periféricas”, este ensaio tem a intenção de mostrar uma outra perspectiva: a das trocas do saber a partir da Península Ibérica para outras regiões do medievo. Não se pretende, desta forma, identificar novos “centros” do saber, pois aqui serão consideradas as diversidades e as trocas culturais na Idade Média. De fato, o primeiro objetivo deste ensaio é quebrar com a construção discursiva de centro e periferia, pois as trocas culturais ocorrem em todas as direções e não há sociedade que se desenvolva apenas por si própria, sem sofrer transformações derivadas do contato com o “outro”, mesmo que este “outro” sirva para a construção de sua própria identidade. O segundo objetivo consiste em demonstrar, através de três conhecidos exemplos, a riqueza das trocas culturais na Península Ibérica inserida num contexto maior das zonas mediterrânicas. O terceiro objetivo deste ensaio é levantar questões entorno das “raízes” medievais da Europa, expandindo-as à importância das trocas culturais e ao trânsito de intelectuais cristãos, judeus e muçulmanos nas zonas mediterrânicas. Pois, foi o trabalho conjunto destes pensadores das três religiões monoteístas que tornou as zonas mediterrânicas tão ricas na circulação do saber. Intelectuais que transcendiram obstáculos físicos, políticos e as divergências da fé em nome da busca pelo conhecimento.

2. Saber em movimento

O trânsito de intelectuais e os trabalhos de traduções na Idade Média possui grande relevância tanto na formação da cultura europeia como na formação das culturas no Norte da África e Oriente Médio. É uma grande prova que o saber na Idade Média permaneceu, em muitos casos, um espaço de

7. Entenda-se demônios por proveniente de espíritos, em grego clássico, no singular, *daemon*.

liberdade, no qual intelectuais de diferentes crenças, origens e temporalidades se encontraram, e uma diversidade de trocas ocorreu.

Não se deve esquecer que estes espaços de liberdade foram criados e favorecidos, principalmente, devido às condições políticas. Assim, os principais espaços de fluxo e confluência de obras e intelectuais situavam-se em áreas, nas quais cristãos, judeus e muçulmanos coexistiram com o aval e, muitas vezes, sob a proteção dos Monarcas. Como no caso da Bagdad do século IX, da Córdoba do século X, da Castela e da Sicília do século XII e XIII. Os intelectuais que passaram por estes reinos foram pessoas, que entregavam-se com prazer às discussões em círculos eruditos, e estavam dispostos a viajar por regiões e continentes para encontrar uma obra específica. Estes foram os viajantes intelectuais da Idade Média (Borgote, 2002, p. 281-288).

A Península Ibérica não foi uma região isolada antes do século XI. O comércio, por exemplo, não deixou de existir, pois as antigas vias romanas passaram a ser utilizadas por comerciantes muçulmanos e cristãos (Levi-Provençal, 1957, p. 189-194). A utilização destas vias propiciou o contato e as trocas culturais na Península e, conseqüentemente, a circulação de obras e intelectuais nesta região. Uma importante rota de comércio, a qual colocava em contato muitas cidades ao longo das vias romanas, ligava também vale do rio Ebro com o rio Elba. Ao sul do vale do Ebro encontravam-se importantes centros muçulmanos como Zaragossa e Tortosa e ao norte encontrava-se a Astúria cristã. Dos Pireneus, esta rota de comércio percorria a região do Languedoc, do rio Ródano (francês: Rhône), rio Saône até o Reno e através da Alemanha até o Elba. Este foi o caminho pelo qual os escravos eslavos foram levados para Andaluzia e pelo qual as peles do norte e o metal franco para lâminas chegaram em terras muçulmanas. Na direção contrária, era transportado, entre outros, o ouro vindo da África para Córdoba, onde moedas eram cunhadas (Jacob, 1887, P. 129-149; Herbers, 2006, p. 159).

Uma parte desta rota do comércio correspondia ao mais conhecido dos caminhos para Santiago de Compostela, o qual passa pelo norte da Península Ibérica em direção ao oeste e em paralelo com a fronteira com a parte muçulmana da Península

(Bonnassie, Guichard, Gerbet, 2001, p. 227). Não só os caminhos do comércio e da peregrinação se entrelaçavam nesta região, mas as atividades, pois, como ressalta Herbers, peregrino e mercador eram muitas vezes a mesma pessoa (Herbers, 2006, p. 159). Tal fato pode ser explicado pela situação favorável dos Peregrinos, pois esses estavam livres do pagamento de taxas pelos objetos que traziam consigo. (Herbers, 2006, p. 159).

De fato, a partir do século XI, o movimento tanto na rota de comércio como nos caminhos de peregrinações tornou-se mais intenso, e teve grande relevância no aumento de circulação de obras importantes e no trânsito de intelectuais à procura destas obras. No entanto, o movimento pela busca e tradução de obras da Antigüidade já havia se iniciado no século VIII e IX em Bagdá.

Mesmo que, o século XIII seja considerado o século da recepção e da discussão da obra de Aristóteles na Cristandade latina, é muito importante lembrar que este trabalho foi o ápice de um processo de tradução e interpretação, que já vinha ocorrendo a mais de quatro séculos (Endress, 2004, p. 2-3). Pois, se identificamos o início do processo no trabalho dos tradutores e comentadores de Bagdá no século VIII e IX, este foi, então, o primeiro momento de trabalho intercultural no contexto monoteísta medieval. O século XII das escolas de tradutores em Toledo e Sicília, nas quais foram traduzidos os trabalhos do árabe para o latim, foi o segundo momento deste trabalho entre intelectuais de diferentes credos. De forma que, o século de Afonso X, Tomás de Aquino e Alberto Magno consiste na terceira etapa da troca de saberes na Idade Média.

A necessidade de utilizar intelectuais de diferentes idiomas no trabalho de tradução formou uma comunidade de tradutores e comentadores multicultural ao longo destes quatrocentos anos na área mediterrânica. Estes intelectuais escreveram os comentários das obras traduzidas e empreenderam discussões entorno das fontes helenísticas, cristãs, judaicas e islâmicas. Quando Miguel d'Escoto chega à Paris em 1230 com as traduções da obra de Aristóteles feitas em Palermo e Toledo, essas já configuram um produto da intensa troca cultural e de intelectuais cristãos, judeus e mu-

çulmanos na Idade Média (Endress, 2004, p. 2). A seguir, apresentarei três exemplos a ilustrar a movimentação e a vida destes intelectuais que, de alguma forma, estiveram ligados à Península Ibérica e as regiões mediterrânicas.

3. Averróis

A obra de Averróis teve um importante papel na filosofia árabe em função da tradução e de seus comentários feitos sobre a obra de Aristóteles. Pois, Averróis foi um dos primeiros pensadores medievais a oferecer respostas à questão entorno da harmonia entre a fé e a razão. De forma que, este cordovês muçulmano recebeu da escolástica cristã o epíteto de “o Comentador”, dado que seus comentários de Aristóteles propiciaram os primeiros debates sobre a obra do estagirita no ocidente cristão. Também no período próspero da escolástica, ou seja século XIII, surgiu a famosa escola averroísta, cujo representante fervoroso foi Siger de Brabant (1240-1284) (Vianna, 1964, 35)

Averróis (Abu al-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Ruschd) nasceu no ano de 1126 em Córdoba e morreu em 1198 em Marrakech. Era de uma família ilustre que viveu sob a dinastia dos Almorávidas. Seu avô, por exemplo, fora juiz de toda Andaluzia. Na juventude, Averróis estudou direito corânico, medicina e teologia em Córdoba. Ainda sob o governo dos Almorávidas, Averróis teve a proteção do soberano Yusuf I, contra os religiosos extremistas. O sucessor de Yusuf I, Yaqub al-Mansur (1184-1199), o qual foi um patrono da ciência e da arte, também apoiou os estudos de Averróis, e tomou esse como seu médico pessoal. No entanto, o mesmo soberano foi forçado a exilar Averróis para Lucena, pois teria sofrido pressão de grupos religiosos extremistas. Segundo orientistas, esta teria sido uma manobra política, dado que Yaqub al-Mansur necessitava o apoio destes grupos (Vermet, 1978, p. 43-44). O acirramento da perseguição aos intelectuais muçulmano e não-muçulmanos ocasionou o exílio destes pensadores, sendo que muitas obras foram queimadas. Neste contexto, decorridos três anos de sua saída de Córdoba, Averróis viaja para Marrakesch, onde morre com

72 anos.

Os comentários da obra de Aristóteles feitos por Averróis causaram drástica reação entre os teólogos muçulmanos, alguns dos quais definiram Averróis como herético. No entanto, não há dúvidas entre os especialistas que Averróis foi um homem devoto. Ele respondeu às críticas de seu tempo da seguinte forma: “Aprofundar o estudo de quanto exista é, com efeito, a religião particular do filósofo; pois não se poderia prestar culto mais sublime a Deus que o de se tomar conhecimento de suas obras, levando isto a se conhecê-lo em sua plena realidade” (cit. por Vianna, 1964, p. 39).

Século mais tarde, em especial as interpretações da teoria aristotélica sobre a relação da alma, do corpo e do intelecto levariam os escolásticos a grandes debates. De fato, Averróis foi uma pessoa de fé, que buscou mostrar em seu trabalho o equilíbrio entre a razão e a revelação. Algo que seus críticos cristão do século XIII, como Tomás de Aquino e Alberto Magno também buscaram, apesar de criticarem veemente o cordovês.

4. Maimonides

A comunidade judaica ibérica medieval influenciou e foi influenciada claramente pelo movimento filosófico e intelectual andaluz. Um grande representante desta comunidade foi Mosche ben Maimon, em árabe Musa Ibn Maimon e na forma latinizada do grego Maimonides, nascido em 1135 em Córdoba. Sua obra é uma evidência do contato das três religiões, num momento em que essas buscavam respostas para a mesma questão: a harmonia entre revelação e razão.

Maimonides, um médico judeu, escreveu em árabe para uma comunidade judaica, que não teria dificuldades de entender seus textos, sendo que esta estava inserida num ambiente muçulmano e que em muitas obras foi preservado as letras hebraicas. Porém, este fato leva-nos também a cogitar que suas obras estivessem adereçadas inclusive a um público não-judeu. Esta observação toma maior relevância quando se considera o conteúdo de sua obra e o ambiente em que foram escritas, pois como pensador que transitou por diversas re-

alidades sociais e culturais, Maimonides cita filósofos muçulmanos como Ibn Baija (Avempace) e mostra conhecimento dos escritos de al-Farabi e Averróis (Niewöhner, 1988, p. 8; LexMa, Bd. 6, 127).

As viagens de Maimonides e sua família pela região mediterrânica tiveram início com a onda de perseguições ocorridas sob a dinastia Almorávida em Andaluzia. Depois de 12 anos de mudanças e viagens pelo sul da França, a família de Maimonides instalou-se em 1160 em Fez. A partir de 1166 é documentada sua estada no Cairo, onde a família de Maimonides dedicou-se ao comércio de pedras religiosas. Com a morte do pai e do irmão de Maimonides, esse passa a dedicar-se à prática da medicina com o apoio e sob a proteção do Cadi al-Fadil (1135-1200), diplomata e conselheiro de Saladim (1138-1193), até o momento, no qual Maimonides tornou-se médico pessoal do filho de Saladim, al-Malik (1171-1200). Ao mesmo tempo, Maimonides exerceu o cargo de representante da comunidade judaica (Naqid) no Cairo.

Em 1168, Maimonides inicia uma sistemática interpretação das 248 positivas e 365 negativas das Leis da religião mosaica e escreve o “Livro dos Mandamentos” (*Sefer Hamitzvot*), no qual ele dá uma nova ordem às 613 leis. É possível que, paralelamente, Maimonides tenha elaborado seu tratado de quatro volumes sobre a fé judaica sob o título *Mischneh Torah* (Repetição das Leis), o qual é terminado em 1180. Maimonides fundamenta sua preocupação com a lei e seu entendimento, com a convicção de que apenas as leis religiosas seriam capaz de orientar a vida das pessoas, e dentre todas, a lei mosaica teria alcançado a perfeição (Niewöhner, 1988, p. 10).

Apesar de toda a contribuição destas obras para a comunidade judaica e o meio muçulmano, em que essa estava inserida, o trabalho de Maimonides que mais influenciou o ocidente cristão medieval foi o *Moreh Nebukin* (O Guia dos Perplexos). Livro escrito em árabe em 1190, logo traduzido para o hebraico *More nevuchim*. Entre 1242 e 1244 *More nevuchin* foi traduzido para Latim sob o Título *Dux Neutorum*. Esta obra teve sua disseminação e recepção no século XIII na Cristandade latina, tendo influência na obra de Tomás de Aquino, Alberto Magno, Mestre Eckhart (Flasch, 2006, p. 139-149) e

Raimundo Lúlio (Enders, 2004, p. 57). O motivo de tal disseminação da obra parece residir na tentativa de Maimonides de evidenciar, sistematicamente, uma relação entre a filosofia aristotélica de influência neoplatônica e os dogmas religiosos.

De acordo com a interpretação do filósofo alemão Friedrich Niewöhner, não é difícil entender, porque o *Dux Neutorum* alcançou tanta repercussão na Idade Média e em outros períodos, sendo traduzido já no medievo nas três línguas monoteístas. Niewöhner salienta em seu livro “*Maimonides - Aufklärung und Toleranz im Mittelalter*” (Maimonides - Esclarecimento e Tolerância na Idade Média) que os três principais conceitos na obra do filósofo judeu correspondem aos deveres de atitudes essenciais de cada uma das três religiões monoteístas, ou seja: Piedade, Direito e Virtude. Piedade para Maimonides significaria fazer o bem para alguém sem a menor expectativa de receber algo em troca, o que Niewöhner identifica como uma prerrogativa cristã. Direito significaria agir de acordo com as leis e segundo essas ser recompensado ou castigado. Niewöhner observa aqui o fundamento das relações dentro do Judaísmo. Finalmente, definiria Maimonides a Virtude como sendo o dever de atender as necessidades do próximo. Maimonides utiliza a palavra zedaqa para Virtude, a qual é muito próxima do termo árabe sadaqa, que significa entre outras atitudes: “agir com bondade”, “falar a verdade”, “ser fiel a fé”, “dar esmolas”. De acordo com a interpretação de Niewöhner, Sadaqa seria a principal definição dentro da ética islâmica, de acordo com a qual das esmolas e o auxílio aos necessitados é um dever incondicional (Niewöhner, 1988, p. 36). De acordo com o Corão, quem age de acordo com esta definição de Virtude, seja cristão ou judeu, deixa de ser um infiel e torna-se um irmão da fé (Sura IX, 11). Niewöhner conclui que, com a utilização destes três conceitos como expressão da *imitatio dei*, Maimonides coloca em sintonia os fundamentos essenciais, que caracterizam as atitudes no Cristianismo, no Judaísmo e no Islã. Ser filósofo consistiria em identificar estas prerrogativas e transcender suas nuances legais (Niewöhner, 1988, p. 36).

5. Gerbert de Aullearc

Gerbert de Aurillac, conhecido também como Papa Silvestre II (999-1003), nasceu entorno de 950 na Aquitânia e foi, antes de seu Pontificado, abade de Bobbio, Arcebispo de Reims e Ravenna. Sua contribuição para o desenvolvimento da ciência experimental foi de grande importância, principalmente, por trazer para Cristandade latina muito do conhecimento e inovações astronômicas e matemáticas dos tratados árabes, como os números indo-árabes e o zero. Ele também trouxe para o ocidente cristão um complexo sistema de ábaco (Clot, 1994, p. 225-226) e a construção do Astrolábio.

O contato de Gerbert com a Astronomia e a Matemática árabe na Catalunha foi descrito por seu aluno, o cronista Richer de Reims. Richer conta que Gerbert passou da infância à idade adulta no Mosteiro de *Saint-Géraud* de Aurillac, até o dia em que o mosteiro recebeu a visita do Duque de Espanha, chamado Borel. O Abade do lugar pergunta ao Duque, se na Península haveria pessoas que poderiam ensinar a ciência da Astronomia. Como o Duque confirma tal existência, o abade pede que esse escolha alguém do mosteiro para receber o ensinamento das ciências. Assim, o Duque leva Gerbert para o bispo de Vic em Hatton. Sua estada na Catalunha dura de 967 a 970. Depois de sua passagem por Roma, Gerbert chega à Reims, onde o Bispo Adalberto o nomeia diretor da escola da Catedral. As aulas lecionadas por Gerbert logo tornaram-se conhecidas e entre seus alunos encontravam-se Roberto, o piedoso, futuro rei da França.

Na história da ciência, Gerbert é considerado um precursor da ciência experimental. Seu interesse pela ciência, o qual o levou às traduções dos tratados árabes, foi ligado à aplicação prática do conhecimento. Ele preparou o caminho para uma quantidade considerável de intelectuais da Cristandade latina, que nos séculos seguintes, por causa da busca pelo conhecimento, viajaram por diferentes regiões e estabeleceram contatos interculturais (Molins, 1994, 218).

Muito outros disseminadores do conhecimento na Idade Média poderiam ser citados, como Gerardo de Cremona (1114-1187), Adelardo de Bath

(1080-1160), Daniel de Morley (1140-1210), o judeu Johannes Avendehut, Miguel Escoto, Hermanus Alemanus, Raimundo Llulio e Idrisi. Dos três exemplos apresentados, pretendeu-se apenas indicar o movimento do saber da *Hispania* para outras regiões do medievo e evidenciar a linha condutora de pensamento da maioria destes intelectuais, a qual seja: provar a harmonia entre a Fé e a Razão.

6. Conclusão

Estes três exemplos da vida e da obra de intelectuais na Idade Média são evidência e fruto da riqueza das trocas culturais nas regiões mediterrânicas. Também são evidência de que pensadores cristãos, muçulmanos e judeus buscavam respostas para as mesmas questões filosóficas e teológicas: eles confrontavam suas respectivas Escrituras Sagradas com a obra aristotélica e neoplatônica com o objetivo de provar a harmonia entre a Fé e a Razão. Parece que, na busca pelo conhecimento, as diferenças religiosas tornaram-se barreiras bem menores que no âmbito político. A circulação de obras e intelectuais nos mais diferentes espaços medievais, seja cristão, judaico ou muçulmano, é uma prova do quanto é errôneo explicar a Idade Média a partir de modelos generalizantes, a exemplo do conceito de “Europeização da Espanha” (Ubieto, 1965, p.100-113), o qual considera a “Civilização” carolíngia como o gênese da “Civilização ocidental”.

Quando o historiador alemão Klaus Herbers critica o conceito de Europeização, reconhece, no entanto, que os reinos cristãos do norte da Península Ibérica necessitavam de reformas legislativas de base, a considerar o contexto do repovoamento das regiões conquistadas e da organização de novos governos. Para tanto, os reinos ibéricos poderiam ter utilizado modelos legislativos do outro lado dos Pireneus. O problema está em caracterizar este processo e desenvolvimento com a problemática denominação “europeização da Espanha” (*Europäisierung Spaniens*), ressalta o autor. Para além deste problema, ainda permanece a pergunta, em qual pressuposto teórico ou ideológico poderiam se basear os paradigmas de uma europeização? Em crítica a tal categorização, Herbers coloca que o

objetivo atrás destas “etiquetas” seria a exaltação da própria identidade (centro-européia) e da função intermediária dos países “periféricos” (Herbers, 2002, p. 21).

Quando as trocas culturais são evidenciadas, conceitos de “centro” e “periferia” cultural perdem

suas dimensões, pois não é possível apontar um “centro” que se desenvolveu por si próprio, sem omitir a forte contribuição das trocas sociais e culturais desse com a “periferia”. Por este motivo, mais que buscar as “Raízes” da “Civilização”



BIBLIOGRAFIA

- BONNASSIE, Pierre, GUICHARD, Pierre, GERBET, Maria-Claude. **Las Españas Medievales**. Trad. Por Bernat Hervàs. Barcelona: Crítica, 2001.
- BORGOLTE, Michael. **Europa Entdeckt Seine Vielfalt 1050-1250**. Handbuch Der Geschichte Europas, Bd. 3, Stuttgart, 2002.
- CLOT, André. **Al Andalus. Das Maurische Spanien**. Trad. Do Francês Por Herald Ehrhardt. Düsseldorf/Zürich, 2002.
- ENDRESS, Gerhard. **Der Arabische Aristoteles Und Sein Leser. Physik Und Theologie Im Weltbild Alberts Des Großen**. (Lectio Albertina, Bd. 6.) Munster, 2004.
- FLASCH, Kurt. **Meister Eckhart. Die Geburt Der „Deutsche Mystik“ Aus Dem Geist Der Arabischen Philosophie**. München, 2006.
- HERBERS, Klaus. „Europäisierung“ Und „Afrikanisierung“. Zum Problem Zweier Wissenschaftlicher Konzepte Und Zu Fragen Kulturellen Transfers. In: VALDEÓN B., Julio, HERBERS, Klaus, RUDOLF, K. (Coord.). **España Y El “Sacro Imperio”: Procesos De Cambios, Influencias Y Acciones Recíprocas En La Época De La “Europeización”** (Siglo XI-XIII). (Historia Y Sociedad, Bd. 97.) Valladolid: Secretariado De Publ. E Intercambio Editorial, 2002, Pp.11-31.
- HERBERS, Klaus. **Geschichte Spaniens Im Mittelalter. Von Westgotenreich Bis Zum Ende Des 15. Jahrhunderts**. Stuttgart, 2006.
- JACOB, Georg. **Der Nordisch-Baltische Handel Der Araber Im Mittelalter**. Leipzig, 1887.
- LEVI-PROVENÇAL, Evariste. **La España Musulmana Hasta La Caída Del Califato De Córdoba (711-1031)**. Trad. Do Francês Por Emilio Garcia Gómez. In: Pidal, Ramón Menéndez (Hrsg.). **Historia De España**, Madrid, 1957, Vol. 5.
- LEXMA. **Lexikon Des Mittelalters**. 9 Bde. München/Zürich 1980-1998, + Registerbd. Weimar 1999.
- MOLINS, Maria Pau Ginebra. **La Ciencia Como Vehículo De Diálogo Entre Cristianismo Y Islamismo: Geberto De Aurillac Y La Cultura Hispánica**. In: **Diálogo Filosófico-Religioso Entre Cristianismo, Judaísmo Y Islamismo Durante Da Edad Media En La Península Ibérica** (Medievalia Textos E Estudios Bd. 5/6) Porto, 1994, 205-218.
- NI EWÖHNER, Friedrich, Maimonides. **Aufklärung Und Toleranz Im Mittelalter**. (Kleine Schriften Zur Aufklärung, Bd. 1.) Heidelberg, 1988.
- VERNET GINÉS, Juan. **La Cultura Hispanoárabe En Oriente Y Occidente**. Barcelona Barcelona/Caracas/México, 1978.
- VIANNA, Sylvio Barata. **Os Filósofos Árabes Medievais e A Difusão Do Aristotelismo**. Kriterion – Revista Da Faculdade De Filosofia Da Universidade De Minas Gerais 17, Belo Horizonte, Jun.-Dez, Pp. 19-40, 1964.
- UBIETO A., A., REGLÁ, J., JOVER, J. M.. **Introducción A La Historia De La España**. 2ª Ed. New York: Las Americas Publ. Co., 1965.

A Realeza Sagrada na Castela do Século XIII

Almir Marques de Souza Junior (UFF)

RESUMO

A dimensão sagrada da realeza congregava instrumentos de diversas naturezas, sem se restringir exclusivamente a aspectos mágicos e sacerdotais. De forma geral, o caráter sagrado do poder no Ocidente Medieval marcava mais a existência de um vínculo entre o governante e os poderes divinos. Nesta esta lógica, os detentores da dignidade real eram concebidos, principalmente, como intercessores ou mediadores designados pelas instâncias celestes para cumprir uma determinada função na terra.

Aqueles que estão habituados aos trabalhos de Marc Bloch e Ernest Kantorowicz podem reagir com certo estranhamento ao perceber que os reis ibéricos, de maneira geral, não partilhavam do mesmo conjunto de elementos sagrados utilizados pelos soberanos franceses e ingleses. Tentativas de encontrar no reino castelhano os mesmos elementos sagrados da monarquia capetínea suscitou o aparecimento de teorias extremadas que chegavam a propor, em alguns casos, que a os monarcas de Castela e Leão eram completamente desprovidos de características sagradas.

Nossa proposta para este artigo recai sobre um dos muitos elementos sagrados da monarquia de Castela. Observaremos aqui como as crônicas régias do século XIII apresentavam a perspectiva de que a sacralidade monárquica manifestava-se principalmente através da guerra de reconquista na Península Ibérica. Através deste discurso do poder, será possível perceber a íntima associação que se construía entre o rei e seu Deus, chegando a produzir intervenções diretas no curso dos acontecimentos em favor dos próprios governantes castelhanos.



A Realeza Sagrada na Castela do Século XIII

Almir Marques de Souza Junior (UFF)

1.A sacralidade em terras castelhanas

Quando tratarmos da questão da sacralidade, seja ela dentro ou fora do reino de Castela, precisamos nos ater a algumas considerações fundamentais para que não se produzam mal-entendidos acerca dos objetos deste trabalho.

Inicialmente, chamo atenção para as palavras de Jacques Le Goff ao ressaltar a importante distinção entre quatro noções semelhantes e cujo sentido é constantemente confundido. São eles o sagrado, o religioso, o eclesiástico e o taumatúrgico (LE GOFF, 1992). Juntas, estas noções possuem a possibilidade de se articular com a finalidade de criar uma base de sustentação das representações sagradas, tal como aconteceu na monarquia francesa, mas é preciso considerara que a união de todos estes fatores não constituía uma regra para as demais casas régias.

Evidente que a dimensão sagrada da realeza congregava instrumentos de diversas naturezas, sem se restringir exclusivamente a aspectos mágicos e sacerdotais. De forma geral, o caráter sagrado do poder no Ocidente Medieval marcava mais a existência de um vínculo entre o soberano e os poderes divinos. Nesta esta lógica, os detentores da dignidade real são apresentados como intercessores ou mediadores designados pelas instâncias celestes para cumprir uma determinada função na terra (REVEL, 1992).

Homens escolhidos por Deus para reinar na terra, esta era a principal característica da sacralidade régia medieval e tal premissa não era diferente entre os reis castelhanos da Baixa Idade Média. “Vicários de Dios son los Reyes, cada vno em su Reyno, puestos sobre las gentes, para mantenerlas en justicia, e en verdad, quanto en lo temporal” (LOPES, 1843, p. 729). Estes monarcas governavam não só em nome da divindade, mas em nome do Deus encarnado do cristianismo, Cristo. As compilações legislativas do reino castelhano da segunda metade do século XIII traziam em seu corpo esta

noção de um poder outorgado por uma entidade superior.

“Por que nuestro señor Jesucristo es rey sobre todos los reyes, è los reyes por él reynan, y del llevan el nombre [...]. y pues los Reyes deste señor e deste Rey habemos el nombre, y dél tomamos el poder de facer justicia en la tierra, y todas las honras, y los bienes dél nascen, è vienen”. (FUERO REAL, 1781, p. 61)

Mesmo compartilhando desse “núcleo comum” com as demais coroas européias, a realeza de Castela, tal como as demais, possuía suas próprias particularidades e a desconsideração deste fator pode acarretar em graves equívocos na análise feita pelos historiadores.

Aqueles que estão habituados aos trabalhos de Marc Bloch (BLOCH, 2004) e Ernest Kantorowicz (KANTOROWICZ, 1997) podem reagir com certo estranhamento ao perceber que os reis ibéricos, de maneira geral, não partilhavam do mesmo conjunto de elementos sagrados utilizados pelos soberanos franceses e ingleses.

Tentativas de encontrar no reino castelhano os mesmos elementos sagrados da monarquia capetíngia suscitou o aparecimento de teorias extremadas que chegavam a propor, em alguns casos, que a os monarcas de Castela e Leão eram completamente desprovidos de características sagradas (RUIZ, 2004).

Nossa proposta para este artigo recai sobre um dos muitos elementos sagrados da monarquia de Castela. Observaremos aqui como as crônicas régias do século XIII apresentavam a perspectiva de que a sacralidade monárquica englobava os campos da guerra e da atividade guerreira. Neste processo, também perceberemos como dois outros paradigmas historiográficos se combinavam de modo a criar o suporte para as teorias acerca da natureza do poder régio castelhano.

2. Cruzada e Reconquista

Ao longo de boa parte da Idade Média, a Península Ibérica foi palco de inúmeros conflitos e disputas armadas. Mesmo que a luta entre cristãos e muçulmanos – iniciada com a chegada dos últimos na região em princípio do século VIII – não se caracterizasse na única forma de conflito armado a permear aquelas terras, é ela que mais nos interessa nesse momento.

Desde fins do século XI, o ocidente passou a encarar o embate com o mundo islâmico de forma distinta. Com a conclamação de Urbano II à Cruzada, a Cristandade Ocidental obteve o argumento necessário para canalizar a crescente massa de homens belicosos que se encontravam no seu interior em direção a uma “guerra justa” travada em suas longínquas fronteiras. Mais do que uma luta com justificativas legítimas, a cruzada se configurou como uma guerra santa contra aqueles que eram considerados o inimigo da fé católica.

Não tardou muito para que o processo de expansão dos reinos hispano-cristãos, conhecido como “Reconquista”, fosse prontamente tomado como mais um episódio daquela Cruzada contra os infiéis.

Ainda que em seus momentos iniciais a Cruzada tivesse como principal palco aquela que era considerada a Terra Santa – Jerusalém – a noção de cruzada logo se alargou a outros territórios em que a presença muçulmana era combatida. Graças à bula do Papa Pascual II, em 1102, a luta em território peninsular se converteu oficialmente em uma guerra santa, e cada palmo de terra conquistado foi considerado um engrandecimento da fé de Cristo.

“por todas estas tierras fuera, con el otorgamiento dell apstoligo et de la corte de Roma, predicada e pregonada cruzada por todas estas yentes; et por los grandes perdones que y eran dados, cruzaronse yentes sin cuenta destas tierras, caualleros et peones, que uinieron a esta batalla como en romeria a saluarse de sus peccados” (MENÉNDEZ PIDAL, 1955, p.692)

Historicamente enraizada nas mentalidades coletivas castelhanas do século XIII, a noção de uma reconquista constituía-se mais como um mito habilmente utilizado pelas autoridades políticas his-

pânicas desde fins do século IX (BARBERO e VIGIL, 1974). Através dele, procurou-se construir uma suposta continuidade dinástica entre as monarquias visigóticas, asturianas e castelhana-leonesa, apontando as últimas como herdeiras da primeira.

O discurso de reconquista trazia em seu âmago a noção de que as terras ocupadas pelos principados islâmicos, localizados no sul da península desde o século VIII, deveriam ser retomadas pelos seus detentores de direito, ou seja, os monarcas “continuadores” do reino visigodo. A evocação deste passado longínquo chegou ao século XIII com grande força e influência sobre os espíritos de seus contemporâneos. Tanto castelhanos quanto leoneses proclamavam-se herdeiros não só da tradição asturiana, mas da cultura cristão-visigótica como um todo.

Na medida em que a Cruzada na Península Ibérica adquiria esta conotação religiosa, a própria Reconquista passava a se caracterizar como uma questão que, em teoria, deveria envolver toda a Cristandade. Segundo esta perspectiva, a injúria sofrida com a queda do reino visigodo e a subsequente penetração de forças islâmicas em terras hispânicas eram concebidas como uma humilhação para toda a Cristandade Ocidental, humilhação esta que deveria ser reparada.

Nas crônicas do século XIII, a retratação da (re)conquista da antiga capital visigótica, Toledo, em 1085, traz este discurso associado à figura dos monarcas castelhana-leoneses.

“ ‘Amigos, todos nos somos espannoles, et entraronnos los moros la tierra por fuerça et conquieronnosla, et em poco estendieron los cristianos que a essa sazón eran, que non fueron derrygados et echados della; et essos pocos que fincaro de nos em las montannas, tornaron sobre si, et matando ellos de nuestros enemigos et muriendo dellos [...] et pues que aqui sodes, que me ayudedes a tomar uengança et emienda del mal que e tomado yo et la cristandad.” (MENÉNDEZ PIDAL, 1955, p.693)

Além de reparar um mal perpetrado contra a população cristã, a tomada dos territórios do sul peninsular também servia à própria fé católica na medida em que “propagava” o cristianismo pelas terras conquistadas. É neste âmbito que se localiza a participação da monarquia como principal promotora desta empreitada militar-religiosa.

3. A sacralidade da monarquia de Castela

Conforme mencionamos, a manifestação dos aspectos sagrados da realeza castelhana se fazia em planos específicos e distintos das demais casas régias européias. Enquanto que as monarquias francesas e inglesas cultivavam complexos rituais e cerimônias, a participação dos soberanos de Castela no plano do sagrado era marcada mais através das crenças em uma relação direta entre monarquia e divindade.

Mesmo que tal relação pudesse se manifestar sobre maneiras distintas, a grande parte delas se vinculava, direta ou indiretamente, com a ação militar de Cruzada e de Reconquista. Esta luta estabelecida contra os reinos muçulmanos peninsulares era apresentada, pelas crônicas régias do século XIII, como uma espécie de ação religiosa empreendida pelos monarcas de Castela e Leão.

“He aquí que por Dios omnipotente se revela un tiempo, en el que, a no ser como pusilánime desdioso quisiera disimular, puedo servir contra los enemigos de la fe cristianaal Señor Jesucristo’. [...] Dicho lo qual, el rey, cuyo corazón habia encendido e inflamado el Espíritu del Señor, guardo silencio. Todos los varones que estaban presentes se quedaron boquiabiertos a causa del gozo excesivo y casi todos lloraron viendo la animosidad y el generoso propósito del rey.” (BREA, 1999, p. 74-75)

Segundo o discurso veiculado pelo Estado, ao expandir a fé cristã pelas armas, os monarcas castelhanos mostravam-se como realizadores de uma missão confiados a eles pelo próprio Deus. Esta ação, além de expandir a fé católica e proteger (em caráter preventivo) o reino, plantava no imaginário coletivo a idéia de que o ofício régio possui uma grandeza inigualável.

Mais do que uma obrigação, esta ação militar em terras inimigas era vista também como um ato de fé perpetrado pelos governantes. Nieto Soria apontou que esta faceta da realeza guerreira em Castela fortalecia a própria instituição monárquica, na medida em que seus representantes eram apresentados como um modelo de perante a sociedade (NIETO SORIA, 1988, p.80.).

Este *rex christianinimus*, modelo de rei cristão, seria aquele que se expunha a toda a sorte de

perigos em nome de seu Deus e de sua fé. Para cumprir seu serviço divino, o soberano não se intimidava nem mesmo perante a superioridade de seus adversários.

“el noble rey don Alfonso, tan gran corazón auie que se fiziesse aquella batalla em que serien crebantados et abaxados los paganos, que serie grant seruitio pora Dios, que com esta entencion de caridad de la cristandade et del seruitio de Dios, suffrie el em paç et em manssedumbre todas aquellas cosas em aquellas compannas” (MENÉNDEZ PIDAL, 1955, p.692)

“preferia expones su vida y reino a tan gran peligro y someterse a la voluntad de Dios luchando com el susodicho rey de los moros, que era considerado el más poderoso y rico de todos los sarracenos, a permitirle trespasar cualquier palmo del terreno de su reino” (BREA, 1999, p. 38.)

Tanto a conquista de novas terras, como a defesa dos reinos cristãos caracterizava-se como parte deste pacto estabelecido entre realeza e o Criador. Nestes episódios de conflito, os reis eram apresentados como figuras primordiais, verdadeiros cruzados perpétuos – na medida em que estes conflitos se estendiam por gerações – devotando suas vidas ao cumprimento da missão que lhe havia sido outorgada.

Este ministério dos reis não se resumia unicamente ao extermínio dos infiéis muçulmanos. Era necessário, em igual medida, repovoar e restabelecer a fé de Cristo sobre as novas possessões territoriais. Neste sentido, o discurso régio procurou enfatizar a transformação de antigos templos islâmicos em igrejas cristãs. O relato das incursões militares adquire, neste momento, um tom de “regeneração” religiosa das terras e templos conquistados.

Et ell auiedo muy grand sabor de seruir a Dios et de onrrarle, puno de meter toda su femencia em poner obispos em aquellas cibdades que el ganara de moros. [...] Despues refizo todas las eglesias que eran derribadas, et ononrrolas muy bien de las cosas que les conuinien et les era mester. (MENÉNDEZ PIDAL, 1955, p.333)

“Alrededor de las visperas, el canceller y obispo de Osmá, el maestre Lo-pe y aquel que por primera vez introdujo la enseña de la Cruz en la torre, entraron en la mezquita, y, preparando lo que era necesario para que de mezquita se hiciera iglesia, expulsaron la superstición o herejía musulmana y santificaron el lugar por la aspersion del agua bendita con sal, y lo que antes era cubil diabólico fue hecho Iglesia de Jesucristo, llamada con el nombre de su gloriosa madre” (BREA, 1999, p. 102.)

Se por um lado o soberano se empenhava em servir a seu Deus, este, por sua vez, não deixava seus vigários desamparados. O auxílio dos poderes celestiais no decorrer das campanhas militares de Cruzada na Península também são um marco da sacralidade monárquica castelhana.

Mesmo que não existisse uma crença generalizada na capacidade dos reis de Castela em executar milagres, não quer dizer que a ação miraculosa não poderia se manifestar junto a estes homens. Os relatos de batalhas entre cristãos e muçulmanos estão repletos de episódios nos quais os poderes divinos agem em deliberado auxílio dos exércitos cristãos.

A presença destes prodígios pode ser separada em duas formas principais. No primeiro grupo temos os relatos que responsabilizam a divindade por influenciar – de forma positiva – a vontade dos governantes de modo que estes tomem as melhores decisões. Evidentemente, grande parte destas decisões estava relacionada à guerra contra os muçulmanos e a melhor forma de conduzi-la.

“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, alrededor de la festividad de Todos os Santos, quiso volverse a aquellas tierras [...] A este deseo se oponían casi todos los mafnates e consejeros. [...] Pero el rey, en quien habia irrumpido el Espíritu del Señor, guiado por um consejo más saludable, como del Espíritu del Señor, salió rápidamente de Toledo y se dirigió a aquellas tierras” (BREA, 1999, p. 79)

“Irrumpió, pues, el Espíritu del Señor em el rey, y, poniendo su esperanza em Jesucristo, el Señor, endureció sis oídos para no oír el consejo de los que, como encantadores, intentaban com persuasivas palabras impedir hecho tan noble. [...] Pero, despreciadas todas estas cosas y como nada consideradas, el soldado de Cristo, fortíssimo rey Fernando, a la mañana siguiente salió de Benavante com mucha prisa.” (BREA, 1999, p. 98)

A ação miraculosa em favor dos reis buscava reforçar de maneira significativa o pretense vínculo que existia entre Deus e os governantes terrenos. Outra forma de manifestação destes prodígios ocorria quando a presença da divindade agia de forma determinante no curso dos acontecimentos. Nestas mesmas crônicas régias, podemos perceber a menção de que uma ação direta das forças celestes poderia auxiliar tanto aos reis quanto aos

exércitos cristãos que lutavam em seu nome do Criador, garantindo o êxito das ofensivas armadas contra seus algozes.

“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 [...] el rey de los moros dejó allí uma gruesa multitud de hombres y marcho à Sevilla com una parte de su ejército, fingiendo algunas razones vanas e falsas.” (BREA, 1999, p. 100)

A presença do poder supremo sobre os campos de batalha não era a única forma de expressar aquela comunhão da realeza com o sagrado. Também era possível observar nas crônicas o milagroso aparecimento de santos cristãos, que se uniam aos exércitos da cristandade para lutar contra as forças islâmicas.

“Et dizen, asi como los moros mismos afirmauan despues, que paresçio y Santiago en vn caualllo blanco et com senna balnca en la mano et com vn espada en la otra, et que andaua y com el vna legion de caualleros blancos; et aun dizen que angeles vieran andar sobre ellos por el ayre. [...] Los moros começaram luego a derramar et foyr, et dexaronse uençer, boluiendo espaldas el que ante podie.” (MENÉNDEZ PIDAL, 1955, p.727)

4. Últimas considerações

Ao nos remetermos aos diversos aspectos sagrados da realeza, é preciso termos em mente que a própria utilização destes elementos, por parte das instâncias de poder, não se fazia de maneira despretensiosa. Faz-se necessário considerar os próprios anseios e a necessidade da monarquia em se associar a uma instancia de poder superior a sua. A veiculação de um discurso que apresentava seus governantes como pessoas guiadas e auxiliadas pelo divino fazia parte de um amplo e ambicioso projeto de propaganda política.

No âmbito interno do reino, a imagem do rei cruzado auxiliava ao próprio monarca no processo de legitimação de seu poder. Castela, ao longo do Século XIII, havia sido palco de sangrentos conflitos internos que opunham realeza e parte da elite nobiliárquica. Frente a uma conjuntura de perene contestação da autoridade central, existia a necessidade de se buscar elementos que pudessem conceder uma maior credibilidade a autoridade régia perante seus pares.

No plano externo, o discurso de uma missão divina servia para justificava as próprias ambições que o Estado castelhano guardava para toda a Península Ibérica. Desde princípios do século XII, os soberanos de Castela e Leão vinham tentando se afirmar como força hegemônica da região, mesmo em relação aos demais reinos cristãos¹. A construção de um discurso que apontava seus monarcas como emissários de Deus par realizar um ofício divino, buscava colocava aqueles homens em um patamar de superioridade frente aos demais governantes hispânicos, fossem eles cristãos ou muçul-

manos. Dentro do movimento de Cruzada em terras hispânicas, estes governantes figurariam como os principais líderes dos exércitos da Cristandade.

Os próprios elementos que caracterizavam esta sacralidade monárquica encontravam-se intrinsecamente vinculados aos aspectos cotidianos da sociedade ibérica do século XIII. Em meio a uma conjuntura de perenes conflitos religiosos e lutas fratricidas, a apresentação de uma “sacralidade guerreira” da monarquia respondia aos próprios anseios por um poder que expressasse não só seu caráter legítimo de comunhão com o divino, mas



1. Tanto Afonso VI (1072-1109) quanto Afonso VII (1135-1157) utilizaram o título de *Imperator totius Hispaniæ*.

BIBLIOGRAFIA

- BARBERO, Abílio e VIGIL, Marcelo. **Sobre las Orígenes Sociales de la Reconquista**. Barcelona. Ariel. 1974.
- BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo. Companhia das Letras. 2005.
- BREA, Luis Charlo (ed). **Crónica Latina de los Reyes de Castilla**. Madrid: Akal, 1999.
- KANTOROWICZ, Ernest H. Os Dois Corpos do Rei. Um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo. Companhia das Letras. 1998.
- LE GOFF, Jacques. Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du x e au XIII e siècle. IN: BOUREAU, A. e INGERFLOM, C. S. **La Royauté Sacré dans le Monde Chrétien**. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1992. p. 19-28.
- LOPEZ, Gregorio (ed). **Las Siete Partidas del Sábio Rey don Alfonso**. Edição fac-símile da de 1555. Barcelona: 1843.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (ed). **Primera Crónica General de España**. 2 vols. Madrid. Seminario Menéndez Pidal & Gredos. 1955.
- MONTALVO, Alonso Dias (ed.). **El Fuero Real de España**. Madrid: Real Compañia de Impresores, y Libreros del Reyno, 1791. Disponível em <http://books.google.com>
- REVEL, Jacques. La royauté sacré: éléments pour un débat. IN: BOUREAU, A. e INGERFLOM, C. S. **La Royauté Sacré dans le Monde Chrétien**. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1992. p. 7-18.
- RUIZ, Teófilo. **From Heaven to Earth. The reordering of Castilian Society, 1150 – 1350**. Princeton University Press. 2004.
- NIETO SORIA, José Manuel. **Fundamentos Ideológicos del Poder Real en Castilla** (siglos XIII – XIV). Madrid: EUDEMA: 1988.

A Voz e o Gesto – fórmulas Mágicas Como Práticas de Religiosidade Germano-Cristãs na Idade Média

Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UFRJ)

RESUMO

As práticas religiosas trazem consigo não apenas os símbolos relacionados com a união do humano ao sagrado. Mais que isso, elas representam um exercício de poder, no que os sacerdotes são, via de regra, os elementos humanos que (re)ligam o homem à divindade evocada. Do mesmo modo, utilizam-se objetos, flora e fauna como instrumentos mediadores para tais fins. Fórmulas de encantamento, de cura e de esconjuro são comuns dentro do mundo germânico continental e insular até meados do século XI, quando o Cristianismo se afigura definitivamente como religião dominante. Durante esse recorte temporal, evidencia-se um processo de incorporação e adaptação de determinadas estruturas simbólicas pagãs pela religião monoteísta. Diversas são as áreas de interpolação com o Cristianismo e algumas passagens textuais demonstrarão tal fato.



A Voz e o Gesto – fórmulas Mágicas Como Práticas de Religiosidade Germano-Cristãs na Idade Média

Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UFRJ)

1. Introdução

Fórmulas de encantamento, de cura e de esconjuro são comuns dentro das comunidades germânicas continentais e no espaço geográfico da atual Inglaterra até meados do século XI, quando o Cristianismo se afigura definitivamente como religião dominante. Até então, sente-se um processo de incorporação e adaptação de determinadas estruturas simbólicas pagãs pela religião monoteísta. As áreas de interpolação com o Cristianismo são inúmeras e várias passagens textuais servem de evidência aos estudiosos. O enunciado e a gestualização são os elementos físico-corporais que auxiliam no processo de contato com o sagrado. Todavia, antes de apresentarmos nessas poucas linhas exemplos de *Zaubersprüche* – fórmulas encantatórias – oriundas do espaço germanófono continental e anglófono, é mister que partamos de uma discussão prévia, porém sucinta, sobre magia, encantamento e religiosidade.

2. Da magia da palavra ao gesto mágico – discussões preliminares

Sem nos atermos a considerações mais específicas sobre a dificuldade de estabelecimento de conceitos uniformes sobre magia, encantamento e religiosidade, podemos perceber que os autores romanos, César em seu *De bello gallico* (livro 6) e Tácito na *Germania* (livros 2, 8, 9, 10, 43 e 45), atestaram práticas de religiosidade e superstição germanas. De acordo com essas fontes, a palavra pronunciada, entoada ou cantada em tom solene acompanhava rituais mágicos em que se implorava a proteção e o auxílio das divindades da tribo.

Como Meyer bem define (s.d, p.136), em vez de ser reunida à runa, a sentença ou canto pode ser ligada a uma ação simbólica que represente a vontade do suplicante. Para o estudioso alemão, esta seria a verdadeira sentença mágica – *Zauberspruch*, a “palavra que encanta”, a qual teria na ação expressa por aquela a parte principal da magia, que ele denomina ação simbólica¹. Magia, pois, poderia ser entendida, como afirma Ines Priegnitz (2008), *de modo geral como o efeito de uma força que pode atuar nos homens e nos objetos. Aquele que dela lança mão tenciona consciente e controladamente utilizá-la para alcançar um resultado determinado.*

A esta devem ter-se juntado versos com que se acompanhavam sacrifícios e oráculos, perfazendo assim um ritual específico. Nestas fórmulas mágicas, há que se incluir em toda a amplitude as preocupações e as expectativas quotidianas de uma sociedade de troca que vivia da caça, da agricultura e da criação de gado².

Neste sentido procuramos entender a imbricação entre a voz e o gesto. Ao gesticular, o sacerdote³ deve sempre se lembrar de que o gesto é apenas a essência do que se quer exprimir. Ao ser parte inerente do ritual, o gesto deve preceder, isto é, acontecer antes, adiantar-se à palavra, ou acompanhá-la. Ao sucedê-la, ele impõe o fechamento do ritual mágico.

Desta forma, percebemos o ritual como um conjunto de gestos, palavras e formalidades, várias vezes atribuídas de um valor simbólico, cuja performance daquelas é usualmente prescrita por uma prática religiosa, religião ou por tradições de uma comunidade. Seus propósitos são variados, incluindo, por exemplo, a concordância com obrigações

1. Para uma apreciação mais completa das concepções teóricas acerca das leis ou ações que regem a magia e o pensamento mágico cf., dentre outras obras, DEROLEZ, op. cit., LANGER, op. cit., MEYER, op. cit., PRIEGNITZ, Ines. *Eine Betrachtung der Merseburger Zaubersprüche mit Vergleich des Zweiten Merseburger Zauberspruchs mit dem Trierer Pferdesegen*, in: <http://www.grin.com/e-book/112517/eine-betrachtung-der-merseburger-zaubersprueche-mit-vergleich-des-zweiten#>, capturado em 05 de dezembro de 2008; RODRIGUES, op. cit., DUBOIS, op. cit.,

2. Não entraremos aqui em considerações acerca da distinção magia privada X magia pública.

3. No sentido etimológico “daquele que lida com o sagrado”.

religiosas ou ideais, satisfação de necessidades espirituais ou emocionais dos praticantes. A religiosidade é manifestada como a forma de crença no contato com a divindade com vistas à realização de um desejo ou ao agradecimento por tê-lo obtido.

3. As *Zaubersprüche* – interfaces entre paganismo e cristianismo

No mundo germânico, o termo *Zaubersprüche* engloba os encantamentos, (*charms*, em inglês). Entretanto, uma outra categoria – as *Segen* – (bênçãos) às vezes é erroneamente incorporada como uma tipologia de encantamentos, o que já fora apontado por Bacon (1952, p. 225). Evidentemente, a questão de um sincretismo de práticas pagãs germâni-

cas com os rituais cristãos usados aflora, a partir do momento em que no século VIII Carlos Magno lega à Igreja a missão de unir e manter coeso seu império. As zonas de interface entre a oralidade pagã e a escritura cristã começam indubitavelmente a se afigurar. As fórmulas de encantamento, com seu teor de crença mágica e rituais orais e gestuais, prestam-se a propagar a fé em Cristo.

Esse processo de incorporação e adaptação das tradições germânicas ligadas ao mundo dos deuses⁴ estende-se no continente e nos reinos anglo-saxões da Inglaterra do século VII ao XI. Nesse recorte espaço-temporal coletamos dois corpora de fórmulas, que, embora incompletos, passamos a listar⁵:

Encantamentos em Antigo-Inglês	Encantamentos em Antigo-Alto-Alemão
Encantamento 1: Para a terra infrutífera	Encantamento de defesa
Encantamento 2: O encantamento das nove ervas	Para um cavalo manco
Encantamento 3: Contra um anão	Para o fluxo de sangue do nariz
Encantamento 4: Para uma repentina pontada	Para a enfermidade dos cavalos que se denomina morte
Encantamento 5: Para a perda de gado	Para marcar a casa contra o demônio
Encantamento 6: Para o nascimento atrasado	Para o verme que está no cavalo
Encantamento 7: Para a doença do elfo aquático	Oração para o sangue de Bamberg
Encantamento 8: Para um enxame de abelhas	Contra a paralisia “alemã” ⁶
Encantamento 9: Para a perda de gado	Contra paralisia
Encantamento 10: Para a perda de gado #2	Contra exostose
Encantamento 11: Encantamento para viagem	Contra o verme que devora
Encantamento 12: Contra um tumor	Encantamento contra a doença dos cavalos
	A bênção das abelhas de Lorsch
	As fórmulas mágicas de Merseburg
	Dor nos olhos
	Para o enfermo
	Contra vermes
	Encantamento para viagem
	Oração ao sangue de Estrasburgo
	Oração pelos cães de Viena

4. Devido ao espaço limitado deste artigo não trataremos aqui das relações entre as práticas de religiosidade germânicas e os elementos mitológicos presentes nos textos literários, principalmente nas sagas.

5. Os corpora apresentados constam dos sítios http://www.northvegr.org/lore/anglosaxon_met/index.php, acessado em 15 de junho de 2006 e http://de.wikisource.org/wiki/Kategorie:Althochdeutsche_Zauberspr%C3%BChe, acessado em 10 de março de 2005.

6. No sentido etimológico de “popular, do povo”.

Enfermidades em seres humanos, doenças com animais, problemas com o solo árido, proteção para viajantes e animais, eis um rol de encantamentos que servem para diversas áreas da vida. Louis Rodrigues (1994, p. 29) partilha dessa opinião ao afirmar que funcionam os encantamentos mágicos contra desordens naturais, enfermidades e feitiços hostis ou como protetores gerais. Meyer também sumariza os objetivos da magia como de cura, para reverter o processo causado por ferimentos demoníacos⁷ e de proteção, a fim de se impedir os ferimentos. Para ele, as bênçãos, como também as maldições são ações mágicas, onde se pede a ajuda ou a ira de uma determinada divindade com relação à solicitação feita. O estudioso assevera, que

Exemplos de bênçãos e maldições são conservados várias vezes e em parte de forma bastante detalhada. Os casos principais de uso eficaz são: primeiramente o uso privado em maldições ou bênçãos através do prejudicado ou de seus protetores; ou em ocasiões especiais (bênçãos por ocasião de uma despedida) ou sob seu efeito imediato... (s.d., p. 140)

Os romanos, segundo Derolez (1974, p. 223), resumiram três grandes tipos de artes mágicas para

os germanos: as *incantationes* (conjuros), os *maleficia* (malefícios) e os *veneficia* (poções mágicas). Interessa-nos o primeiro grupo, pois ponto de convergência dessas reflexões dos autores citados é o fato de que em encantamento está presente o semacanto, portanto é conferida à expressão mono ou dialógica com a divindade o caráter de uma certa musicalidade, talvez benfazeja aos ouvidos e mente do evocador.

DuBois (1999, p. 106) afirma sobre as fórmulas de encantamento – *charms* – (cf. o português “encantar”), que estas apresentam forte teor de persuasão para convencer o ouvinte da relação próxima e fiel, por ele ambicionada, entre a deidade e seu seguidor na Terra. Para o autor, há dez elementos freqüentes presentes nas fórmulas mágicas, sendo que as cinco seguintes são recorrentes à forma própria do encantamento:

1. contém uma porção épica; 2. apelo a um espírito superior; 3. a enunciação ou escritura de nomes ou letras poderosas; 4. a listagem de caminhos para atar ou libertar do fermento ofensivo e 5. e a jactância de poder do recitador sobre o inimigo. (1999,107). A seguir, ilustraremos esses comentários com um dos mais significativos textos de origem germânico-pagã.

4. Exemplos de fórmulas mágicas: oral e gestual em ação

A SEGUNDA FÓRMULA MÁGICA DE MERSEBURG – VERSOS EM ANTIGO-ALTO-ALEMÃO, SÉCULO X

Texto em antigo-alto-alemão	Proposta de tradução para a língua portuguesa
<p><i>Phol ende Uodan vuoren zi holza. dû uuart demo Balderes volon sîn vuoz birenkit. thû biguolen Sinthgunt, Sunna era suister, thû biguolen Frija; Volla era suister; thû biguolen Uuodan, sô hê uuola conda: sôse bënrenkî, sôse bluetrenkî, sôse lidirenkî: bên zi bêna, bluot zi bluoda, lid zi gelidin, sôse gelimida sîn!</i></p>	<p><i>Vol e Wotan foram ao bosque. Aí o potro de Baldur torceu a pata. Neste lugar rezaram sobre ele Sinthgunt e Sonne, sua irmã Neste lugar rezaram sobre ele Frija e Volla, sua irmã Neste lugar rezou sobre ele Wotan, tão bem quanto pôde: Seja torção de pé, seja de sangue, seja dos membros Osso a osso, sangue a sangue, Membro a membro, como se fossem colados.</i></p>

7. Entenda-se demoníacos por proveniente de espíritos, em grego clássico, no singular, *daemon*.

As *Fórmulas mágicas de Merseburg* são textos desse tipo. A segunda, da qual nos ocuparemos, inicia-se com um relato épico, contido em dois versos longos aliterados: Phol e Wotan dirigem-se a cavalo para a floresta, quando um dos cavalos torce uma pata. É a um segundo nível de enunciação que se processa a tentativa do esconjuro mágico, tentativa empreendida por três vezes, porque nas duas primeiras nada resulta. Apenas quando o próprio Wotan é invocado na sua qualidade de patrono da magia é que se anuncia a cura do cavalo. O deus cura a pata do cavalo de Baldur, pois ao entoar de seu canto – *biguolen* – a força mágica age. Como diz DuBois (1999, p.108), *lembrando ao deus de sua benevolência e sucesso no passado, o executor ou possuidor do encantamento parece instigá-lo a uma ação similar no presente. As linhas subseqüentes do encantamento podem representar uma citação das próprias palavras de cura do deus ou um sumário de seus efeitos*. Lembremo-nos da capacidade do deus supremo, Odin, em curar. Seguem-se depois a um terceiro nível de enunciação, imperativo, a invocação da doença e a ordem de cura.

Pelo exposto, a ênfase para se alcançar os objetivos pretendidos é colocada na enunciação. Por outro lado, há todo um gestual que acompanha, fortalece e co-participa com aquela. Na área de imbricação entre o falado e o gesticulado, o ritual se concretiza.

O ENCANTAMENTO DAS NOVE ERVAS – VERSOS EM ANTIGO-INGLÊS, SÉCULOS X OU XI.

*Gemyne ðu, mucgwyrt, hwæt þu ameldodest,
hwæt þu renadest æt Regenmelde.*

Una þu hattest, yldost wyrta.

ðu miht wið III and wið XXX,

þu miht wiþ attre and wið onflyge,

þu miht wiþ þam laþan ðe geond lond færð.

Ond þu, wegbrade, wyrta modor,

eastan openo, innan mihtigu;

ofer ðe crætu curran, ofer ðe cwene reodan,

ofer ðe bryde bryodedon, ofer þe fearras fnærdon.

Eallum þu þon wiðstode and wiðstunedest;

swa ðu wiðstode attre and onflyge

and þæm laðan þe geond lond fereð.

Diversos são os materiais à disposição do sacerdote para auxiliar aquele que o procura. Em especial, ervas e plantas de variadas espécies são constituem-se em um acervo de medicamentos, caseiros, oriundos do conhecimento íntimo do campo por parte dos agricultores e que acabam por se tornar o que hodiernamente se denomina medicina popular⁸. Entre os germanos ocupantes do atual espaço anglófono encontram-se informações, que demonstram a importância e o conhecimento dos homens de então na manipulação das ervas e plantas com propriedades curativas. Aqueles que praticavam todas as formas de cura eram denominados em antigo-inglês *leechcraft*, palavra coletiva para praticantes de medicina.

Várias obras sobreviveram da medicina à época anglo-saxã na Inglaterra, dentre as quais o **Herbarium Apuleii Platonici** (480-1050), um dos manuscritos herbais mais copiados. Esta obra contém receitas e uses de mais de 100 ervas. Uma outra obra é o **Leechbook of Bald** (925), que contém muitas fórmulas e remédios à base de ervas em um sistema terapêutico finamente sofisticado, porém com muitas noções supersticiosas acerca de como fazer tratamentos com ervas, como abaixo exemplificado com os versos iniciais do *Encantamento das nove ervas*, escrito em antigo-inglês e de datação circunscrita aos séculos X ou XI:

*Lembre-se, Artemisa, o que você revelou,
o que você preparou em Regenmeld.*

Você foi chamada Una, a mais antiga das ervas,

Com poder contra três e contra trinta,

Com poder contra veneno e contra peçonha,

Com poder contra o inimigo que viaja sobre a terra.

E você, Tanchagem, mãe das ervas,

Abrindo-se em direção ao leste, intimamente poderosas;

*Sobre vocês, carroças, que rangem, sobre vocês, rainhas,
escarnecidas,*

Sobre vocês, noivas, que gritaram, sobre vocês, touros, que baliam.

A todos estes vocês contrariou e resistiu;

Assim você pode resistir ao veneno e à peçonha,

E ao inimigo que viaja sobre a terra.

8. De forma idêntica à nota 1, a bibliografia sobre magia, medicina popular e sua relação com a ciência é extensa. Cf., por exemplo, como introdução a esses estudos BRONOWSKI, J. **Magia, ciência e civilização**. Lisboa: Edições 70, 1986; MAGALHÃES, Jôsa. **Medicina folclórica**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1966; OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é medicina popular?** São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

9. A edição do **Herbarium**, datada de 1481, encontra-se parcialmente digitalizada para consulta no sítio http://www.abocamuseum.it/bibliothecaantiqua/Book_View.asp?Id_Book=181&Display=P&From=S&Id_page=-1.

Os espaços mais largos entre as palavras procuram corresponder à forma gráfica encontrada no texto que nos serviu de base para esse artigo.

10. A edição do **Leechbook of Bald** pode ser encontrada em <http://www.archive.org/details/leechdomswortcun02cock>. Os espaços mais largos entre as palavras procuram corresponder à forma gráfica encontrada no texto que nos serviu de base para esse artigo.

Esta fórmula de encantamento é extremamente interessante, pois apresenta aquilo que denominamos sincretismo germano-cristão, pois elementos da mitologia germânica como Odin (v. 30, “*ða genam Woden III wuldortanas*”, em português, “então Odin pegou nove varas maravilhosas”) convivem lado a lado com a nova força mágico-curativa

representada por Cristo (v. 55, “*þa wyrte gesceop witig drihten, / halig on heofonum, þa he hongode*; - em português, “foram criadas pelo sábio Senhor, sagrado no céu, enquanto estava crucificado;”)¹¹. Contudo, nosso foco centra-se na concatenação do oral e do gestual, que encerra o encantamento ao evocar a atuação da força divina:

*Mugcwyrte, wegbrade þe eastan
open sy, lombescyrse,*

*attorlaðan, mageðan, netelan,
wudusuræppel, fille and finol,
ealde sapan. Gewyrce ða wyrta to
duste, mængc wiþ þa
sapan and wiþ þæs æpples gor.
Wyrce slypan of wætere
and of axsan, genim finol, wyl on
þære slyppan and beþe mid
æggemongc, þonne he þa sealf on
do, ge ær ge æfter. Sing*

*þæt galdor on ælcra þara wyrta, III
ær he hy wyrce and
on þone æppel ealswa; ond singe
þon men in þone muð and
in þa earan buta and on ða wunde
þæt ilce gealdor, ær he
þa sealf on do.*

*Artemisa, tanchagem que se abre em
direção ao leste, cardamina-pilosa,*

*esporão-de-galo, camomila, ur-
tiga, maçã-silvestre, cerfólio e
funcho, sabão velho. Moa as ervas até
as transformar em pó, misture-as com
o sabão e com suco de maçã. Faça uma
pasta de água e cinzas, pegue o fun-
cho, ferva-o na pasta e o banhe com
um ovo mexido, ou antes ou depois de
ele aplicar a pomada. Entoe*

*esta palavra mágica sobre cada erva,
três vezes antes de ele prepará-las e
também sobre a maçã; entoe a mesma
palavra mágica dentro da boca e das
orelhas do homem e a mesma palavra
mágica na ferida, antes de aplicar a
pomada.*

Seja contra problemas de saúde e físicos oriundos de causas naturais como venenos, infecções, pústulas e bolhas, seja contra efeitos de atuação sobrenatural como o demônio, a bruxaria e o logro, presentes em todo o texto, o efeito da cura está indissociavelmente ligado à palavra mágica – *galdor* – (Langer, 2005, p.55-82), a qual, simbolicamente, deverá ser pronunciada trinitariamente sobre cada erva, e à transformação das matérias-primas vege-

tais em um tipo de pomada a ser aplicada na região das feridas.

Se na fórmula mágica em antigo-inglês, exemplo de simbiose de práticas pagãs germânicas e cristãs, a força da palavra proferida contribui decisivamente para se alcançar a cura, em *Pro Nessia/ Contra uermes*, escrito no século IX e encontrado em Tegernsee, Alemanha, palavra e gesto completam-se e agem no mesmo momento:

11. Os espaços mais largos entre as palavras procuram corresponder à forma gráfica encontrada no texto que nos serviu de base para esse artigo.

*Gang uz, nesso, mit niun
nessinchilinin,
uz fonna marge in deo adra,
vonna den adrun in daz fleisk,
fonna demu fleiske in daz fel,
fonna demo velle in diz tulli.*

Ter pater noster

*Gang ut, nesso, mit nigun nessiklinon,
ut fana themo marge an that ben,
ut fan themo bene an that flesg,
ut fan themo flegske an thia hud,
ut fan thera hud an thesa starla!*

Drohtin, uuerthe so!

*Saia, verme, com nove outros verminhos
do tutano para as artérias, das artérias
para a carne, da carne para a pele, da
pele para esta estaca.*

Três vezes Pai-Nosso

*Saia verme, com nove outros
verminhos, do tutano para os ossos, dos
ossos para a carne, da carne para a pele,
da pele para esta estaca,*

Senhor, que assim seja!

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os textos conservados das Zaubersprüche revelam a intrínseca relação entre palavra e gesto nas práticas ritualísticas germânicas e germano-cristãs. Como bem asseverou Wimpf (1975, p. 69) é difícil estabelecer fronteiras rígidas entre aquelas, pois magia, encantamento e religiosidade acabam se fundindo em uma só tipologia textual. Interpolações, simbioses, apropriações sincréticas de elementos mitológicos compõem o pano de fundo, em cuja superfície se insere o texto inscrito, a palavra pronunciada, a gestualização requerida. Acreditava-se na eficácia daquelas, pois compartilhavam-se das mesmas idéias básicas e imagens do mundo. Cristo ou Wotan, Freia ou Maria, Phol ou um santo, não há diferença: são denominações de portadores de poder, aos quais as pessoas se colocam dispostas e das quais se teme esperança de auxílio. Assim como Wipf, pensamos que o mundo germânico continental e insular até o século XI ligava o

homem de então às divindades. Àquele, circundado por uma natureza plena de sortilégios, augúrios e manifestações do mundo divino, cabia procurar entender e desvendar o código, o canal de comunicação com o plano superior. O sacerdote que intercedia, a voz que pedia, o gesto que clamava eram as manifestações visíveis da crença invisível no poder de deus(es). Conheciam-se e aplicavam-se pomadas e unguentos feitos a partir de plantas, contudo, a medicina popular também fazia parte do plano divino, pois que a natureza é o campo do(s) deus(es). Desta forma, as fórmulas mágicas em antigo-inglês e antigo-alto-alemão, mesmo presas ao passado longínquo, evidenciam as transformações do pensamento e das práticas de religiosidade, em que a oralidade, fixada posteriormente na escrita, e o gesto por ela sugerido conduzem o homem, suas inquietações e dúvidas até os dias de hoje.



BIBLIOGRAFIA

- BACON, Isaac, Versuch einer Klassifizierung altdeutscher Zaubersprüche und Segen, in: **Modern language notes**, vol. 67, n° 4, 1952, pp. 224-232.
- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro A. **Práticas religiosas germânicas à luz da Literatura; Natureza, Asgard e Céu (no prelo)**.
- DAVIDSON, Hilda. **Deuses e mitos do norte da Europa**. São Paulo: Madras, 2004; DEROLEZ, R.. Götter und Mythen der Germanen. Wisbaden: Suchier & Englisch, 1974.
- DUBOIS, Thomas A. **Nordic religions in the viking age**. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1999.
- GRÖNBECH, Wilhelm. **Kultur und Religion der Germanen**. Darmstadt: Primus, 2002. v.1.
- KIECKHEFER, Richard. **Magie im Mittelalter**. München: C.H.Beck, 1992.
- LANGER, Johnni. **Religião e magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica**. In: Brathair, 5 (2), 2005: p.-55-82.
- LERATE, Luiz. **Beowulf y otros poemas anglosajones**. Madrid: Alianza Tres, s.d.; MAUSS, Marcel. Les techniques du corps, in: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/techniques_corps.pdf, acesso em 20 de dezembro de 2008.
- MEYER, R.M. **Altgermanische Religionsgeschichte**. Essen: Athenaion, /o.D./.
- MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1990; RODRIGUES, Louis. Anglo-saxon verse charms, maxims & heroic legends. Middlesex: Anglo-Saxon Books, 1994.
- PÁLSSON, Gísli. **The power of words and the context of witchcraft**. The textual life of savants: ethnography, Iceland, and the linguistic turn. Switzerland: Harwood, 1995.
- RUFF, Margarethe. Zauberpaktiken als Lebenshilfe. Frankfurt: Campus, 2003; VOIGTS, Linda. Anglo-saxon plant remedies and the anglo-saxons, in: **Isis**, vol. 70, n° 2, 1979, pp. 250-268.
- WESTON, L.M.C. Women's medicine, women's magic: the old english metrical childbirth charms, in: **Modern Philology**, vol. 92, n° 3, 1995, p. 279-293.
- WIPF, K.A. Die Zaubersprüche im Althochdeutschen, in: **Numen**, vol. 22, Fasc. 1, 1975, pp. 42-69.

Santa Trifina e o rei Artur – o Teatro Medieval Bretão e a Coleta da Literatura Oral Celta na Bretanha do Século XIX

Ana Donnard (UFU)

RESUMO

A tragédia Santa Trifina e o Rei Artur (*Santez Tryphina hag ar Roue Arthur*) se insere no repertório da literatura oral bretã que é fruto de uma tradição teatral atestada desde o século XI. No meio rural da Bretanha, no século dezanove, as encenações de tragédias entre camponeses e artesãos semi-letrados tornaram-se objeto de atração turística para os franceses, que viam naqueles espetáculos o pitoresco de uma cultura celta, tida como rústica e atrasada aos olhos de eruditos romanistas universitários e da burguesia parisiense. Revela-se então a grande ironia entre cultura letrada e cultura oral popular numa Bretanha distante do centro, na periferia de um mundo que ainda não entendia a enorme contribuição das tradições literárias celtas – entre medievalismo, folclorismo e coleta de literatura oral no final do período romântico.



Santa Trifina e o rei Artur – o Teatro Medieval Bretão e a Coleta da Literatura Oral Céltica na Bretanha do Século XIX

Ana Donnard (UFU)

O teatro bretão é um grande desconhecido do público internacional. Sabemos muito pouco deste teatro pela via mesma de seus compatriotas. Os estudos em literaturas célticas ainda não constituíram o acervo deste longo percurso de aventura teatral que, como tudo que toca a periferia oeste da Europa, está sujeito a controvérsias e discussões intermináveis sobre o valor de uma ou outra versão, sobre os remanejamentos (re-escrituras) mais ou menos bem sucedidos ou sobre obras que seriam supostamente obras de falsários. É necessário notar que existiam em 1983 até 250 manuscritos inéditos nas bibliotecas da Bretanha e do Pays de Gales, segundo Gwennolé Le Menn (LE MENN, 1983). A dificuldade de entendimento entre cultura erudita e a cultura popular também não facilitou o percurso historiográfico desde teatro medieval de carácter oral e popular, mas que transitou pelas regras da literatura escrita de maneira remarcável como veremos mais adiante.

Françoise Morvan, em seu texto de apresentação da tragédia *Santa Trifina e o Rei Arthur* (edição bilingue bretão-francês), nos reporta parte deste conflito entre letrados e iletrados na Bretanha céltica. Francis-Marie Luzel, folclorista ativo na coleta da literatura bretã, faz vir para o Congresso Céltico de 1867 a « troupe » de Pluzunet. Segundo a autora a encenação é vista pelo grupo de filólogos e folcloristas, dentre os quais Gabriel Milin, como um fiasco, grupo que ela designa como o « clã dos bardos ». Podemos entender que a autora se refere ao grupo que formou a sociedade bárdica de 1843 chamada de *Breurie-Breiz*, que reunia os estudiosos bretonantes (falantes de língua bretã) que tinha por objetivo criar uma renovação no meio acadêmico e intelectual com a finalidade de recuperar o patrimônio oral ainda por ser coletado. O grupo se compunha de François-Marie Luzel, Gabriel Milin, Prosper Proux, Olivier Souvestre, dentre outros, tendo como líder ou « *penn-sturier* » Hersart de la Villemarqué. A autora do texto de apresentação da

obra e a tradutora desta tragédia nos reporta ainda que, somente Henri Martin, historiador vindo de Paris para o Congresso e que não compreendia o bretão, chorava de emoção...e ainda, segundo Françoise Morvan, este teatro popular bretão de origem medieval, era visto como um produto de « bárbaros » aos olhos dos letrados da ciência erudita romanista.

Anatole Le Braz defenderá anos mais tarde sua tese sobre o teatro céltico na Universidade de Rennes (1905) diante do júri composto por Georges Dottin et Joseph Loth. Naquela época, os estudos literários célticos se dividiam entre aqueles que representavam o saber institucional universitário e que assim eram tidos como os « celtisantes », e aqueles que, fora dos muros das academias, clamavam por uma literatura bretã singular e céltica, detentora de uma memória entre saber letrado e oralidade. Dentro deste contexto de euforia romântica que havia se espalhado pela Europa, estes folcloristas foram designados como « celtomaníacos » - estigma que lhes valeria muitos dissabores nos anos que se seguiram.

Dentre os « celtomaníacos » folcloristas e etnólogos estavam também os representantes de um neo-druidismo romântico que, como as sociedades de folcloristas, pregavam um retorno às fontes druídicas de uma Bretanha esquecida. O grupo dirigido por Hersart de la Villemarqué – o *Breurie-Breizh* – se dizia neo-druidico, mas estava ligado de maneira consistente ao grupo neo-druidico da *Gorseed* do País de Gales, fundado em 1838 pelo archi-druida *Cawrdaf*. No contexto do Bretonismo – movimento bretão pela recuperação da cultura céltica da Bretanha e do regionalismo francês, foi fundada a primeira sociedade druídica bretã, logo após a exposição Universal de Paris, em junho de 1900, tendo como primeiro archi-druida Jean Le Fustec e em seguida Yves Berthou, poeta, folclorista e visionário cuja obra não deve ser negligenciada. Porém, a recuperação de mitos de um passado en-

volto em brumas de mistério e a construção de um « mundo druídico » não escapará à crítica irônica e mesmo sarcástica e os neo-druídas escritores e poetas foram ridicularizados pelos universitários deixando à margem, inclusive até hoje, esta literatura que é resultante de um movimento literário e folclórico que podemos chamar de neo-druidismo¹.

As controvérsias e as divergências entre aqueles que trabalhavam no terreno da especulação etnológica e historiográfica e aqueles que estavam legitimados por um rigor científico universitário, fizeram « correr muita tinta ». Os debates sobre a literatura bretã e sua importância como arquivo de memórias de um passado céltico, ocorridos entre os « bardos druidas » de um lado e os universitários de outro no contexto do regionalismo bretão, incluindo nestes grupos os eruditos de origem nobre e/ou clerical, configuraram de maneira decisiva as bases do *celtismo* – corrente histórico-literária bastante eclética no que se refere à sua formação político-ideológica. Esta corrente tinha como base sobretudo a revisão da historiografia literária europeia, antecipando as discussões sobre o cânone na nossa modernidade. Para o celtismo, tratava-se de reconsiderar a importância das literaturas célticas a partir da Alta Idade média, ou seja, a partir do século VI, data dos primeiros manuscritos em britânico e gaélico. Depois de Ernest Renan, bretão nascido em Tréguier e sua obra *La poésie des races celtiques* o romantismo e o positivismo tornaram-se a tela de fundo destes debates, hoje relativizados pelos estudos literários modernizantes. Na França, será a escola do imaginário fundada por Gilbert Durand que, através de suas análises comparatistas, sobretudo no âmbito da mitologia ou dos mitos internacionais – virá contribuir para uma nova etapa nos estudos célticos².

Francis Marie Luzel, principal coletor do teatro medieval bretão será severamente criticado pe-

los seus compatriotas. Para os eruditos bretões as representações dos camponeses na Bretanha não passavam de arte rústica sem nenhuma caracterização de importância para a constituição de uma literatura bárdica de origem medieval. Para outros, ainda, tratavam-se apenas de encenações ridículas de gente sem instrução. Mas estas representações diante das igrejas na zona rural bretã tinham um público fiel e, ainda, a paixão com a qual homens, mulheres e crianças se consagravam à árdua tarefa de colocar em cena os textos dos manuscritos copiados de geração em geração são testemunho da importância deste teatro no meio popular. Assim, o teatro medieval bretão, que era ainda representado no século dezenove nas pequenas vilas da região do Trégor e de Vannes, era menosprezado e adorado ao mesmo tempo, numa dinâmica bem conhecida na Bretanha. Esta situação é fruto de uma dicotomia na cultura bretã que se expressa entre aquilo que ela rejeita e o que ela reivindica como autêntico, entre o que ela considera fruto de uma erudição legitimada e o que ela considera fruto de especulação ou derrapagem ideológica. Isto, no nosso entendimento, é simplesmente uma dinâmica própria das culturas minoritárias célticas que, na Bretanha, se traduz por uma clivagem entre história bretã e história francesa, conduzindo sistematicamente a um recalçamento, num primeiro momento, de tudo que esta cultura não pode explicar facilmente pelas vias de sua história híbrida céltica e francesa³.

Para se compreender este teatro bretão é preciso acrescentar o termo *popular* – pois trata-se de uma característica das literaturas célticas, ou seja, um trânsito singular entre expressão de memória cultural popular e saber erudito que caminharam lado a lado desde a era medieval até a coleta dos folcloristas românticos e que, ainda hoje, sobrevive nas formas modernas e pós-modernas de recriação literária e folclórica. Esta riqueza e singularidade

1. Sobre o neo-druidismo enquanto movimento literário ver DONNARD, Ana 'As origens do neo-druidismo: entre Tradição Céltica e Pós-Modernidade' São Paulo: *Revista de Estudos da Religião* nº2/2006, pp. 88-108. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_donnard.pdf

2. Sobre as circunstâncias ideológicas e políticas do celtismo bretão consultar: LE STUM, P. *Les Origines Bardiques Du Mouvement Breton (1900-1914)*, mémoire de maîtrise, dact. Brest, 1985. GUYOMAR, J-Y., 'Régionalisme, fédéralisme et minorités nationales en France entre 1919 et 1939' *Le Mouvement social*, nº 70, pp. 89-108. Para uma nova etapa modernizante sobre os estudos célticos ver BROWN, T. (Ed.) *Celticism, Studia Imagologica*, -Amsterdam Studies on Cultural Identity, nº8, Rodopi, 1996

3. Estes aspectos não cabem neste trabalho mas remetemos o leitor aos estudos publicados sobre a identidade bretã no curso das novas teorias em ciências sociais na França: SIMON, P-J, *La Bretonnité – une ethnicité problématique*, PUR/Terre de Brume, 1999. LE COADIC, R., *L'identité bretonne*, PUR/Terre de Brume, 1998. CARRER, P. *L'envers du décor - Ethnopsychiatrie en Bretagne et autres terres celtes*, Essais, Coop Breizh, 1999. MORVAN, F. *Le Monde comme si. Nationalisme et dérive identitaire en Bretagne*, Actes Sud, 2002.

surge visível quando diante de um comparatismo com o que acontecia no teatro que se representava no resto da Europa. Dois exemplos: A tragédia *Santez Tryphina hag ar Roue Arzur* – « em dois dias e oito atos », objeto deste artigo, e *Buez santes Nonn*, tragédia conservada em um manuscrito de aproximadamente 2100 versos. Consideramos que está claro o fato de que estas tragédias não poderiam ser fruto de um fenômeno isolado de uma manifestação popular ocasional, mas que se inserem numa tradição de origem céltica que merece ser estudada em sua dimensão própria de língua e cultura britônica⁴.

Portanto, a partir de uma primeira abordagem do teatro bretão somos confrontados com as seguintes evidências : trata-se de uma tradição atestada revelando as características de um teatro « nacional » ou « regional » como querem os franceses, testemunho de uma sociedade de forte tradição oral que retrabalhou durante séculos os temas que lhe eram preferenciais, diante de uma audiência rural, semi-letrada e singularmente atelada a seus mitos medievais. Uma fusão entre cultura erudita e cultura popular representa para os estudos literários comparados um dos grandes atrativos da literatura bretã e, no caso do teatro bretão, pode-se ver nele a continuação de um fundo de memória erudita medieval que, segundo Yves Le Berre, pôde ser salva pela memória popular, que tinha nas representações realizadas na zona rural, uma audiência apaixonada. (LE BERRE : 1999)

O teatro popular bretão compreende cinco fases a saber : o Ciclo do Antigo Testamento e Novo Testamento, o ciclo dos Santos, o ciclo romanesco e o teatro cômico. Os mais antigos manuscritos correspondem à fase do médio-bretão, como a *Vie de Sainte Nonn*, escrita na segunda metade do século dezesseis, sendo o mais importante documento literário para esta fase da língua bretã⁵. A *Vie des trois rois*, impresso na cidade de Vannes em 1745 é o único texto teatral impresso na França no século dezoito – o que nos leva a acreditar na importância deste teatro « popular » na Bretanha.

Para os séculos precedentes ao médio-bretão, ou seja, anteriores a 1100, somos obrigados a nos restringir a uma hipotética existência de dramaturgia, na falta de manuscritos sobreviventes. Esta hipótese não tem nada de improvável. León Fléuriot havia assinalado em seus estudos históricos um vocabulário do teatro em velho-bretão, ou seja, no estado da língua a partir do século VI, e que atestam uma atividade dramática significativa na alta idade média, portanto. Os exemplos são: *uanetou* para estriões, *anhuariat* para ator, *clesmanctohan* para bufão, « jongleur » e *herderchan* ou « aquele que se mostra em cena ». Mais significativos ainda são os termos *racloriou* para ante-cena, *guan* para cômico et guarima para teatro ou lugar onde se faz uma encenação, ou seja, palco⁶. É bem possível, portanto, que esta tradição de um teatro popular medieval em versos seja a continuação de um longo processo de assimilação de mitologia céltica e de doutrina cristã, associada a uma tradição bárdica britônica de origem antiga, representada até o século dezenove por *troupes* de camponeses pobres e artesãos de uma Bretanha apaixonada pelos seus santos e pelos seus personagens históricos.

As obras escritas em versos são todas em rimas internas, característica de marca da métrica bretã, cuja regra de base é fazer rimar a anti-penúltima sílaba de cada verso com a sua própria cesura⁷. Escolas de poesia certamente existiram, mas o que se pôde recolher como documentação não ofereceu dados consistentes para identificar a estrutura e tampouco o funcionamento destas escolas. O papel dos padres da igreja bretã foi fundamental ao longo de três séculos de memória, estando o teatro bretão visivelmente relacionado com a vida religiosa de uma sociedade muito devota. Mas, é claro que tudo isso não impediu os conflitos entre atores e o clero e entre o clero bretão e o clero francês. O particularismo da igreja bretã tinha feito deste teatro um meio de expressão popular singular e trazia para a Bretanha turistas curiosos que se espantavam de ver em pleno século dezenove encenações de um teatro medieval que havia perdurado na memória

4. A síntese de Gwennolé Le Menn está disponível no mercado de livros e é uma referência obrigatória. Ver a bibliografia em fim de artigo.

5. O termo médio-bretão designa o estado da língua entre 1100 e 1650.

6. Esta palavra se inscreveu na toponímia da Bretanha: Goariva na Cornualha e no Tregor, Goarivan na região do Leão e Houariva na região de Vanes.

7. Os manuscritos das peças escritas em versos são todos anteriores a 1650.

das almas simples.

Se podemos identificar claramente o apoio dado pelos padres bretões a estas manifestações teatrais na Bretanha, não podemos, no entanto, esquecer o fato de que a Igreja também exerceu, em contrapartida, sua censura, aliada é claro aos poderes seculares que controlavam a vida destes camponeses rústicos. Uma lei de 17 de novembro de 1548 proibia na França as encenações dos anti-gos *mistérios*. Mas, se no resto da França este teatro popular se viu esquecido, na Bretanha ele persistiu até mesmo contra a interdições locais. Contra a hostilidade da igreja e suas providências para deter esta onda popular sobreviverá o teatro bretão e este fato só pode ser entendido a partir de uma história regional/nacional especificamente bretã e céltica, ou seja, através da expressão literária e artística própria desta cultura. Para a edição da tragédia bretã *Santa Trifina e o rei Arthur*, o coletor Francis-Marie Luzel pôde adquirir sete manuscritos : fazem parte do acervo da Biblioteca Municipal de Quimper e quatro estão na *Bibliothèque Nationale de France*.

Resumo da tragédia

Trifina, princesa de Hibernia (Irlanda) é a esposa de Artur rei dos Bretões. Seu irmão Kervoura, ajudado pela parteira da rainha, sequestra seu filho e consegue convencer o rei dos Bretões que Trifina havia assassinado a criança. Na verdade, Kervoura havia enviado o bebê para a Inglaterra para salvar o rei inglês que, no seu leito de morte, deveria comer a carne fresca de um recém-nascido bebendo o

seu sangue e, para que este « remédio » o curasse, a criança em questão deveria ser fruto de uma união da realeza. A recompensa seria a mão da princesa inglesa para Kervoura que assim teria o poder sobre as duas Bretanhas – a insular e a continental. Mas o rei Artur antes de ordenar a execução de Trifina conclama os Bretões a realizarem um « processo de justiça » que significava oferecer a chance de defesa à rainha. Um longo périplo de Trifina em busca de provas de sua inocência se segue, mas seu irmão consegue fabricar falsas provas criando um armadilha para a santa que, acreditando ir ao encontro de seu irmão em um bosque se vê entre soldados do rei que a violam fazendo crer ao rei que ela teria na verdade seduzido o mais novo deles. Trifina é então condenada à decapitação, mas na hora extrema surge seu filho e a livra do suplício. Este filho havia sido salvo pelo bispo de São Malo que, por sua vez, o havia capturado das mãos de piratas pagando uma alta quantia. Explica-se assim o fato do rei da Inglaterra ter morrido, pois o bebê que havia sido oferecido em sacrifício era um substituto encontrado por Kervoura entre camponeses. Liberada pelas mãos de seu filho da decapitação e da desonra, Trifina, santificada pelo sofrimento que lhe fora imposto pelo destino, encontra a felicidade ao lado de seu esposo, de seu filho e de seu povo que a amará para sempre. Os traidores serão enforcados depois de passarem pelos suplícios da tortura e a Bretanha liberada de seus traidores encontrará de novo a ordem e a paz. Os anjos e seus milagres – atores no processo – serão ainda mais adorados pelos Bretões, fieis devotos cristãos.



BIBLIOGRAFIA

- BANNIARD, M. *Viva Voce. Communication orale et communication écrite du IV^e au IX^e siècle dans l'Occident latin*, Turnhout, 1992.
- COHEN, G. *Le théâtre en France au Moyen Age*, PUF, 1948.
- COURSON DE LA VILLENEUVE, A-M. (de), *Histoire des peuples bretons dans la Gaule et dans les îles britanniques : langue, coutumes, mœurs et institutions*, Paris, Furne, 1846.
- ERNAULT, E. 'L'ancien mystère de Saint Gwenolé', *Annales de Bretagne*, t.40-41, 1932-1933.
- _____ 'La vie de Sainte Nonne', *Revue Celtique*, t. VIII, 1887, p. 230-301, 406-491.
- _____ *La Bretagne et les pays celtiques. L'ancien vers breton, exposé sommaire, avec exemples et pièces en vers bretons anciens et modernes*, Paris, Honoré-Champion, 1912.
- FLEURIOT, L. & LOZAC'HMEUR J-C. & PRAT L. *Récits et poèmes celtiques, domaine brittonique, VI^e-XV^e siècles*, Paris, Stock, Collection Stock-Plus, 1981.
- GUYONVARC'H, C. & LE ROUX, F. *Les druides*. Rennes, Editions Ouest-France, 1986.
- LA VILLEMARQUE, H. DE *Le Barzhaz Breizh – trésor de la littérature orale de la Bretagne*, Spezet, Coop Breizh, 1997.
- LAURENT, D. *Les passeurs de mémoires*. Melleac, Association du manoir de Kernault, 1996.
- _____ & TREGUER, M. *La nuit celtique*, Rennes, Terre de brume éditions/PUR, 1997.
- LE BRAZ, A. *Le théâtre celtique*, 1904; rééd. Robert Laffont, Paris, 1997.
- LE DUC, G. 'Le théâtre populaire breton du Moyen Age au XIX^e siècle' *Bretagne des Livres* novembre 2001, p.4-6.
- LE MENN, G. *Bretagne et Pays celtiques, langues, histoire, civilisation, mélanges offertes à la mémoire de Léon Fleuriot*, Skol/PUR, 1992.
- _____ 'Les croyances populaires dans quelques textes bretons (XV^e – XVII^e siècles.' In: *Religions et mentalités au Moyen Age, Mélanges en l'honneur de Hervé Martin*, PUR, 2003, p. 427-435.
- LE ROUX, F. 'Introduction générale à l'étude de la tradition celtique' *Ogam*, 19, 1967.
- LEBEGUE, R. 'Le théâtre breton ancien et essais récents', in : *Conférences universitaires de Bretagne (1942-1943)*, Paris, Les Belles Lettres, 1943, p.39-59 et aussi in : *Etudes sur le théâtre français*, t.I, Paris, Edit. Nizet, 1977, p. 98-117.
- LUSIGNAN, S. 'Oral and written traditions in the Middle Ages', *New Literary History*, XVI, 1, 1984.
- LUZEL, F-M., *Journal de route et lettres de mission*, Edités par Françoise Morvan, Rennes : Terre de Brume, 1994.
- LUZEL, F-M., *Sainte Tryphine et le roi Arthur - textes établis et présentés par Françoise Morvan* Rennes: Presses Universitaire de Rennes - PUR, 2003.
- MESLIN, M. *Le merveilleux, l'imaginaire et les croyances en occident*, Paris, Bordas, 1997.
- MORVAN, F. *François-Marie Luzel, Enquête sur une expérience de collectage folklorique en Bretagne au XIX^e siècle*. - Rennes : Terre de Brume; Presses Universitaires de Rennes, 1999.
- POIRON, D. *Le merveilleux dans la littérature française du moyen age*. Paris, PUF, 1982.
- POSTIC, F (Ed.) *La Bretagne et la littérature orale en Europe*, Mellac/Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, 1999.
- SEBILLOT, P. *Contes populaires de la haute Bretagne*, Rennes, Terre de Brume, 1998.
- SOUVESTRE, E. *Les derniers Bretons*, Rennes, Terres de Brume, 1997, 2 vol.
- STERCK, C 'Débris mythologiques en Basse-Bretagne' in LE MENN G. *Mélanges offerts à la mémoire de Léon Fleuriot: Bretagne et pays celtiques: langues, histoire, civilisation*, Saint-Brieuc, 1992.
- _____ 'Survivances de la mythologie celtique dans quelques légendes bretonnes' *Etudes Celtiques*, XXII, 1985.
- STRIWSKI, S. *Les Bretons: essai de psychologie et de caractérologie provinciales*, Rennes, Plihon, 1952.
- TANGUY, B. *Bretagne intérieure - L'Argoat, terre d'histoire et de légendes*, Toulouse, 1995.

O "Ócio Santo" no Livro 1 do *Tratado de Consideratione* (1149-1152) de Bernardo de Claraval

Ana Gláucia Oliveira Motta (UFES)

RESUMO

A tragédia Santa Trifina e o Rei Artur (*Santez Tryphina hag ar Roue Arthur*) se insere no repertório da literatura oral bretã que é fruto de uma tradição teatral atestada desde o século XI. No meio rural da Bretanha, no século dezanove, as encenações de tragédias entre camponeses e artesãos semi-letrados tornaram-se objeto de atração turística para os franceses, que viam naqueles espetáculos o pitoresco de uma cultura céltica, tida como rústica e atrasada aos olhos de eruditos romanistas universitários e da burguesia parisiense. Revela-se então a grande ironia entre cultura letrada e cultura oral popular numa Bretanha distante do centro, na periferia de um mundo que ainda não entendia a enorme contradição das tradições literárias celtas – entre medievalismo, folclorismo e coleta de literatura oral no final do período romântico.



O “Ócio Santo” no Livro 1 do *Tratado de Consideratione* (1149-1152) de Bernardo de Claraval

Ana Gláucia Oliveira Motta (UFES)

1. Um homem e sua obra a caminho da salvação

São Bernardo de Claraval nasceu em 1090 em Fontaines-lez-Djon. De família nobre, frequentou a Escola dos Cónegos regulares de Notre-Dame e ingressou posteriormente, ainda jovem, para a Ordem Cisterciense (1113)¹. Educado como cavaleiro, Bernardo trocou a “cultura do prazer”² na qual havia se formado para levar uma vida humilde, de desapego, luta e zelo.

Dois anos mais tarde, já com vinte e cinco anos de idade, o abade foi enviado à Champagne a fim de fundar uma nova abadia em Claraval. Bernardo foi um dos grandes responsáveis pela expansão e sucesso de Cister.

Sempre preocupado com a verdade, o amor a Deus e a salvação da alma, o Doutor Melífluo baseou sua obra em Agostinho (354-430), em padres gregos e em Aristóteles (384-322 a. C.). A essência literária de suas obras se insere no Monacato, que teve seu apogeu entre os séculos X e XII. Uma das características mais marcantes deste período é a forte influência da *Teologia Sapiencial*, fundamentada no conceito unitário de ciência influenciado por Aristóteles³.

Para Bernardo o ideal é o saber divino. Todo conhecimento deve ser motivado pelo amor e fundamentado na verdade, pois só assim ele será útil e bom.

Seus discursos foram propagados por diversas

regiões, dirigidos aos mais diversos públicos, desde amigos até nobres e papas.

Sempre impulsionado pelo amor, os sermões, cartas e outros escritos do clérigo procuravam retificar, corrigir, orientar e manter o povo cristão no bom caminho, ao atacar tudo e todos que viviam contra os preceitos da fé cristã. O claravalense se preocupou em redigir seus trabalhos, com ajuda de uma equipe de secretários, não apenas para seu destinatário, mas para todos os homens.

Com uma fascinante habilidade retórica, Bernardo utilizou analogias, metáforas e jogos de palavras cuidadosamente estruturados. Para muitos comentadores atuais, sua redação é uma obra de arte⁴. As Sagradas Escrituras irrompem de suas palavras. E por tudo isso, Bernardo de Claraval, influenciou muitos pensadores, mesmo após anos de sua morte.

2. Uma carta e muitas lições.

O tratado *Da Consideração* foi escrito entre os anos de 1149 e 1152, encerrado um ano antes de sua morte. A obra foi organizada em cinco livros: O primeiro é formado por onze capítulos, o segundo, quatorze, o terceiro, cinco, o quarto, sete, e o quinto e último, por quatorze.

Trata-se de uma carta destinada ao papa Eugê-

1. A Ordem de Cister foi fundada no começo do século XII por Roberto, abade de Molesmes. Intencionados a viver de acordo com as Regras de São Bento, seus integrantes eram divididos em dois tipos: os monges de coro, habitualmente padres, que possuíam uma boa educação e os irmãos leigos, que cultivavam os campos. Sendo assim, a Ordem possibilitava a muitos homens de família simples a oportunidade e ingressar para a vida religiosa. Cister buscava sua própria auto-suficiência, mantendo em suas terras o cultivo agrícola e rebanhos. Por volta de 1099, Roberto retorna à Molesmes, deixando a abadia sob a administração de Alberico (1099-1100), período em que a Ordem Cisterciense foi reconhecida pelo papa. Anos mais tarde sob a direção de São Bernardo de Claraval, Cister prosperou rapidamente, chegando em 1132 a possuir filiais na França, Alemanha, Espanha, Itália e Inglaterra. Ver mais informações em: LOYN, Henry. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 94.

2. DUBY, George. *São Bernardo e a Arte Cisterciense*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p. 14-15.

3. Aristóteles, em seu livro *Metafísica*, dedicou-se a investigar o que é Deus e sua relação com o homem. Para ele a maior felicidade do ser humano é poder se aproximar de Deus e isto só é possível através da vivência da metafísica como ciência. Apesar de esta obra ter sido traduzida no Ocidente apenas no século XIII, suas idéias influenciaram fortemente a filosofia medieval.

4. VILA-CHÁ, João J. *Sapientia Dei – Scientia Mundi: São Bernardo de Claraval e o pensamento do seu tempo*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: 2004. v. 60, p. 548.

nio III (1145-1153)⁵ a pedido do próprio. Com um ar exortativo, Bernardo aconselhou o papa para que não se perca em meio aos litígios e assuntos seculares inerentes à sua nova posição eclesiástica. Advertiu também sobre a escravidão que os azares do papado podem impor, e que interferem na feitura correta das coisas: tarefas excessivas do cotidiano embruteçam o coração e promovem a acomodação. Para o abade, um bom homem nunca deve agir sem pensar.

Bernardo destacou a importância dos momentos de descanso, mesmo que curtos, destinados à consideração: a reflexão do passado, do presente e do futuro. A carta em questão chama a atenção de Eugênio para a necessidade de cativar as sete virtudes cardeais⁶. O cisterciense ainda destacou os perigos da convivência com advogados e ambiciosos, pois são homens vis que jogam com a justiça e deturpam a verdade a favor do mal. Assim, frequência de trado com esses homens poderia levar o Papa a se acostumar com essa qualidade de indivíduo e, com o passar do tempo, não combater mais tais depravações⁷.

Com a consideração, o Pontífice poderia se manter justo e desempenhar sua função a favor do bem. Esta carta buscou, em resumo, a edifica-

ção do ser, uma característica forte dos escritos de Bernardo.

As cartas eram comuns na Idade Média. Deviam seguir uma espécie de “modelo”: eram lidas em voz alta ou publicadas. Logo, as opiniões expressas não se destinavam apenas a quem se remete⁸.

3. Um ato em busca de Deus.

Em latim *consideratio* significa “ação de observar, refletir”, meio pelo qual o homem pondera, contempla e observa suas próprias ações. Desta forma, o ser humano não apenas prevê o que pode e o que deve ser feito, mas também medita sobre o que já aconteceu. É necessário ter consciência do passado para considerar o presente.

Bernardo de Claraval entendia por consideração o ato de questionar algo que ainda não aconteceu, ou seja, avaliar ações futuras. Ela se origina na mente, grande maestro dos atos e pensamentos humanos. Pela consideração é possível antecipar problemas, erros, falhas que possam acontecer e evitá-los; pôr em ordem as idéias. Além é claro, de constituir uma das formas de culto ao Criador⁹.

O Doutor Melífluo relacionou a consideração com as quatro virtudes cardeais: Justiça, Prudência,

5. Pier Bernardo Paganelli nasceu em Montemagno. Filho de família abastada e cristã, ele ingressou na Ordem de Cister em 1135, onde se torna discípulo de Bernardo de Claraval. Em 1145, foi eleito papa sob o nome de Eugênio III. Dois anos mais tarde, encarregou seu antigo confrade e mestre, Bernardo, de pregar durante a segunda Cruzada. Convenceu também alguns nobres, como Conrado III (1093-1152), a fazer parte desta peregrinação armada. Eugênio III governou a Igreja por oito anos e cinco meses, vindo a falecer no ano de 1153. Foi beatificado em 1872.

6. As virtudes cardeais, ou seja, principais, são quatro: prudência, fortaleza, justiça e temperança; concebidas por Platão em *República* e posteriormente assimiladas pela Igreja Cristã. Ver mais em: SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário Enciclopédico de Teologia*. Canoas: ULBRA, 2002. p. 479. Em São Bernardo as virtudes possuem uma conexão harmônica.

7. “Igreja está cheia de ambiciosos. Por isso, tu não podes nem mais horrorizar-te com as intrigas e os apetites dos ambiciosos, pois estás como em uma espelunca de ladrões, onde se contempla os espólios dos viajantes. Se és discípulo de Cristo, deveria consumir-te em zelo, e levantar-te com toda a tua autoridade contra semelhante impudência e peste geral. [...] Que enrubesçam esses negociantes se for possível; caso contrário, que te temam, pois tu também tens o flagelo. Que temam os numerários, e que, ao invés de confiarem no dinheiro, que percam sua confiança; que escondam seu dinheiro de tua vista, cientes que preferes tirá-lo que recebê-lo. Caso obres assim, com constância e dedicação, terás muitos lucros [100], conseguirás que vivam de ofícios mais honestos, e muitos não se atreverão a conceber negócios semelhantes.” CLARAVAL, São Bernardo de. *Da Consideração* – Livro I.

8. COSTA, Ricardo da; SEPULCRI, Nayhara. “Querer o bem para nós é próprio de Deus. Querer o mal só depende de nosso querer. Não querer o bem é totalmente diabólico”: São Bernardo de Claraval (1090-1153) e o mal na Idade Média. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 2., 2007, Belo Horizonte. *Anais do II Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião*. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com>>. Acesso em: 22 mar. 2009.

9. “Perguntais-me o que é a piedade? Entregar-se à consideração. Talvez repliques que aqui discordo de quem define a piedade como o culto que se tributa a Deus. Não rechaço essa posição. Se considerares bem, meu sentido, em parte, coincide com essa expressão verbal. Porque o mais pertinente ao culto de Deus é aquilo que nos pede o Salmo: “Cessai de trabalhar e vejai que eu sou Deus.” E por acaso não é nisso que precisamente consiste a consideração?”

10. “Mas nem por isso elas carecem de diferenças: a justiça tem afeto, a fortaleza eficácia, a temperança modera a posse. Resta demonstrar como a prudência não se exclui dessa comunhão. Ela é a primeira que descobre e reconhece esse justo meio, durante tanto tempo proposto por negligência da alma, recluso no mais recôndito pela inveja dos vícios, e encoberto pelas trevas do esquecimento. Por isso, te advirto que são pouquíssimos os que descobrem a prudência, pois poucos a possuem. Portanto, a justiça busca o justo meio. A prudência o encontra, a fortaleza o defende, e a temperança o possui.”

Fortaleza¹⁰ e Temperança . É importante para um bom cristão equilibrar suas necessidades e seus desejos, rejeitando os excessos e buscando um meio justo. Sendo assim, as virtudes se tornam uma condição básica para encontrar e permanecer neste dito meio.

4. O “ócio santo”.

E o que o ócio tem haver com tudo isso?

O ócio corresponde ao momento de descanso, folga ou lazer e que possibilita a atividade intelectual. Na Bíblia, ele surge em vários momentos; horas com valor negativo, horas com valor positivo. No Gênesis, por exemplo, o ócio aparece positivamente aliado à contemplação.

Deus contemplou toda a sua obra, e viu que tudo era muito bom. Sobreveio à tarde e depois a manhã: foi o sexto dia. [...] Tendo Deus terminado no sétimo dia a obra que tinha feito, descansou do seu trabalho. Ele abençoou o sétimo dia e o consagrou, porque nesse dia repousara de toda a obra da Criação. Tal é a história da criação dos céus e da terra.¹¹

(BÍBLIA. A.T. Gênesis. p.50)

Neste trecho bíblico, após Deus criar os céus, a terra e tudo que nela existe, Ele se dedicou a um momento de ócio para descansar e contemplar sua obra. Ora, foi através desta contemplação que o Senhor viu que tudo era bom.

Em outras passagens, quando o ócio é relacionado aos vícios, apresenta um caráter negativo.

Tua irmã mais velha é Samaria, que habita à esquerda com suas filhas; tua irmã mais moça é Sodoma, que habita com suas filhas à tua direita. [...] O crime da tua irmã Sodoma era este: opulência, glotonaria, indolência, ociosidade; eis como vivia ela, assim como suas filhas, sem tomar pela mão o miserável e o indigente. Tornaram-se arrogantes e, sob os meus olhos, se entregaram à abominação; por isso eu as fiz desaparecer, como viste.¹²

(BÍBLIA. A. T. Ezequiel. p.1142)

Já, neste outro fragmento, o ócio é algo improdutivo, correspondendo a um terreno fértil para as más ações.

Jesus equilibra esses valores, e demonstra a im-

portância tanto do ócio quanto do trabalho, cada qual em seu momento.

Mais tarde, Jesus o achou no templo e lhe disse: Eis que ficaste são; já não peques, para não te acontecer coisa pior. Aquele homem foi então contar aos judeus que fora Jesus quem o havia curado. Por esse motivo, os judeus perseguiram Jesus, porque fazia esses milagres no dia de sábado. Mas ele lhes disse: Meu Pai continua agindo até agora, e eu ajo também.¹³

(BÍBLIA. N.T. João. p.1389-1390)

Marta, toda preocupada na lida da casa, veio a Jesus e disse: Senhor, não te importas que minha irmã me deixe só a servir? Dize-lhe que me ajude. Respondeu-lhe o Senhor: Marta, Marta, andas muito inquieta e te preocupas com muitas coisas; no entanto, uma só coisa é necessária; Maria escolheu a boa parte, que lhe não será tirada.¹⁴

(BÍBLIA. N.T. Lucas. p.1362)

Jesus louva a atitude de Maria que preferiu deixar de lado, por um tempo, os serviços domésticos para orar junto ao Filho do Criador. Não importa qual seja a hora, dia, mês ou ano, o importante é dedicar uma parte do tempo ao trabalho e outra a oração.

Em Aristóteles, o ócio é o “terreno fértil” para o surgimento das artes.

E com o multiplicar-se das artes, umas em vista da necessidade, outras da satisfação, sempre continuamos a considerar os inventores destas últimas como mais sábios que os das outras, porque as suas ciências não se subordinam ao útil. De modo que, constituídas todas as [ciências] deste gênero, outras se descobriram que não visam nem o prazer nem à necessidade, e primeiramente naquelas regiões onde [os homens] viviam no ócio. É assim que, em várias partes do Egito, se organizaram pela primeira vez as artes matemáticas, porque aí se conseguiu que a casta sacerdotal vivesse no ócio.

(ARISTÓTELES, 1984, p.12)

Em *Da Consideração* de São Bernardo, o ócio é uma espécie de fuga da escravidão imposta pelo cotidiano, que muitas vezes, leva o homem, sem notar, a se perder em um ciclo de tarefas e ocupações mundanas.

É muito prudente que pelo menos um tempo tu te subtraias das ocupações. Faça qualquer coisa, menos permitir que te arrastem e te levem para onde não queiras. Queres saber para onde? Para a dureza do coração – e não me

11. Gn. 1, 31 e 2, 2-4.

12. Ez. 16, 46 e 16, 49-50.

13. Jo. 5, 14-17.

14. Lc. 10, 40-42.

perguntas o que é essa dureza de coração: se já não estre-meceste, é porque já chegaste nela. [...] Um dia passa a outro seus pleitos e a noite traz à noite sua maldade. Assim te falta tempo para respirar a bondade ou mesclar o trabalho com o descanso, e menos ainda um intervalo de ócio...

SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *Da Consideração*, Livro I.

Bernardo recomendou este momento livre a Eugênio III. Não um ócio negligente e apático, mas de oração, contemplação e principalmente, consideração.

O claravalense, ao contrário do que se possa imaginar, não defendia a ausência do trabalho, semelhante à cultura clássica¹⁵. Como bom seguidor das Regras de São Bento¹⁶, Bernardo de Claraval advogava o *ora et labora* (ora e trabalha). Ele sentia pesar quando não podia auxiliar seus confrades nas tarefas manuais, devido às cartas ou sermões que era solicitado a escrever, porém cumpria sua missão com muito amor e humildade. O abade buscou o meio termo entre as “artes mecânicas” e o “ócio santo”.

5. Conclusão

Para São Bernardo todo desconhecimento é reprovável, principalmente o que compreende a ignorância de si mesmo e de Deus. Por isso ele defende com tanta veemência a importância da consideração. Por meio dela, é possível detectar e coagir as paixões lascivas, assim como rechaçar tudo que não serve para a própria salvação. É através da consideração que o ser humano pode adquirir autoconhecimento. Agir sem pensar leva ao erro!

Pois bem, a consideração requer tempo e é através do “ócio santo” que a ela encontra este tempo. O ócio possibilita momentos em que o homem pode voltar-se para si mesmo e para a criação de Deus; corrigir os equívocos, se aproximar das virtudes, enfim, aproximar-se de Cristo e do caminho da salvação.



15. Grandes pensadores gregos e romanos como Aristóteles e Cícero, por exemplo, propagavam a idéia de que o trabalho manual era algo indigno, característico dos homens que não entendem, nem contém em si o ideal da contemplação. Apenas no século XII, esta concepção se transformará com Hugo de São Vitor (c. 1096-1141). Ele propõe uma reorganização da educação onde as sete artes liberais (Gramática, Retórica, Dialética, Aritmética, Geometria, Música e Astronomia), dão lugar às técnicas científicas e artesanais (Tecelaria, Arte Militar, Arquitetura, Navegação, Agricultura, Caça e Pesca, Medicina e Teatro).

16. Criado por São Bento de Núrsia (c. 480-550), a Regra de São Bento pretendiam ditar como deveria ser organizada a vida dentro dos mosteiros. Esta obra é constituída de um prólogo e 73 capítulos. São Bento defende a pobreza pessoal e a obediência como condição essencial para a vida dos monges. Os mosteiros deveriam ser uma espécie de escola, onde se ensinaria aos homens a melhor forma de servir a Deus. Para tanto o dia monástico necessitava organizado em meio a orações comunitárias, trabalhos manuais e leituras. LOYN, Henry. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p 45-46.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. **Metafísica. Ética a Nicômaco. Poética**. (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução do Monges de Maredsous. 27 ed. rev. São Paulo: Ed. Ave Maria.
- CLARAVAL, São Bernardo de. **Da Consideração – Livro I**. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com>>. Acesso em: 22 mar. 2009.
- COSTA, Ricardo da. **A Ciência no Pensamento Especulativo Medieval**. Trabalho apresentado no Dia de Darwin na Ufes – Comemoração do Bicentenário de Nascimento de Charles Darwin, Vitória, 2009. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com>>. Acesso em: 22 mar. 2009.
- COSTA, Ricardo da; SEPULCRI, Nayhara. “Querer o bem para nós é próprio de Deus. Querer o mal só depende de nosso querer. Não querer o bem é totalmente diabólico”: São Bernardo de Claraval (1090-1153) e o mal na Idade Média. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 2, 2007, Belo Horizonte. **Anais do II Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião**. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com>>. Acesso em: 22 mar. 2009.
- DUBY, George. **São Bernardo e a Arte Cisterciense**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- LAUAND, Luiz Jean. O Contraponto Cristão - Bernardo de Claraval e o Sermão sobre o Conhecimento e a Ignorância. In: **Special Collections**. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/>>. Acesso em: 22 mar. 2009.
- MARCHIONNI, Antônio. As artes mechanicæ como via para o conhecimento de Deus em Hugo de São Vítor e São Bernardo. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga: 2004. v. 60, p. 661-685.
- SANTOS, Luis Alberto Ruas. **Um monge que se impôs a seu tempo**: pequena Introdução com antologia à vida e obra de São Bernardo de Claraval. São Paulo: Musa; Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2001.
- SOUZA, José Antônio de C. R. de. Bernardo de Claraval e Bonifácio VIII Nos 850 anos da morte do primeiro e 700 anos do segundo. In: **Theologica**. Braga: 2004. v. 38, p. 121-131.
- Souza, José Antônio de C. R. De. O poder papal no Livro III do Tratado Sobre a Consideração de Bernardo de Claraval. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga: 2004. v. 60, p. 601-620.
- VILA-CHÃ, João J. Sapientia Dei – Scientia Mundi: São Bernardo de Claraval e o pensamento do seu tempo. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga: 2004. v. 60, p. 547-553.

A Consolidação do Poder Real Após a Cruzada Albigense

André Araújo de Oliveira (UFES)

RESUMO

Dois séculos de lutas armada entre as forças occitanas e as tropas aliadas da Igreja se passaram até que, em primeiro de janeiro de 1229, na conferência de Meaux um de paz foi redigido e em 12 de abril do mesmo ano, Raimundo na presença do rei Luis ix, futuro São Luís, e do cardeal-legado Romain de Saint-Ange prestou o seu juramento e foi reintegrado à comunhão cristã. O Tratado de Paris foi a pedra que consolidou a dominação real sobre a Occitania, instalando suas principais ferramentas: Os Senescais e a Inquisição. Os Senescais trabalhando na reintegração política e a Inquisição na perseguição dos hereges.



A Consolidação do Poder Real Após a Cruzada Albigense

André Araújo de Oliveira – Universidade Federal do Espírito Santo

Na primeira metade do século XI surgiram grupos heréticos isolados por toda a Europa, eles tinham características anticlericais e puritanas. Contudo desapareceram dos registros oficiais retornando posteriormente somente no século XII. O sul da França, na região da Occitania, foi o berço de uma das maiores heresias que ocorreu na Europa medieval, o Catarismo.

O Catarismo foi inicialmente combatido através de sermões e discursos, mas sem muitos resultados significativos, devido em parte a heresia já estar enraizada no seio de toda população nobre ou camponesa. Devido a uma conjuntura que se criou, em janeiro de 1208 com morte do enviado papal, foi declarada a Cruzada Albigense contra a heresia e seus defensores.

Após duas décadas de luta armadas as terras da Occitania estavam devastadas e a população exausta. A violência da substituição dos senhores do sul pelos do norte inicialmente causou espanto, depois ira e rancor. Os intelectuais da Occitania eram as únicas vozes que expressam a opinião do seu coevo, falando sobre o paradoxo do discurso clerical e seus atos. Julgavam também os atos realizados em suas terras como uma dupla hipocrisia, sofrendo do “imperialismo da fé” e do “imperialismo do estado”. Entre estes intelectuais se destaca Bernardo Sicard com seu poema “*Contre la domination des clerics et des francais*”.

Após a morte de Simão de Montfort, a única pessoa, segundo uma visão oficial da época, que poderia vencer o mal era o rei, que iria salvar a cristandade combatendo os hereges. Mas a opinião dos coevos era diferente, ambos, o norte como o sul da França, tratavam isso como uma falsa cruzada, em que o rei abandonou a terra santa pelo botim

no sul.

Segundo uma visão “oficial”, ao adquirir os direitos do Simão de Montfort¹ devido a relações consangüíneas, Luis VIII marcha em seguida para a cruzada, para livrar a cristandade dos hereges, mas na realidade entre o recebimento do legado de Simão e a sua saída em 30 de janeiro de 1229, ocorre um lapso de aproximadamente dois anos.

Pelo período de dois anos, após Luis VIII receber o legado e bens de Simão até sua saída para a cruzada, o rei capetíngio trocou cartas com o papa, negociando sua entrada na cruzada, requisitando total direito de conquista sobre os vencidos. Inicialmente seu pedido foi negado pelo Papa Honório III, pois a prioridade era a luta contra os muçulmanos no oriente, nas cruzadas para retomar a terra santa.

Enquanto isso Raimundo VII tentou se articular com a Igreja, para provar sua inocência perante os legados papais e assegurar seus direitos de linhagem, que ele havia perdido devido ao seu pai ser considerado um defensor dos hereges², mas em 28 de janeiro de 1226 em um parlamento reunido em Paris sua excomunhão foi ratificada, e assim concedendo a Luís XVIII o seu pedido.

A “cruzada real” foi limitada a só algumas operações militares, pois a “pressão psicológica” do exército real era tamanha, que muitos senhores se renderam e partiram para o lado real antes mesmo da chegada dos exércitos. Essa transferência de lados era muito tentadora, devido às promessas do rei de “repouso e calma” ao seu lado. (Macedo, 2000, p. 212) Após uma campanha vitoriosa sobre a Occitania na volta para Paris, Luis XIII morre pouco antes de chegar.

No dia primeiro de janeiro de 1229 um acordo de paz foi redigido, e em 12 de abril foi assinado por Raimundo VII na presença do jovem Luís IX,

1 Simão de Montfort foi o principal “líder” da Cruzada Albigense na sua primeira fase, a cruzada baronial, devido ao sucesso ao combater Beziers e Carcassone.

2. O pai de Raimundo VII, Raimundo VI, foi o Conde de Toulouse, sendo esta, principal cidade da Occitania, e principal foco de resistência.

futuro São Luís. O acordo continha 21 artigos que colocou um fim a liberdade occitana. Após a assinatura do tratado de Paris, foi iniciado o processo da inquisição com o intuito de perseguir os hereges, seus protetores, e outras contravenções. Os bispos tinham a permissão de instituir em cada paróquia inquisidores, para inquirir e descobrir focos de heresia, podendo eles serem clérigos ou leigos de boa reputação. Os inquisidores eram vinculados diretamente ao Papa, não sendo subordinados ao episcopado local.

Para facilitar o trabalho da Inquisição, os processos eram feitos de modo que o acusador tivesse a identidade preservada. O objetivo era a busca da confissão, fosse ela alcançada por meio de questionamentos simples ou acompanhada de coerção física. Os hereges mais obstinados eram entregues as autoridades seculares para serem executados, normalmente pela fogueira.

As pessoas, até 1259, que eram condenadas à pena perpétua não tinham seus bens confiscados, entretanto em 1259, Luís IX mudou o estatuto. O confisco, além de casos que envolviam prisão, se dava em casos que o réu não comparecia aos tribunais para o seu julgamento. Apesar de que o confisco seja um ato corriqueiro são poucos os registros. Com o confisco os inquisidores conseguiram uma grande ferramenta para o seu uso pessoal.

A competência dos juizes da Inquisição em autorizar o confisco lhes conferiu uma poderosa arma usada para forçar a submissão dos indivíduos indóceis frente às normas em todo o Languedoc, os aliados ou defensores de Raimundo VII estiveram mais propensos a sofrer punições como se fossem hereges. Os partidários do conde, católicos ou não, geralmente eram considerados suspeitos de heresia. (Macedo, 2000, p. 219)

Junto com a cruzada real, ocorreu o início da reintegração de algumas regiões, o rei apontava um funcionário, chamado de Senescal, para servir de intermediário entre as autoridades locais e a coroa. Os Senescais tinham a função de defesa, guarda e governo das terras, reunindo em suas mãos atribuições militares, administrativas e judiciárias. Com o auxílio dos Senescais se tornaram possíveis a burocratização e o lento processo de incorporação regional.

No foco jurídico, os Senescais se limitavam a indicar as penas e as autoridades seculares cumpriam. Devido a sua excessiva liberdade em relação ao rei os Senescais cometeram inúmeros excessos. Para administrar melhor os “incursos” em 1254, passou a existir um serviço para contabilizar os recursos, assim como também existiu um superintendente geral dos confiscos. Apesar da prisão ser uma atividade que dava renda, os responsáveis também eram encarregados de custear o prisioneiro e o aparato da justiça.

Em 1255, as receitas “de herebus de tholosano” correspondiam a 541 libras; de 6 de maio de 1255 até 2 de fevereiro de 1256 as receitas eram de 244 libras, e as despesas, como segue: 60 soldos para a captura de hereges, 11 libras para o pagamento dos inquisidores, 17 libras para o custeio do prisioneiro. (Macedo, 2000, p. 221)

Por vezes ocorriam conflitos entre a Igreja e o poder secular pela divisão do espólio, mas a Bula “Ad extirpada”, escrita por Inocêncio IV em 1252, resolveu esse impasse. A bula dizia que o produto deveria ser dividido em três partes, uma parte para as autoridades locais, outra para o funcionário da inquisição, e a última parte para o financiamento da captura de fugitivos.

Com o combate a heresia realizado pela Inquisição, ocorreu no século XIII o definhamento da heresia. O catarismo, antes aceito, se torna fraco e excluído para a marginalidade. Anteriormente pregado nas ruas, agora se mantém na clandestinidade. Uma solução encontrada pelos hereges foi a fuga da região em direção aos Pirineus e ao Norte da Itália.

Fora da França a perseguições foram menos severas, devido em parte ao foco dado a Occitania. A região de transumâncias nos Pirineus foi um dos principais focos de resistência da heresia, devido a dificuldade para se localizar os hereges entre a população cristã.

Para se buscar os hereges de forma mais eficaz, por vezes os inquisidores viveram entre os camponeses, para com o passar dos anos, reconhecerem os heréticos no meio deles. Através dos detalhados relatórios feitos por inquisidores como Jacques Fournier, bispo de Pamiers de 1317 à 1326, se con-

3. Languedoc significa a terra de Oc, o mesmo que Occitania.

seguiram localizar, por exemplo, os hereges dentro de Montailou, uma vila próxima aos Pirineus no início do séculos XIV.

Na vila de Montailou, tratada na obra de Ladurie (Ladurie, 1997), se encontrava enraizado na cultura local, uma mistura de fatores pagãos, hereges e cristãos. Os moradores da vila não compreendiam exatamente a linha tênue que separava as suas crenças heréticas dos dogmas cristãos. Possuindo noções um pouco distorcidas das verdades cristãs. Com a chegada do tribunal do santo ofício na cidade, muitos cidadãos foram condenados a usar túnicas com duas cruzes amarelas, como um sinal de vergonha e de seu passado herético.

Apesar de fortemente combatida, a heresia albigense, perdurou até o século XIV com seus últimos focos na região norte da Itália, aonde a perseguição chegou tardiamente. E assim a heresia desaparece das fontes, e da visão dos governantes. Com o fim da heresia, a Igreja se livrou de uma das maiores ameaças que já presenciou, e com o auxílio da Igreja o rei conseguiu justificativas religiosas para partir a uma anexação da região ao sul, então se conclui que, a Igreja e o poder real se consolidarão sobre a região da Occitania um com o apoio do outro, e sem tal auxílio ocorreria um provável fracasso.



BIBLIOGRAFIA

- AMACEDO, José Rivair **Heresia. Cruzada e Inquisição na França medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976/1999.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel. **Montailou, povoado occitanico 1294-1324**. Sao Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Gênero e Vida Religiosa feminina em La Rioja Medieval: Reflexões Sobre a Documentação Notarial de Santa Maria Del Salvador de Cañas

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ)

RESUMO

Nossa comunicação apresenta as primeiras reflexões elaboradas a partir da análise de 46 textos notariais relacionados à comunidade monástica feminina de Santa Maria del Salvador de Cañas no período de 1169 a 1295. Fundado em 1169, na região de La Rioja, área então pertencente ao Reino de Castela. Este cenóbio estava vinculado à Ordem de Cister. Tais reflexões vinculam-se ao projeto *A Vida de Santa Oria e o monacato feminino em La Rioja no século XIII: uma análise a partir da categoria gênero*, desenvolvido com o apoio financeiro do CNPq. Nessa investigação, partindo das propostas teórico-metodológicas de Joan Scott e Jane Flax, discutimos como os saberes sobre a diferença sexual, ou seja, o gênero, atuaram nas diversas relações de poder estabelecidas pelas religiosas riojanas. Para tanto, analisamos três conjuntos de textos- hagiográfico normativo e notarial - compostos para e pelas monjas nos séculos XII e XIII.



Gênero e Vida Religiosa feminina em La Rioja Medieval: Reflexões Sobre a Documentação Notarial de Santa Maria Del Salvador de Cañas

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ)

Desenvolvo com o apoio financeiro do CNPq, desde março de 2007, o projeto de pesquisa *A VIDA DE SANTA ORIA E O MONACATO FEMININO EM LA RIOJA NO SÉCULO XIII: UMA ANÁLISE A PARTIR DA CATEGORIA GÊNERO*, cujas linhas gerais foram apresentadas durante o VII EDEM da Abrem.¹ O principal objetivo deste estudo é, a partir da análise de diversos enunciados elaborados para e pelas monjas nos séculos XII e XIII, discutir como os saberes sobre a diferença sexual, ou seja, o gênero², atuaram nas diversas relações de poder estabelecidas pelas religiosas em La Rioja, região então pertencente ao Reino de Castela.

Este projeto foi elaborado partindo das reflexões teórico-metodológicas de Jane Joan Scott (1988) e Flax (1991). Neste sentido, considero que o gênero não é um saber fixo e, portanto, um aspecto universal e determinante em todas e quaisquer situações sociais, mas é um elemento que constitui a organização social de formas variadas. Assim, em uma mesma sociedade, o gênero pode compreender elementos interrelacionados que operam juntos, mas não estão articulados mecanicamente nem são reflexos uns dos outros. Joan Scott destaca quatro: os símbolos; os conceitos normativos; as noções políticas e as referências às instituições e às organizações, e as identidades genéricas.

Seguindo esta perspectiva teórico-metodológica, optei por analisar e comparar três conjuntos de textos: hagiográfico, normativo e notarial. A hagiografia escolhida foi a *Vida de Santa Oria* (vso), obra composta pelo clérigo riojano Gonzalo de Berceo,

repleta de elementos simbólicos. Trata-se da única hagiografia composta em castelhano no século XIII dedicada a uma reclusa. No grupo dos textos normativos selecionei: atas dos quatro concílios lateranenses, convocados e dirigidos pelos papas no séculos XII e XIII e considerados pela tradição como gerais; estatutos sinodais do século XIII da diocese de Calahorra, a que pertencia a região de La Rioja; textos normativos cistercienses, já que os cenóbios femininos riojanos do período eram ligados a esta ordem religiosa; a *Forma de Vida* elaborada pelo Cardeal Hugolino no início do século XIII;³ o *Fuero Real* e as *Siete Partidas*, códigos legislativos elaborados no século XIII em Castela, por iniciativa real. Por fim, diplomas elaborados para e pelas monjas das comunidades monásticas femininas existentes em La Rioja no século XIII: Santa Maria Salvador de Cañas e Santa Maria de Herce.

Vale destacar que o material escolhido não está necessariamente relacionado, ou seja, os textos podem ter sofrido, ou não, influências uns dos outros. A opção por estudar estes enunciados dispersos, mas associados ao tema da vida monástica feminina, visa justamente verificar como as significações do gênero operaram nas diferentes relações de poder. Assim, não busco explicações causais ou harmônicas, mas destacar as contradições, conflitos, oposições, etc.

Nesta etapa da pesquisa, já analisei a vso e os textos normativos.⁴ No momento, foco a documentação notarial atenta ao gênero e às relações de poder. Os textos notariais, também denominados como atas, cartas ou diplomas, eram elaborados

1. Esta pesquisa vincula-se ao Projeto Coletivo Hagiografia e História: um estudo comparativo da Santidade, por mim coordenado, desenvolvida no âmbito do Programa de Estudos Medievais e do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ. O projeto encontra-se registrado no Sigma/UFRJ e no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq e recebe financiamento da Faperj, do CNPq e da UFRJ.

2. Sublinhamos que ao adotarmos a perspectiva pós-modernista de gênero, não utilizamos a categoria como sinônimo de sexo ou como relação entre os sexos.

3. Este documento é uma adaptação da **Regra de São Bento** elaborada para as mulheres religiosas.

4. As conclusões parciais da pesquisa geraram a produção e publicação de diversos textos. Para uma listagem destes materiais ver

www.pem.ifcs.ufrj.br/andrea.htm

por notários, para registrar as particularidades das transações de diferentes naturezas, como doações, permutas, privilégios, compras e vendas de bens diversos, que eram atestadas por testemunhas e confirmadas pelos envolvidos nas ações e/ou autoridades. Quando optei por incluir o estudo destes documentos na pesquisa, parti do pressuposto que eles poderiam apontar para as diversas variáveis e relações de poder que interferiam no cotidiano da vida monástica feminina, como a manutenção do *conuento*;⁵ as relações familiares; os diversos e diferentes interesses econômicos e políticos de leigos, religiosos e clérigos; a piedade; etc., e que, por extensão, afetavam os saberes sobre a diferença sexual.

O estudo desta documentação tem se configurado como um desafio, já que minha abordagem se diferencia do que é comumente realizado pelos historiadores. Em geral, o material notarial é empregado em estudos de caráter econômico, político e social, que se preocupam em reconstruir o patrimônio, os poderes senhoriais e o cotidiano da vida monástica.⁶ As minhas dificuldades relacionam-se, sobretudo, as próprias características da documentação e a fundamentação teórica de pesquisa, ou seja, estudos de gênero de matriz pós-modernista.

Os diplomas em análise foram elaborados nos séculos XII e XIII, e, portanto, foram marcados pelo bilingüismo. Desta forma, em tais documentos, ao lado de fórmulas latinas, foram incluídas palavras já em uso pela população e foram feitas supressões de termos, abreviações, etc. E mesmo quando os textos passaram a ser redigidos em romance, sobretudo a partir de 1230, não apresentam uniformidade ortográfica ou semântica; há fórmulas ou palavras latinas, os chamados cultismos, e, no caso específico da documentação analisada, abundam as particularidades dialectais riojanas. Neste sentido, para o desenvolvimento da pesquisa, as reflexões dos filólogos que estudam o romance de La Rioja, como Ildefonso Rodríguez R. de Lamas, Claudio

García Turza, Javier García Turza e Aurora Martínez Ezquerro, são fundamentais.

Por outro lado, tais textos possuem caráter de formulário. Como destaca Martínez Ezquerro, “la recurrencia a dichas estructuras suministra al lenguaje notarial un rígido armazón que se completa con los datos concretos de cada escritura... El estilo de los textos jurídicos se caracteriza por su conservadurismo y por su afán de exactitud” (1999, p.122).

Desta forma, precisei elaborar uma metodologia que me permitisse identificar saberes sobre a diferença sexual nestes documentos repletos de elementos fixos e articulá-los às relações de poder expressas nestas cartas. Assim, analisei os diplomas como “um acontecimento que deve ser desvendado como construção discursiva, como monumento” (Costa, 1994, p.190), destacando os seguintes elementos: a data e o local de elaboração da carta; o motivo das atas; os títulos e a caracterização das pessoas envolvidas como outorgantes, outorgados, testemunhas, etc.; os desvios ou a manutenção das formas fixas dos documentos.⁷

Neste trabalho apresento as minhas primeiras reflexões, elaboradas a partir da análise de textos notariais relacionados ao Mosteiro de Santa Maria del Salvador de Cañas. Mais do que conclusões, apresento impressões e questionamentos, já que ainda estou testando a metodologia adotada. Destaco que a comunidade de Cañas já foi alvo de estudos, seja em reflexões mais gerais sobre a vida monástica ibérica (Diago Hernando, 1996; Alonso Alvarez, 2007) ou em trabalhos monográficos (Sanz y Andrés, 1941, Alonso Alvarez, 2004). Contudo, não encontramos nenhum material que aborde a comunidade de Cañas partindo do referencial teórico-metodológico escolhido e das questões elaboradas.

Os diplomas analisados, 46 ao todo, foram transcritos e publicados por Ildefonso Rodríguez R. de Lamas.⁸ A grande maioria dos documentos,

5. Na documentação notarial o termo *conuento* significa uma comunidade de religiosos (as) ou clérigos que vivem juntos (Lama, 1979, v. 1, p. 189).

6. Exemplos desta tendência são os trabalhos de Pérez-Embidi Wamba, 1986; Diago Hernando, 1996 e Coelho, 2006; Pérez Carazo, 2008.

7. Desta forma, confrontamos estes diplomas a outros, contemporâneos.

8. Os documentos notariais analisados foram publicados na Revista Berceo e na Colección Diplomática Medieval de La Rioja, obra em vários volumes. Para citarmos, vamos indicar o nome do editor, seguido do ano de publicação, volume e número da página, como em Lamas, 1954, v. 30, p. 101-2.

41, encontra-se no Archivo Histórico Nacional. Porém há documentos procedentes do Archivo de San Millán, do Archivo de Bujedo, do Archivo de las Cistercienses de Cañas. Eles foram elaborados entre 1169 a 1295, em diferentes locais, alguns não identificados. Do conjunto, 21 estão redigidos em latim e 26 em romance. Os textos notariais tratam de vendas (14), doações (13), privilégios adquiridos ou confirmados (5), permutas (5), compras (4), arrendamento (2), retribuição (2) e fundação de um hospital (1). Dentre os outorgantes encontram-se reis e rainhas, nobres, monjas, arrendatários e vilões e, como *testes*, ou seja, testemunhas, figuram abades, bispos, *milites*, nobres, funcionários reais, lavradores, vilões, monjas, capelães, etc.

Os motivos para as transações apresentados nos documentos são vários. Entre os que outorgam algo ao mosteiro, destacam-se os sufrágios pela própria alma ou pela de parentes falecidos; a remissão dos pecados; o ingresso na vida religiosa; o amparo e a proteção do mosteiro face à pobreza e ao abandono da família; em honra à abadessa; para a compra de vestuário; solicitação para que as monjas celebrem o aniversário da morte do doador, no futuro, e de sua família ou que testemunhem um pedido de mercê ao rei. No caso da comunidade de Cañas, obtenção de fundos para obras de caridade; fundação de um hospital; permissão para compra de terras em áreas limítrofes a de propriedades do cenóbio; ampliação do patrimônio da comunidade; reunião possessões dispersas; retribuição por auxílio prestado; arrendamento de terras.

No que se refere aos outorgantes, as testemunhas e a natureza das transações e suas motivações, os textos notariais analisados não diferem dos demais elaborados em La Rioja no mesmo período. Ou seja, seguem os mesmos padrões formais.

A partir destes documentos, é possível construir uma breve cronologia com acontecimentos relacionados ao cenóbio feminino em Cañas nos séculos XII e XIII, traçando algumas considerações. Em 1169, o conde Diego López Díaz de Haro, Senhor de Vizcaya, e sua esposa, Aldonza Ruiz de Castro, doaram o mosteiro de Santa Maria de Ayuelas, localidade, hoje desaparecida, próxima a Santo Domingo de la Calzada à ordem de “Cistelles” (Lamas, 1954, v. 30, p. 101-2). Alonso Alvarez afirma que

a esposa do conde, Aldonza, procedia da família galega de Traba, que foram os introdutores da ordem cisterciense na Península Ibérica (2007, p. 707). A autora defende que foi a partir da união de Aldonza e Diego que “los Haro se convirtieron ... en decididos protectores del Císter” (2007, p. 672). Segundo Abad León, esta foi a quarta comunidade feminina entregue a Cister na Península Ibérica e a primeira cisterciense de La Rioja (1983, p. 230).

No ano seguinte, 1170, o conde doou à comunidade as vilas de Cañas e Canillas e um núcleo próximo a Tironcillo (Lamas, 1954, v. 30, p. 103). Foi neste momento que a comunidade mudou-se para Cañas. Esta transferência teria ocorrido devido aos problemas que as monjas enfrentavam com os moradores de Santo Domingo de la Calzada (Coelho, 2006, p. 46).

Segundo um diploma datado de 1171, após a morte de seu esposo, Aldonza, uniu-se a comunidade: “trado namque me et commendo in Ecclesia Sancte Marie de Cannas”, fazendo a doação de diversos bens (Lamas, 1954, v. 30, p. 103-4). Como é possível inferir pelas cartas datadas entre 1169 a 1205, seu papel foi fundamental para a consolidação do mosteiro de Cañas nos seus primeiros 35 anos.

Mesmo após tornar-se “dei famula et humilis Christi ancilla” (Lamas, 1979, v. 3, p. 71-72), Aldonza continuou a figurar nos textos notariais com o título de condessa e, pelo o que é indicado na documentação, manteve o controle sobre seus bens. Desta forma, as cartas registram que ela fez novas doações de propriedades ao mosteiro em 1174, ocasião em que todos os que tinham direito aos bens, por herança, na localidade de Zarratón, renunciaram a tais propriedades formalmente (Lamas, 1954, v. 30, p. 105-6); em 1187, doou bens situados em Nalda para D. Lucas, retribuindo serviços que ele prestara a seu marido (Lamas, 1979, v. 3, p. 71-72); por volta de 1200 patrocinou a construção de um hospital na “strata beati Jacobi”, em Navarrete (Lamas, 1979, v. 3, p. 176-7); em 1203 fez novas doações a Cañas, propriedades na região de Bañuelos (Lamas, 1979, v. 4, p. 13); ainda em 1203 comprou uma vinha em Adovas (Lamas, 1979, v. 4, p. 14), e em 1205 adquiriu propriedades em Hormilleja e Villamezquina (Lamas, 1979, v. 4, p. 29-30).

Todas estas transações, além de um evidente caráter piedoso, apontam para preocupações de natureza material, como a preservação do patrimônio por meio de doações que não poderiam ser revertidas, ou a consolidação de laços de solidariedade familiar, evitando divisões no interior da própria comunidade.⁹

Mas a atuação de Aldonza foi além da gerência de seu próprio patrimônio. Em vários diplomas é destacado que as transações realizadas pela abadesa Toda García (1188-1212), filha da condessa, foram efetuadas mediante o “consilio et mandato domne Esloncie comitisse”¹⁰ (Lamas, 1979, v.3,p. 175-5; v. 4, p. 23-4, 30-1). Ou seja, Aldonza atuou como a *señora* do Mosteiro de Santa Maria del Salvador de Cañas. Alonso Alvarez explica o que significava ser uma *señora* de uma comunidade religiosa feminina (2007, p. 704):

El título de señora es la figura que mejor expresa la sistemática injerencia nobiliaria en los monasterios femeninos de la orden del Cister. La señora de un monasterio pertenecía a la familia de los promotores y se encargaba fundamentalmente de gestionar los asuntos materiales del cenobio, valiéndose de su privilegiada situación social y reservando los espirituales para la abadesa.

A influência de Aldonza foi perpetuada por suas duas filhas que foram abadessas de Cañas: Toda García, que governou de 1188 a 1212, sobrevivendo, portanto, a sua mãe, falecida após 1205, e Urraca López, entre 1125 a 1263. Ao cruzar as datas das atas com o período de governo de cada abadesa dos séculos XII e XIII, verifiquei que o maior conjunto de documentos analisados refere-se justamente ao abaciato de Toda, com 11 diplomas, e Urraca, com 13, ou seja, cerca de 50% do material analisado. Certamente muitos outros diplomas foram elaborados, mas o fato destes terem sido preservados e publicados pode indicar uma relação direta com a maior atividade diretiva destas abadessas e do balanço das ações que realizaram, considerado positivo pelas gerações seguintes.

Durante o seu abaciato, Urraca assumiu tantos as atribuições de *señora* quanto de abadesa, tal como registra uma carta de privilégio e confirmação concedida por Afonso X “por honra de la

condesa doña Urraca que es señora de este mismo monasterio” (Lamas, 1979, v. 4, p. 211-2). Dados que permitem corroborar esta hipótese são: na documentação notarial, Urraca mantém o título de condessa que, em alguns casos é anteposto ao título de abadesa ou este último sequer é mencionado (Lamas, 1979, v. 4, p. 152-3, 189, 211-2); durante o seu governo foram realizadas diversas transações, sem que figurasse, nos documentos, a anuência do *conuento* (Lamas, v. 4, p. 97, 189, 214-5, 247, 253), e por fim, estudos realizados nas dependências do mosteiro concluem que a maior parte da obra da igreja, da sala capitular, dos muros que fecham o claustro baixo e do antigo refeitório ou dormitório foram realizadas a partir de 1236, ou seja, sob a direção de dona Urraca (Moya Valgañón, 1973, p. 171).

Durante o século XIII, como destaca Diago Hernando (1996, p.89), o mosteiro de Cañas chegou a acumular diversos patrimônios, o que incluía senhorios, através de um longo e complexo processo que não é possível reconstruir em detalhes, já que a documentação é lacunar. Contudo, para o estudioso, o patrimônio de Cañas era “muy modesto y relativamente disperso, en el que se integraron lugares con estatuto jurisdiccional mal definido” (1996, p. 90). Ainda que contando com um patrimônio modesto, por volta de 1262 Urraca fundou um hospital para atender aos pobres, com o apoio do convento.

Os privilégios reais também ocuparam um papel importante no cotidiano do convento e não só por razões materiais. Eles expressam o constante estado de negociação entre as diversas instâncias de poder em Castela: ao mesmo tempo que atestam a proteção dada pelos monarcas ao mosteiro e o reconhecimento de sua função religiosa, apresentam restrições que são compreensíveis à luz dos conflitos com a nobreza e que apontam para o reconhecimento do papel exercido pela *señora* do mosteiro. Assim, ao conceder, em 1256, o senhorio da vila de Matute a Cañas, Afonso X faz restrições: “... que entre y el mio merino para fazer justicia e que non fagan y mas fortaleza de la que y avie quando este mio privilejo fue fecho... la non vendan nin la den nin la enajenen a daño de mi nin di mis reynos” (Lamas, 1979, v. 4, p. 211-2).

9. Sobre diferentes visões sobre este tema ver Coelho, 2006, p. 147ss, Alonso Alvarez, 2007, p. 702 ss.

10. Nos diplomas, o nome de Aldonza aparece com múltiplas grafias: Aldonçe, Aldonzia, Alduenza, Esloncie, Endolza e Endulcie.

Outro aspecto a salientar é a quase total ausência de referências a Cister ou ao papado nas cartas analisadas. Só é feita uma menção aos cisterciense, no documento de 1169, que entregava o mosteiro de Hayola a esta ordem. Só outro diploma faz alusão ao caráter monástico da comunidade: o que marca a entrada de Aldonza na vida religiosa, no qual a regra de São Bento é citada. Além disso, entre os *testes* que figuram nos documentos, há religiosos de diferentes ordens e não figuram de forma particular face aos leigos. Esta ausência de referências à regra ou ordem monástica não pode ser creditada ao caráter secular da documentação, já que é rica em *topoi* de natureza piedosa, como o pedido de orações em troca de doações ou a ameaça de sanções espirituais caso os acordos fossem constestados ou desfeitos. Talvez apontem mais para um autonomia da comunidade, e por extensão, certa resistência no cumprimento das diretrizes da Ordem em função dos arranjos familiares locais, das relações de poder estabelecidas com o clero local, pelo papel econômico e jurisdicional exercido, etc.

Quero destacar ainda um último aspecto que me parece paradoxal. Dos 46 diplomas analisados, só em oito figuram mulheres como *testes*. Creio que este dado esteja relacionado aos saberes sobre o gênero presentes naquela sociedade que, mesmo sem serem determinantes, acabaram por restringir a participação delas nos conselhos das cidades, nas atividades notarias, etc. Por outro lado, na grande maioria das transações, as mulheres atuam como outorgantes ou outorgadas sem a mediação de representantes masculinos, mesmo no caso de monjas. Na documentação analisada só há três casos em que homens atuam como mediadores. Em uma venda realizada em 1286, Lope Pérez, clérigo de Cañas e caseiro de uma propriedade em Hormilleja, é a “voz del convento” (Lamas, 1979, v.4, p. 383-4); um ano depois, em duas vendas realizadas por Mayor Furtada, Juan Martinez, merino da então abadessa, Urraca López II, é o intermediário (Lamas, 1979, v.4, p. 386-8).

Estas informações sugerem duas interpretações. Em primeiro, podem apontar para mudanças no cotidiano da vida religiosa feminina, em especial no tocante à autonomia, já que a presença destes intermediários pode estar relacionada à in-

trodução de saberes sobre o gênero presentes nas nomativas reais e papais, que defendem, ainda que com motivações diferentes, a tutela das monjas. Por outro lado, como em transações realizadas em 1289 e 1295, a “voz do mosterio” são monjas, inclusive em diplomas realizados fora do mosteiro, é possível pensar que nas situações anteriores ocorrera algum impedimento circunstancial que tenha levado a comunidade a optar por um intermediário do sexo masculino.

Os documentos notariais, ainda que repletos de elementos fixos, foram elaborados sob a influência dos saberes sobre a diferença sexual. Este dado pode explicar a pequena presença de mulheres como *testes*, ao mesmo tempo que elas figuram na documentação como outorgantes e outorgadas sem restrições; tanto as leigas quanto as religiosas podem realizar múltiplas transações sem a presença de intermediários.

Os diplomas de Cañas não apresentam diferenças em sua estruturação e fórmulas face aos elaborados em comunidades religiosas masculinas ou cabidos. Como já destacamos, neste aspecto não é possível identificar assimetrias. No caso específico dos diplomas analisados, as assimetrias são de outra natureza: as patrocinadoras, que atuam como *señoras*, recebem destaque na documentação do convento e, como fica evidenciado pelas fórmulas, ocupam papel de liderança e mando, inclusive sobre os homens que prestam assistência no mosteiro, como os capelães.

O material analisado também permite perceber que os saberes sobre a diferença sexual são descontínuos e dinâmicos face aos constantes conflitos e negociações estabelecidas entre os distintos atores sociais: os reis, a família, as autoridades das cidades, o clero secular, os demais religiosos, os que são acolhidos pelo mosteiro, os que se submetem ao seu senhorio, etc. Neste sentido, os símbolos, como a monja exemplar da vso que vivia em oração, meditação e jejum, e as normas reais e eclesiásticas que visam introduzir uma série de restrições no cotidiano monástico, tal como o controle das visitas, usufruto dos bens, a estabilidade, o silêncio e a clausura, foram ignorados ou adaptados. Longe de figurarem na documentação notarial como mulheres desligadas das questões seculares,

passivas, inocentes, ingênuas ou fonte de perdi- negociações.
 ção, as monjas de Cañas são sujeitos de suas ações,
 relacionando-se com os diferentes grupos sociais,
 atentas aos problemas do século, preservando o seu
 patrimônio, consolidando alianças e estabelecendo



BIBLIOGRAFIA

- ABAD LEÓN, F. Los monasterios riojanos. In: GARCÍA PRADO, J. (Coord.). **Historia de La Rioja**. Logroño: Centro de Publicaciones - Caja de ahorros, 1983. 3v. v. 2. p. 222-235.
- ALONSO ÁLVAREZ, R. **El Monasterio cisterciense de Santa María de Cañas (La Rioja). Arquitectura gótica, patrocinio aristocrático y protección real**. Logroño: IER, 2004.
- _____. Los Promotores de la Orden del Císter. **Anuario de Estudios Medievales**, v. 37, n. 2, p. 653-710, julio-diciembre 2007.
- COELHO, M. F. **Expresiones del poder feudal: el cister femenino en León (siglos xi y xiii)**. León: Universidad de León, 2006.
- COSTA, E. Z. Sobre o Acontecimento discursivo. In: SWAIN, T. N. (Org.). **História no plural**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994. p. 189 -207. p. 190.
- DIAGO HERNANDO, M. Los señoríos monásticos en La Rioja bajomedieval: Introducción a su estudio. **Berceo**, Logroño, n. 131, p. 85-107, 1996.
- FLAX, J. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H. B. (Org.) **Modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 217-50.
- LAMA, I. R. R. (Ed.). **Colección Diplomática Medieval de La Rioja**. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1979. 4v.
- _____. Colección diplomática riojana. **Berceo**, Logroño, n. 30, p. 101-110, 1954.
- MARTÍNEZ EZQUERRO, A. Documentos Calagurritanos Del Siglo XIII: Una Aproximación al Estudio del Romance Riojano Medieval. **Kalakorikos**, Logroño, n. 4, p. 95-104, 1999.
- MOYA VALGAÑÓN, J. G. Santa María de Cañas y su museo. **Berceo**, Logroño, n. 85, p. 171-185, 1973.
- PÉREZ CARAZO, P. **Santa María de Herce y su abadengo en la Edad Media**. Logroño: IER, 2008.
- PÉREZ-EMBED WAMBA, J. El Cister femenino en Castilla y León. La formación de los dominios. **La España Medieval**, Madrid, n. V, p. 761-796, 1986.
- SÁENZ Y ANDRÉS, F. **La Beata Doña Urraca López de Haro y Ruiz de Castro y su sepulcro en Cañas**. Vitoria: Social Católica, 1941.
- SCOTT, J. **Gender and Politics of History**. New York: Columbia University, 1988.

A Coita no Cancioneiro De Jograis Galegos: Tentativa de Análise

Antonio Augusto Domínguez Carregal (Universidade de Santiago de Compostela)

RESUMO

O processo de compilação dos textos da lírica profana galego-portuguesa desde o momento da sua criação até chegar às compilações conhecidas atualmente é complexo e não isento de problemas. Até a aparição dos trabalhos de António Resende de Oliveira pouco se sabia sobre a configuração interna do processo de cópia dos cancioneiros hoje existentes.

O pesquisador português propôs num artigo (Oliveira, 1988, pp. 709-714) a existência de antologias específicas, hoje perdidas, que se integrariam num segundo momento à grande compilação tripartida original (Oliveira, 1994). Uma das antologias autónomas incluída posteriormente ao antecessor dos apógrafos italianos conservados atualmente seria o chamado “Cancioneiro de jograis galegos”, constituída por cantigas, majoritariamente de amigo, compostas por autores de origem galega ou com vinculação à Galiza, de origem não nobre.

A partir desta proposta teórica, foi organizado um projeto de edição digital do Cancioneiro de Jograis Galegos (Brea, 2005), que nos serviu de inspiração para uma abordagem crítica desse subconjunto de textos tendo como ponto de partida a presença da *coita* como expressão do sofrimento amoroso ao longo dos textos, tentando classificar os possíveis motivos utilizados para articular a externalização do sentimento do eu – lírico presente nas cantigas.



A Coita no Cancioneiro De Jograis Galegos: Tentativa de Análise

Antonio Augusto Domínguez Carregal (Universidade de Santiago De Compostela)

1. Introdução

O processo de compilação dos textos da lírica profana galego-portuguesa desde o momento da sua criação até chegar às compilações conhecidas atualmente é complexo e não isento de problemas. Até a aparição dos trabalhos de António Resende de Oliveira pouco se sabia sobre a configuração interna do processo de cópia dos cancioneiros hoje existentes.

O pesquisador português propôs num artigo (Oliveira, 1988, pp. 709-714) a existência de antologias específicas, hoje perdidas, que se integrariam num segundo momento à grande compilação tripartida original (Oliveira, 1994). Uma das antologias autônomas incluída posteriormente ao antecessor dos apógrafos italianos conservados atualmente seria o chamado “Cancioneiro de jograis galegos”, constituída por cantigas, majoritariamente de amigo, compostas por autores de origem galega ou vinculação à Galiza, de origem não nobre.

A partir desta proposta teórica, foi organizado um projeto de edição digital do Cancioneiro de Jograis Galegos (Brea, 2005), que nos serviu de inspiração para uma abordagem crítica desse subconjunto de textos tendo como ponto de partida a presença da *coita* como expressão do sofrimento amoroso ao longo dos textos.

2) As cantigas de amor

Ao analisar este conjunto de textos tendo o nosso foco de interesse voltado ao léxico do sofrimento amoroso, seria natural então centrar a nossa atenção nas cantigas de amor presentes. Aqui nos encontraremos com uma limitação numérica: das 273 cantigas do Cancioneiro de Jograis Galegos, só 51

são de amor (menos de 20%), e é aqui onde esperaríamos uma maior presença desse tipo de vocabulário. Ainda contaremos com uma maior limitação, pois destas composições somente 33 giram ao redor da *coita*.

Uma vez tomado contato com os textos, podemos analisá-los através de uma proposta de classificação temática.

A presença da personificação do Amor como culpado pelo estado no que se encontra o poeta é bastante visível na obra de Bernal de Bonaval, um dos mais antigos jograis aqui recolhidos, aparecendo mais esporadicamente na obra de Johan Baveca (64,27)², Pero de Veer (123,7) e Pedr’amigo de Sevilha (116,33). Como aponta Ana Espírito Santo (2007, p. 513), este tema aparece já na lírica occitana, da que os compositores galegos provavelmente tomarão o modelo. O primeiro autor estabelece uma viva argumentação na cantiga *Amor, bem sey o que m’ora faredes* (22,6), que encerra com uma súplica:

*E, poys mi ben e mal fazer podedes,
non mi façades quanto mal sabedes
fazer. Mays dereyt’ é que mi mostredes
o muy gram ben que podedes fazer,
Amor, poys eu son en vosso poder.*

Outra postura adotada pelos trovadores é a queixa ante Amor pelo mal que agora sofrem. Já que é deste a culpa do interesse despertado pela senhor no poeta, a resposta negativa deve ser responsabilidade também de Amor:

Por quanta coyta me faz mha senhor

1. O presente trabalho foi realizado no contexto de atividades englobadas no programa de bolsa de FPI vinculada ao projeto HUM 2005-01300, “El vocabulario de los trovadores gallego-portugueses en su contexto románico” do Ministerio de Educación e Ciencia espanhol, financiado com fundos FEDER.

2. As cantigas aqui exemplificadas seguem a numeração e o texto estabelecidos na MedDB, Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa, <<http://www.cirp.es>> [18/03/09].

*aver, nunca m' eu d' ela queixarey,
nen é dereyto, ca eu mh-o busquey.
Mays dereyt' ey en me queixar d' Amor,
porquê me fez gram ben querer
quen mh-o non á de agradecer.
(22,14, I)*

*E, sse outr' ome, segundo meu sen,
tanto soubesse quant' eu sey d' Amor
ben saberia com' é forçador
e ssen mesura e de gram poder;
quando soubess' em qual coita me ten,
ben saberia como vyve quen
faz Deus no mund' a seu pesar viver.
(123,7, II)*

*Pero Amor nunca me coyta deu,
nen mi fez mal, se non des que vos vi,
nen vós de ren, se ant' el non foy hi.
E por estas razões non sey eu
se me devo de vós queyxar, senhor,
mays d' estas coyta que ey, se d' Amor.
(64,27, III)*

*[...] e des y muy coytao
me tev' Amor, poys que desenganado
fuy dus que aman e dus que amaron.
(116,33, I, vv. 5-7)*

Temos que destacar também na obra de Bernal de Bonaval o uso do sintagma intensificativo *coita mortal*, muito pouco freqüente na lírica galego-portuguesa³ e de clara inspiração occitana (relação já advertida por Bertoni 1923, p. 172), que em todo o Cancioneiro de Jograis só é retomada por Pero d'Armea, poeta da geração sucessiva àquele.

*E por aquesto, mha senhor,
vyv' eu en gram coyta mortal
que non poderia mayor.
(22,10, II, vv. 1-3)*

*querendo-lhi bem, sofrí muyto mal,
e muyt' affam des que foy mha senhor,
e muytas coyta polo seu amor,
e ora vyv' en gram coyta mortal,
(121,5, II, vv. 1-4)*

Outra série de composições versa sobre a relação que se deve ter com a dama. Por exemplo, é lícito verbalizar o sentimento amoroso? A dama deve saber que é admirada? Ou pelo contrário é o poeta que não tem coragem de dizê-lo com medo a uma resposta negativa, como em *Pero vejo donas bem parecer* (22,12)? Também há casos nos que o eu - lírico não se contém e resolve declarar-se, como na cantiga *Meus amigus, non poss' eu mais negar* (64,16), de Johan Baveca, ou que no momento de revelar a sua aflição à dama não tem coragem de fazê-lo, como em *Cuydara eu a mha senhor dizer* (64,9), do mesmo autor.

Além da questão da verbalização do amor, também está a da mesma presença ante a dama. Assim como o poeta tem medo do repúdio da dama às suas palavras, a sua mera aparição no mesmo lugar que esta pode dar lugar a que se descubra o segredo amoroso, pondo o jogral em risco:

*Eu, muy coytao, non acho razon
per que possa hir hu é mha senhor
e, pero que m' ey d' ir hi gram sabor,
sol non vou hy, e á mui gram sazon
que non fui hy e por esto mh-aven,
por non saberem a quen quero ben.
(86,5, I)*

A visão ou não da senhor é também motivo de apreensão, e foi particularmente explorado por Pero d'Armea. Neste caso, o motivo pode ser tanto a visão da dama:

*Senhor fremosa, des aquel dia
que vos eu vi primeyro, des enton
nunca dormi, com' ante dormia,
nen ar fui led' e vedes porque non:
cuydand' en vós e non en outra ren
e desejando sempr' o vosso ben.
(...)
Ca vós sodes mha coyta e meu ben
e por vós ey quanta coyta mi ven.
(121,16, I e fiinda)
E vy eu os seus olhos por meu mal
e o seu muy fremoso parecer*

3. MedDB registra o seu uso nas cantigas de Johan Soarez Somesso (78,2), Roi Queimado (148,1), Vasco Rodriguez de Calvelo (155,8), Pero d'Armea (121,5), Dom Dinis (25,68; 25,14; 25,93), Afonso Sanchez (9,9), Johan Mendiz de Briteiros (73,3).

*e por meu mal mh-a fezo Deus veer
 enton d' aquestes meus, ca non por al,
 olhos e por me fazer entender
 qual é a muy gram coyta de sofrer.
 (121,6, III)*

Como a ausência da mesma:

*Quando m' eu dela parti, logu' enton
 ouvi tal coyta que perdi meu sen,
 ben tres dias que non conhoci ren
 e ora moyro e faço gram razon;
 vedes por que: por que non vej' aqui
 a mha senhor, que eu por meu mal vi.
 (121,5, III)*

*A mayor coyta que Deus quis fazer,
 senhor fremosa, a min a guysou
 aquel dia que me de vós quitou,
 mays Deus, senhor, non mi faça lezer,
 se eu já mui gram coyta tenh' en ren,
 poyos que vos vejo, meu lum' e meu ben.
 (121,1, I)*

Outra conseqüência da ausência da dama é a falta de sono do trovador. O seu pensamento amoroso é tão intenso que não permite que durma, como acontece nas cantigas *Hu vus non vejo, senhor, sol poder* (64,29), *Muytus dizen que gram coita d'amor* (64,18) e *Dizen pela terra, senhor, ca vos amei* (15,1).

Há também um grupo de textos que se inclina a comentar a questão do método amoroso, criticando as manifestações verbais de um amor oco, que acaba desprestigiando os verdadeiros amantes, como podemos ver na tenção entre Bernal de Bonaval e Abril Pérez (22,2), que competem por saber qual dos dois trovadores tem mais coita, na crítica de Johan Baveca àqueles que declaram às damas um amor inexistente, em *Os que non aman nen sabe de amor* (64,20) ou na réplica de Galisteu Fernandiz aos que o acusam de não saber amar, em *Dizen-mh-ora que nulha ren non sey* (51,2).

3. As cantigas de amigo

Apesar de ser o grupo majoritário no Cancioneiro de jograis galegos, encontramos um número semelhante de exemplos de *coita* aqui e nas cantigas de amor. Pelo tanto, há uma presença relativa menor neste grupo, algo que já seria de esperar pelas próprias características do gênero.

Há poucos casos nos que a personagem feminina expresse o seu sofrimento através da palavra *coita*, e quando o faz muitas vezes se expressa de maneira análoga ao poeta da cantiga de amor:

*Pregunta-lo-ei por que non vive migo
 e direi-lh' a coita 'n que por el vivo,
 e vou-m' eu namorada.
 (108,1, III)*

*Des quando vos fostes d' aqui,
 meu amigo, sen meu prazer,
 ouv' eu tan gram coita des i,
 qual vos ora quero dizer:
 que non fezeron des enton
 os meus olhos se chorar non,
 nen ar quis o meu coraçõ
 que fezessem se chorar non.
 (110,1, I)*

A *coita* vai associada neste caso ao coração, portador do sentimento amoroso:

*Non perdi eu, meu amigo, des que me de vós
 parti,
 do meu coraçõ gram coita nem gram pesar,
 mais perdi
 quanto tempo, meu amigo,
 vós non vivestes comigo.
 (85,15, I)*

*Non vou eu a San Clemenço orar e faço gram
 razon,
 ca el non mi tolhe a coita que trago no meu
 coraçõ,
 nen mi aduz o meu amigo,
 pero lho rogu' e lho digo.
 (110,3, I)*

*Ai meu amigu' e lume d' estes meus
 olhos e coita do meu coraçõ,*

*por que tardastes á mui gran sazón?
non mi-o neguedes, se vos valha Deus,
ca eu quer' end' a verdade saber,
pero mi a vós non ousades dizer.*
(92,1, I)

É mais comum o uso do termo para expressar a pena produzida no amigo, usando as mesmas estruturas que as cantigas de amor. Elvira Fidalgo chama a atenção para essa situação:

Nese sentido, cabería esperar unha operación en quiasmo en virtude da cal o "concepto" da coita, propia do namorado de amor que solicita o ben da dama, se trasladara no outro xénero á amiga -que, en amor, era allea á dor-, e que o amigo se nos presenta quizais non tan altivo e desdenoso como a dama de amor pero, cando menos, indiferente [...] Efectivamente, esta non é unha situación estraña na amiga, que com frecuencia manifesta o seu pesar, pero sorprende que o amigo compartira em moitas ocasións a tristeza da amada e que, en máis aínda, sexa el quen siga sufrindo máis ca ela. (Fidalgo 1997, p. 194)

E podemos comprová-lo nos seguintes exemplos:

*El me rogou que lhi quisesse ben
e rogo a Deus que lhi dia por en
coitas d' amor e, pois s' el vai d' aquen,
achar-s' á end' el mal, se eu poder,
se ora fôr sen meu grad' u ir quer;
achar-s' á end' el mal, se eu poder.*
(77, 7, III)

*- Non o averá, enquant' eu viver,
ca já lhi diss' eu que se partiss' en
e, se á coita, que a sofra ben.*
(51,6, I 4-6)

Faz-se referência nas cantigas não só à pena presente, mas também à futura, como vemos aqui a donzela pedindo conselho à madre para estar à altura do trovador que por ela morre de amor:

*Ca non pode guarir se per min non,
ca o am' eu, e el, des que me vyu,
a quanto pôd' e soube, me servyu;
mays, poys lh' eu poss' a tal coyta valer,
come de morte, se Deus vus pardon,
vós catad' i o que devo fazer.*
(64,14, II)

O amigo também pode ter coita no coração, como a amiga:

*Ouv' el gran coita no seu corazón,
mias amigas, u se de min partiu,
viu-me chorar e, depois que me viu
chorar, direi-vo-lo que fez enton:
u chorava, começou-m' a catar,
viu-me chorar e filhou-s' a chorar.*
(121,11, III)

Também cabe destacar um caso interessante de coita da madre, numa sátira ao modelo da cantiga de amigo de Juião Bolseiro, já estudado por Sodré (2008, pp. 139-154):

*Per vós perdi meu amigo, por que gram coita
padesco,
e, pois que mi-o vós tolhestes e melhor ca vós
pareSCO,
(85,13, IV, 1-2)*

Outra questão a destacar é a maior presença do participio *coitado/a* neste conjunto, como forma de expressar o sentimento. As amigas estão *coitadas*, ao contrário dos cavaleiros que *têm coita*.

*Quen visse andar fremosã,
com' eu vi, d' amor coitada
e tan moito namorada
que chorando assi dizia:
(83,11, I, 1-4)*

O amigo também pode estar coitado:

*Foi-s' un dia meu amigo d' aqui
trist' e cuitad' e muit' a seu pesar,
por que me quis d' el mia madre guardar,
(92,2, I, 1-3)*

*Cuyd' eu, coitd' é no seu corazón
porquê non foy migo na sagraçon
de Bonaval.
(22,7, II)*

E mesmo ambos:

*Meu amigo sei ca se foi d' aqui
trist', amigas, por que m' ante non viu
(...)*

*nunca depois dormi, per bõa fé,
des que s' el foi, por que non sei que é
D' el, amigas, e, se el coitad' é
por mi, e eu por el, per bõa fé.
(51,3, I, 1-2, III, 5-6, fiinda)*

*- Amiga, vistas amigo
d' amiga que tant' amasse,
que tanta coita levasse
quanta leva meu amigo?*

*- Non o vi nen quen o visse
nunca vi des que fui nada,
mais vej' eu vos mais coitada
(116,3, I)*

4. As cantigas de escárnio

Temos relativamente poucos exemplos de cantigas de escárnio no cancionero de jograis galegos, já que dos 273 textos nele englobados, só 48 são classificadas como tais, e destas só em 4 figura o termo *coita* ou algum derivado. O seu uso é comum em textos de conotação metapoética, como a tenção entre Lourenço e Pero Garcia, *Quero que julguedes, Pero Garcia*, na que o último acusa o primeiro de mal trovar:

*E pois vos assy travam en trobar,
de vos julgar, senhor, non me coitedes.
(88,13, II, 6-7)*

Outro motivo aparece na tenção entre Pero d'Ambroa e Johan Baveca, *Joham Baveca, fe que vos devedes*:

*- Pero d' Ambroa, vós non m' oïredes
dizer cantar, esto creede ben,
se non ben feit' e igual; e poren
non digu' estes bõos, que vós fazedes;
ante digo dos que faz trobador
que troba bem et á coita d' amor;
e vós por esto non me vos queixedes.
(126,5, II)*

A mesma fórmula é usada pelo autor no escárnio de amor dirigido contra uma dama que não sabe apreciar os seus dotes poéticos:

*Se eu no mundo fiz algun cantar,
como faz home con coita d' amor
e por estar melhor con sa senhor,
acho-me mal e quero-m' én quitar;
ca hunha dona que sempre loei
en meus cantares e por que trobei,
anda morrendo por hun escolar.
(126,15, I)*

Pedr'Amigo de Sevilha também se queixa de uma dama que não demonstra interesse pelo poeta se não recebe nada em compensação, em "Non sey no mundo outro omen tan coyado" (116,20).

Como podemos ver, nestes casos a referência imediata do uso do termo *coita* e dos seus derivados é sempre o ambiente da cantiga de amor, seja através de uma paródia do jogo amoroso ou pela crítica às capacidades poéticas de outro jogral.

5. Conclusão

Podemos observar que o termo *coita* tem uma forte presença no Cancioneiro de Jograis Galegos. Dos onze poetas dos que conservamos cantigas de amor, só dois deles (cada um com duas cantigas) não o empregam neste gênero, mas sim o fazem nas suas cantigas de amigo. Ainda que possa parecer minoritário o seu uso no total das composições de amigo (pouco mais de um quinto destas usa o termo *coita*), o seu uso para expressar o sofrimento dos diversos personagens presentes nesse tipo de cantigas está bem articulado e presente nas cantigas dos principais autores (Bernal de Bonaval, Johan Baveca, Johan Servando, Juião Bolseiro, Pero d'Armea, Pedr'Amigo de Sevilha), o que demonstra o seu forte enraizamento também neste gênero, com uma aplicação que toma elementos da poesia culta (latina ou occitana), mas que também os reelabora através dos seus códigos poéticos próprios. A *coita de amor* tece uma estreita relação com os outros gêneros, mas cada um é capaz de construir um modelo especial de uso do termo.

BIBLIOGRAFIA

- BERTONI, G., Alfonso X di Castiglia e il provenzalismo della prima lirica portoghese. **Archivum Romanicum**. VII, p. 171-175, 1923.
- BREA, M., Un proyecto de edición crítica en el ámbito de la lírica medieval: el Cancionero de Juglares Gallegos. **Incipit**. XXV-XXVI, p. 67-85. 2005-2006.
- FIDALGO, E., A coita do amigo (para una nova perspectiva da amiga). **Actas do congreso o mar das cantigas**. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1997, 189-212.
- MEDDB, Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa (MEDDB), versión 2.0.5, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, <<http://www.cirp.es/>>, [18/03/2009].
- OLIVEIRA, A. R. Do cancionero da Ajuda ao «Livro das cantigas» do Conde Don Pedro. **Revista de História das Ideias**. v. 10, p. 691-751. 1988.
- OLIVEIRA, A. R. **Depois do espectáculo trovadoresco**: A estrutura dos cancioneros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV. Lisboa: Colibri, 1994.
- SANTO, Ana Espírito. A pessoa do amor na cantiga de amor galego-portuguesa. **Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (León, 20-24 de septiembre de 2005)** León: Universidad de León, p. 511-522. 2007.
- SODRÉ, Paulo Roberto. **Cantigas de madre galego-portuguesas**. Estudo de xéneros das cantigas líricas. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia - Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2008.

Sobre a Afeminação: Vaticínio Da Misoginia?

Arivaldo Sacramento de Souza (UFBA)

RESUMO

Há, tanto no senso comum quanto em trabalhos no campo da História, um truísmo: o Cristianismo foi o responsável pela condenação da prática sodomítica no Ocidente. Entretanto, a partir da leitura de algumas cantigas satíricas galego-portuguesa, tenciona-se apresentar hipóteses para uma compreensão de outros indícios que fragmentam a assertiva até então em vigor. Uma delas, tratada aqui, é a sátira de personagens pelo recurso da afeminação. Assim, pelo procedimento auerbachiano, faz-se leitura dessas cenas em duas cantigas (340 e 373, cf. Lapa, 1970), observando como o sujeito poético distancia-se do outro, que sofre a invectiva, para, ao mesmo tempo, narrar sua virilidade e construir a falta de masculinidade – afeminação – da personagem-alvo. Após isso, coteja-se essa leitura com os estudos de Foucault, em sua *História da Sexualidade*, sobre o período clássico, segundo os quais, desde os textos clássicos latinos e gregos, se encontram declarações depreciativas àqueles indivíduos do sexo masculino que, socialmente, são construídos/construíram-se com signos sociais convencionados para o feminino. Com isso, afirma-se que, para além do Cristianismo, há outras vertentes que convergem para a depreciação do afeminado no Ocidente, uma das quais, ainda com Foucault, pode ser a chamada “técnica de si”, em que se busca uma verdade de si através de um labor que implica a construção de uma masculinidade pela negação do outro (feminino/afeminado). Nessa negação do feminino, a partir de Duby, pode-se pensar que, antes que a negação alcance o próprio alvo da chufa, há uma depreciação desse feminino apreendido pelo homem, lido aqui como um vaticínio da misoginia.



Sobre a Afeminação: Vaticínio Da Misoginia?

Arivaldo Sacramento de Souza (UFBA)

Para Sodré

Esta discussão é parte da conclusão da dissertação intitulada *A representação das relações entre homens nas cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas*, defendida no primeiro semestre de 2008. Nela, tomou-se a perspectiva da relação entre língua e cultura galego-portuguesas, através dos textos satíricos legados pelos trovadores: as cantigas de escárnio e maldizer; isto porque esquemas simbólicos que validaram os significados culturais da sodomia foram textualizados nos referidos textos.

Assim, observou-se a construção da masculinidade pautada na rivalidade, segundo a qual os inferiores (sodomitas e mulheres), através do *retraer*, são postos em evidência na cenografia cortês dos séculos XII e XIII. Para isso, depreendeu-se como pressupostos teórico-metodológicos, a hipótese da representação como reconhecimento dos significados culturais da sodomia, através do método auerbachiano da “leitura de cena” (AUERBACH, 2007).

A partir disso, pode-se observar que, pelo menos desde o século XII, já estava fixado um repúdio às relações sexuais entre homens, diferentemente da Antigüidade Clássica, que se mostrava tolerante. Atribui-se essa rechaça à responsabilidade não só do Cristianismo, que tem sido criminalizado em diversas explicações maniqueístas, mas também à própria conduta que o homem ocidental tem praticado acerca de si mesmo, com vistas à preservação da masculinidade. Além disso, verificou-se como o sexo dito antinatural tem sido útil para a explicação dos males advindos sobre o corpo do homem, bem como se nota um enrijecimento no quadro das possibilidades sociais de relações sexuais entre homens, de modo que ao papel passivo, vinculado à submissão desde a Antigüidade, foi atribuído repúdio e associação à efeminação. Esta última questão é a que será abordada doravante. Para isso, são necessárias algumas considerações iniciais.

Seria legado cristão a ojeriza aos efeminados? Seria, pois, uma rechaça que toma como parâmetro os ideais cristãos ou o modelo de masculinidade? Ao considerar a masculinidade como resposta, a partir de quando e quais as estratégias de validação dentro do Ocidente? Qual incômodo provoca a figura de um homem que deveria ser viril por natureza, mas que perdeu – ou nunca possuiu – tais modos e assemelha-se, por demais, às implicações femininas?

Todas estas questões precisam ser levantadas para compreender o significado social, na cenografia trovadoresca galego-portuguesa, da sodomia, que, conforme Mattoso e George Duby (2004; 1989), deve ter sido bastante usual em se tratando de uma sociedade muito estratificada, na qual havia “exclusões de jovens nobres do casamento para não fragmentar o patrimônio familiar”, fato que, Mattoso (2004, p. 28) não hesita em concluir, “criava condições propícias a tais práticas”.

Essa assertiva de Mattoso perpassa por uma concepção determinista, senão naturalista, pois é como se os acontecimentos sociais estivessem diretamente ligados a fenômenos da natureza por rígidas relações de causalidade e leis universais que excluiriam, por exemplo, o acaso e a indeterminação. Nesse caso, a sodomia não seria talante, mas determinada pelas condições sociais de exclusão da possibilidade do casamento.

Excetuando tal caráter determinista, é preciso compreender o cerne dos postulados do historiador português: o sexo era constantemente problematizado, principalmente, nos exercícios intelectuais validadores da nobreza e da masculinidade. Não é de se estranhar que o que se tem naturalizado de feminino (ações delicadas, elementos de vaidade, beleza, fraqueza, entre outros) esteja sempre em oposição direta ao masculino. De modo que um discurso solicita o outro na discussão, muito embo-

ra tenha sido o homem o responsável pelo paradigma sexista e, portanto, tenha interpretado o papel submisso do feminino aplicado à mulher.

Como se está discutindo questões relativas à construção social da sexualidade, é preciso esclarecer que a masculinidade não implica necessariamente o sexo masculino, tampouco a feminilidade, o sexo feminino. Esse é o paradigma naturalizador de que se tem falado nesta pesquisa. É preciso romper com esse tipo de concepção, porque o fator biológico (sexo masculino e sexo feminino) não determina a construção social sobre os corpos (masculinidade e feminilidade), muito menos o natural (concepção religiosa do corpo).

No medievo, é claro, não havia consciência da automatização da relação entre sexo e construção social feita a partir dele. Por isso, qualquer homem que assimilasse signos que identificassem a feminilidade provocava logo motivo para chufas entre diversos trovadores, que viam incoerência na associação sexo masculino e construção social feminina.

Tais relações podem ser lidas na cantiga 340 (LAPA, 1970, p. 505) provavelmente composta por Pero d'Ambroa em resposta, como informa a rubrica, "a Pero d'Armea por estoutra [cantiga 373, em Lapa (1970, p. 553)] de cima que fezera". Na cantiga de Pero d'Armea (373), o eu-lírico zomba duma "Donzela" que alardeava ser "mui fremosa" e compara, ironicamente, a beleza dela com a do próprio "cuu" se fosse enfeitado com "concela" (cosmético feminino vermelho). Ao final, conclui que o seu "cuu [...] vencer-[la]-ia". Trata-se, portanto, da feiúra da Donzela cujas partes superiores seriam tão malfeitas que uma parte baixa do corpo, o "cuu", seria mais belo.

A apropriação de elementos femininos, mesmo que para a sátira duma "Donzela", não passaria impune. Pero d'Ambroa faz uma cantiga em resposta, apropriando-se da imagem do "cuu" construída por d'Armea. Essas duas cantigas são partícipes da cena trovadoresca e podem servir de base para discutir a relação entre ficção e realidade no período medieval, pois o sujeito poético na cantiga de Pero d'Ambroa estabelece uma relação estreita com o sujeito empírico Pero d'Armea. Não que seja essa uma problemática do período, mas sim dos leitores

modernos.

A cantiga-resposta é iniciada com o chamamento daquele a quem a sátira será dirigida, Pero d'Armea. Em seguida, contextualiza-se o assunto ao qual se está respondendo (l. 1-5). Mas, dos dois últimos versos da primeira estrofe, configura-se, tenazmente, a invectiva: "tod' est', amigo, soubestes perder/ pólos narizes, que lhi non posestes". Ou seja, de nada valeu compor o "cuu" com "concela", "revol", a tal ponto "que donzela de parecer vencesse", se deixou de colocar os "narizes". Certamente, uma metáfora para o pênis e, logo, para a violação "cuu", que implicaria passividade e negação da masculinidade.

Nas duas estrofes que se seguem, os versos são todos traçados enumerando ornamentos que ajudariam a Pero d'Armea a vencer a disputa de beleza com a Donzela, utilizando "ũũ par perdizes" l. 10, "beijos" l. 15, o que ficaria tão bom que, "de San Fagundo até San Felizes" l. 14, nenhum homem, ainda que quisesse achar, não poderia encontrar. Recomenda, também, que sejam arrumados o "[...] cuu, que é tan bem barvado [com pêlos]", fazendo-lhe o "granhon [bigode] bem feito" l. 16-17, deixando tudo muito bem "arrufado" l. 18, ou seja, encrespado. Por fim, diverte, mandando que d'Armea encubra rapidamente o "cuu" enquanto estiver arrumado e for solteiro, pois se acaso "Fernand'Escalho vir" l. 20, certamente deixará de ser solteiro e estará casado. Sugere-se, nos últimos versos, a passividade de Pero d'Armea e a clara vinculação ao feminino através de elementos "de mulher". Por outro lado, observa-se outro ataque a uma personagem bastante satirizada, Fernand'Escalho, nesta cantiga apontado pela obsessão por sexo.

A imagem do homossexual passivo atrelada à feminilidade é documentada muito anteriormente às cantigas galego-portuguesas. E o sentimento de rechaça sobre esse homem que assimila clichês femininos é também antiqüíssimo, sendo, posteriormente, apropriado pelos cristãos. Conforme Foucault (1984), a inversão de papéis sexuais sempre esteve envolta numa área repulsiva que já aparece, com bastante nitidez, desde o séc. I d.C. Antes ainda, no discurso de Sócrates, em *Fedro*, de Platão (1954), por exemplo, condena-se o amor excessivo aos rapazes "flácidos, educados na natureza das

sombras, ornados de maquilagem e adereço” (FOUCAULT, 1984, p. 21-22).

Assim, pode-se observar, mais uma vez, que o esquema rígido que opõe cristianismo à cultura-pagã-libertadora tem-se mostrado cada vez mais frágil. As cantigas analisadas têm dado mostra da permanência do predomínio do masculino, daquilo que Bourdieu (2005, p. 32-33) chamou, em *A Dominação Masculina*, de “força particular masculina” que provém da condensação de duas operações: “ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção socialmente naturalista”.

Segundo Dover (2007), *A homossexualidade na Grécia Antiga* só ocorria aceitavelmente se prevalecesse na relação a diferença etária que justificasse a relação entre iguais: o *erastes*, mais velho, por sua sabedoria, deveria fazer, rigorosamente, o papel ativo, validador da masculinidade que se exercia sobre o mais novo, *eromenos*. A relação entre iguais na Grécia Antiga podia ser mantida sem nenhum prejuízo às imagens de seus participantes, desde que obedecesse à sintaxe homem-velho-ativo e homem-jovem-passivo. Não era aceitável que um velho fosse o passivo, porque, pela idade e conhecimento de mundo, o mais velho, de pelos no rosto, era superior.

Desse modo, forçoso é concluir que não havia uma personagem homossexual como possibilidade para que alguém se reconhecesse como tal. Mas havia relações que estavam diretamente pautadas no sustentáculo da masculinidade. Interessava garantir o ideal masculino pela negação das mulheres (naturalmente inferior), jovens (homens ainda não completamente desenvolvido) e escravos (não-livre). As relações entre homens de mesma faixa etária eram consideradas antinaturais, porque um deles era o passivo e, logo, assemelhava-se à imagem inferior da mulher (Richards, 1993).

Portanto, é preciso compreender que o projeto da “dominação masculina” tem larga tradição de incorporação. Com Bourdieu (2005, p. 3), pode-se observar que existe

[...] uma construção arbitrária do biológico, e particularmente do corpo, masculino e feminino, de seus usos e de suas funções, sobretudo na reprodução biológica, que dá um fundamento aparentemente natural à visão androcêntrica da divisão de trabalho sexual e da divisão sexual do trabalho e, a partir daí, de todo o cosmos. (BOURDIEU, 2005, p. 33)

E esse trabalho não foi criado pelo Cristianismo, mas pela visão androcêntrica pela qual o sexo masculino, através da construção arbitrária do biológico, tem oferecido uma “leitura” do mundo, ou, pelas palavras de Bourdieu, “de todo o cosmo”.

A cantiga 194 de Joan Baveca (LAPA, 1970, p. 297) pode configurar, em termos galego-portugueses, os postulados de Pierre Bourdieu (2005) acerca da construção social da masculinidade e do que lhe cabe na divisão sexual. Em poucas palavras, a cantiga trata dum certo “Don Bernaldo” que tinha ido para uma guerra usando “mal aguadeire” (capa de chuva) e “balandrao” (capuz de chuva) em “tempo mao” (chuvoso). Tudo isso Don Bernaldo fez por desatenção, fato que motivou o sujeito poético a sugerir que procurasse proteção para que, “sô el”, “vos vós [...] non molhedes” *l.* 5-7, isto é, a proteção que Don Bernaldo deve procurar é estar encoberto por um homem, para que não se molhe.

A sintaxe espacial¹ de estar sob alguém não deixa dúvida acerca do caráter passivo depreciativo de que Don Bernal é vítima durante toda a cantiga. Também corrobora tal leitura a roupa curta que a personagem traz: “E quen vos pois vir la saia molhada,/ bem lheu terra que é com escasseza” *l.* 8-9, numa paráfrase teríamos: quem te vir com “saia molhada” facilmente pensará que é por pobreza, sendo que tiveste sempre “gran largueza”. Nesses versos, sugere-se a opção pelo uso desse tipo de “saia”, que molha.

O reconhecimento do feminino no homem, através de deformações, são invalidadoras do ideal cavalleiresco, implicando a negação da masculinidade e, portanto, configurando o quadro duma provável preferência da sodomia.

De outro lado, a assimilação do feminino pelo homem pode não ser uma repulsa direta à falta de correspondência natural entre sexo e sexualidade

1. “Sintaxe espacial sexual” é a ordem construída socialmente para explicar as posições e divisões sexuais a partir das informações biológicas (homem versus mulher). Assim, observam-se, numa ordem espacial, privilégios masculinos ao ocupar lugares “superiores”, enquanto que a mulher é o correlato inferior, sustentáculo da supremacia masculina.

(construção social a partir do natural). O que se rechaça, pois, são as implicações de um homem que abandona o “uso natural” de seu corpo para privilegiar o feminino. Isto não é simples para a *Idade dos homens*, fundada na misoginia.

Portanto, muito embora não se possa responder, de pronto, à questão que intitula esta pesquisa, parece ser um norte a hipótese de considerar o papel passivo como uma aproximação do feminino, sendo que é de tal papel que se constrói o significado inferior. Assim, menospreza-se antes o feminino para então vê-lo num homem e rechaçá-lo duplamente: por negar a virilidade natural pela adoção da posição feminina. Numa sociedade em que a preservação da masculinidade parece ser tema permanente entre os homens – com quem estão os principais papéis sociais, vale ressaltar –, não é difícil supor que a rivalidade esteja sempre em evidência.

Vale, por fim, ressaltar que, nas cantigas de escárnio e maldizer, é bastante perceptível a existência do motivo sodomítico como crítica às personagens. Entretanto, há de se considerar que nem todas as sátiras são invectivas dirigidas à prática antinatural; mas, sim, por violar, conforme os trovadores, alguma norma social ou, até mesmo, por questões predominantemente políticas. Poucas são as cantigas que tratam hermeticamente de sodomia, mas também não são poucas as que a utilizam por mote (cerca de vinte e nove, nem todas privilegiadas neste estudo).

Para Paulo Roberto Sodré (2007), em *Ainda so-*

bre a sodomia na sátira galego-portuguesa: a propósito da cantiga “do que eu quígi, per sabedoria”, de Estêvão da Guarda,

[...] nas cantigas sobre sodomitas, em sua maioria, eles estão ligados ao funcionalismo da corte (cerca de vinte e uma cantigas) e são “acusados” de manterem relações com subordinados (62, 73, 116, 117, 127, 194, 372, 381), de obstinarem-se sexualmente (372, 378, 380), de mudarem os papéis – de passivo para ativo (81, 104, 342), de serem cruéis nas relações (75), de agirem com hipocrisia (168, 365), de desejarem se casar com homem (80) ou de contraírem doenças (131, 404, 424). Cada um desses motivos encerraria uma sátira ao desempenho e não à natureza, por assim dizer, da sexualidade.² (SODRÉ, 2007, p. 7, grifo do autor)

A diferença traçada entre “desempenho” e “natureza da sexualidade” é cúmplice da investigação de Oliveira Marques (1974), para quem as relações entre homens, entre as camadas populares, não suscitava tamanha fobia. Sodré argumenta em favor do desempenho porque vê na crítica daqueles que discutem pela “natureza da sexualidade” valores anacrônicos, solidados, no Ocidente, posteriormente.

Esta pesquisa exime-se da discussão dessa tensão, apenas porque pretendeu ler os significados daquilo que, há pouco, se chamou de natureza da sexualidade, bem como aparecem significadas as sintaxes sexuais e por quais metáforas se tem reunido a pluralidade do discurso da sodomia, vista no período como uma condição adquirida e não inata, como se pensará mais tarde.



2. Os números entre parêntesis desta citação correspondem à numeração das cantigas na edição de Lapa (1970).

BIBLIOGRAFIA

- AUERBACH, Erich. **Introdução aos estudos literários**. Tradução José Paulo Paes. 4. ed. São Paulo: Cultrix, 1987.
- AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kühner. 4. ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2005.
- DOVER, Kenneth James. **A homossexualidade na Grécia antiga**. Tradução Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.
- DUBY, George. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. Tradução Jônatas Batista neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. 11. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- LAPA, Manuel Rodrigues. **Cantigas d'escarnho e mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses**. 2 ed. Coimbra: Galaxia, 1970.
- MATTOSE, José. A sexualidade na idade média portuguesa. In: ANDRADE, Amélia Aguiar; SILVA, José Custódio Vieira. **Estudos medievais: quotidiano medieval – imaginário, representação e práticas sociais**. Lisboa: Livros do Horizonte, 2004. (Coleção Horizonte Histórico)
- OLIVEIRA MARQUER, A. H. **A sociedade medieval portuguesa**. Lisboa: Sá da Costa, 1974.
- RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Tradução Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- SODRÉ, Paulo Roberto. Ainda sobre a sodomia na sátira de Estêvão da Guarda. **Revista do Centro de Estudos Portugueses**, Belo Horizonte, v. 27, n. 37, p. 123-149, jan.-jun. 2007b.

O papel de D. Afonso XI (1325-1350) como *Rex fidelissimus* no *Espelho dos reis do franciscano Galego D. frei Álvaro Pais* (1270-1349)

Armênia Maria de Souza (UFG)

RESUMO

Entre a doutrina política e a eclesiástica estabeleceram-se, desde tempos imemoriais, relações estreitas, quase íntimas, configuradoras de uma aliança frutífera entre os poderes espiritual e temporal. Essas relações estreitas na Península Ibérica consolidaram-se pela própria imagem que o rei (castelhano, aragonês e português) tinha de si próprio como cristão. Do mesmo modo, havia o recorrente discurso eclesiástico construído com base na representação de um governante fiel, que deveria atender prontamente às expectativas da Igreja e servir aos seus propósitos de libertação dos cristãos do jugo muçulmano. Assim, nesta comunicação temos por objetivo discutir o ideal de governante cristão ibérico vislumbrado por Frei Álvaro Pais no *Espelho dos reis*, obra dedicada ao rei castelhano Afonso XI, de Castela.



O papel de D. Alfonso XI (1325-1350) como *Rex fidelissimus* no *Espelho dos reis* do franciscano Galego D. frei Álvaro Pais (1270-1349)

Armênia Maria de Souza (UFU)

O espelho dos reis na literatura especular

O *Espelho dos reis* está internamente estruturado em dois volumes e, como nos outros dois títulos da trilogia alvarina, a saber – *Estado e pranto da Igreja* e *Colírio da fé contra as heresias* –, contou com o estabelecimento de texto e tradução de Miguel Pinto de Meneses, com edições sucessivas em 1954 e em 1963, por iniciativa do Instituto de Alta Cultura – Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia, ligado à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (Costa, 1966, p.66). O *Espelho dos reis*, de Frei Álvaro Pais, de acordo com Miguel Pinto de Meneses (1955), “[...] tem o mérito de ser o primeiro trabalho conhecido de filosofia política escrito em Portugal [...]”. Portanto, é uma obra que trata de temas de grande interesse para o estudo da Península Ibérica. Álvaro Pais iniciou a sua elaboração no ano de 1341, na Galiza, concluindo-o na vila de Tavira, no dia 10 de Julho de 1344, dedicando-o ao monarca castelhano Alfonso XI.

O *Espelho dos reis* foi esquematizado em capítulos consecutivos e tratou, inicialmente, no primeiro volume, da vitória dos cristãos sobre os sarracenos e da exaltação do rei castelhano Alfonso XI, por ocasião dessa conquista. Procedia a uma extensa reflexão acerca dos modelos e anti-modelos de governantes, primeiramente em relação aos reis da Antiguidade Greco-romana e aos do Antigo Testamento, abordando assuntos como a dignidade régia, suas atribuições, seus erros e pecados, para, no restante desse volume e no seguinte, dispor do corolário das virtudes cardeais, como um recurso pedagógico propondo, ao referido monarca, preceitos éticos visando o bom desempenho da função governativa.

O teor dos *specula principis*, gênero do qual faz parte o *Espelho dos reis* alvarino, consistia na fundamentação e proposição dum comportamento ético para os monarcas, pois se esperava que a

formação ética destinada, primeiramente, aos dignitários temporais se tornasse igualmente útil aos demais cristãos. O *Espelho dos reis*, de acordo com João Morais Barbosa (1972, p.23), foi pensado como um tratado de educação de príncipes significativo para a história da Península Ibérica. O objetivo do prelado galego nessa obra consistiu – como era próprio da literatura especular –, em oferecer uma boa formação ao governante para o desempenho do encargo régio.

Para Frei Álvaro, o monarca devia ser exemplo de uma vida virtuosa, pois só dessa maneira seria digno de exercer o seu ofício. Todavia, caso o monarca não respondesse ao apelo de levar uma vida à altura de sua dignidade e viesse a corromper-se pelos vícios, seria condenado não só pelos seus pecados, mas, também, pelos erros daqueles a quem não ajudara a educar. Notamos, aqui, a efetivação da sacralidade ou da espiritualização do poder régio, pois ao governante não caberiam somente as funções administrativas e de *politia* do seu reino (Barbosa, 1988, p.25-26); ele era co-responsável pela salvação ou perdição dos seus súditos, devendo ele próprio manter-se ilibado e governar com o Rei dos Reis, Cristo.

A responsabilidade conferida por Frei Álvaro aos reis ibéricos ia além das suas prerrogativas como governantes temporais, pois o monarca representava também o elo de salvação para os súditos. O intuito de Frei Álvaro, ao escrever *Espelho dos reis*, consistia na perspectiva de que, com base em preceitos morais contidos nessa obra, o monarca viesse a meditar sobre os seus pecados, expiando-os por meio da prática das virtudes. Para Frei Álvaro, D. Alfonso XI, o justiceiro, representava, naquele contexto de insegurança, a figura, a imagem arquetípica do bom cavaleiro cristão.

Conforme a tradição bíblica, alegoricamente, o espelho seria um lugar de contemplação e, assim,

o meio pelo qual o soberano poderia adquirir o conhecimento e a sabedoria divinas. (Costa, 2007). Por intermédio do espelho, os governantes poderiam exercer com discernimento o ofício régio da justiça, cujo modelo veterotestamentário coincide com o de Salomão. Ser um rei sábio implicava, sob essa perspectiva, na prática das virtudes da temperança, da prudência, as quais, associadas à justiça e à fortaleza, elevariam o rei à condição de sábio governante.

Para o autor, o principado não poderia manter-se sem a sabedoria e asseverava: “Por isso, o rei dos Romanos exortou o rei dos Francos a que procurasse instruir seus filhos nas disciplinas liberais, afirmando que ‘*Rex illiteratus quase asinus coronatus*’” (ER, 1955, v.1, p.103). Essa frase de João de Salisbury, na predita obra, marca um dos objetivos do *Espelho dos reis*, um *specula principis* medieval, com o fim de admoestar D. Alfonso XI sobre a questão de que um monarca, para bem reger o seu povo, deveria instruir-se, especialmente nas Sagradas escrituras. A esse respeito, Frei Álvaro, reportando-se a Sêneca, afirmava: “Não me lembro de os imperadores e generais romanos serem iletrados, enquanto a república floresceu [...]” (ER, 1955, v. 1, p.101).

Ao mencionar, no *Espelho dos reis*, os exemplos dos reis da antiguidade clássica, da tradição veterotestamentária, bem como dos padres da Igreja, o frade franciscano tinha por objetivo reforçar o conteúdo pedagógico referente à prática das virtudes cardeais para o governante cristão. As obras do gênero literário de cunho teológico-litúrgico aparecem em vários textos régios, que serviam igualmente de *espelhos de príncipes* aos futuros herdeiros. Como por exemplo, o de Luis IX (1214-1270), da França, o piedoso, que escreveu um *speculum* ao filho Filipe III (1245-1285). Em Castela, Sancho IV, o bravo (2007, prólogo) redigiu um opúsculo semelhante ao filho, D. Fernando IV, futuro rei de Castela. Entretanto, Cícero (106 a. C. – 43 a. C.) e, antes, Platão (428/7 a. C. 347 a. C.), já haviam produzido manuais de conduta semelhantes, tendo como objeto a proposta de um modelo de comportamento para os governantes pautado pela ética: “*Ya tienes delante, hijo mío Marco, la imagen y, por decirlo así, el semblante de la virtud, que si pudiera verse*

com los ojos enamoraria a todos maravillosamente de si misma, como dice Platón” (Cícero, 1980, cap. 5, parte 1, p.31).

Adeline Rucquoi (Rucquoi;Bizarri, 2005, p.19) ressaltou que *Espelho dos reis* fugiu ao estilo literário da tradição oriental presente nos espelhos de príncipes peninsulares, pois o formato dessa obra provém diretamente das escolas de direito canônico e teológico. Contudo, não podemos olvidar que o frade galego manteve uma organização metodológica semelhante a do *Estado e pranto da Igreja*, ou seja, com a admoestação sobre os vícios, seguida de uma crítica e de uma solução ética para a *correctio personae*.

A imagem do bom rei, veiculada na Península Ibérica durante séculos, baseada em textos patrísticos, nos escritos de Santo Isidoro de Sevilha e no prólogo do *Liber iudicum* ou *Fuero juzgo*, serviu de parâmetro para obras de caráter histórico, que exacerbavam ou vergastavam a imagem de reis ou de imperadores (Rucquoi; Bizarri, 2005, p.3).

Frei Álvaro fez parte dos pensadores políticos medievais, cujo objeto de preocupação era a aplicação da ética à política. Franciscano, neoplatônico e de formação escolástica, concebia a prática das virtudes cardeais como sustentáculo e remédio para as más atitudes do monarca, que, com elas, estaria protegido contra as tentações intrínsecas ao seu encargo e, em especial, contra a tirania. Defendia também a monarquia como melhor regime político para os reinos da cristandade. Desse modo, a construção imagética do rei cristão perpassava a sua antítese, o tirano.

Com esse propósito, o frade galego construiu uma doutrina político-religiosa sobre um dos pontos fulcrais contidos no *Espelho dos reis* e no *Estado e pranto da Igreja*: a sua concepção acerca da relação entre o poder régio espiritual e o poder régio temporal. Cremos que, para compreender essa problemática, deve-se aceitar que a política, para Frei Álvaro não representava uma instância autônoma de poder; para ele, o homem era um ser ontológico, essencialmente espiritual, ou seja, tudo o que dizia respeito à existência histórica do homem vinculava-se ao espírito.

Dessa forma, como parte da literatura especular, a obra de Frei Álvaro também contribuiu para a

compreensão de um projeto de cristianização efetivado pela Igreja para os fiéis, que deviam se pautar por uma mudança de comportamento de reis e altos dignitários seculares e eclesiais, com o fito de atingir os demais membros da cristandade.

Alfonso XI, *rex fidelissimus* e os sarracenos

Frei Álvaro atribuía o sucesso de D. Alfonso XI, na batalha do Salado, ao fato de ele ter confiado na vitória contra o infiel e pelo capitão de seu exército ter sido o próprio Deus, o seu escudo a fé em Cristo, o seu elmo, a sua esperança e a sua couraça a justiça da Igreja. Cognominou-o rei *vitoriosíssimo* por causa de sua opção por amor a Cristo e à Igreja:

Nestes dias felizmente combateste contra os ismaelitas, mouros e árabes, filhos espúrios de Maomé [...]. Porém, o capitão do teu exército foi Deus [...] Venceste por Jesus, porque foi uma vitória por Jesus Cristo [...] e contigo saiu vitorioso [...]. Venceste pela fé, porque a vitória que vence os infiéis é a tua fé [...]. O teu escudo foi o triângulo da fé de Cristo, no qual existem a verdadeira carne, alma e divindade. O teu elmo a Sua esperança. A tua couraça, a justiça da Igreja Católica, pela qual combates. A espada de dois gumes com que, à direita e à esquerda, feriste o chefe, rei imundo e bárbaro, da casa do ímpio, e as cabeças dos seus guerreiros, foi o amor de Cristo de que foste ferido, e que felizmente existiu em tua alma [...] (ER, 1955, v. 1, p. 7).

A respeito dessa narrativa, é necessário elucidar que essa visão acerca da batalha expressava um sentimento de superioridade do vencedor sobre o vencido, o que se faz sentir também nas crônicas régias, castelhana e portuguesa. Importa saber que, para Álvaro Pais, Castela sobrepujava todos os outros reinos inimigos; o seu rei, D. Alfonso XI, o justiceiro, era defensor dos interesses da Igreja em relação aos demais reis católicos, aos quais ele acusava até mesmo de omissão e de não merecerem a alcunha de reis cristãos:

[...] porque tu, defensor dos outros reinos católicos, verdadeiramente confessas o Criador das nações. Qual dos outros fiéis expõe a vida pela fé de Cristo? Tu rei fidelíssimo, tens mais caridade, que os outros, tu que ainda há pouco com o teu tio materno, o rei de Portugal, expuseste a vida pela fé católica. Os outros reis habitam em casas de tecto artesoadado, e nadam em delícias; tu vives nas tendas do arraial de Cristo, contente com alimento frugal. Esses

dormem e dormitam; tu passas as noites insone, para que a Igreja tua mãe aumente, e viva em paz [...]. Os outros reis louvam a Deus com palavras; tu expões o teu corpo por Ele (ER, 1955, v. 1, p. 23).

O discurso laudatório do frade galego à vitória dos cristãos contra os “ismaelitas, mouros e árabes” (ER, 1955, v. 1, p. 23), centrava-se em uma perspectiva religiosa, a exemplo da vitória do rei David contra Golias, narrada no Antigo Testamento. Aos olhos de Frei Álvaro, Alfonso XI obteve a vitória contra o infiel porque foi leal à fé católica, como narrou com entusiasmo:

Que admira teres triunfado dos inimigos de Cristo, se tu e teus companheiros fostes assinalados por dentro e por fora, com a Sua cruz, e mandaste colocar à frente a bandeira da cruz da Igreja tua Mãe? Debelastes os soberbos vândalos, filhos da carne, porque, sinceramente confundido te humilhaste, e poupaste teus inimigos, e aos que tinhas ofendido pediste perdão, e com alimento divino, isto é, com o sacratíssimo corpo de Cristo, foste confortado [...] penetrando assim munido e seguro nas fileiras adversas (ER, 1953, v. 1, p. 7).

O bispo de Silves exaltava a vitória dos cristãos contra os sarracenos, assinalando a imagem do rei castelhano como a do *rex fidelissimus*, defensor da fé cristã, o único governante disposto a derramar o seu sangue em honra do sacrifício feito por Cristo na cruz: “Mão feliz puseste ao arado, para sulcar, arar e possuir a terra dos inimigos da fé [...]. Não tires, pois, o cinto da tua milícia, antes de os sarracenos sucumbirem à tua vitória em Cristo” (ER, 1953, v. 1, p. 11).

Para o autor, aquele monarca fez resplandecer a grandeza da fé católica diante da cristandade, pois levou com ele o pendão papal durante a batalha e triunfou sobre os inimigos (Tang, 2002, p.191): “[...] assim as tuas reais mãos ungidas, e as de todos os cristãos, de cuja fé és o principal defensor, robusto capitão e porta-bandeira, se levantem contra estes inimigos da santa, católica e ortodoxa fé cristã” (ER, 1955, v. 1, p. 11).

D. Alfonso XI aparece no *Espelho dos reis* como o rei virtuosíssimo, imagem recorrente no pensamento ocidental medieval (Soria, 1987, p.1228). Esta concepção, que também se faz presente nos textos jurídicos castelhanos da Baixa Idade Média, como enfatizado, tinha por finalidade levar o monarca ao

engrandecimento do reino e à defesa da fé católica. A imagem régia ideal veiculada por Frei Álvaro era, em sua essência, moralizadora; buscava, a nosso ver, criar um modelo de rei cristão adequado a seu projeto de cristandade.

As atividades militares contra os infiéis, as medidas de repovoamento com a instalação de cristãos nas terras recém conquistadas e a religiosidade pessoal do rei eram, antes de tudo, a de um cristão, o que se encontra claramente definido, nos textos régios castelhanos como o das *SIETE PARTIDAS*, bem como no discurso alvarino.

[...] *cinge a tua espada, ó rei poderosíssimo (salmo, XLIV). Fere com o teu gládio, ó campeão da Igreja, os bárbaros que a ocupam. Restitui essa terra, pelo direito pós-limínio [...] à Igreja tua Mãe, e a Cristo seu esposo, para que Ele seja adorado nessa terra, que adquiriu com seu preciosíssimo sangue [...], e da qual foi expulso (ER, 1955, v. 1, p. 15).*

As implicações de ordem político-religiosas decorrentes da imagem do rei castelhano como *poderosíssimo* e *campeão* da Igreja, ressaltadas por Frei Álvaro, trouxeram uma forte carga simbólica, capaz de levar o fortalecimento do poder régio àquela região. Todavia, conquanto portador de uma autonomia em relação ao clero, o *rex fidelissimus* não devia se esquecer de submeter-se aos intentos da Igreja, como ressaltou Álvaro Pais no artigo quarenta do *Estado e pranto da Igreja*: “Visto que a policia cristã é uma só, e um só o príncipe que a rege, agora cumpre mostrar que este primeiro e supremo príncipe é o sumo pontífice [...]” (*EPI I*, 1988, art. 40, v. 1, p. 511).

Devemos levar em conta, nessa temática, que a grande maioria dos conceitos teológicos acerca do poder real, contidos nas Sagradas Escrituras, contribuíram, de acordo com Nieto Soria (1987), para criar certa imagem sagrada da realeza no medievo.

O Antigo Testamento foi a fonte inspiradora para a criação desses conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média, sempre que a intenção era justificar a *sacralização* do poder, não só em Castela, mas também no restante dos países do Ocidente europeu, com suas devidas especificidades. Textos como *Gênesis, Êxodo, Samuel, Livro dos Reis I e II, Salmos, Provérbios e Livro da Sabedoria* tiveram um destacado papel na fundamentação bí-

blica das origens do poder real e das imagens sagradas da realeza (Soria, 1987).

É preciso ressaltar que a sociedade medieval ainda era vista mais como *corpus* ou uma cristandade universal do que propriamente como sistema político e, mais que súditos, os diversos reinos peninsulares eram comunidades de crentes (Le Goff; Truong, 2006) e assim deviam comportar-se, evitando práticas supersticiosas e heresias, que, segundo o frade galego, eram resultado da má administração dos monarcas cristãos.

Nesse contexto, não podemos olvidar que o processo de reconquista ibérica ou de tomada da Terra Santa pelos cristãos criou uma mentalidade de cruzada, na qual se percebe a dificuldade dos eclesiásticos em categorizar o islamismo, muitas vezes concebido como uma religião diabólica, expressão da infidelidade e do paganismo que era necessário extirpar (Costa, 2001).

Conforme Joaquim Chorão Lavajo (1988), a dificuldade de categorizar o islamismo como uma heresia ou simples seita afetou autores bem informados dos séculos XII e XIII. Pedro, o venerável, por exemplo, via naquela religião a pior das heresias, síntese de todas as anteriores (Lavajo, 1988, p. 152-153, 160), Álvaro Pais, no século seguinte, compartilhou esse discurso, afirmando ser Maomé um herege contumaz e que, por isso, seus ensinamentos deviam ser completamente rechaçados. Desse ponto de vista, é possível compreender a razão de Frei Álvaro sustentar a imagem do rei cristão ibérico como *fidelíssimo* e exaltar a sua figura diante dos outros reinos.

Conforme Frei Álvaro, a guerra contra os sarracenos seria justa caso se pautasse nos seguintes elementos: recuperação e defesa das coisas próprias, combate contra os sarracenos que ocupavam as terras da fé de Cristo, luta contra os heréticos e excomungados (*ER*, 1955, v. 1, p. 250). Deste modo, ensinava o autor: “*Agora, para se ter um conhecimento mais claro desta matéria, note-se que há múltiplas guerras. Uma é a que se faz entre fiéis e infiéis e esta é justa para parte dos fiéis [...]*” (*EPI I*, art. 46, v. 5, 1995, p. 505).

Esta concepção foi justificada historicamente pelo autor, uma vez que os locais apossados pelos muçulmanos no norte da África, como o Marrocos,

por exemplo, pertenciam por direito aos cristãos, pelo fato de sua gente ter recebido por intermédio dos godos a fé católica. Além do mais, os godos eram antepassados dos reis castelhanos, como mencionou o autor em *exortação ao rei de Castela contra os sarracenos*. Nesse sentido, essa parte do discurso do frade galego representa um momento entusiástico de sua fala, uma vez que ele se dirige espontaneamente à pessoa do rei, admoestando-o incisivamente a retomar o que: “De direito é-te devida a África, onde outrora era sinceríssimamente respeitado o nome de Cristo, e que hoje é habitada por Maomé. Submeteram-na à fé os reis dos Godos, teu ascendentes, gloriosíssimos e fidelíssimos na fé de Cristo [...] a tua fé firme fará com que possas vencer (EPI I, art. 32, v. 5, p. 311).

Desde o século XII, uma bula do papa Pascoal II (1099-1118) e as constituições do Concílio de Santiago de Compostela, de 1125, já haviam caracterizado as lutas de reconquista hispânica como cruzada. Em função disso foi concedido aos cristãos, que nelas tomaram parte, privilégios idênticos aos daqueles que lutavam pela recuperação da Terra Santa (Lavajo, 1988, p. 79). O testemunho de Frei Álvaro refletia a política da Igreja dirigida aos reis peninsulares, ao muni-los com a prerrogativa das cruzadas, a fim de levarem a *guerra santa* ao *infiel*, como se evidencia na alusão que se segue:

Também o papa concede justamente indulgências aos que vão defender e ocupar a Terra Santa, e a África que os Sarracenos habitam e foi nossa, como se vê pelos concílios aí celebrados, porque os Sarracenos nos fazem mal ou estão sempre preocupados para o fazer, como inimigos da nossa fé[...] E declara guerra justa aos infiéis que possuem a Terra Santa, porque tem justa causa, visto essa terra ter sido consagrada pelo nascimento, vida e morte de Jesus Cristo, e nela ser adorado Maomé e não Cristo (EPI I, art. 37, 1988, v. 1, p. 429).

Nesse sentido, a alocação do prelado silvense projeta-nos ao imaginário medieval acerca da *guerra justa*, pois matar com autoridade ou para fazer justiça não constituía um ato abominável, mas justificado pela necessidade da manutenção da ordem social: “Se, efetivamente, fosse pecado matar justamente, nunca o anjo do Senhor teria morto a Seu mandado, por um só pecado de vanglória do rei David, setenta mil homens do povo de Israel” (EPI I, art. 37, 1988, v. 1, p. 419).

Por isso, Frei Álvaro interpretou como triunfal a vitória dos reis cristãos na batalha do Salado. Para ele, a atuação dos reis de Portugal e Castela foi coroada de êxito por se tratar de uma *guerra justa*, ao passo que a ação defensiva e ofensiva dos muçulmanos era vista como um ato de extrema violência. Nesse período, Frei Álvaro conclamava D. Alfonso XI a não confiar nas promessas de paz dos sarracenos: “Não acredites, prudentíssimo rei, nas condições e promessas de paz, porque os inimigos do teu Deus e Senhor não podem ser teus amigos” (ER, 1955, v. 1, p. 11).

Francisco Gomes ressaltou que a sacralização da guerra na Península Ibérica se acirrou porque o inimigo a ser combatido era muçulmano (Gomes, 2004). Em uma sociedade com fortes traços de mentalidade religiosa e dualista (Le Goff, 1994;1998), tudo o que não era cristão era pagão. Percebemos no discurso alvarino e no de outros canonistas medievais que os muçulmanos, aos poucos foram demonizados, sendo considerados hereges, adversários de Cristo e prosélitos do Anticristo.

Essa representação do *Islam* nasceu entre os cristãos do Oriente, mas foi assimilada pelo Ocidente, majoritariamente por meio das crônicas asturianas, nas quais ocorreu igualmente a sacralização da reconquista ibérica. Na Idade Média, a idéia de *guerra justa* foi obtendo uma dimensão de guerra sacralizada e esta idéia impregnou as mentalidades dos homens, tanto cristãos quanto muçulmanos (Gomes, 2004).

A imagem de Ismael – personagem bíblico do qual os sarracenos descenderiam – de mão levantada contra todos os povos (Gn 16,12), representou o conceito depreciativo e estereotipado da violência dos muçulmanos no tocante aos cristãos. Deste modo, Álvaro Pais procurou justificar, do ponto de vista teológico e histórico, a inferioridade do povo islâmico em relação aos cristãos, salientando que estes foram libertos por Cristo e com ele participavam da superioridade dos valores espirituais sobre os materiais (Lavajo, 1988, p. 107).

Desde a reconquista, de acordo com Rucquoi, os reis ibéricos passaram a ser chamados de *cruzados permanentes*, atributo que nem o imperador alemão nem os reis da França e da Inglaterra detinham (Rucquoi, 1992, p. 69). Como *cruzados per-*

manentes, possuíam as mesmas prerrogativas conferidas aos cruzados que lutaram na Terra Santa.

É certo que essa característica assumida pelos reis ibéricos, especialmente os de Castela e Portugal, trouxe-lhes prerrogativas, todavia, não podemos dizer que fossem independentes em relação ao clero. Não obstante o papado necessitar do rei e da nobreza para recuperar os territórios reclamados pelos cristãos, essa autonomia não deixou de trazer tensões, como o caso do conflito entre D. Afonso IV e Álvaro Pais na condição de bispo de Silves.

Assim, no transcurso da evolução do poder político no baixo medievo, é possível falar de uma recorrente apelação à legitimação do poder régio e de propaganda dos atributos do rei e no universo laico, produzindo imagens régias ligadas intrinsecamente à religião, tais como rei “ungido”, “cristianíssimo”, “virtuosíssimo”, “fidelíssimo”, dentre outras, e o discurso do frade galego é comprobatório dessas imagens:

[...] ao ilustre e ínclito Afonso, generosíssimo e vitoriosíssimo Senhor, príncipe e rei dos Visigodos, vigário terrestre de Cristo [...] reinante no ano do Senhor de 1341, e, mais felizmente havendo de reinar – Frei Álvaro, Menor de profissão, ministro e chefe da Igreja de Silves, doutor em Degredos [envia saudações] [...]. Neste livrinho por dedicatória te envio o colírio com que possas ungir teus olhos reais interiores [...] (ER, 1955, v. 1, p. 5).

Todavia, a idéia acerca da origem divina do poder real, e sua autonomia, esbarrava na autoridade pontifícia e no próprio poder do clero, assentado em amplos domínios fundiários e a enorme influência religiosa que exercia sobre o povo. A imagem do monarca desejada por Frei Álvaro ia ao encontro da idealização corrente em Castela, a de um rei virtuoso, cujo perfil, por analogia, era o de um vigário de Deus (Soria, 2000, p.108). Rei fidelíssimo, o escolhido, santo, o unguido, o justo, dentre uma série de outros adjetivos, revelam o papel político-religioso do governante em uma região repleta de conflitos e contrastes culturais e religiosos.

Dentre os recursos buscados em Castela, como em outros reinos europeus, cada qual com suas especificidades, as referências ao divino eram usadas nas estratégias de consolidação do poder. O contexto político da Baixa Idade Média castelhana, ante o reforço da legitimidade da autoridade régia,

associava amplamente a utilização política de referenciais religiosos. Nas *Siete partidas*, por exemplo, podemos entrever essa relação, pois se o rei possuía tal dignidade, só poderia sê-lo pela graça de Deus, como nos afirma Alfonso X, no prólogo à *primera partida*:

Porende Nos D. Alfonso, por la Gracia de Dios Rey de Castilla, e de Toledo, e de Leon, de Galizia, e de Seuilla, e de Córdoua, e de Murcia, e de Jaen, del Algarue, entendiendolos grandes lugares que tienen de Dios los Reyes en el mundo, e los bienes que del reciben en muchas maneras, señaladamente en la muy gran honrra que a ellos faze, queriendo que ellos sean llamados Reyes, que es el su nombre (LAS SIETE PARTIDAS. Prologo..., op. cit., 1843, t. 1, partida 1, p. 7).

Ao intitular-se rei “*por la Gracia de Dios Rey*”, o monarca castelhano reforçou, bem como os seus sucessores, o caráter religioso inerente a *persona régia*, o que determinou decisivamente as formas de propaganda e de legitimação do poder no momento em que se buscava a consolidação de determinada imagem do poder real em Castela. Deste modo, conforme Georges Balandier, todo sistema de poder é um mecanismo utilizado com o intuito de produzir resultados eficientes de legitimação da imagem que se deseja criar sobre alguém, ou seja, o ato de estipular os papéis sociais que cada indivíduo deve representar em determinada sociedade. Assim, o príncipe devia comportar-se como um ator político, com o fito de conquistar e manter o seu poder. Do mesmo modo, o papel representado pelo monarca devia corresponder às expectativas dos súditos, quanto à sua imagem, à sua aparência ou ao seu comportamento social (Balandier, 1982, p. 6).

Desse modo, o soberano tinha a obrigação de governar retamente e com justiça. E, se porventura não desempenhasse esse papel na prática, que ao menos sua representação se aproximasse do ideal almejado pelos súditos. Conforme Balandier (1982), nos regimes políticos tradicionais, a simbologia e a transformação ocasionadas pelo domínio do poder tendiam a tornar mais evidente certa encenação da hierarquia.

Nesse universo simbólico, tudo era intrínseco à pessoa do soberano, que se encontrava no centro das representações imagéticas, e dele dependia

a vida social da corte e os grupos que dela faziam parte. Assim, o soberano revestia-se de um gestual emblemático, que representava a ordem e a unidade (Balandier, 1982, p. 65). A utilização desses símbolos pelos monarcas castelhanos pode ser percebida nas diversas formas de produção literária, colocadas a serviço de uma descrição da imagem do poder régio, tais como as chancelarias, os discursos políticos, os cancioneiros, a cronística e a

produção historiográfica (Soria, 2000, p. 104-105).

No entanto, a atitude do frade galego de dedicar *Espelho dos reis* ao rei castelhano, identificando-o à representação simbólica de campeão da Igreja e *rex fidelissimus*, não o impediu de ressaltar seus pecados, justificando a necessidade de um espelho de virtudes, para que o monarca pudesse mirar-se e refletir sobre a sua missão em relação à cristandade.



BIBLIOGRAFIA

FONTES DOCUMENTAIS:

CASTIGOS Y DOCUMENTOS DEL REY DON SANCHO IV. In: GARCÍA, Antonio Rivera (org.). Basado en el manuscrito de la Biblioteca del Real del Monastério de San Lorenzo de El Escorial. Murcia: Edición para a Biblioteca Saavedra Fajardo. Biblioteca Digital Saavedra Fajardo de Pensamiento Hispano. Disponível em: <<http://www.saavedrafajardo.um.es>>. Acesso em: jan. 2008, prólogo, p. 5

FUERO JUZGO en latin y castellano. Cotejadas con los más antiguos y preciosos códices. Madrid: Real Academia Española, 1815.

PAIS, Álvaro. **Estado e pranto da Igreja**. Ed. bilíngüe, trad. Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científico-Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1988-1998. 8 v.

_____. **Espelho dos reis**. Ed. bilíngüe, trad. Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. 1955-1963. 2 v.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BALANDIER, Georges. **O poder em cena**. Brasília: Universidade de Brasília, 1982,

BARBOSA, João Morais. **A teoria política de Álvaro Pais no *Speculum regum*: esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica**. Lisboa: Ministério da Justiça, 1972.

BARBOSA, João Morais. Introdução. In: PAIS, Álvaro. **Estado e pranto da Igreja**. Ed. bilíngüe, trad. Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científico-Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1988.

COSTA, Ricardo da. **O Espelho de Reis (Speculum regum) de Frei Álvaro Pais (1275/80-1349) e seu conceito de tirania**. Disponível em: <www.ricardocosta.com.br> Acesso em: fev. 2007.

_____. A mentalidade de cruzada em Portugal. Estudos sobre a Idade Média Peninsular. Anos 90 – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, n.16, p.143-178, 2001.

GOMES, Francisco José da Silva. Guerra santa, cruzada e jihad na obra de Jean Flori. In: **xi Encontro Regional de História – Anpuh**. Rio de Janeiro, out. 2004. Disponível em: <[http://www.rj.anpuh.org/Anais/2004/Mesas/Francisco Jose Silva Gomes.doc](http://www.rj.anpuh.org/Anais/2004/Mesas/Francisco%20Jose%20Silva%20Gomes.doc)>. Acesso em: dez. 2007.

LAVAJO, Joaquim C. **Cristianismo e islamismo na península ibérica: Raimundo Martí, um precursor do diálogo religioso**. 1988. Tese (Doutorado) – Universidade de Évora, Évora.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. Introdução. In: _____. (org.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989.

_____. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

RUCQUOI, Adeline; BIZARRI, Hugo O. Los espejos de príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente. **Cuadernos de Historia de España**, Buenos Aires, n. 79, ene./dic. 2005.

RUCQUOI, Adeline. La France dans L´historiographie médiévale castillane. **Annales**, v. 44, n. 3, année 1989. Disponível em: <<http://www.persee.fr>>. Acesso em: abr. 2008.

_____. De los reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. **Relaciones: Estudios de Historia e Sociedad**, México, v. 13, n. 51, p. 55-100, 1992.

SORIA, José M.N. La monarquía bajomedieval castellana; una realeza sagrada? In: TRIVES, Ramon E. (org.). **Homenaje al Professor Juan Torres Fontes**. Universidad de Murcia/Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Murcia, v.2, p. 1225-1237, 1987.

_____. Religion y política en la Castilla bajomedieval: Algunas perspectivas de analisis em torno al poder real. **Cuadernos de Historia de Espana**, Buenos Aires, n. 76, p. 99-120, ene. 2000.

TANG, Frank. El *Rex Fidelissimus*. Rivalidad hispano-francesa en la Castilla de Alfonso XI. **Stvdia Histórica. Historia Medieval**, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, n. 20-21, p. 189-206, 2002-2003

Também filhos de Santa Maria: As Crianças Judias nas Cantigas Afonsinas

Augusto de Carvalho Mendes (PUC-MG)

RESUMO

A História da Infância, mesmo tendo nascido no século XIX, pelo menos, só agora chega à maturidade. Tento visto um grande desenvolvimento das pesquisas iniciado pelo polêmico livro de Phillipe Ariès lançado em 1960 *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, hoje já colhe frutos maduros. Na Europa e nos Estados Unidos a quantidade de pesquisa sobre o assunto cresce a cada dia. Aparecem estudos bastante específicos sobre a infância em determinada cidade ou região, aparecem também amplas sínteses, apresentando a infância medieval em um país ou mesmo em toda Europa.

No nosso país mal escutam seus vagidos, e tais sons ecoam o que certo historiador falava em 1960. Pretendemos com esse breve estudo contribuir para a pesquisa brasileira sobre a História da Infância, esperando motivar nossos medievalistas a olharem esse campo tão importante e pouco estudado no Brasil.

Para tanto analisaremos um grupo de Cantigas de Santa Maria, obra poética de Afonso X, o Sábio rei de Castela e Leão. Nesse conjunto de 427 poesias dedicadas à Virgem Maria, composto nos fins do século XIII, selecionamos aquelas que retratam algo da infância de um grupo muito particular, os judeus.

Se os judeus foram um grupo retrato como perverso nas Cantigas de Santa Maria e se as crianças eram desprezadas na Idade, o que se diria das crianças judias nessa obra?

Pretendemos responder essa questão com o trabalho que apresentamos agora.



Também filhos de Santa Maria: As Crianças Judias nas Cantigas Afonsinas

Augusto de Carvalho Mendes (PUC-MG)¹

As *Cantigas de Santa Maria* refletem o mundo medieval nos seus mais diversos e inusitados aspectos. Qualquer um que se dedique a lê-las terá essa agradável impressão. E nelas, se o leitor é um historiador, encontrará um pequeno grupo grandemente esquecido: as crianças. Não que as crianças tenham sido esquecidas na Idade Média como já se fez pensar, mas, como recentemente foi lembrado por Pierre Riché, “a criança foi a grande esquecida dos historiadores da Idade Média”. (apud Fernandes, 2000, p.89)

De fato, assim como muitas outras lendas negras sobre a Idade Média, falou-se muito da “inexistência” das crianças nessa época, falou-se sobre como durante esses mil anos as crianças não foram tratadas se não como pequenos adultos. É bem sabido que essa visão sobre a História das crianças foi propagada pelo historiador Philippe Ariès no seu livro de 1960 *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*.

Menos sabido é que daquele ano em diante uma grande quantidade de estudos foi publicada mostrando o quanto tal visão é errônea. Já em 1980 Ariès reconhecia: “Eu me arrependo de não ter me informado melhor sobre a Idade Média da qual meu livro fala tão pouco.” (apud Alexandre-Bidon; Lett, 1999, p.1) Passados quase trinta anos não podemos se não concordar com o historiador francês. Não podemos deixar de afirmar, com Barbara Hanawalt, que não passa de “*a folkloric theory*” (Hanawalt, 1993, p.7).

Hoje, mais do que então, a historiografia exhibe uma criança medieval amada e cuidada por seus pais e por toda a sociedade.

Se os historiadores, depois de pesquisas diligentes, puderam encontrar verdadeiras crianças na Idade Média, crianças valorizadas e amadas por seus pais, não poderíamos encontrá-las nas Cantigas de Santa Maria? Sem dúvida! Encontraríamos

essas crianças em situações tão variadas que não poderiam ser estudadas nessas poucas páginas. Tantas são as Cantigas que tratam de crianças, que descrevem suas atividades e que mostram o amor de seus pais por elas, que somos obrigados a escolher um pequeno grupo para analisarmos: o das crianças judias.

Na Península Ibérica medieval, os judeus tiveram uma importância ímpar, foram conselheiros reais, poetas, filósofos, comerciantes de toda sorte e desempenharam ainda muitas outras atividades numa convivência, mais ou menos pacífica, com cristãos e mouros. Impossível que não estivessem representados nas Cantigas de Santa Maria. Difícil que, sendo os grandes inimigos da Cristandade, não fossem pintados em tons bastante escuros. É consenso entre os estudiosos das Cantigas de Santa Maria que os judeus foram representados de forma pejorativa por Afonso X como deixam claro várias passagens. Na Cantiga 25, por exemplo, vemos a Virgem falar a um judeu que enganou um cristão em termos duríssimos:

*A falssidade dos judeus
É grand': e tu, judeu maldito,
Sabes que fuste receber
Teu aver, que ren non falia,
E fuste a arc'asconder
So teu leito con felonía. (C. 25, v. 169-174)*

E mesmo comparados com outros inimigos, os judeus ainda são considerados piores. A Cantiga 348 é sintomática. Conta a história de um rei que pelejava contra os mouros e, depois de muito rogar a Santa Maria, consegue conquistar Granada. Os espólios da guerra, indicados pela Virgem Maria, contudo, não são tirados dos muçulmanos e sim dos judeus:

*E mostrou-lhe d'outra parte/ a Virgen grandes tesouros
De prata, d'our' e de pedras/ mui ricas e preçadas,
E panos muitos de seda/ e çitaras ben lavradas*

1. Bolsista da FAPEMIG. Agradeço aos contribuintes involuntários pelo dinheiro, à Dona Ângela pelo ensino e à Santa Maria por tudo mais.

*E outras dôas mui nobres/ de prata, todas douradas,
Dos judeus, seus eemigos, a que quer peor ca mouros.
(C. 348, v.43-48)*

Sendo os mouros os inimigos materiais, militares, da Cristandade é no plano religioso que temos a origem de tal concepção sobre os judeus. São inimigos não porque representam uma ameaça física à existência dos reinos cristãos, mas porque foram – e ainda eram – contra o fundamento religioso desses reinos: o próprio Cristo. Afonso x coloca a Virgem exclamando:

*“Ay Deus, ai Deus,
Com’ é mui grand’ e provada a perfia dos judeus
Que meu Fillo mataron, seendo seus,
E aynda non queren conosco paz.” (C. 12, v.16-19)*

Assim, não tendo a verdadeira Fé e sendo culpados de Deicídio não lhes cabia um bom lugar, como a Virgem Maria explicou para um judeu que tinha salvo de alguns ladrões:

*“Para-mi ben mentes,
Ca eu são a que tu e todos os teus parentes
avedes mui gran desamor en todas sazões,
e matastes-me meu Fillo come mui felões. (C. 85, v.32-35)*

O destino dos judeus tomados como conjunto, a não ser que se tornem cristãos, é o fogo do inferno:

*Enton o pres pela mão e tiró-o fora
Dali, e sobr’ um gran monte o pos essa ora
e mostrou-lhe un gran vale cheo de dragões
e d’ outros diabos, negros mui mais que carvões,*

*Que mais de çen mil maneiras as almas peavan
Dos judeus, que as cozian e pois ar assavan
E as fazian arder assi como tições,
e queimando-lhe-las barvas e pois os grinões.
(C. 85, v.40-50)*

Apresentando uma visão negativa do judeu² seria de se esperar que, numa sociedade que supostamente desvalorizava as crianças, os judeuzinhos também seriam tratados com aspereza. Não é o caso, como veremos.

A primeira Cantiga que trata de uma criança judia é a de n. 4 *Esta é como Santa Maria guardou*

*ao fillo do judeu que non ardesse, que seu padre deitara no fogo.*³ Conta de um menino judeu chamado Abel, filho de um vidraceiro que morava em Bourges, na França. Como era filho único de um longo casamento, seus pais “amavam a este moço su fijo muy mucho”, como diz a prosificação.⁴

Nas cidades medievais os filhos de artesãos muitas vezes freqüentavam pequenas escolas para aprenderem leitura e cálculo, incrementado futuramente a produção familiar. (Alexandre-Bidon; Lett, 1999, p.82) O jovem Abel não era diferente, ia à escola dos cristãos e lá aprendeu a ler muito bem. Seu caso não era único, pesquisas recentes apontam para um nível de alfabetização relativamente elevado. Metade dos jovens de Florença, no começo do século XIV, sabia escrever. Um século e meio depois, quase a totalidade dos habitantes de Londres também. (Alexandre-Bidon; Lett, 1999, p.125-126) Os colegas do judeuzinho muito o admiravam quando ele lia, “e por esto tal amor/ com esses moços colia.” Num dia de Páscoa, conta a Cantiga, o menino foi à igreja e viu o Abade dar aos moços “Ostias de Comungar”. Eis então que o judeuzinho tem uma visão:

*O judeucyo prazer
ouve, ca lle parecia
que ostias a comer
lles dava Santa Maria,
que viia resprandecer
eno altar u siia
e enos braços teer
seu Fillo Hemanuel (C. 4, vv.34-41)*

O menino, que talvez tenha ido à Missa devido à emulação tão característica nas crianças, após visão tão agradável, quis acompanhar seus amigos católicos e logo foi comungar:

*Santa Maria enton/
a mão lle porregia,
e deu-lle tal comuyon/
que foi mais doce ca mel. (C. 4, v. 47-50)*

O jovem Abel então volta para sua casa e conta a seu pai o que acontecera. O raivoso pai, chamado Samuel, o coloca no seu forno de fazer vidro consi-

2. Não obstante essa visão negativa seria errôneo dizer que as Cantigas apresentam uma visão anti-semita dos judeus. A possibilidade de conversão e conseqüente aceitação na comunidade cristã é sempre aberta. Além disso, a própria valorização das crianças judias nas Cantigas indica que Afonso X não se liga à preconceitos raciais ou biológicos.

3. Para algumas considerações literárias e para a reprodução da iluminura correspondente à Cantiga veja-se Leão, 2007.

4. As 25 primeiras Cantigas do manuscrito escorialense apresentam, sob a iluminura, uma prosificação em castelhano arcaico.

derando seu filho “como traedor cruel”. O menino gritava muito no forno e sua mãe Rachel pelejava para libertá-lo mas era impedida pelo pai. Dando-se conta da inutilidade dos seus esforços, a mãe do menino, que “ben/ grand’a seu fillo queria”, sai gritando e chorando na rua pedindo socorro⁵. As pessoas da cidade, vendo o grande sofrimento da mãe, “foron log’o forn’ abrir”, rapidamente tiraram o menino de lá e vendo-o vivo, com alegria e surpresa, perguntaram se sentia algum mal. O jovem judeu respondeu:

*Non, ca eu cobri
O que a Dona cobria
Que sobelo altar vi*

Com seu Fillo, bon donzel (C. 4, v. 92-95).

Com este milagre, a judia se converte e o menino logo recebe o batismo. Os outros judeus que viram o milagre também se tornam cristãos, como se lê na versão em prosa. Enquanto os judeus ganham vida nova pelas águas do batismo o pai tem um final menos feliz sendo jogado no forno ardente para receber o que deu a seu filho seguindo-se assim a pena de talião. (Leão, 2007, p.47)

Sabemos que a Cantiga é baseada numa lenda medieval exposta dezenas de vezes por diversos autores. (Le Goff, 1989, p.154). Mas, ao ser reescrita por Afonso X e inserida no seu Cancioneiro não representaria aspectos da realidade histórica da Península Ibérica? É possível que sim. É curioso imaginar como seria dramática tal história se ocorresse realmente com uma família judia. Ocorre que entre os judeus da Idade Média o cuidado das crianças mais novas era confiado à mãe, pois seu amor é natural, como diziam os eruditos judeus. Disso decorriam certos direitos da mãe. Em caso de divórcio, por exemplo, os filhos ficariam com ela até completarem seis anos, se fossem meninas poderiam ficar a vida toda. (Baumgarten, 2007, p.159)

Por outro lado, a inserção da criança, particularmente dos meninos, no mundo adulto, era obrigação do pai. Uma das principais obrigações religiosas de um judeu era ensinar seu filho a Torá, pela qual, em constante estudo, o menino se manteria na fé judaica por toda a vida. A ira de Samuel se explicaria por ter falhado numa de suas obrigações religiosas, ter conservado o filho na fé judaica.

Para iniciar o ensino da Torá foi desenvolvida, nos séculos XII e XIII, uma complicada cerimônia que envolvia elementos mágicos e mnemônicos, levada a cabo pelo pai. Essa cerimônia de iniciação, desaparecida no século XVII, simbolizava a morte do filho para a mãe, seu desligamento dela e do mundo infantil, e seu renascimento no mundo dos homens adultos, estudantes da Torá. (Marcus, 1996, p.75-76) Evidente que tal passagem é apenas simbólica, não havia afastamento real entre mães e filhos, mas mesmo assim era um evento significativo para o jovem judeu. Como é significativa a representação do amor materno de uma judia feita por um autor que coloca os judeus como o pior tipo humano.

A segunda Cantiga na qual aparecem crianças judias é a de n. 89. Conta a história de uma judia que estava para ter seu filho, mas não conseguia dar-lhe a luz.

*Ela assi jazendo,
quer era mais morta ca viva,
braadand’ e gemendo
e chamando-sse mui cativa,
com tan gran door esquiva,
que desanparada
foi; (C. 89, v. 22-28)*

Santa Maria aparece a ela em grande claridade e a judia, desamparada pelos seus, entende que seu recurso é a Virgem. A judia roga à Santa Maria e logo tem “fillo e saude”. As outras judias vendo isso a chamam de “ereja, renegada e crishaã tornada”. A judia então vai à igreja e é batizada, batiza também seu filho que havia nascido graças ao milagre e uma filha que já tinha. E como “pequenyos eran” foram tirar só seus “peccadilla” na pia batismal. Foram cristãos e louvaram Santa Maria além de converter vários judeus. Vemos aqui o sofrimento e, em certo sentido, a criança, como intermediários para a ação da Virgem Maria.

Essa Cantiga faz eco a um constante problema das mães na Idade Média, o perigo de morrer no parto era grande, para cristãs e judias. As primeiras se cercavam, na medida de suas posses, de vários cuidados. De modo geral se confiavam à Virgem Maria, aos santos, especialmente São Leonardo, e às parteiras, senhoras viúvas com larga experiência. O parto ocorria no tálamo que era coberto de

imagens do Menino Jesus e de Sua Mãe. As mulheres de poses, pelo menos em França, mudavam a decoração do quarto para que nada, nem imagens e nem certas cores, atrapalhassem o parto. (Alexandre-Bidon; Closson, 1985, p.55).

Parece que as judias iam para o parto com mais peso, se o sofrimento físico era igual, as idéias relacionadas a esse momento, entre os judeus, eram mais graves. Era opinião comum que todas as ações de uma judia eram julgadas na hora do parto, momento comparado ao Dia do Juízo. Caso o parto não fosse bem sucedido, a culpa recaía sobre a mulher, por isso havia bênçãos e orações especiais para tal momento. (Baumgarten, 2007, p.40) No caso narrado na Cantiga não foram as orações judaicas que permitiram um bom parto e sim a intervenção da Virgem.

A última cantiga na qual uma criança judia aparece é a de n. 108. Conta a história de um judeu escocês muito estudado que duvidava ser possível Deus que fez o mundo encarnar numa mulher. Certa vez numa conversa com Merlin:

*O judeu a perfar
começou e disse: "Non
podo Deus nunca entrar
en tal logar per razon;
ca o que foi enserrar
en ssi quantas cousas son,
como ss' enserraria?" (C. 108, v. 30-40.)*

O mago Merlin, filho de satanás como dizem a lenda e a Cantiga, assume a posição de defensor do dogma da Encarnação e roga a Santa Maria para que mostre a verdade para o judeu. Já que duvidava do nascimento milagroso de Deus numa mulher, Merlin pede à Virgem que mostre no seu filho que iria nascer um prodígio: que a cabeça do menino fique voltada para trás, é o pedido do Mago. A Virgem concede e assim nasce o menino. Tal cantiga é realmente paradoxal: o filho do demônio preocupado em defender a realidade da Encarnação do Verbo Divino e a Virgem Maria atendendo ao seu pedido. Como podemos entender essa aliança inesperada?

Creio que, pela função dos meninos judeus: ele podem ser considerados um meio de conversão dos judeus adultos. Se, na primeira cantiga, a convertida é a mãe do judeuzinho que foi à Missa e, na

segunda, é a mãe judia em trabalho de parto, já na terceira essa função da criança como meio de conversão é explicitada, pois Merlin, como conta a Cantiga, usava do menino para, contando a história de tal prodígio, converter os judeus. As iluminuras mostram Merlin na sinagoga obtendo êxito no seu plano.

E para um cristão, como o autor da obra que analisamos, qual maior graça que um judeu poderia receber que não a Fé? Ela é a condição mínima para a salvação, como pode-se observar em diversas Cantigas. A Cantiga 85, por exemplo, conta como Santa Maria salvou um judeu de ladrões cristãos e depois lhe mostrou o inferno para onde iriam ele e os seguidores da sua religião. Em seguida deu-lhe uma visão do paraíso e disse:

*Estes son meus e de meu Fillo, Deus Jesu-Cristo,
Com que serás se creveres en el e leytões
Comeres e leixares a degolar cabrões. (C. 85, v.60..)*

Ou seja, o hebreu deve crer em Jesus Cristo e deixar seus costumes religiosos para assim ter o Céu, não importando seus pecados já que, como diz outra Cantiga, o perdão de Deus vale mais que qualquer ouro porque é o perdão:

*Daquel que perdõar pode
crischão, judeu e mouro,
atanto que en Deus ajan
ben firmes sas entenções. (C. 305, v.67-68)*

É sintomático que as três crianças judias sejam vistas como um meio de conversão dos seus pais. Isso parece refletir uma concepção arraigada na imaginação medieval que via nas crianças especiais intercessores para se conseguir graças. Em várias hagiografias, vemos crianças revelando mensagens celestes e havia ainda o costume de as colocarem para fazerem adivinhações, abrindo, por exemplo, a Bíblia aleatoriamente para achar uma mensagem para alguma questão da hora. (Alexandre-Bidon; Lett, 1999, p.22-23) Tal comportamento parece se basear em algumas passagens bíblicas como certo Salmo de Davi:

*Javé, Senhor nosso,
Como é poderoso o Vosso nome
Em toda a terra!*

*Exaltaste a tua majestade acima do céu.
Da boca de crianças e bebês (infantium et lactantium)
Tirastes um louvor contra os vossos adversários,
Para reprimir o inimigo e o vingador. (8, 2-3)*

Ou ainda naquela passagem, relacionada com a que acabamos de citar, que narra que após Cristo curar cegos e aleijados foi louvado por algumas crianças maravilhadas. Os chefes dos sacerdotes e doutores da Lei indignados perguntaram: “Estás ouvindo o que dizem?” Ao que Nosso Senhor respondeu: “Vocês nunca leram na Escritura: ‘Da boca

das crianças e dos que mamam (*infantium et lactantium*) tirastes um louvor?” (Mateus 21 16).

Assim vemos mais um meio de valorização das crianças. Um valor religioso era atribuído a esses pequenos seres que recebiam cuidados materiais, emocionais e espirituais de toda sorte, que, mesmo sofrendo as durezas da vida e algumas vezes da maldade humana, eram esperadas e amadas. Elas não foram esquecidas na Idade Média e, mesmo nascidas entre os maiores inimigos da Cristandade, não foram esquecidas por Santa Maria.



BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDRE-BIDON, Danièle & CLOSSON, Monique. *L'enfant à l'ombre des cathédrales*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1985.
- ALEXANDRE-BIDON, Danièle & DIDIER, Lett. *Children in the Middle Ages: Fifth – Fifteenth Century*. Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1999.
- AFONSO X, Rei de Castela e Leão. *Cantigas de Santa Maria*. Editadas por Walter Mettmann. Coimbra: Acta Universitatis Conibrigensis, 1959-1972. 4v.
- BAUMGARTEN, Elisheva. *Mothers and Children: jewish family life in medieval Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- FERNANDES, Rogério. *Notas em torno de retratos de crianças*. Educação e Pesquisa. São Paulo, v.26, n.1 p..87-97. jan/jun 2000.
- HANAWALT, Barbara. *Growing up in medieval London: the experience of childhood in history*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- LEÃO, Ângela Vaz. *Cantigas de Santa Maria de Afonso x, o Sábio: aspectos culturais e literários*. Belo Horizonte, Veredas e Cenários, 2007.
- LE GOFF, Jacques. *O Judeu nos "Exempla" Medievais: O Caso Do "Alphabetum Narrationum" In O Maravilhoso e Quotidiano No Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições70, 1989.
- MACHADO, Heloisa Guaracy. *A imagem do judeu na representação cristã ibero-castelhana do século XIII: uma leitura das Cantigas de Santa Maria*. 1996 Dissertação (Mestrado em Letras) PUC-MG, Belo Horizonte.
- MARCUS, Ivan G. *Rituals of Childhood: jewish acculturation in medieval Europe*. New Haven and London: Yale University Press, 1996.

A Sinonímia no Português Arcaico: Considerações sobre as Unidades Léxicas *Molher Pública* e *Putá*

Aurelina Ariadne Domingues Almeida (UFBA)

RESUMO

Quando estudarmos o campo semântico ‘trabalhador’ no português arcaico, verificamos que, nesse campo, se evidenciam algumas relações sinonímicas, a exemplo daquelas identificadas no subcampo ‘quem desenvolve atividades comerciais’. Nesse subcampo, detectamos, especificamente, uma relação de sinonímia entre *mercador/mercadeiro* e entre *molher pública/puta* (ALMEIDA, 2007). Para esse VIII EIAM, apresentamos algumas considerações acerca desse último par de sinônimos. Objetivamos, assim, examinar o fenômeno sinonímico, no que tange ao referido par de unidades léxicas. A fim de realizarmos esse exame, buscamos identificar registros dessas lexias em textos escritos entre os séculos XIII e XIV, em prosa, literária ou não, e, também, em verso; para isso, esquadrimos um *corpus* formado pelo *Orto do Esposo*, por documentos tabeliônicos e pelas cantigas de escárnio e de maldizer, respectivamente, a partir das edições preparadas por Maler (1956), Maia (1986) e Lapa (1995). No plano teórico-metodológico, seguimos as premissas da lexicologia/semântica lexical, de tal modo que consideramos os ensinamentos de Lyons (1963), Ullmann (1964), Gutierrez Ordoñez (1992), Vilela (1994), Tamba-Mecz (2006), entre outros estudiosos. Para atendermos ao nosso objetivo de apresentar, de descrever e de interpretar a sinonímia entre *molher pública* e *puta* em textos do português arcaico, o estudo foi dividido em quatro partes, a saber: 1 *Primeiras palavras*; 2 *Aspectos do contexto sócio-histórico medieval da prostituição*; 3 *Alguns comentários sobre o par sinonímico *molher pública/puta**. Essa terceira parte do trabalho acha-se subdividida em: 3.1 *Estudo da lexia *molher pública**; 3.2 *Estudo da lexia *puta**, 3.3 *A sinonímia entre *molher pública* e *puta**; 4) *Considerações finais*; seguem-lhes as referências utilizadas para a elaboração do estudo.

A Sinonímia no Português Arcaico: Considerações sobre as Unidades Léxicas *Molher Pública e Puta*

Aurelina Ariadne Domingues Almeida (UFBA)

1. Primeiras palavras

Quando estudarmos o campo semântico ‘trabalhador’ no português arcaico, verificamos que, nesse campo, se evidenciam algumas relações sinonímicas, a exemplo daquelas identificadas no subcampo ‘quem desenvolve atividades comerciais’. Nesse subcampo, detectamos, especificamente, uma relação de sinonímia entre *mercador/mercadeiro* e entre *molher pública/puta* (ALMEIDA, 2007). Para esse VIII ETEM, apresentaremos algumas considerações acerca desse último par de sinônimos.

Objetivamos, assim, examinar o fenômeno sinonímico, no que tange ao referido par de unidades léxicas. A fim de realizarmos esse exame, buscamos identificar os registros dessas lexias em textos escritos entre os séculos XIII e XIV, em prosa, literária ou não, e, também, em verso; para isso, esquadrihamos um *corpus* formado pelo *Orto do Esposo*, por documentos tabeliônicos e pelas cantigas de escárnio e de maldizer, respectivamente, a partir das edições preparadas por Maler (1956), Maia (1986) e Lapa (1995). No plano teórico-metodológico, seguimos as premissas da lexicologia/semântica lexical, de tal modo que consideramos os ensinamentos de Lyons (1963), Ullmann (1964), Gutierrez Ordoñez (1992), Vilela (1994), Tamba-Mecz (2006), entre outros estudiosos.

A seguir, esboçaremos um quadro da prostituição na época medieval, pois esse esboço do meretrício poderá colaborar para que entendamos melhor certos aspectos atinentes à relação entre língua e sociedade no lapso de tempo aqui abordado.

2 Aspectos do contexto sócio-histórico medieval da prostituição

Algumas mulheres, como informa Klapisch-Zuber (1989, p. 208), ganhavam seu sustento e acabavam sendo suspeitas de mau comportamento e eram, fa-

cilmente, acusadas de se prostituírem. Mesmo que, em muitos casos, se tratassem, tão somente, de desconfianças, a prostituição existia e era um trabalho, largamente, realizado em tempos ditos medievais.

Quase todas as cidades, segundo Richards (1993, p. 121), tinham a sua “rua das rosas”, a sua “boa casa”. Assim, a prostituição tinha, no espaço citadino, um lugar fixo; o amor venal era um produto à venda. As autoridades municipais consentiam a abertura de casas de passe e, em certas localidades, criavam o *postribulum publicum*, alugando-o, posteriormente. Além disso, vale observarmos que, embora a presença de prostitutas fosse proibida, os banhos públicos acabavam funcionando como bordéis, e que, em alguns lugares, existiam guetos de prostituição (GEREMEK, 1989, p. 244).

Conquanto fosse parte integrante da vida urbana, recorda Richards (1993, p. 121), a prostituição não ficava encerrada nas cidades, de forma que era, amplamente, praticada nos campos, onde, aliás, as prostitutas, explica Geremek (1989, p. 244), frequentavam locais de encontro da população rural: mercados, feiras, além das tabernas. Em sua jornada laborativa, essas trabalhadoras do sexo iam de aldeia em aldeia, acompanhavam ceifeiros, mercadores e operários, entre outros agentes sociais.

A pobreza, o gosto pessoal, a perda de *status*, um passado familiar conturbado, violento ou incestuoso podiam levar uma mulher ao exercício da prostituição. Inclusive, a própria família poderia colocar uma jovem para o caminho do meretrício.

Como destaca Geremek (1989, p. 244-245), nem sempre do trabalho da prostituição advinha à única renda de uma mulher, já que, várias vezes, se tratava de uma ocupação complementar para aquelas que exerciam, durante o dia, outras atividades profissionais.

As prostitutas, que podiam ser nascidas na localidade onde trabalhavam ou estrangeiras, busca-

vam clientes em praças, casas de banho e até em igrejas. Elas recebiam muitos jovens solteiros e/ou clérigos, além de outros homens não-casados. Uma determinada prostituta poderia, até mesmo, ser visitada por um dado parente. Os casados, os judeus, os leprosos e os clérigos, apesar de não cumprirem a restrição, não podiam freqüentar os bordéis. Mas, ir “colher as rosas” era uma característica do ser humano do sexo masculino, quer fosse camponês, cidadão da própria localidade da prostituta, quer fosse mercador, trabalhador migrante, soldado de outro lugar (RICHARDS, 1993, p. 122-123).

A sociedade via a prostituição com certa tolerância e

para absorver las pulsiones sexuales de los varones, evitar los problemas sociales que a la paz social ocasionarian la violación, el adulterio o simplemente el concubinato, la Iglesia misma cubrió bajo el velo del “bien común” las prácticas y a las practicantes del “oficio más antiguo del mundo” pues, en efecto, es un regulador indispensable, en la ciudad sobre todo, dentro del mundo del trabajo’
(FOSSIER, 2002a, p. 103).

Havia, portanto, alguma tolerância social no tocante à prostituição, porque, como salienta Richards (1993, p. 122-123), era interpretada como um meio que possibilitava a afirmação da masculinidade juvenil, porque se acreditava que ajudava a evitar a aproximação entre homens e mulheres consideradas decentes, a homossexualidade, os estupros em gangues e, porque era entendida como algo que colaborava para manter estáveis os padrões sexuais e sociais do restante da população.

As prostitutas eram, pois, consideradas necessárias à sociedade, mas nem por isso perdiam o cariz infame da profissão que exerciam, de modo que, assim como os judeus e como os muçulmanos, a partir do quarto Concílio de Latrão – 1215 –, passaram a ter a “marca da infâmia”, tendo, por conseguinte, a obrigação de trajarem vestes distintas e de usarem sinais ou marcas que os distinguissem dos outros indivíduos. Relativamente às prostitutas, com as devidas variações regionais, usavam um cordão vermelho – *aiguillette* (RICHARDS, 1993, p. 22; 124).

As mulheres públicas eram segregadas da população considerada respeitável e, várias vezes, foram colocadas para fora dos muros das cidades; banidas para a zona da “luz vermelha”. Elas eram, até mesmo, proibidas de tocar nos alimentos, a não ser que os comprassem (RICHARDS, 1993, p. 32; 126-12).

O exercício da prostituição era altamente vigiado, a exemplo do fechamento dos bordéis durante a Semana Santa, das punições aplicadas às prostitutas que eram pegas, burlando as normas prescritas ou ainda das perseguições sofridas pelos bordéis desautorizados ao funcionamento.

A igreja tentava despojar as prostitutas de seus direitos civis. Assim, a lei canônica impossibilitava que fizessem acusações – exceto em relação aos casos de simonia – e que comparecessem aos tribunais. Além do mais, eram proibidas de herdar e os casos de estupro contra elas não estavam sujeitos à sanção penal. Com o passar dos tempos, a situação social e jurídica delas melhorou, talvez, em função de uma maior demanda do mercado, decorrente da baixa populacional conseqüente da pandemia Peste Negra (RICHARDS, 1993, p. 134).

3 Alguns comentários sobre o par sinonímico *mulher pública/puta*

A seguir, iniciaremos propriamente o estudo de cada unidade léxica que forma o par sinonímico ora estudado. Inicialmente, analisaremos os contextos, nos quais cada lexia se acha registrada; depois, examinaremos verbetes de obras lexicográficas que definem as referidas unidades². De posse das informações obtidas através do exame dos contextos e das definições dos dicionários consultados, esboçaremos cada conteúdo, para, enfim, tecermos alguns comentários a propósito da sinonímia que se evidencia entre as unidades léxicas *mulher pública* e *puta*.

3.1 Estudo da lexia *mulher pública*

No *corpus*, a lexia *mulher pública* aparece documentada uma única vez, exclusivamente, no texto *Orto do Esposo*:

1. Para absorver as pulsões sexuais dos varões, evitar os problemas sociais que a violação, o adultério ou simplesmente o concubinato ocasionariam à paz social. A própria Igreja cobriu sob véu do “bem comum” as práticas e as praticantes do “ofício mais antigo do mundo”, pois, com efeito, é um regulador indispensável, nas cidades, sobretudo, dentro do mundo do trabalho (Tradução livre).

2. Foram consultadas as obras de Aulete (1881), de Cunha (1986), de Machado (1967), de Moraes Silva (1813) e de Vieira (1871).

E elle obrou de preeguar cō grãde diligencia, e asy era aficada e uirtuosa a palaura de Deus êna sua boca, pella graça do Spiritu Sancto, que fazia vïr a paz os que eram êmiigos mortaaes, [...] e as molheres publicas e peccadores se cõuertiam. [OE.,p. 28, l. 32-33].

A utilização da *lexia* pelo desconhecido autor da prosa doutrinária traz indícios acerca da conversão de prostitutas, mas sobre o conteúdo desse signo não oferece maiores pistas. Diante da falta de informação, consultamos algumas obras lexicográficas que, freqüentemente, são silenciosas a seu respeito, a não ser pelas seguintes acepções: 1) “putas, prostitutas” (VIEIRA, 1871) e 2) “[...] meretriz [...]” (MORAES, 1813).

Nessas acepções, são utilizados sinônimos para definir a unidade. De um lado, por se tratarem de definições sinonímicas, podemos nos questionar se, realmente, são válidas, no que concerne à delimitação do conteúdo da unidade definida; se há qualquer matiz que diferencie a unidade *molher pública* daquelas *lexias* utilizadas, nos dicionários (*puta*, *prostituta* e *meretriz*), para lhe definir. Mas, por outro lado, exatamente, a definição do Vieira possibilita-nos concluir que, no século XIX, a sinonímia entre *molher pública* e *puta*, ainda, era produtiva.

3.2 Estudo da *lexia puta*

A *lexia puta* tem etimologia incerta, como observam Corominas e Pascual (1991); pode ser proveniente do feminino de *puto*, do latim vulgar **pūtus* – clássico *pūtus* ī ‘rapazinho, menino’ (CUNHA, 1986; MACHADO, 1967) ou pode ser procedente de *pūtida*, feminino de *putidus* ‘fedido’ (COROMINAS; PASCUAL, 1991).

No *corpus*, a *lexia* acha-se, tão somente, oito vezes, em textos literários, particularmente, no cancionero satírico³. No maldizer apostro de Martin Soárez a Afonso Eanes do Cotton, as prostitutas

são inseridas em um espaço de boemia, de hábitos relativos à fornicção, de manias, e de loucuras:

[...] E pois eu entendo que ren non valho/nen [ar] ei por outra bondad’a catar,/non quer’eu perder este fodestralho/nen estas putas nen [aqu]est’entençar,/nen quer’ir per outras fronteiras andar,/perdend’o viço’ e dando-mi trabalho [...] E pois quando me vej[o] en meu lezer, merendo logo, e pois vou mia via;/e leix[o]i putas de mi ben dizer,/e de mias manhas e de mia folia. [CEM, n. 288, v.16; 27].

Pedr’Amigo de Sevilha faz chistes do suposto amor que sentiria por uma mulher sem beleza e de idade avançada que o trovador, ironizando a sua condição sócio-profissional, chama de *dona puta*⁴, criando, assim, uma contraposição sarcástica:

Meus amigos, tan desaventurado/me fez Deus, que non sei oj’eu quen/fosse no mund’en peor ponto nado,/pois [m]’ ùa dona faz querer gran ben./fea e velha, nunca eu vi tanto;/e esta dona puta é já quanto,/por qu’eu moir[o], amigos, mal pecado. [CEM, n. 309, v. 6].

Em um cantar de Pero d’Ambroa, a personagem, meretriz, sustenta um jovem clérigo, podendo comprometer, desse modo, o seu destino, pois, sendo velha e se tornando pobre, os homens não a procurariam mais:

[...] Mais eu me matei, que fui começar/con dona atan velha [e] sabedor;/pero conorto m’ei [e] gran sabor/de que a veerei cedo pobr’andar;/ca o que guanhou en cas del-Rei,/andand’i pedind’e o que lh’eu dei,/todo lho faz o clérigo peitar/Mais que lhi cuida nunca ren a dar/- assi s’ach’end’com’eu ou peor! - /e poi-la velha puta probe for,/nona querrá pois nulh’ome catar,/e será dela como vos direi:/Demo lev’a guar[i]da que lh’eu sei,/ergo se guarir per alcaiotar. [CEM, n. 339, v. 17].

A partir do estudo do maldizer apostro de Martins Soárez, é válido entrevermos o elo entre o conteúdo da *lexia* e o campo semântico ‘sexualidade’ (“non quer’eu perder este fodestralho/nen estas putas...”), bem como é pertinente conjecturarmos a existência dos traços pertencentes ao conteúdo dessa unidade

3. Em alguns contextos, a expressão “*puta*” liga-se ao campo ‘indivíduo de costumes negativos’: “Martin de Cornes vi queixar/de sa molher, a gran poder:/que lhi faz i, a seu cuidar,/torto;mais eu foi-lhi dizer:/ - Falar quer’eu i, se vos praz:/Demo lev’o torto que faz/a gran puta desse foder.” [CEM, n. 363, v. 7]. Também, na cantiga de Pero da Ponte, o significante “*puta*” parece se relacionar ao referido campo: “Don Bernardo, pois tragedes/Cõn vosc’ua tal molher,/E peor que vós sabedes,/Se o alguazil souber,/Açoutar-vo-la querrá,/E a puta queixar-s’á,/E vós assanhar-vos-edes/Mais vós, que tod’entendedes/quant’entende bon segrel,/pera que demo queredes/puta que non á mester?/Ca vedes que vos fará:/en logar vos meterá/u vergonha prenderedes./Mais que conselho faredes, se algen al-Rei disser/ca molher vosco teedes/e a justiça quiser?/Se non Deus non lhi valrá;/e vós, a que pesará,/valer non lhi poderedes./E vós mentes non metedes,/se ela filho fezer,/andando, como veedes,/com algun peon qualquer,/à qual tempo vemos já,/alguns vos sospetará/que non fillo part’avedes?” [CEM, n. 357, v.6; 11].

4. Como se sabe, pode-se definir *dona*, como: “título concedido às senhoras de famílias nobres” e *puta*, como: “mulher que ganha dinheiro com a cobrança por atos sexuais”. Daí, a contraposição entre a senhora respeitável e a mulher mundana/marafona.

lexical, a saber: ‘quem produz algo com esforço, tendo uma finalidade’, ‘quem desenvolve atividades comerciais’ e ‘quem vende os seus atos sexuais’. Podemos afirmar que a cantiga de Pero d’Ambora, também, permite entrever o conteúdo dessa unidade. Afinal, pelo que canta o trovador, “nona querrá pois nulh’ome catar” a “velha e pobre puta”.

Já as microestruturas dos dicionários consultados definem, assim, o lema *puta*:

[...] *Mulher debochada, prostituta, que devassa a sua honra, cohabitando com muitos homens* (VIEIRA, 1871).

[...] *Mulher, que devassa a sua honra, e pécca contra a castidade com homem que não he seu marido* [...] (MORAES, 1813).

Torpe victima da sensualidade públicana. [...] (BLUTEAU, 1712).

Na definição de Vieira (1871), exceto pela inserção do sinônimo *prostituta*, não há maiores informações, no tocante ao conteúdo da lexia pertencente ao campo ‘trabalhador’⁵, de modo que teríamos de consultar o verbete do sinônimo apresentado, para buscarmos pistas dos elementos constitutivos do conteúdo da unidade *puta*.

A aceção oferecida pelo Moraes (1813), também, não é clara, cabendo, inclusive, o questionamento a respeito do sentido descrito, se seria uma paráfrase eufemística do conteúdo da unidade ora analisada ou se seria uma aceção ligada ao campo semântico ‘indivíduo de costumes negativos’.

O texto definitório do Bluteau (1712), por sua vez, informa sobre questões sociais, mas não ilumina o conteúdo da unidade léxica *puta*.

No que concerne aos dicionários atuais da língua portuguesa, verificamos que, no verbete do Houaiss (2009) para o lema *puta*, não há qualquer menção à *mulher pública*. Ainda sobre esse verbete, constatamos que há nesse uma remissão à sinonímia de *meretriz* (“Sinônimos ver sinonímia de *meretriz*”). Já no verbete redigido para essa última unidade léxica, vemos *mulher pública e puta*

listadas entre inúmeros sinônimos arrolados para aquela lexia⁶. Essa relação favorece que postulamos que essas unidades, ainda, podem ocorrer como sinônimos no português contemporâneo.

3.3 A sinonímia entre *mulher pública e puta*

No que tange ao léxico, a sinonímia pode ser definida como a relação de identidade ou de semelhança entre os conteúdos de distintas unidades léxicas⁷, ou como a relação entre unidades lexicais de significantes diferentes, mas de significados muito próximos ou idênticos⁸.

Entre os semanticistas, discute-se muito a respeito da existência ou não da sinonímia na língua, mas, apesar desses debates, podemos afirmar que, nos discursos, o enunciador pode fazer sinônimos vocábulos que, em outro lugar, não seriam empregados como tais, assim como pode desfazer sinonímias, a depender de suas necessidades, de suas intencionalidades, de suas escolhas, de seus compromissos, ou com a liberdade criativa, ou com as especificidades técnicas de alguma área do saber hominal. Ao estudioso do léxico, compete identificar os sinônimos presentes em um dado espaço discursivo, visando a descrevê-los e a interpretá-los.

No que concerne ao par sinonímico ora analisado, observamos, inicialmente, que não se localizam informações etimológicas acerca da unidade léxica *mulher pública*. Já *puta* é uma lexia oriunda do fundo patrimonial latino. A primeira possui, apenas, um registro no *coprus*, já a segunda tem oito atestações. Essas unidades lexicais, exclusivamente, surgem documentadas em um gênero textual, ou na prosa literária doutrinária (*mulher pública*), ou poesia satírica (*puta*).

Ademais, ao levarmos em consideração que *mulher pública* foi usada em um texto de cariz religioso, feito por um monge para sua irmã carnal e em Cristo, e que *puta* foi empregada em cantigas de escárnio e de maldizer, textos de natureza laica, produzidos por trovadores, para escarnecerem e/ou para divertirem as comunidades, podemos conje-

5. A definição oferecida, nesse verbete, liga-se ao campo semântico ‘indivíduo de costumes negativos’.

6. No Houaiss (2009), são sinônimos dados para *meretriz*: “alcouceira, [...] puta, [...] mulher pública, mulher vadia etc. (Grifo nosso).

7. É necessário ressaltarmos que pode existir sinonímia entre morfemas, entre expressões, entre orações e não apenas entre as unidades lexicais.

8. Há uma grande discussão entre os estudiosos a propósito da sinonímia absoluta e da parcial. Inclusive, considerando a idéia de identidade de significados, chega-se a negar a existência dessa relação de sentido. Para outras informações acerca da sinonímia, sugerimos uma consulta aos trabalhos de Gutiérrez Ordóñez (1992), de Uribeetxebarria (1992), de Vilela (1994), de Tamba-Mecz (2006), dentre outros.

turar que existe um traço opositivo de valor discursivo, diferenciando os seus respectivos conteúdos. Assim, *molher pública*, embora possua o conteúdo mínimo igual ao de *puta*, apresentaria, também, o traço discursivo opositivo ‘uso polido’, diversamente da outra unidade, que possuiria, talvez, o traço discursivo ‘uso chulo’, de modo que surgiria, tão somente, em textos, como as cantigas satíricas que são criados longe de ‘censuras verbais’.

Podemos entrever, portanto, que, no português arcaico, *puta* e *molher pública* compartilhavam o mesmo conteúdo e até o mesmo referente. Entretanto, do ponto de vista do uso, essas unidades pussuiriam traços distintivos reponsáveis por criar oposições no discurso. Encontravam-se em relação de sinonímia, diferenciando-se, tão somente, em relação aos gêneros textuais, nos quais podiam ser registradas, o que ocorria, provavelmente, devido

às avaliações de seus respectivos usos pela comunidade lingüística.

4. Considerações finais

De início, verificamos que o subcampo semântico ‘agentes da ação sexual’, aqui representado pelas unidades *molher pública* e *puta*, relacionava-se ao campo ‘trabalhador’. Afinal, duas de suas unidades eram usadas para que se fizesse uma referência a trabalhadoras da sociedade medieval. Além do mais, constatamos que os conteúdos das unidades daquele subcampo ligavam-se aos conteúdos das lexias do subcampo ‘comerciante’ do campo ‘trabalhador’. Por fim, ressaltamos que *molher pública* e *puta* achavam-se em relação de sinonímia no *corpus* examinado, opondo-se, no que tange aos gêneros textuais nos quais podiam ser usadas no português arcaico.



BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, A. Ariadne D. (2007). **Contribuições para o estudo do campo semântico trabalhador no português arcaico**. Tese (Doutorado em Letras) – ILUFBA, Salvador.
- ALMEIDA, A. Ariadne D. Filologia: uma linha para a lexicologia tecer os seus pontos. In: Teixeira, M. da C. R.; Queiroz, Rita de C. R. De; Santos Rosa B. dos. (Orgs.) **Diferentes perspectivas dos estudos filológicos**. Salvador: Quarteto, 2006, p. 227-240.
- AULETE, F. (1881). **Diccionario Contemporaneo da Lingua Portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional, 2 v.
- BLUTEAU, R. (1712-1713). **Vocabulario português e latino, aulico, anatomico, architetonico...** Coimbra: Colégio Real das Artes, 8 v.
- COSERIU, E. **Principios de semántica estructural**. 2. ed. vers. esp. Marcos M. H. Madrid: Gredos, 1991.
- CUNHA, A. G. da. (1986). **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa**. 2. ed. rev. acresc. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- FOSSIER, R. (2002a). El trabajo en la edad media. Trad. Miguel Á. S. G., Ángeles Vicente. Barcelona: Crítica.
- GEREMEK, B. (1989). O marginal. In: LE GOFF, J. (Dir.). **O homem medieval**. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, p. 223-248.
- GUTIERREZ ORDOÑEZ, S. (1992). **Introducción a la semántica funcional**. Madrid: Síntesis. (Textos de apoyo – Lingüística).
- KLAPISCH-ZUBER, C. (1989). A mulher e a família. In: LE GOFF, J. (Dir.). **O homem medieval**. Trad. M^a J. V. de Figueiredo. Lisboa: Presença, p. 193-208.
- LAPA, M. R. (Ed.). (1995). **Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses**. 3. ed. Coimbra: Galáxia.
- LYONS, J. **Semântica estrutural**. (1963). Trad. António P. Portugal/Brasil: Presença/Martins Fontes.
- MACHADO, J. P. (1967). **Dicionário etimológico da língua portuguesa, com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos dos vocábulos estudados**. 2. ed. Lisboa: Confluência.
- MAIA, C. (1986). **História do galego-português: estado lingüístico da Galiza e do Noroeste de Portugal desde o século XII ao século XVI (com referência à situação do galego moderno)**. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- MALER, B. (1956). **Orto do esposo: texto inédito do fim do século XIV ou começo do XV**. Rio de Janeiro: MEC/Instituto Nacional do Livro. Ed. Crítica.
- MORAES SILVA, A. de. (1813). **Diccionario de língua portuguesa...** Lisboa: Ferreira.
- POTTIER, B. (1968). Hacia una semántica moderna. In: Id. **Lingüística moderna y filología hispánica**. vers. esp. M. Blanco Álvarez. Madrid: Gredos. p. 99-133.
- RICHARDS, J. (1993). **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Trad. M. A. E. da Rocha, Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ROSSIAUD, J. (1991). **A prostituição na Idade Média**. Trad. C. Schilling. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ULLMANN, S. (1964). **Semântica: uma introdução à ciência do significado**. 5. ed. Trad. O. Mateus. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- URIBEETXEBARRIA, T. (1992). **Palabras y lengua**. Bilbao: Servicio Editorial Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.
- VIEIRA, D. (1871). **Grande Diccionario portguez ou Thesouro da língua portuguesa**. Porto: E. Chardron e B. H. de Moraes.
- Vilela, M. (1994). **Estudos de lexicologia portuguesa**. Coimbra: Almedina.

O Tema Das Virtudes No Tratado "Da Consideração" De Bernardo De Claraval (1090-1153)

Braulino Antonio dos Reis Neto (UFES)

RESUMO

O ideal de homem virtuoso é uma constante ao longo da tradição filosófica. Mas como alcançar esse ideal? É justamente o que propõe São Bernardo de Claraval (1090-1154) em sua obra intitulada *Da Consideração*. O presente trabalho visa Analisar um pequeno substrato desse livro, tendo como foco o tema das virtudes.

PALAVRAS-CHAVE: *São Bernardo de Claraval (1090-1153); Virtude; Consideração; Alma; Vida Contemplativa.*



O Tema Das Virtudes No Tratado "Da Consideração" De Bernardo De Claraval (1090-1153)

Braulino Antonio dos Reis Neto (UFES)

1. Introdução

O século XII foi um século de efervescências em vários âmbitos sociais na Europa Medieval. O movimento cruzadista, o renascimento do direito romano e o surgimento das universidades são alguns dos fatores que contribuíram para as grandes mudanças desse cenário (Costa, 2006). Das proeminentes figuras que surgiram, destaco a do monge cisterciense São Bernardo de Claraval (1090-1154). Inserido num momento da história definido como *Alta Escolástica* (Abbagnano, 2007, p.401), São Bernardo tornou-se um expoente da teologia de seu tempo. Sua obra segue a tradição mística medieval, e Bernardo, por sua vez, é considerado um de seus fundadores (Gilson, 2007, p. 362).

Devido a embates travados com filósofos de sua época como Abelardo e Gilberto de la Porrée, foi atribuído a Bernardo por alguns historiadores o título de anti-filósofo (Verbaal, 2004). Sua obra, no entanto, não é isenta de filosofia. Encontra-se, ao longo do texto, em questão, traços de toda uma tradição filosófica que remetem a autores consagrados como Sêneca (4 a.C- 65), Agostinho (354-430) e Boécio (470/480-524) (Verbaal, 2004).

O tratado sobre a consideração, redigido a partir de 1149, é endereçado ao Papa Eugênio III (1145-1153). Uma de suas funções principais é levar o pontífice a refletir sobre si mesmo, evitando, com isso, ocupar-se demasiadamente com o julgamento de litígios feudais, deixando estes à competência das autoridades seculares. Sendo assim, é possível considerar a obra um verdadeiro espelho papal; bastante peculiar, mas que segue a tendência dos *espelhos de príncipes* da Idade Média (Verbaal, 2004).

Apesar desse escrito ter influenciado posteriormente pensadores políticos como Guilherme de Ockham (1285-1347/49) e Marsílio de Pádua (1280-1342) não se pode afirmar que Bernardo tenha sido

um pensador desse gênero (Souza, 2004, p.601). Sua obra, como disse, segue a tendência mística teológica. No entanto, não é possível falar de teologia no período medieval sem tocar em assuntos filosóficos tão caros à antiguidade da qual a Idade Média foi herdeira.

2. O estilo bernardiano

O texto bernardiano é claro e conciso; mas nota-se uma forma circular em sua escrita que, numa leitura apressada, faz-nos pensar que Bernardo diz sempre a mesma coisa. A verdade, porém, é que os temas são retomados e aprofundados de maneiras diversas. Talvez, esse tipo de escrita seja uma alusão à definição filosófica de Deus como um círculo; o círculo é a forma mais perfeita, não só por sua simplicidade, mas também por sua beleza (Verbaal, 2004).

Bernardo escreve sempre fazendo uso de ricas metáforas; é o que deixa transparecer em suas figuras, quase sempre embasadas no texto bíblico. O amor sempre foi um aspecto presente em seus escritos. Fato que não seria diferente no tratado sobre a consideração. O que o motiva a escrever uma exortação que, como ele mesmo atesta, edificante, deleitosa e consoladora, é justamente esse sentimento.

Eugênio III foi discípulo de Bernardo de Claraval. O cristianismo da muito valor ao aspecto evangelístico-educador; o cristão que ensina a fé passa a ter um papel de pai para àquele que a recebe. Bernardo, em sua obra, se situa exatamente nessa condição em relação a seu ex-discípulo.

3. A alma e a consideração

Desde Gregório VII (1073-1085), todos os assuntos jurídicos passavam pela cúria romana. Eugênio,

extremamente envolvido nesses pleitos, é considerado por Bernardo escravo de suas ocupações, precisando libertar-se imediatamente. E o caminho proposto para ele é justamente o ato da consideração.

De origem latina, a palavra *consideração* significa agir com reflexão, ser prudente, atento, circunspeto, ter bom senso. A idéia traçada por Bernardo é justamente essa. E assim, ele diz sobre a consideração:

(...) ela rege os afetos, dirige os atos, corrige os excessos, modera a conduta, ordena e torna honesta a vida, além de dar ciência do conhecimento humano e dos mistérios divinos. É a consideração quem põe ordem no que está confuso, concilia o incompatível, reúne o disperso, penetra no secreto, encontra a verdade, examina a similitude de verdade e explora o fingimento dissimulado. A consideração prevê o que deve ser feito, e reflete sobre o que foi feito (...) (*Consideração, Livro I, cap. VII.8*).

As ocupações de Eugênio são o alvo de suas críticas. Ocupações que, segundo ele, não edificam o homem espiritual e lhe tiram de seu maior bem que é a vida contemplativa. Bernardo diz:

Escuta minha repreensão e meus conselhos. Se tu dedicas toda a tua vida e todo o teu saber às ações e não reservas nada à consideração, poderia eu felicitar-te? É por isso que não te felicito. E ninguém que tenha escutado o que Salomão disse – “Aquele que modera sua atividade se tornará sábio” – pode fazê-lo, pois até as mesmas ocupações sairão ganhando se forem acompanhadas por um tempo dedicado à consideração (*Da consideração, Livro I, cap. v, 6*).

Observando atentamente essa passagem é possível notar uma nítida semelhança com um trecho de uma carta de Sêneca. Na qual o filósofo diz:

De qualquer modo, mesmo durante esses dias plenos de ocupações, devemos meditar sobre um tema qualquer e isso ao longo de todo o dia. Novas ocupações é coisa que todos os dias temos: Parece que fazemos sementeira delas, de uma vão sempre nascendo outras (*Campos, 2004, p.284*)

O eco que ocorre entre as duas passagens mostra o valor dado à contemplação. Desde Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.) o ideal de vida contemplativa passou a ser exaltado em torno da figura do sábio. O misticismo medieval, por sua vez, verá no caminho para se obter essa norma de conduta a única

atividade de valor (Abbagnano, 2007, p.232). Por acaso, não é justamente o que propõe São Bernardo no *Da consideração*? Por isso, entendo que o seu pensamento segue em conformidade com a tradição filosófica, ou, pelo menos, no que diz respeito a esse aspecto.

Ainda em relação à consideração, Bernardo destaca a mente como um ponto importante para o esse processo:

O que primeiro purifica a consideração é sua própria fonte, isto é, a mente, da qual se origina (...) Assim, não fica na mente nenhum resíduo de incorreção, nem nada que deva ser corrigido (...) (*Consideração, Livro I, cap. VII. 8*), [os grifos são meus].

A mente, na filosofia antiga, compõe o conjunto das condições superiores da alma, onde reside o intelecto, a razão (Abbagnano, 2007, p.762), justamente a parte que Platão (427-347) chama de poder racional.

Para Bernardo a alma é razão, memória e vontade, mas também é racional, irascível e concupiscível (Costa, 2008). Estas últimas definições foram feitas primeiramente por Platão em *A República*. Livro que, como veremos, pode ter influenciado diretamente a concepção filosófica de Bernardo a respeito das virtudes. Platão define os termos racional, irascível e concupiscível como poderes da alma. Esses poderes efetuam operações distintas, podendo opor-se entre si. Segundo ele, graças ao poder racional a alma raciocina e domina os impulsos do corpo. O poder concupiscível diz respeito a esses impulsos. E o poder irascível se propõe a lutar, ao lado do poder racional, por aquilo que a razão diz ser justo (Abbagnano, 2007, p. 493).

4. As Virtudes

Seguindo a tradição filosófica São Bernardo define como sendo quatro as máximas virtudes, a saber: a justiça, a fortaleza, a temperança e a prudência¹. Nesse caso, como vimos, ele segue o conceito platônico de virtude como a capacidade da alma em realizar uma tarefa (Abbagnano, 2007, p.1198). O guia para se descobrir o caminho até elas é tão somente

1. Platão em *A República* fala da existência de quatro virtudes: prudência, justiça, temperança e fortaleza. Posteriormente, serão chamadas de virtudes cardeais por Santo Ambrósio (? - ?) (Abbagnano; 2007, p.135).

a consideração. Bernardo diz:

(...) Pela consideração se presente a adversidade na prosperidade, tal como dita a prudência, e, graças à fortaleza, quase não são sentidos os infortúnios (Consideração, Livro I, VII.8.)

Bernardo começa tratando das quatro virtudes pela prudência, não por mero capricho; uma vez que essa virtude, na tradição filosófica, diz respeito à sabedoria: o poder do sábio em dirigir as próprias ações, racionalmente e da melhor maneira (Abbagnano, 2007, p.1021). A fortaleza, por sua vez, no sentido platônico, é a opinião reta do que se deve e do que não se deve temer (ibid., 2007, p. 245). Por isso a prudência antecipa algo valioso a ela, pois o homem avisado pode se manter firme no dia da adversidade, livrando-se de estar impassível com as peripécias do acaso.² Para Bernardo, as virtudes estão ligadas de forma harmônica e são geradas em um círculo interdependente. A esse respeito, ele afirma:

Deveis também observar a suavíssima harmonia, a conexão que existe entre as virtudes e sua mútua interdependência. Agora mesmo acabas de contemplar a prudência como mãe da fortaleza. E o que não nasce da prudência será uma ousadia da temeridade, não um impulso da fortaleza.

É também a prudência quem, fazendo-se de mediadora entre a voluptuosidade e a necessidade, as arbitra dentro de seus próprios limites, porque determina e proporciona o que basta para satisfazer à necessidade, e corta todo o excesso ao deleite. Assim, nasce uma terceira virtude, que chamamos temperança (Da Consideração, Livro I, cap. VIII.9)

O voluptuoso é o homem dado aos prazeres excessivos. A prudência tende a separar o excesso da necessidade daí o seu caráter mediador. O nascimento da temperança torna-se, com isso, algo inevitável; uma vez que sua característica é o justo uso dos prazeres tal como definiu Aristóteles (Abbagnano, 2007, p. 1111). Ainda, falando sobre a temperança Bernardo a torna o meio termo entre o excesso e a falta. Para tanto sem destoar das definições filosóficas acrescenta a idéia de que ser negligente com o

que é necessário torna-se uma destemperança. Ele diz:

E é precisamente a consideração quem nos permite descobrir a destemperança, tanto se nos empenhamos em nos privarmos do necessário, quanto se nos indulgenciamos com a superfluidade. Pois a temperança não consiste unicamente em nos abstermos do supérfluo, mas também em admitirmos o necessário. O Apóstolo, além de secundar essa idéia, é seu próprio autor, quando sentencia a não andarmos solícitos para que a carne cumpra seus desejos. Ao pedir-nos para que “não andemos solícitos pela carne”, nos proíbe apetecer o supérfluo, e, ao acrescentar, “ao cumprir seus desejos”, não exclui o necessário. Por isso, penso que não será absurdo definir a temperança como a virtude que não fica aquém nem além da necessidade, conforme o filósofo: sem excessos (Da Consideração, Livro I, VIII.9).

Sendo assim a prudência proporcionará o aparecimento dessas duas virtudes, ou seja, a fortaleza e a temperança. Mas em relação à justiça, Bernardo destaca:

Passando para a virtude da justiça, uma das quatro cardiais, sabemos que antes de a mente formar-se nela, a consideração previamente a possuiu. Porque é necessário que primeiro se reúna em si para extrair de seu interior essa norma da justiça que consiste em não fazer ao outro o que não se deseja para si, e não negar aos demais o que um quer que lhe dêem. Sobre estes dois pólos gira toda a virtude da justiça. Mas ela nunca vai só (Da Consideração, Livro I, VIII, 10).

De raiz eminentemente socrática, voltar-se para dentro de si mesmo, tornou-se também uma máxima agostiniana (Costa, 2008). Essa idéia facilmente notada nessa passagem em que o parâmetro para ser justo é o próprio indivíduo segue a tradição platônica da justiça como a relação harmônica entre os homens (Abbagnano, 2007, p. 683.). Porém em outro trecho Bernardo revela um caráter propriamente cristão de justiça:

(...) Porque se a justiça é não fazer aos demais aquilo que não gostaríamos que nos fizessem, sua perfeição culmina no que nos diz o Senhor: “Tudo o que quereis que os outros fizessem por vós, fazei vós por eles”. Mas não praticaremos nem um nem o outro se a própria vontade, onde se forja sua forma, não se dispor a rechazar o supérfluo e a separá-lo do necessário com verdadeiro escrúpulo (Da Consideração, I, VIII, 10).

2. O acaso ou fortuna foi um tema muito discutido ao longo da Idade Média; sobretudo, a partir de Boécio (?-?). filósofo do sexto século da era cristã, autor de A consolação da filosofia, uma das obras mais lidas em todo período medieval. Boécio, nesse livro, ao discorrer acerca do tema da fortuna, utiliza a metáfora da roda para indicar os movimentos que ela faz elevando e rebaixando os homens; ou seja, se hoje se estar por cima, amanhã pode se estar por baixo. Por isso, o homem virtuoso não se iludi com os caprichos da fortuna (Costa, Ricardo e Zierer, Adriana; Boécio e Ramon Llull, *A Roda da Fortuna, princípio e fim dos homens*. 2000).

O que mais chama a atenção nessa passagem é o destaque dado à vontade. Vontade que na tradição filosófica refere-se à combinação das partes da alma para se produzir a ação do homem (Abbagnano, 2007, p.1203). Esse dispor em separar o supérfluo do necessário, ou seja, a separação dos extremos será o aspecto das virtudes. E assim Bernardo diz:

Essa disposição é precisamente o que é específico da temperança. Inclusive a própria justiça, caso não queira deixar de ser justa, deverá ser regulada pela moderação dessa virtude. “Não exageres tua honradez”, diz o sábio, para indicar-nos que nunca devemos dar por bom o sentido do justo se ele não for moderado pelo freio da temperança. Nem a própria sabedoria desdenha este controle, pois não diz Paulo com o saber que Deus lhe deu “Não saber de si mais elevadamente do que convém saber, mas um saber com sobriedade”?

Pelo contrário, a temperança igualmente necessita da justiça. O Senhor nos ensina isso no Evangelho [406], ao condenar a temperança dos que só jejuavam para ostentar diante das gentes seu jejum. Observavam temperança no comer, mas não eram justos em sua alma, porque não tentavam ser prazerosos a Deus, mas aos homens.

E como possuir essa virtude ou a outra sem a fortaleza? Necessita-se de fortaleza, mas não de uma medíocre, para pretender coibir e rechaçar rigidamente a si mesmo, sem ficar aquém ou além, e assim coibir sua angústia interna, para que a vontade se mantenha no preciso termo médio, puro, só, constante, no próprio centro precisamente circunscrito. Não é nisso que consiste a fortaleza? (Da consideração, Livro I, cap., VIII, 10)

Esse aspecto que une as virtudes numa relação harmônica de interdependência é o que Bernardo chama de termo médio, ou justo meio. Ele destaca que, apesar das virtudes terem funções distintas, não há nenhuma que careça desse item, que é o centro dinâmico de todas elas. Pois, pelo fato das virtudes dependerem uma das outras esse aspecto será o seu fator de comunhão. Cada uma o possui, mas elas não o repartem entre si. O justo meio, portanto, consiste no equilíbrio que cada virtude possui em si mesma, ora evitando os excessos, ora evitando as faltas. Essa idéia está em conformidade com a definição aristotélica desse termo, na qual o filósofo diz:

Se cada ciência cumpre bem o seu papel quando visa ao

justo meio e orienta suas obras para ele (donde se costuma dizer que nas boas obras nada se tem que tirar nem acrescentar, porquanto o excesso e a falta arruinam o bom, enquanto o justo meio o salva), se os bons artistas trabalham com vistas a esse meio termo, a virtude, que, assim como a natureza é mais acurada e melhor do que qualquer arte, deverá tender precisamente para o justo meio. (ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, II, 6, 1106 b 8)

Não há nenhuma virtude que possa existir sem o justo meio; a diferença é a qualidade que cada uma possui. A justiça tem afeto, a fortaleza eficácia e a temperança moderação. A prudência, porém, não se exclui dessa tríade virtuosa, por isso Bernardo afirma a seu respeito:

(...)Ela é a primeira que descobre e reconhece esse justo meio, durante tanto tempo proposto por negligência da alma, recluso no mais recôndito pela inveja dos vícios, e encoberto pelas trevas do esquecimento(...) (Da Consideração, Livro I, cap. VIII, 11)

Há aqui um conflito no interior da alma, que consisti em sua negligência em não aceitar a vontade dos vícios. Esse conflito refere-se justamente ao poder racional, que Platão situa em oposição ao poder concupiscível. Este diz respeito ao vício que é definido por Aristóteles como o oposto da virtude, ou seja, uma disposição irracional.

5. Conclusão

Para Bernardo de Claraval, o processo para se alcançar as virtudes está intimamente ligado com o ato de considerar. Este ato não é apenas parar e refletir, mas um processo de busca interior, ou seja, um voltar-se para dentro de si, pois no interior do homem reside a verdade. A alma é, por sua vez, o agente máximo desse processo, quando seus poderes se encontram em conformidade. Ela é quem propõe ao homem o justo meio que consiste, tão somente, no equilíbrio. O papel das virtudes torna-se essencial, pois é através delas que se visa a esse objetivo. “Portanto, a justiça busca o justo meio. A prudência o encontra, a fortaleza o defende, e a temperança o possui” (*Da consideração*, Livro I, cap. VIII, 11). E assim, o homem virtuoso torna-se equilibrado em todos os sentidos.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

BERNARDO DE CLARAVAL. **Ao papa Eugênio, Da consideração** (trad. e notas de Ricardo da Costa). Disponível em: www.ricardocosta.com. Acesso em 10 de mar. de 2009.

BIBLIOGRAFIA

COSTA, Ricardo da. **A transcendência acima da imanência: A alma na mística de São Bernardo de claraval (1090-1153)**. In: Colóquio de Filosofia da Religião 2008 Transcendência e Imanência, 67, 2008, Rio de Janeiro, (UFRJ). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Disponível: www.ricardocosta.com. Acesso em 10 de mar. De 2009.

COSTA, Ricardo da. **Duas imprecções medievais contra os advogados: as diatribes de São Bernardo de Claraval e Ramon Llull nas obras Da Consideração (c.1149-152) e O Livro das Maravilhas (1288-1289)**. In: I Congresso Internacional de Estudos Históricos- Heranças Culturais do Medievo: o Direito e a Tradição Ibérica Medieval, 57, 2006, Rio Grande do Sul, (FURG), Fundação Universidade federal do Rio Grande. Disponível: www.ricardocosta.com. Acesso em 10 de mar. de 2009.

COSTA, Ricardo da; Zierer, Adriana. **Boécio e Ramon Llull: a roda da fortuna, princípio e fim dos homens**. In: **Revista Convenit Internacional 5** (Editora Mandruvã) (ISSN 1517-6975). Herausgegeben vom Forschungsprojekt Die Umbrüche in der Wissenskultur des 12. und 13 Jahrhunderts. 05, 2000, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Disponível: www.ricardocosta.com. Acesso em 10 de mar. de 2009.

VERBAAAL, Win. **Bernardus Philosophus**. In: Revista Portuguesa de Filosofia, vol. 60 fasc.3 (2004), Sapientia Dei-Scientia Mundi Bernardo de Claraual e o seu tempo, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (Braga, Portugal), p. 567-586.

SOUZA, José Antônio de. **O poder papal no *De consideratione***. In: Revista Portuguesa de Filosofia, vol. 60 fasc.3 (2004), Sapientia Dei-Scientia Mundi Bernardo de Claraual e o seu tempo, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (Braga, Portugal), p. 601-620.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Virtudes E Vícios Humanos na Bretanha dos Séculos vi e xv: Comparando Discursos Em "Concerning The Ruin Of Britain" e "Everyman"

Brenda da Silva Barreto (UFRJ)

RESUMO

Através de uma análise de cunho comparativo, integrando História e Literatura, o objetivo do presente trabalho é o estudo da caracterização dos vícios e virtudes humanas, a partir de um ideal cristão de construção comportamental. Para tanto, centramo-nos na análise de duas obras que versam sobre o espaço geográfico da atual Inglaterra, oriundas de épocas e gêneros distintos, a saber, o trabalho do monge bretão Gildas Badonicus do século vi, *De excidio Britannae liber querulus* e o drama medieval caracterizado como moralidade do século xv *Everyman*, cuja autoria é anônima.

Destarte, percebe-se que as sociedades humanas vêm registrando a História de acordo com o *modus cogitandi* e códigos de comportamento específicos, que podem, ao longo do tempo e conforme com cada cultura e ideologia dominante, ser modificados ou não. O discurso literário preocupa-se com a “realidade estética”, ainda que haja manifestações e formações ideológicas e discursivas, cuja matéria-prima são as relações sociais. (BACCEGA, 2007, p. 81-82) Portanto, abre-se uma perspectiva de abordagem das fontes, na qual a História adentra o texto literário e que problematiza, com isso, a questão da Literatura fornecer subsídios confiáveis, os quais, desde que devidamente analisados, contribuem significativamente para um melhor entendimento de determinada época e objeto históricos.

Por fim, a partir do teor fortemente religioso em ambas as obras e nos diferentes espaços temporais, especificamente com relação aos conceitos de vícios e virtude, procuramos depreender de que forma os textos estudados se inserem em seus períodos históricos específicos, confirmando uma zona de convergência discursiva, em que História e Literatura são parceiras de um diálogo cultural.

Virtudes E Vícios Humanos na Bretanha dos Séculos vi e xv: Comparando Discursos Em "Concerning The Ruin Of Britain" e "Everyman"

Brenda da Silva Barreto (UFRJ)

1. Introdução

O objetivo do presente trabalho, ainda em fase de desenvolvimento, é traçar um estudo de cunho comparativo, centrado em uma análise que integre História à Literatura, entre duas obras que versam sobre o espaço geográfico da atual Inglaterra, oriundas de épocas e gêneros distintos, a saber, o trabalho do monge britânico Gildas Badonicus do século vi, *De excidio Britanniae liber querulus* e o drama medieval caracterizado como moralidade do século xv *Everyman*, cuja autoria é anônima. Estuda-se a caracterização dos vícios e virtudes humanas, a partir de um ideal cristão de construção comportamental. Destarte, percebe-se que as sociedades humanas vêm registrando a História de acordo com o *modus cogitandi* e códigos de comportamento específicos, que podem, ao longo do tempo e conforme com cada cultura e ideologia dominante, ser modificados ou não. Portanto, abre-se uma perspectiva de abordagem das fontes, na qual a História adentra o texto literário e que problematiza, com isso, a questão da Literatura fornecer subsídios confiáveis, os quais, desde que devidamente analisados, contribuem significativamente para um melhor entendimento de determinada época e objeto históricos.

Além da distância temporal já mencionada, as fontes por nós observadas possuem gêneros diferentes. Logo, é pertinente perguntarmos se “é legítimo opor o discurso poético ao discurso romanesco, a narrativa de ficção a narrativa histórica”. (BARTHES, 2004, p.163) A narrativa criada por Gildas pode ser considerada um testemunho de um fato histórico, *id est*, registra um acontecimento que marcou e promoveu mudanças pertinentes no cotidiano de um certo grupo de pessoas, a saber, a população celto-romana no momento da invasão anglo-saxã às Ilhas Britânicas. Por sua vez, *Everyman* é considerado um texto dramático. Mesmo

assim, concordamos com Barthes (2004, p.139), quando afirma que

“A literatura apresenta-se a nós como instituição e como obra. Como instituição, reúne todos os usos e todas as práticas que regulam o circuito da coisa escrita em uma dada sociedade: estatuto social e ideológico do escritor, modos de difusão, condições de consumo, sanções da crítica. Como obra, é essencialmente constituída por uma mensagem verbal, escrita, de determinado tipo.”

Desse modo, embora ambos os discursos estejam inter-relacionados, eles são distintos. O discurso literário está preocupado com a “realidade estética”, ainda que nele estejam manifestadas formações ideológicas e discursivas, cuja matéria-prima são as relações sociais. (BACCEGA, 2007, p. 81-82) O discurso da história, por sua vez, preocupa-se com as representações da sociedade, logo, o cotidiano é incorporado por ele, não de forma ficcional, mas de forma “real”, como define Barthes (2004, p.188-189):

“Desde a Antiguidade, o “real” estava ao lado da História; mas era para melhor opor-se à verossimilhança, isto é, à própria ordem da narrativa (da imitação ou “poesia”). Toda cultura clássica viveu com a idéia de que o real não pode em nada contaminar a verossimilhança; primeiro porque a verossimilhança é mais do que o opinável: está inteiramente ligada à opinião (do público)(...) em seguida, porque ela é geral, não particular, o que é a História.”

2. Contextualização histórica

“O ingresso na cultura medieval, em especial na literária, não se faz sem pagarmos um pesado tributo; a compreensão dos valores dessa época exige do estudioso uma pesquisa ecumênica, pois as grandes criações do espírito medieval – na arte, na literatura, na filosofia – são frutos de uma coletividade que

1. Glifos do Autor

ultrapassa fronteiras nacionais”. (Spina, 2007, p.12)

As Ilhas Britânicas sofreram uma longa sucessão de invasões por diversos povos durante sua história. Tem-se registro de algum dia terem habitado a atual Grã-Bretanha os bretões, celtas, anglo-saxões e daneses (dinamarqueses). (TREVELYAN, 1973, p. 3-4) Os celtas, povos contemporâneos das civilizações grega e latina e que habitaram o continente europeu entre 4000 a.C. e 600 d.C., ocupavam as Ilhas Britânicas quando os romanos lá chegaram, por volta de 55 a.C. Com o passar do tempo, a cultura e as práticas cotidianas romanas tornaram-se uma substancial fonte de afirmação poder romano na ilha.

Ao norte da ilha, atual Escócia, além da Muralha de Adriano², viviam os Pictos³, povos de origem Celta. Ao sul, viviam os romanos e os celtas já convertidos ao cristianismo. O latim era a língua de cultura eclesiástica e dos romanos que para lá se dirigiram, sendo depois assimilada por parte da nobreza, enquanto as classes mais baixas utilizavam diversos dialetos gaélicos. (BORGES, 2002, 02)

Gildas Badonicus⁴, um clérigo bretão, ou seja, homem de origem celta cristianizado, viveu durante a retirada das legiões romanas e a conseqüente invasão e conquista da ilha pelos povos “bárbaros”⁵, *id est*, anglos, saxões e jutos. Após ter se tornado monge, Gildas foi à Irlanda e obteve contato com São Patrício. Posteriormente, em sua viagem ao norte da Bretanha, foram atribuídos a ele vários milagres. (COSTA, 2002, p.110) Além disso, coube a Gildas a fundação de várias igrejas e mosteiros. Seu momento histórico, no tocante à implantação do cristianismo nas ilhas britânicas, contudo, prende-se a um modelo normalmente conceituado como “cristandade celta”, que se diferenciava da

cristandade romana em alguns aspectos, pois

*“Celtic Christianity developed differently than Roman Christianity (...) Celtic monks were ascetics, practicing strenuous fasts and meditation under severe privation. Confession of sin became common, so much that Irish monks wrote manuals dedicated to dispatching appropriate penitentials for various sins. Remaining isolated from the continent prevented the corruption of the Latin language that occurred in European monasteries.”*⁶ (BOND, 2007)

Na ilha de Houat, Gildas viveu como ermitão em um mosteiro, no qual escreveu em latim sua mais importante obra, *A Destruição Britânica e sua Conquista*⁷. Seu objetivo ao escrever era denunciar os pecados morais de seu povo, assim como dos reis bretões e dos próprios clérigos e sacerdotes. Segundo o religioso, este seria o motivo principal para a decadência de sua sociedade. Além disso, ele clamava aos bretões pelo arrependimento. (GILDAS, I.1)

Tal obra, uma das fontes primárias de nosso projeto, possui um tom extremamente lamurioso, que parte da sofreguidão de Gildas ao testemunhar a destruição da Bretanha pelos “bárbaros” devido à “sua desobediência e sujeição, sua rebelião” e “seus tiranos”. (GILDAS, I.2) Para tanto, a narrativa, além de descrever a história e o espaço geográfico da região, apresentará os motivos e possíveis soluções para a salvação da ilha. Aqui se constitui um dos focos deste trabalho, ao observarmos e deprendermos de que forma Gildas confronta e constrói os conceitos de vício e virtude, a partir de sua percepção e vivência cristãs na Ilha de Bretanha (GILDAS, II.3) do século VI.

A fim de encontrar similaridades e/ou diferenças quanto aos modelos e conceituações cristãs acerca das denominações de vício e virtude, propo-

1. Inicialmente, muralha construída pelos romanos, assim batizada em homenagem ao imperador Adriano, para proteger a “Inglaterra Romanizada” de ataques de saqueadores.

3. Celtas não romanizados nem cristianizados.

4. Gildas é reconhecido pelo cognome Badonicus por ter, tal como ele apresenta em sua narrativa, nascido no mesmo ano da batalha do Monte Badon, na qual os bretões derrotaram os saxões. (COSTA, 2002, p.109)

5. Nomenclatura latina utilizada com relação a todos os povos que não eram romanos e não adotavam o modelo civilizacional de Roma.

6. “A Cristandade Celta desenvolveu-se de forma diferente da Cristandade Romana (...) Os monges celtas eram ascéticos, praticavam árduos jejuns e meditação sobre severa privação. A confissão de pecados tornou-se tão comum que, por conseguinte, monges irlandeses escreveram manuais dedicados a executar rituais de penitência específicos para vários pecados. O isolamento permanente do continente evitou a corrupção da língua latina, o que ocorreria nos mosteiros europeus”. (Tradução nossa)

7. Este é o nome da obra de Gildas em português, cuja tradução foi realizada por Bruno Oliveira, indexada na Bibliografia. Gildas escrevera sua narrativa em latim e a ela denominara *De excidio Britannae liber querulus*, (GILES, J. A. *Six Old English Chronicles*. London: George Bells and Sons, 1900.). Como trabalharemos com as duas traduções da obra, a saber, em inglês e em português, usaremos também o título em inglês para tal obra, *Concerning the ruin of Britain*.

mos a análise comparativa da obra supracitada ao drama medieval do século xv, *Everyman*, definido como uma moralidade⁸, cuja autoria é anônima.

No final do século xv, ascendia o trono inglês o primeiro rei da dinastia Tudor, Henrique VII. O término em 1485 da Guerra das Duas Rosas levou a um gradual enfraquecimento do reinado da dinastia Plantageneta. Nesta época, ainda anterior ao movimento anglicano promovido por um outro rei Tudor, Henrique VIII, a Inglaterra, assim como a maior parte da Europa, professava o cristianismo romano, propagado pela Igreja. Esta, através da cultura em suas diversas manifestações artísticas, veiculava com excelência e eficiência suas aspirações e objetivos.

A dramaturgia constituía-se em um veículo de afirmação de uma unidade espiritual, para a qual existiam evidentemente regras e normas pré-estabelecidas fortemente influenciadas pela Igreja. Como detentora exclusiva da exegese bíblica, uma vez que, naquela época, somente um círculo seleto de homens a ela ligados sabia ler e escrever⁹ o texto bíblico em língua latina, a Igreja transformava os textos sagrados em grandes peças teatrais, de modo a proporcionar a todas as camadas sociais um entendimento maior dos textos e mensagens bíblicas conforme sua leitura dogmática.

Erich Auerbach (2004, p. 138) assim sumariza a utilização do teatro religioso como arma de propaganda de fé:

“O realista-cotidiano é, pois, um elemento essencial da arte cristã-medieval e, especialmente, da arte dramática cristã. Em contraposição total com a poesia feudal do romance cortês, que sai da realidade da situação social para levar à fabula e à aventura, aqui ocorre um movimento inverso, a partir da longínqua lenda e da sua interpretação figural para dentro da realidade cotidiana contemporânea”.

Tais peças eram denominadas dramas litúrgicos, sendo o *Mystère d'Adam*¹⁰ uma de suas representações mais antigas em língua vulgar.

As moralidades, outro gênero literário, que se diferenciava do drama litúrgico por não apresenta-

rem personagens bíblicos ou histórias provenientes do Antigo Testamento, caracterizavam-se por utilizar personagens alegóricas que representavam elementos provenientes do cotidiano com o intuito de instruir e desenvolver ensinamentos morais. Suas personagens representavam alegoricamente vícios e virtudes. Além de seu caráter pedagógico, as moralidades, historicamente, contribuíram para a secularização do drama em toda a Europa, como assegura Hartnoll (1986, p.363).

Propomo-nos a trabalhar com a moralidade *Everyman*, de autoria anônima. Neste drama, a vida é apresentada como uma passagem e possível caminho para a salvação da alma humana. Ademais, observa-se a existência física do ser humano como um percurso repleto de obstáculos, pelos quais os pecadores devem passar e ao mesmo tempo constitui-se em um campo de batalha entre o bem e o mal, cuja vitória é o acesso à alma humana. As personagens de *Everyman* são emblemáticas: Deus, Todo Mundo (*Everyman*), a Morte, a Camaradagem, a Riqueza, a Família, a Beleza, as Boas Ações, a Sabedoria, a Força, a Confissão, o Anjo, o Arbítrio e os Cinco Sentidos.

A mando de Deus, a Morte vem à Terra buscar Todo Mundo, que se espanta imediatamente e se apavora ao saber que sua existência neste mundo chegou ao fim. No entanto, Todo Mundo consegue permissão para convencer alguém a fazer-lhe companhia. A empreitada da personagem principal é inútil, pois todas as outras personagens se recusam a acompanhá-lo, com exceção das Boas Ações.

Deste modo, é perceptível o tom irônico da peça que constrói alegoricamente o descontentamento de Deus para com os homens, que esqueceram do amor e da caridade para se dedicar exclusivamente aos prazeres. Além disso, segundo Stevens (1988, p. 50), *Everyman*

“(...) está cheio de alusões à tradição cristã, e, portanto, bem conhecidas de todos nós; nota-se, porém, que o valor permanente da peça transcende os limites da época em que foi escrita, em parte por não fazer referências a datas, figuras históricas e

8. As moralidades eram um tipo de drama que encorajava a abstenção dos vícios e dedicação às virtudes através de um enredo performatizado por personagens alegóricas. Esta forma dramática alcançou muita popularidade na Inglaterra entre os séculos xv e xvi. (GASSNER, 1974, p.174)

9. Embora as idéias humanistas se propagassem com ímpeto pela Europa, a grande maioria dos letrados era oriunda da própria Igreja.

10. Peça natalina de fins do século XII. (AUERBACH, 2004, p.127)

acontecimentos que exigiriam maior conhecimento do leitor, e principalmente por apresentar temas universais, que independem de tempo e lugar.”

Se na narrativa de Gildas, o monge bretão lamenta os amantes dos vícios que levaram à destruição de tudo que era belo e, por outro lado, propõe uma possível salvação através do arrependimento e o resgate das virtudes, ou seja, a substituição de um pelo outro, em *Everyman*, vícios e virtudes são colocados frente a frente com o firme propósito de, através de suas alegorias, simbolizar possíveis consequências da escolha de um ou outro caminho.

Estabelecidas e examinadas as devidas características de ambos os textos, partimos para um primeiro exame acerca da forma como os diferentes contextos históricos influenciaram na construção desses textos em suas respectivas épocas e como o comportamento ideal cristão é construído nos dois casos, evidenciando as visões e tensões histórico-sociais presentes nos séculos VI e XV.

3. Gildas e Everyman : entre o documento e o testemunho

Estudos de cunho histórico-literário são extremamente importantes na construção do entendimento sobre o humano. Ao selecionarmos textos ligados, de forma direta ou indireta, à cristianização por parte da Igreja, é mais fácil percebermos como por trás de um simples discurso de convite e exortação à acolhida da mensagem de Cristo há todo um processo intelectual de doutrinação através de objetivos pré-estabelecidos. Tanto a obra de Gildas quanto o drama medieval aspiram a um resultado: agir pedagógica e decisivamente, levando ao discernimento e afastamento dos caminhos do vício e a busca das virtudes cristãs.

Gildas escreve *Concerning the ruin of Britain* para expressar seu descontentamento, da mesma forma que pretende clamar por uma solução. Nove séculos depois, *Everyman* segue um modelo de drama pedagógico em que se expõe de forma bem clara uma intenção de normatizar um modelo de vida em um momento de crise social, embora o texto não possa ser classificado como um manual

de comportamento ou um sermão. Em ambas as obras, lança-se mão de detalhes do cotidiano do homem, com seus vícios e virtudes do dia-a-dia. Portanto, esta estratégia acaba aproximando-se de uma camada social mais ampla, pois através dela o indivíduo reconhece sua própria vida.

3.1 Dos vícios e das virtudes

As alegorias apresentadas em *Everyman* configuram, basicamente, as paixões e os prazeres da experiência humana. O drama é introduzido como uma peça, cujo enredo desenvolver-se-á em torno do acerto de contas entre Deus e as ações humanas na terra.¹¹ O homem orgulhoso, “mal ensinado, sujo em suas palavras e em suas vestimentas, com cruel coração, avaro, mentiroso, desleal, preguiçoso, irascível e luxurioso, embriagado, glutão, perjuro, ou que possua outros vícios semelhantes” (LULL, 19) não está de acordo com o ideal de comportamento cristão.

Fica claro no texto dramático que a dedicação ao comportamento vicioso, que talvez se mostre mais atraente durante a experiência terrena, será a responsável pela tragédia humana no momento de um possível “juízo”. O texto desenha artisticamente o desespero da personagem principal ao deparar-se com a morte. Ao demandar a ajuda daqueles que julgava serem seus verdadeiros amigos, dentre eles a beleza, os bens e a força, a protagonista descobre que a única personagem alegórica a acompanhá-lo serão Boas Ações.

Por outro lado, Gildas não utiliza alegorias para configurar as falhas dos homens de seu tempo. Suas lágrimas e dor devem-se “aos feitos de uma raça indolente e preguiçosa”, além disso, “a situação da Bretanha, sua desobediência e sujeição, sua rebelião (...) sua religião, perseguição, santos mártires, heresias de diferentes reis” (GILDAS I.2) levaria aquela terra à derrota e conquista por povos estrangeiros.

Em contrapartida, o homem virtuoso, que se arrepende e se dedica à penitência, pode encontrar o caminho de volta, pois, “Deus, que deseja que todos os homens sejam salvos e que chama os pecadores de nada menos que ‘aqueles que pensam que estão certos’, magnificou Sua misericórdia sobre nós (...)”. (GILDAS II.10)

11.Cf.: *Everyman and Other Morality Plays*, 1995, p. 36

3.2 Da linguagem

A linguagem utilizada nos dois textos é claramente diferenciada. Gildas baseia-se nas Escrituras para construir seu discurso. Há várias citações bíblicas engendradas na construção textual do monge bretão. Ao caracterizar o homem vicioso, Gildas utiliza, por exemplo, Mateus, capítulo 16, versículo 18: “Mas vós assemelhastes-vos ‘ao tolo homem que construiu sua casa sobre a areia’”. (GILDAS III. 109) É pertinente, ademais, saber que o monge redigiu seu texto em latim, língua dominada pelo clero naquela época.

Por outro lado, a fim de aproximar-se de seus espectadores, o drama medieval transforma conceitos abstratos em personagens humanizadas. Com o florescimento do renascimento e do antropocentrismo, a figura do humano comporia de forma ideal a mensagem de *Everyman*, cujo objetivo era atingir uma população iletrada, que não tinha acesso às Sagradas Escrituras. (STEVENS, 1988, p.13-15)

Ademais, inclusive a personagem principal é composta por uma alegoria. A tradução de *Everyman* para o português – “todo homem”, “todo mundo” ou “todos” - completa, assim, a pintura de uma visão da época, permitindo a identificação entre aqueles que a assistem e as alegorias humanizadas.

4. Considerações finais

Ricardo da Costa (2002, p.15) pontua que

“não se escreve História sem documentos. Conhecemos o passado pelo que restou dele. Para o historiador, é fundamental o contato com aquilo que chamamos fontes”¹² (documentos escritos, imagens, vestígios, materiais). Estas, por mais fugidias e distorcidas que possam ser (e o são), proporcionam aos homens a única possibilidade de olhar para trás, de tentar compreender nossos semelhantes – tanto os antepassados como os de hoje”.

Seguindo essa linha de raciocínio, é notável a influência cristã no comportamento e na visão de mundo do homem medieval. Através da obra de Gildas, percebemos o quão decepcionante é para

um sacerdote, que se admite temente a Deus e autopenitente, olhar sobre seu povo decadente e atribuir “a destruição geral de tudo aquilo que é bom e o crescimento do mal por toda a terra” aos “feitos de uma raça indolente e preguiçosa”. (GILDAS, 1.1) Gildas exorta a importância da autopurificação através de atividades virtuosas e retiros espirituais. Ademais, ele ataca veementemente as fraquezas e a dedicação dos reis bretões aos vícios, criticando com a mesma rigidez os desvios de conduta por parte do clero de seu tempo.

A onipresença da igreja na “Inglaterra” medieval não se limitou ao início da Idade Média – durante a fase de cristianização bretã. A instituição européia mais poderosa, ainda em fins do século xv, continuava “impondo orientações no comportamento do homem medieval”. (SPINA, 2007, p.13) Através dos dramas litúrgicos, milagres e moralidades, tal como *Everyman*, a Igreja Católica alcançava seus objetivos pedagógicos, que consistiam em educar os homens de acordo com a doutrina e os valores propagados e defendidos pela ideologia cristã.

A moralidade dava ênfase

“(...) ao enredo e às figuras alegóricas, representando os vícios e as virtudes, que lutam pela posse da alma, não de um santo, mas de um homem comum (“Humanidade”, “Gênero Humano” ou “Todo Mundo”) (...) Assim, de maneira rudimentar, a moralidade exhibe o conflito entre forças contrárias, mas que coexistem no homem, e exigem dele uma tomada de posição, uma escolha que constitui o clímax da peça. Tal conflito básico, que tem na moralidade uma evidente função didática, é uma constante (...)” (In: STEVENS, 1988, p. 12)

Por fim, através da construção literária em ambas as obras, sente-se a mão eclesiástica nos diferentes espaços temporais, especificamente com relação aos conceitos de vícios e virtude, que nos possibilita perceber de que forma os textos estudados se inserem em seus períodos históricos específicos, confirmando uma zona de convergência textual, em que História e Literatura são parceiras de um diálogo cultural.



12. Glifo do Autor

BIBLIOGRAFIA

- AUERBACH, Erich. **Mimesis**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BACCEGA, Maria Aparecida. **Palavra e Discurso: História e Literatura**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2007.
- BADONICUS, Gildas. A Destruição Britânica e sua Conquista. In: COSTA, Ricardo da (org.). **Testemunhos da História. Documentos de História Antiga e Medieval**. Tradução de Bruno Oliveira. Vitória: EDUFES, 2002. p. 117 – 215.
- BADONICUS, Gildas. De excidio Britannae liber querulus. In: GILES, J. A. **Six Old English Chronicles**. London: George Bells and Sons, 1900.
- BARTHES, Roland. **O Rumor da Língua**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BOND, Tim. “The Development of Christian Society in Early England”. In: <http://www.britannia.com/church/bond3.html>, capturado em 25/03/07.
- BORGES, Jorge Luis. **Curso de Literatura Inglesa**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- COSTA, Ricardo da & OLIVEIRA, Bruno. Visões do Apocalipse Anglo-Saxão na “Destruição Britânica em Elegia” (c.540 – 546), de São Gildas. In: **Brathair** 1 (2), 2001: 19 – 41, <http://www.brathair.cjb.net>, capturado em 28/11/2006.
- DANIELL, Christopher. “The Geographical Perspective of Gildas”. In: JSTOR, 1994, <http://www.jstor.org/stable/526997>, capturado em 11/11/2006.
- _____. **Everyman and Other Morality Plays**. New York: Dover Publications, Inc., 1995.
- GAMA, Elizabeth Maria da Penha. Uma Evolução Histórico-Cultural do Conceito de *Virtus/Tugent* da Antiguidade até os Cavaleiros Medievais. In: NOBRE, Mônica Maria Rio (org.). **Inicia – Coletânea de Trabalhos da Graduação em Letras da UFRJ**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras/UFRJ, 2004.
- GASSNER, John. **Mestres do Teatro I**. São Paulo: Ed. Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- HARTNOLL, Phyllis (ed.). **The Concise Oxford Companion to the Theatre**. Oxford: OUP, 1986.
- _____. **Kings and Queens of England and Scotland**. London: DK, 2002.
- LLULL, Ramon. “O Livro da Ordem de Cavalaria”. Tradução de Ricardo da Costa. In: <http://www.ricardo-costa.com>, capturado em 18/04/2009.
- SPINA, Segismundo. **Cultura Literária Medieval**. 3ª ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.
- STEVENS, Kera. **O Teatro Inglês da Idade Média até Shakespeare**. São Paulo: São Paulo, 1988.
- TAYLOR, John Russel. **A Dictionary of the Theatre**. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.
- TREVELYAN, G. M. **History of England**. London: Longman, 1973.

Peregrinação e Política Régia Portuguesa nos Caminhos de Nossa Senhora De Guadalupe

Bruno Soares Miranda (USP)

RESUMO

Em nosso trabalho, nos propomos a analisar a peregrinação portuguesa ao Mosteiro de Nossa Senhora de Guadalupe, na Estremadura Castelhana, no século xv e sua relação política dentro da Península Ibérica que é encontrada nas rotas e que pode ser exemplificada pelas diversas concessões régias ao Mosteiro como, por exemplo, isenção de tributos, autorização para os frades pedirem esmolas e autorização para uso do pasto. Nosso *corpus documental* encontra-se na Chancelaria Régia de D. Afonso v e nos livros de milagres de Nossa Senhora de Guadalupe.



Peregrinação e Política Régia Portuguesa nos Caminhos de Nossa Senhora De Guadalupe

Bruno Soares Miranda (USP)

Durante a Idade Média, as maiores peregrinações eram São Tiago de Compostela, Roma e Jerusalém. Porém, haviam outras de menor projeção e dentre estas, a nível ibérico, começa a destacar-se Nossa Senhora de Guadalupe, cuja imagem encontra-se em um Mosteiro na região da Estremadura Castelhana.

A proposta deste trabalho é analisar a peregrinação portuguesa ao Mosteiro castelhano no século xv e sua relação política dentro da Península Ibérica. Para isto pretendemos analisar o perfil do peregrino e as concessões dadas por D. Afonso v ao mosteiro.

De acordo com Sánchez- Albornoz, podemos definir peregrinação como um movimento coletivo no qual os indivíduos se inserem e participam de um fluxo impessoal e atemporal, diluindo assim a personalidade na coletividade (Sánchez- Albornoz, 1981, p. 79-81). Além disto, devemos considerar que peregrinar significa viajar ou andar por terras distantes, ou seja, o peregrino se fazia estrangeiro em uma terra estranha para contemplar sua fé. Michel Sot acrescenta que “o peregrino em todo lugar é um estrangeiro, desconhecido dos homens, desprezados pelos sedentários, privado dos recursos de uma coletividade determinada.” (Sot, 2002, p.354) Para Raymond Oursel, a peregrinação transformava aquele que a fazia mais parecido com Jesus Cristo, pois no percurso esta pessoa realizava a sua via sacra (Oursel, 1963, p.9).

Para Iria Gonçalves, este conjunto de locais de culto, espalhados pela Europa, levava a constantes deslocamentos de fieis que permitiu a transferência de valores e a escrita de itinerários. A mobilidade se explica devido ao culto religioso, uma vez que as peregrinações tinham como objetivo cumprir votos, penitências ou eram realizadas apenas por devoção (Gonçalves, 1980, p.119-121). Além disso, havia os aspectos econômicos, tais como as dificuldades que levavam muitos a procurarem lo-

cais de residência e trabalho conforme as terras se iam esgotando, que também contribuía para esta movimentação de pessoas. Juan I. Ruiz de la Peña observa que “*la peregrinación se convirtió em vehículo de aportaciones demográficas, institucionales, económicas, culturales...*” (La Peña, 1998, p.13). Não havia motivações materiais que incentivassem a sedentarização enquanto o espírito do cristianismo impelia as romarias, aos deslocamentos.

Porém, Isabel M. R. Mendes afirma que, “se até ao século xiv era normal o contínuo deambular dum local para outro, a partir de então a situação cotidiana começa a ser a sedentarização” (Mendes, 1994, p.41). Isto explica o crescimento do número de peregrinos portugueses a Guadalupe no século xv, pois chegar a Estremadura Castelhana era mais fácil que chegar a Compostela, principalmente aos moradores de Lisboa.

Isto igualmente pode ser verificado ao observarmos as rotas utilizadas pelos peregrinos. A rota era, em muito, aproveitada pelos caminhos que os gados do Mosteiro se deslocavam. Assim, existiam duas grandes rotas para se chegar a Guadalupe. A primeira partia de Lisboa, passava por Aldeia- Galega, Montemor- o – Novo, Évora, Estremoz, Elvas, Badajoz, Talaveruela e, antes de chegar a Guadalupe, passava por Mérida. A segunda rota partia de Seia e prosseguia por Manteigas, Cardosa, Castelo Branco, Idanha- a- Nova, Coria, Placencia e Trujillo e, enfim chegava-se em Guadalupe. Ou seja, a rota contemplava grandes centros urbanos portugueses. Apesar da distância menor, o acesso não era fácil, pois o Santuário está localizado numa região de íngremes montanhas.

Além da questão espacial, devemos observar que no século xv a figura maternal de Maria começa a se destacar além da figura de São Tiago Apóstolo. Portugueses que peregrinavam por santuários além das fronteiras lusas, narrativas com a vida e milagres da Virgem, além da expansão de

novas devoções - Nossa Senhora de Guadalupe, por exemplo – incrementaram aquilo que Pe. Avelino de Jesus chama de “onda de devoção mariana” (Jesus, 1957, p.13-14) entre os portugueses. Na Península Ibérica em especial, três figuras de Maria se destacavam. Segundo Mário Martins, “ao lado de Nossa Senhora do Pilar e Nossa Senhora de Sereana, brilhava a Virgem de Guadalupe”(Martins, 1951, p.15).

A presença de portugueses no Santuário Estremenho é verificada no *Archivo del Monasterio de Guadalupe*. Diferentemente de outros centros de peregrinação de maior popularidade, como por exemplo, Santiago de Compostela, a presença de peregrinos no Santuário era registrado e indicava, dentre outras coisas, o nome e a proveniência do peregrino, o motivo, a forma e a data da peregrinação. Com estes dados podemos fazer algumas análises.

Partiam para Guadalupe peregrinos de todos os estratos sociais. Além disto, podemos verificar que a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe estava fortemente relacionada à saúde e a fuga de cativos. Em relação à saúde, as doenças das mais variadas espécies fazem movimentar grande número de peregrinos ao Santuário. Durante o século XV, Portugal conheceu vários surtos de peste. Isabel M. R. Mendes Drumond Braga destaca 17 surtos: 1410, 1413-15, 1429, 1432, 1437-38, 1439, 1440, 1448, 1453-55, 1457, 1458, 1464-69, 1477, 1480-81, 1483-86, 1492 e 1496 (Braga, 1993, p.83). Após estes períodos cresciam o número de peregrinos em Guadalupe para agradecer o fim da peste.

Em relação à fuga de cativos, podemos exemplificar com três casos. Garcia de Roa e cinco companheiros embarcaram para Málaga, porém durante o caminho encontraram uma embarcação de mouros. Durante o confronto, houve seis mortes de cristãos e os sobreviventes foram levados a cativo para Tanger e depois Cartago. Na véspera da festa de Natividade de Nossa Senhora, Garcia rezou a Virgem de Guadalupe que lhe apareceu vestida de branco. Após a aparição, conseguiram todos fugir num barco e de imediato dirigiram-se a Guadalupe no ano de 1442 (*Archivo del Monasterio de Guadalupe*. Códice 2. fol.97).

Em 1466 é a vez de Diego Sotelo, natural de

Évora que, além de fazer grandes oferendas à Virgem, levou os ferros com que tinha estado preso. No cativo, prometeu visitar o santuário se obtivesse a libertação. Além disso, afirma que depois de fazer o voto, acordou ao amanhecer em Guadalupe são e salvo (*Archivo del Monasterio de Guadalupe*. Códice 2. fol.62v). E por fim, temos o caso de João Fernandes que, em 1486, fornece detalhes sobre sua captura que fora vítima. Estando com o seu senhor, Estevão Nunes, foram assaltados por treze mouros a cavalo, a cerca de uma légua de Tanger. Foi posteriormente vendido a um mouro que o levou para as montanhas de Farrobo a doze léguas da praça portuguesa. O voto que fez incluía o ato de servir ao Mosteiro durante um ano, executando as tarefas que lhe mandassem (*Archivo del Monasterio de Guadalupe*. Códice 4. fol.128v)..

Porém, o peregrino mais ilustre foi D. Afonso V que para lá se deslocou três vezes. A primeira foi em 1458 e infelizmente rara foi a documentação que se conservou. A segunda está relacionada à saúde. Foi realizada em 1463 e teve como objetivo o agradecimento de uma cura. O monarca estava enfermo de febre terciana e o estado era grave pois os súditos realizavam procissões para rogar a Deus pela vida de D. Afonso:

“Começaram por toda la cibdad a fazer muchas pcessiones a andar los honbres descalços e fazer otros señales de áspera penitencia rogando a Nuestro Señor Dios que ouvese misericordial Del señor rey” (*Archivo del Monasterio de Guadalupe*. Códice 1. fol.55v).

A terceira e última peregrinação foi realizada em 1464 e teve fins políticos. O monarca, “*com alguns senhores e fidalgos escolhidos, secretamente se foi em romaria a Santa Maria de Guadalupe*” (Pina, 1902, p. 50-51). O objetivo era se casar com D. Isabel, a futura rainha católica, à qual deveria se juntar na Puente del Arzobispo para seguir, com toda a comitiva, até ao Mosteiro para lá contrair o matrimônio. Porém, tal ato não ocorreu conforme planejado pois,

“a infanta D. Isabel de Castilla, contra vontade d’El-Rei D. Anrique, e por meio do Arcebispo de Tolledo casou logo com D. Fernando, Príncipe de Aragão e de Cíçilia, que depois reinaram pacificamente em Castilla.” (Pina, 1902, p. 50-51).

Além de suas visitas, vários são os privilégios concedidos por D. Afonso v ao Mosteiro de Guadalupe, assim como medidas visando os interesses do santuário estremenho. Segundo Isabel M. R. Mendes, “os pedidos de esmolas com vistas à construção dos edifícios que fazem parte do conjunto arquitetônico e ao abastecimento dos hospitais são muito antigos”.(Mendes, 1994, p. 35). Com isto, verificamos que a autorização da presença de procuradores no Reino pedindo esmolas e o combate a falsos procuradores é uma medida tomada pelo monarca.

Além disso, em 1452, D. Afonso v escreve uma carta endereçada ao almoxarife de Silves, João do Rego, para que este concedesse ao prior e frades do Mosteiro de Nossa Senhora de Guadalupe a tença anual de quatro mil reais brancos (Chancelaria de D. Afonso V, livro 36, fol 70v). Em 1459, após o falecimento de sua esposa D. Isabel, D. Afonso v informa o almoxarife de Sintra que das rendas e direitos que se recebiam para a rainha se desse esmola anual ao Santuário (Chancelaria de D. Afonso v, livro 36, fol 7) Verificamos igualmente que, em 1481, no final de seu reinado, o monarca isenta de pagamento de portagem, sal, pescado, azeite e outros produtos com destino ao Mosteiro de Nossa Senhora de Guadalupe.

Devemos observar que o Mosteiro de Nossa Senhora de Guadalupe encontra-se situado em um reino do qual Portugal manteve relações diplomáticas instáveis. Com isto, podemos indagar qual seria a intenção das concessões promovidas por D. Afonso v. Porque o estímulo dado aos portugueses para esta peregrinação? Ao estimular esta peregrinação ao Mosteiro, Portugal contava com um ponto de apoio dentro de Castela para sua autonomia

na Península Ibérica?

Dentro das relações diplomáticas dos dois reinos, durante o reinado de D. Afonso v, o momento de maior instabilidade foi na sucessão de Castela. “A morte de Henrique IV, a 12 de dezembro de 1474, e a relutância da nobreza afecta a sua irmã D. Isabel de aceitar a realeza da princesa D. Joana, filha daquele monarca e de sua mulher D. Joana de Portugal, levaram D. Afonso v a intervir na sucessão daquele reino” (Serrão, s/d, p.91).

O monarca português obteve apoio de parte da nobreza castelhana que eram desafetos à causa de D. Isabel, na ocasião já casada com D. Fernando de Aragão. D. Afonso v então, projetou casar com sua sobrinha e assim realizar a integração ibérica, associando a coroa de Castela com a de Portugal. Tal fato veio a ter como desfecho militar a Batalha de Toro.

Apesar de todas as concessões dadas por D. Afonso v ao Mosteiro de Nossa Senhora de Guadalupe, durante este conflito, o Mosteiro esteve ao lado dos reis católicos apesar de, geograficamente, está rodeado de partidários da causa portuguesa. O apoio do Mosteiro inclusive chegou a ser financeiro, pois forneceu ajuda econômica no valor cento e cinquenta marcos a D. Isabel. Isabel M. R. Mendes lembra que “desde a Batalha de Toro, o santuário festejava anualmente o triunfo castelhano” (Mendes, 1984, p. 35)

Diante disto, podemos verificar que religiosidade e poder peregrinavam juntos ao Santuário de Nossa Senhora de Guadalupe. Um caminho onde não necessariamente concessões seriam sinais de apoio dentro das instáveis relações entre os dois reinos.



BIBLIOGRAFIA

- BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Para A História Do Medo Quinhentista: Peste e Religiosidade. In: **Revista De Ciências Históricas**. Porto: Universidade Portucalense Infante D. Henrique. Vol VIII. 1993
- GOÑÇALVES, Iria. Viajar na Idade Média: Através da Península em Meados do Século XIV. In: **Revista Arquipélago**, Nº 2, Janeiro de 1980.
- JESUS, Pe. Avelino de. A Virgem Maria Padroeira de Portugal. In: **Lusitânia Sacra**. Lisboa. 1957. Tomo II
- LA PEÑA, Juan Ignacio Ruiz De. Las Peregrinaciones A Santiago De Compostela, Cauce de Transformaciones Sociales Y Reactivación Económica en La Edad Media Peninsular. In: **Cuadernos del CEMYR**. Laguna: Universidad de La Laguna. Centro de Estudios Medievales Y Renacentistas. Nº 6. 1998.
- MARTINS, Mário. Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média. In: **Revista Portuguesa de História**. Coimbra. 1951. Tomo V.
- MENDES, Isabel M. R. **O Mosteiro de Guadalupe e Portugal**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa. 1994.
- OURSEL, Raymond. **Les Pèlerins du Moyen Age**. Paris : Fayard. 1963.
- PINA, Rui De. **Chronica de El-Rey D. Afonso V**. Lisboa: Escripório. Biblioteca de Clássicos Portugueses. 1902. Vol III
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. Espana, **Un Enigma Histórico**. Barcelona: Edhasa. 1981. Vol II.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **História de Portugal**. Lisboa: Editorial Verbo. 2º Vol.
- SOT, Michel. Peregrinação. In: Le Goff, Jacques; Schmitt, Jean- Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru ; São Paulo : Edusc ; Imprensa Oficial, 2002. Vol. II.

As Relações Entre a "Militia" e o Poder Episcopal no Século XI Como Chave de Leitura para o Papado e o "Novum Militiae Genus".

Bruno Tadeu Salles (UFMG)

RESUMO

A representação do *Novum Militiae Genus*, elaborada por São Bernardo de Claraval como resposta às inquietudes e às demandas dos primeiros Templários, foi apropriada e traduzida pelo Papado de uma maneira específica, de acordo com os interesses e as necessidades da autoridade pontifícia. A partir desse pressuposto, registramos, na primeira metade do século XII, um documento de fundamental importância para a história do *Novum Militiae Genus*: a bula *Omne Datum Optimum* de Inocêncio II dirigida aos cavaleiros Templários, os primeiros *milites* a abraçarem o *Novum Militiae Genus*. Esta bula, datada de 1139, aprofundou a apropriação papal da representação militar de São Bernardo. Ela também teria explicitado uma leitura e um posicionamento papal quanto às relações de poder e às interdependências de seu tempo, nas quais ele pretendia “re-inserir” os Templários, fornecendo referentes e perspectivas para suas práticas e estratégias sociais. Analisar as formas dos contatos sociais, das relações de poder e das resoluções de conflito nos séculos XI e XII, além de acentuar suas especificidades, mostra-se de suma importância para a análise da *Omne Datum Optimum* e das preocupações de Inocêncio II.



As Relações Entre a "Militia" e o Poder Episcopal no Século XI Como Chave de Leitura para o Papado e o "Novum Militiae Genus".

Bruno Tadeu Salles (UFMG)

O *Novum Militiae Genus*¹ representou uma imagem militar concebida por São Bernardo, abade de Claraval, a partir das práticas militares de um grupo de cruzados. Esta imagem foi apresentada no seu tratado *De Laude Novae Militiae*², escrito no segundo decênio do século XII. Tal imagem identificava uma nova espécie de cavalaria que se dedicava ao duplo combate: contra os inimigos de Cristo, os muçulmanos, e contra os espíritos de malícia espalhados pelo ar (*DLNM*. In: SC, v. 367, t. 31, p. 50)³. Pressionado pelas necessidades religiosas e sociais de alguns *milites*⁴ cruzados, os quais reclamavam um maior reconhecimento de suas atividades, São Bernardo concebeu essa união dos ofícios militar e monástico em uma única pessoa (DEMURGER, 2005, p. 19). Dessa forma, o Santo aprofundou a idéia do *miles Christi*, conciliando a luta efetiva do cavaleiro – *miles* – com o combate metafórico do monge no claustro.

A representação do *Novum Militiae Genus* foi posteriormente retomada pelo Papado, para o qual foi demandada a proteção e o patrocínio daqueles que abraçavam o “Novo Gênero de Cavalaria”. Registramos, na primeira metade do século XII, um documento de fundamental importância para a história do *Novum Militiae Genus*: a bula *Omne Datum Optimum* de Inocêncio II dirigida aos cavaleiros Templários, os primeiros *milites* a abraçarem o *Novum Militiae Genus*. Esta bula, datada de 1139, assinalou, além dos grandes privilégios concedidos pelo papado à Ordem do Templo, a apropriação papal da representação militar vinculada pelo tratado de São Bernardo.

Nossa leitura da bula se orientou por dois problemas fundamentais: como o poder eclesiástico,

especificamente o Papado, se apropriou e interpretou a representação do *Novum Militiae Genus*? A bula de 1139 revelaria uma interpretação pontifícia acerca das relações de poder de sua época? Retomamos assim algumas idéias de Georges Duby (1976), Nibert Elias (1994) e Roger Chartier (1990) para reconstituir elementos fundamentais da realidade de alguns *milites* do século XII. Essas idéias nos remeteram à importância do imaginário e das representações sociais ou coletivas como um dado referencial para o estabelecimento de interdependências e para a condução das relações de poder. Junto a isso, enfatizamos a historicidade das interdependências sociais. Da mesma forma, a partir da apropriação e da interpretação papal acerca do *Novum Militiae Genus*, propiciaram-se mudanças para a cavalaria e a forma como esta se relacionava com outros grupos sociais. A leitura papal, influenciada por diversos fatores, forneceu imagens referentes que podem ter constituído, para os *milites*, perspectivas distintas quanto às relações de poder.

Ao identificarmos e apresentarmos os problemas que nos orientam, voltamos a atenção para o século XI. Este período mostrou-se relevante na medida em que, para precisarmos o alcance e a especificidade do *Novum Militiae Genus*, tal como expressamos no início, consideramos as relações entre a *militia* e o poder eclesiástico antes de seu advento. Além disso, como pretendemos demonstrar nesse texto, a *Omne Datum Optimum* revela uma interpretação papal das interdependências da nobreza cujos palcos principais foram os séculos XI e XII.

Restringindo o enfoque, nossas primeiras pistas, para responder às questões expostas anteriormente, foram as *Gesta Episcoporum Cameracen-*

1. Novo Gênero de Cavalaria.

2. Elogio da Nova Cavalaria.

3. *DLNM* – *De Laude Novae Militiae*. SC – *Sources Chrétiennes*.

4. *Milites* – forma plural de *miles* (Cavaleiros).

sium, escritas pelo bispo Geraldo de Cambrai na primeira metade do século XI. Este documento foi estudado por Duby (1982) enquanto um expoente do imaginário das “Três Ordens”. De acordo com esse imaginário clerical, a sociedade era dividida em três ordens: os *oratores*, os *pugnatores* e os *laboratores*, ou seja, os que oram, os que combatem e os que trabalham no campo. O autor das *Gesta*, tal como ele próprio relata, era capelão do Imperador germânico Henrique II. Pela sua devoção, Geraldo foi elevado à condição de bispo de Cambrai, por volta de 1012, após a morte do episcopo Erluino.

Nosso interesse pelas *Gesta* recai especificamente sobre imagem tecida pelo bispo acerca de dois *militēs*, pai e filho chamados Waltero, e de suas relações com o episcopado de Cambrai. Além de relatar sua ascensão e os feitos de seus antecessores, Geraldo dedicou parte significativa de sua obra à descrição das ações do castelão Waltero e de seus seguidores, os quais *militēs ecclesiae esse deberent*⁵ (*GEC*. In: MGH: SS, v. 07, p. 449)⁶; mas, em prejuízo do poder episcopal, assolavam os arredores de Cambrai, tanto o povo quanto seus bens. Ferocidade e crueldade – *sevitia* – são os adjetivos comuns para qualificar as ações dos dois *militēs*. A descrição feita por Geraldo, levou Duby (1982, p.55) a afirmar que, para o bispo, os cavaleiros eram gente ruim que se tornava perigosa quando seus amos lhes soltavam as “rédeas”.

A despeito das conclusões de Duby, examinamos a imagem das relações entre os bispos de Cambrai – Erluino e Geraldo – com os dois Walteros a partir dos prováveis interesses dos *militēs*. Segundo Geraldo, o castelão Waltero tinha pretensões de exercer certo poder na região de Cambrai e garantir esse poder a seu filho. No entanto, essas pretensões parecem ter sido bloqueadas ou impedidas pelos bispos de Cambrai devido à fama de crueldade e à rapacidade de Waltero (*GEC*. In: MGH: SS, v. 07, p. 439). Provavelmente contrariado, o castelão lançou vários ataques sobre a região, chegando a se apoderar de uma cidade, constringendo o bispo Erluino. Em uma passagem das *Gesta*, intitulada *De obitu Walteri castellani*, Waltero, que sofria de uma grave enfermidade, procurou o bispo Erluino

para pedir que seu filho fosse beneficiando com sua terra e que cumprisse o serviço militar – *militaret* – pelo uso intacto de sua herança (*GEC*. In: MGH: SS, v. 07, p. 453). No entanto, o bispo se mostrou reticente e observou que só atenderia ao pedido se Waltero se comprometesse a restituir a cidade tomada e a corrigir seus erros. Erluino também temia que o filho se tornasse pior que o pai. Apesar das preocupações, o bispo e Waltero, aparentemente, chegaram a um acordo: a cidade ficaria nas mãos da esposa de Waltero para que esta a consagrasse ao bispo e acalmasse a maldade do marido.

No entanto, parece que Waltero não havia “mudado”. A insistência do castelão em seus atos de desordem fez com que o bispo exigisse a devolução da dita cidade. Registramos, no decorrer das *Gesta*, várias tentativas, como a descrita acima, a fim de restringir as ações dos Walteros. Após sua morte, seu filho deu continuidade às ações e aos distúrbios de seu pai, tal como Erlunino previra. Um acordo foi tentado, mas Waltero não o cumpriu, invadindo e saqueando a casa do bispo e dos clérigos. Importante observar que, antes de sua morte, Waltero, provavelmente contrariado pela decisão de Erluino de lhe tomar a cidade, convocou seus *militēs* afim de que apoiassem e fielmente sustentassem seu filho contra o bispo (*GEC*. In: MGH: SS, v. 07, p. 453). Além do apoio de seus *militēs*, Waltero conseguiu para seu filho o auxílio do conde Balduino de Flandres. Segundo Geraldo de Cambrai, o conde era uma fonte de problemas para o Império e, provavelmente, incentivava as violências de Waltero a fim de enfraquecer o poder imperial a partir de um súdito poderoso e fiel: o bispo Geraldo.

Nossa leitura das *Gesta* demonstrou que o castelão Waltero foi uma grande fonte de preocupação para o bispo Geraldo, tanto antes, quanto após sua ascensão ao episcopado de Cambrai. As referências às desordens provocadas por ele permeiam todo o livro terceiro das *Gesta*. Chama a atenção que o próprio Geraldo tentou “frear a ferocidade” de Waltero através de um juramento. Neste juramento, sobre o qual ainda aprofundaremos nossas análises, certos condes se comprometiam a não apoiar Waltero em suas empresas e garantiam que ele

5. Deveriam ser cavaleiros da igreja (Trad. Nossa).

6. *GEC* – *Gesta Episcoporum Cameracensium*. MGH: SS – *Monumenta Germaniae Histórica: Scriptorum*.

observaria a paz e a autoridade do bispo. O termo *juramentum* demonstra claramente a seriedade desta convenção. Segundo Duby (1982, pp.37-38), este juramento teria o sentido de reduzir Waltero a vassalagem do bispo de Cambrai. A semelhança entre este juramento e o acordo que Erluino tentou com o predecessor de Waltero é perceptível.

Dominique Barthélemy (2007, p. 122) enfatizou que os acordos e as convenções, como as que ocorreram para acalmar os *milites* Walteros, eram comuns nas sociedades dos séculos XI e XII, não sendo um privilégio dos arredores de Cambrai ou do Império. Conceder algum benefício para, a partir dele, conseguir laços de fidelidade ou simplesmente a paz foram constantes no Ocidente Cristão nesse período. Tal prática permitia dividir os direitos de um bem disputado e a homenagem prestada pelo vassalo a seu suserano servia para se ter de forma segura um castelo, uma senhoria ou parte de um e outro. A homenagem e o juramento seriam algo inerente a uma sociedade cuja justiça se baseava na vingança e pressupunha a ajuda ou o compromisso entre sujeitos ou grupos sociais contra alguém ou em prol de um objetivo como a paz. Os acordos e juramentos prestados por Waltero podem ser entendidos como uma tentativa de estabelecer uma solidariedade que se expressa e que toma forma de uma maneira similar à homenagem do vassalo a seu suserano, tal como esta foi descrita por Barthélemy.

Entretanto, não pretendemos realizar uma leitura das práticas expostas nas *Gesta* somente pelo prisma das análises de Barthélemy, de forma a reduzir ou adaptar os fenômenos analisados a determinados esquemas. O que nos interessa é examinar as interdependências e as tentativas de estabelecer laços de cooperação ou de pacificação, as quais, de alguma forma, pretendiam “atar” os *milites* aos desígnios eclesiásticos. A análise de Barthélemy sobre a vassalagem e a homenagem vem somente fornecer possibilidades de compreensão e interpretação verossímeis para o fenômeno sobre o qual dedicamos atenção. Conceber de forma clara as interdependências e os acordos da nobreza naquele período contribuirá para conceber as preocupações e parte da visão de mundo do papado na primeira metade do século XII.

Devemos considerar, além da forma desses acordos e suas funções, o contexto de relativo enfraquecimento do poder central nos séculos X e XI. Segundo H. E. J. Cowdrey (1970, p. 46), enquanto o século IX assistiu ao colapso da autoridade real, e dos órgãos centrais do governo secular, a unidade local da administração carolíngia, o *pagus*, permaneceu intacta até a segunda metade do século X. Cowdrey também afirmou que a desintegração do poder real foi particularmente aguda no sul do Loire, onde o advento dos capetíngios marcara o fim do controle régio e que o vácuo deixado pela autoridade pública deu uma nova vitalidade ao feudo enquanto “justiça selvagem”, onde o laicato, especialmente os senhores de castelo, poderia defender seus interesses e limitar as piores conseqüências da falta de leis. Para Cowdrey, a Paz de Deus, sobretudo sob iniciativa episcopal e retomando referentes carolíngios, teria como objetivo restaurar a paz e “disciplinar” os senhores de castelo, lembrando-os seus deveres e restringindo sua violência ou os excessos das vinganças.

Por outro lado, mesmo que Cowdrey considere a Paz de Deus do século X como uma retomada da Paz do rei carolíngio, o quadro de fragmentação política ou de enfraquecimento do poder central não deve conduzir a conclusões precipitadas como a existência de uma anarquia no Ocidente, de um vácuo de poder ou de uma proliferação da violência sem controle. Barthélemy (2007, p. 118) concebeu que o que se produzira na *Francia* entre os anos de 877 e 888 não fez desaparecer a elite carolíngia nem os seus valores, mas somente os adaptou e os fez evoluir. O autor preferiu falar de uma mutação feudal a uma revolução feudal, observando, a despeito de uma fragmentação política, a permanência de valores carolíngios como o direito do nobre ofendido a justa vingança, a exclusão de elementos não nobres das narrativas e crônicas, além da existência de acordos e juramentos que restringiriam, em compasso com o cristianismo, a violência dos nobres. Salientamos que a idéia de uma ruptura brusca ou de uma anarquia política no Ocidente, por volta dos séculos X e XI, deve ser nuançada.

Barthélemy (2007, p. 119) admitiu a proliferação dos castelos e informou que estes serviam às guerras civis da nobreza. O autor considerou que o

fortalecimento dos senhores locais foi lentamente beneficiado pelas práticas administrativas carolíngias, as quais, sem o apoio de um corpo administrativo especializado, valorizavam e apoiavam os poderosos locais, ou seja, os condes. Além dessas práticas administrativas, a forma de partilha do Império e as lutas entre os herdeiros de Carlos Magno ajudaram a enfraquecer o poder central. Esse fato pode ser exemplificado pela ascensão, em 888, do conde e então rei Eudes, a despeito das pretensões dos príncipes carolíngios, tal como relatou o monge Richer de Reims (*Histoire de Richer en quatre livres*, p. 17), escrevendo por volta de 995.

Observamos que essa é uma sociedade cuja justiça se fundava na vingança e cujos juramentos, homenagens, acordos e convenções, em medida considerável, vinham a suprir as suas necessidades e cujo cristianismo tentava impor alguns limites. Barthélemy (2007, p. 123), se remetendo a Michelet, mostrou que nesse contexto havia uma bela instituição e uma “ordem íntima e profunda”. De acordo com a hagiografia escrita por Odon de Cluny sobre o conde Geraldo d’Aurillac – datada de cerca de 930 – os servidores dele o pressionavam para que ele se vingsse dos nobres que devastavam suas terras e perseguiam seus camponeses (*Vita Geraldi*, p. 70). Essa pressão é elucidativa das interações e dos valores sociais dentro da nobreza secular.

Por esse raciocínio, podemos propor que os Walteros teriam se sentido preteridos pelos bispos de Cambrai e, buscando aliados, se revoltavam contra a autoridade de um episcopado cuja santidade não deveria ser suficiente para evitar a contestação ou o descontentamento de outros senhores, seja os castelões seja o conde de Flandres. A impressão que temos é que os Walteros estavam concorrendo e disputando influência não com um religioso, mas com um nobre qualquer. Claro que a impressão de Duby, expressa pela idéia das rédeas não é desprovida de sentido, mas é preciso considerar, por outro lado, os prováveis porquês das ações predatórias dos *milites* apresentados na obra de Geraldo de Cambrai e o papel dos laços e das interdependências sociais nesses contextos de secessão. Por outro

lado, as *Gestas* são um monumento à sagacidade do bispo, o que nos deixa reticentes quanto a imagem construída sobre os Walteros. O bispo Geraldo teria achado na recusa de Waltero em obedecer a seus desígnios um contraponto que destacaria ainda mais os feitos e os esforços do episcopado de Cambrai.

Durante uma assembléia, em outra tentativa de estabelecer a paz na região de Cambrai, o bispo Geraldo observou que Waltero era semelhante ao diabo que atentava a São Pedro, pois, além de tudo, ele também estava atentando ao povo contra o poder episcopal (*GEC*. In: MGH: SS, v. 07, p. 487). Conclusão apropriada para o bispo, o qual excluía Waltero da comunidade dos fiéis na medida em que este se recusava a se prender ao episcopado por laços de fidelidade e cooperação e instigava a população de Cambrai. Segundo Geraldo, Waltero cometia delitos contra a igreja e os pobres de Deus, o apresentando como uma força concorrente em Cambrai. Isso nos leva a concluir que, mesmo que o Imperador estivesse presente no norte, isso não era suficiente para evitar a vontade de potência de certos nobres.

Exposto esse exame das relações entre a *militia* e o poder eclesiástico a partir das *Gesta* de Cambrai, devemos voltar novamente para os problemas expostos no início. O *Novum Militiae Genus*, enquanto representação social, proporcionava uma nova perspectiva tanto para a *militia* quanto para o Papado. Assim, é preciso ter em mente um outro dado: segundo a bula *Omne Datum Optimum*, Inocêncio II proibia e interditava que *fidelitates, hominis sive juramenta, vel reliquas securitates, que a secularibus frequentantur, nulla ecclesiastica secularisve persona, a magistro et fratribus ejusdem domus exigere audeat*⁷ (*ODO*. In: ALBON, v. 01, p.376)⁸. Mais do que comparar as relações de poder no tempo de Geraldo de Cambrai e no tempo de Inocêncio II é preciso considerar a apropriação papal do *Novum Militiae Genus* e o olhar que ele lançava sobre a sociedade de seu tempo, no interior da qual eram fortes as interdependências tais como expusemos anteriormente.

7. Nenhuma pessoa secular ou eclesiástica ouse exigir, por homem ou juramento, do mestre e dos irmãos da mesma casa, as fidelidades ou as seguranças restantes que são freqüentes entre os seculares (Trad. Nossa).

8. ODO – *Omne Datum Optimum*.

A bula de Inocêncio II foi, dessa forma, um posicionamento do Papa quanto às relações e interdependências comuns em seu tempo. Os cartulários dos Templários das comunidades tanto de Richerenches quanto de Rouai, localizadas no sudeste da França, testemunham as teias de relações e a complexidade dos contatos entre a Ordem e os senhores locais, sejam seculares ou eclesiásticos. Jochen G. Schenk (2008), tendo como fonte o cartulário de Richerenches, analisou as formas de associação da nobreza laica com a Ordem dos Templários⁹.

Por enquanto, é importante destacar a permanência de práticas como as descritas a partir da nossa leitura das *Gesta Episcoporum Cameracensium* como algo que pode ser constatado pela historiografia e pelas palavras de Inocêncio II. Uma permanência que faz conceber o *Novum Militiae Genus* e a leitura papal daquela representação enquanto um evento. Um evento na medida em que trouxe, ou tentou trazer, novos referentes e possibilidades de novas relações a partir de uma imagem ou das interpretações dessa imagem. Então, buscamos realizar a consideração da articulação entre permanência e tentativa de ruptura a partir do *Novum Militiae Genus* enquanto representação relevante para a elaboração de condutas sociais e políticas.

O Papado se apropriou do *Novum Militiae Genus* e buscou direcionar os *milites* vinculados ou ligados a ele de acordo com seus interesses. Apenas garantir a proteção ou a bênção para os *milites*, tal como rei de Jerusalém Balduino II e São Bernardo solicitavam ao antecessor de Inocêncio II, não deveria ser suficiente para a Sé. Tentar tirá-los das incertezas e da fluidez das alianças costumeiras parecia ser um passo necessário. Evidentemente, Inocêncio II exigia aquilo apenas dos cavaleiros que abraçassem o *Novum Militiae Genus*. Uma exigência que pode ser explicada pela eleição conturbada do pontífice. De acordo com Hyden White (1970), Inocêncio II foi eleito por uma minoria do colégio cardinalício, o que gerou a oposição da maioria, a qual elegeu um anti-papa chamado Anacleto II. O apoio de São Bernardo mostrou-se fundamental

para o sucesso de Inocêncio II sobre o seu rival.

Podemos afirmar que o apoio de Inocêncio II aos Templários, evidenciado na *Omne Datum Optimum*, deveu-se a São Bernardo. Afinal, o Santo tinha claro interesse em garantir a perenidade para o “Novo Gênero de Cavalaria”. Além disso, percebemos que essa nova cavalaria, ao ser associada de forma estreita a figura de Inocêncio II, mostrava-se como uma forma de superar as fragilidades explicitadas pelo cisma: a recalcitrância de alguns bispos, a indecisão ou mesmo a animosidade dos senhores laicos etc. Por outro lado, além desses aspectos, procuramos salientar um outro ponto igualmente importante: as formas e as características das interdependências dentro da Cristandade Ocidental dos séculos XI e XII.

Inocêncio II previa na sua bula o crescimento da cavalaria do Templo. O Papa mencionava as doações que ela poderia receber e tomava medidas para garantir o ofício religioso a partir de clérigos ligados àquela instituição (ODO. In: ALBON, pp. 376-377). Considerando essas iniciativas, a passagem citada da bula papal e as características das relações sociais naquele período, propomos que Inocêncio II pretendia fortalecer o papado, a partir de sua apropriação do *Novum Militiae Genus*, restringindo as possibilidades de associação e vínculo dos *milites* em nome do poder papal. Enquanto senhores detentores de domínios e vizinhos de outros senhores, laicos ou eclesiásticos, os Templários estavam sujeitos às interações corriqueiras, tanto benéficas – doações, acordos pacíficos – quanto prejudiciais – contestação das doações, depredações, etc.

Evidentemente, esses problemas locais não deveriam preocupar de maneira contundente o Papa. O que realmente preocupava eram as convenções que poderiam ser realizadas e que prenderiam os *milites* a fidelidade de alguém. Considerando a expansão das comunidades templárias pelo Ocidente no século XII, podemos supor que outra preocupação de Inocêncio II seria uma pulverização das alianças e dos acordos Templários de acordo com as especificidades de cada localidade. Ou seja, proibir as homenagens e os juramentos deveria as-

9. Dedicaremos sobre este tema um estudo mais aprofundado durante o doutorado na medida em que essas associações caracterizavam não apenas os contatos sociais no seio da *militia*, mas também veiculava uma posição da nobreza secular quanto ao *Novum Militiae Genus* e a política papal para ele.

segurar uma coerência e uma previsibilidade das práticas do *Novum Militiae Genus* no interior de suas interações sociais. A possibilidade de uma comunidade e posteriormente de uma Ordem Militar a partir do *Novum Militiae Genus* proporcionou a Inocência II o regulamento e o estabelecimento de orientações sociais e políticas mais efetivas para parte da *militia*.

A leitura de São Bernardo do *Novum Militiae Genus* baseou-se principalmente por referentes monásticos, evidenciados nas referências que o Santo fez a Regra de São Bento. Além desses referentes, a vida comunitária dos primeiros apóstolos orientou o tratado de São Bernardo. Nesse sentido, respondemos as questões propostas no início sobre

o que teria orientado a leitura de Inocência II do *Novum Militiae Genus*. Percebemos, nessas nossas primeiras análises, que o posicionamento do Papa quanto às especificidades da sociedade e das formas de associação de seu tempo teve, do mesmo modo que o cisma, um papel não desprezível. Nesse viés, outros dois pontos de análise relevantes e que futuramente deterão nossa pesquisa diz respeito às idéias do *miles Christi*, que valorizavam o combate efetivo do cavaleiro, e da vassalagem de São Pedro, vinculadas pelos gregorianos nas três últimas décadas do século XI (ROBINSON, 1970). O posicionamento de Inocência II quanto a esses referentes contribuíram para tornar específica a leitura social e política explicitada na *Omne Datum Optimum*.



BIBLIOGRAFIA

FONTES:

- BERNARDO DE CLARAVAL. Carta a seu tio André, mestre dos Templários. In: ARANGUREN, Inaki (org.) & BALLANO, Mariano (org.). **Obras Completas de San Bernardo**, v. 07. Madrid: BAC, 1983-1990, pp. 890-893.
- GERALDO DE CAMBRAI. Gesta Episcoporum Cameracensium. In: PERTZ, Georgius Heinricus (Ed.). **Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum**, v. 07. Leipzig: K. W. Hiersemann, 1925-1933, pp. 393-525.
- INOCÊNCIO II. Bula Omne Datum Optimum. In: ALBON, André d' (ed.). **Cartulaire general de l'Ordre du Temple: 1119?-1150; recueil des chartes et des bulles relatives à l'ordre du Temple**, v. 02. Paris: H. Champion, 1913-1922, pp. 375-379.
- ODON DE CLUNY. *Vita Geraldi*. In: MARRIER, Martin (org.). **Bibliotheca Cluniacensis**. Matiscone: sumptibus typisque fratrum Protat, 1915: 65-114.
- RICHER DE REIMS. **Histoire de Richer en quatre livres**. In: POISIGNON, Auguste Maurice (trad). Reims: P. Régnier, 1855.

BIBLIOGRAFIA:

- BARTHÉLEMY, D. **La Chevalerie: de la Germanie antique à la France du XII^e siècle**. Paris: Fayard, 2007.
- CHARTIER, Roger. **História Cultural entre Práticas e Representações**. Lisboa: Difel, 1990.
- CHEVALIER, Ulysse (ed.). **Cartulaire des Hospitaliers et des Templiers en Dauphiné**. Vienne: E. -J. Savignè, 1875.
- COWDREY, H. E. J. The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century. In: **Past and Present**, n.º. 46, 1970, pp. 42-65.
- DEMURGER, Alain. **Les Templiers: une chevalerie chrétienne au Moyen Âge**. Paris: Seuil, 2005.
- DUBY, Georges. **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.
- _____. História Social e Ideologias das Sociedades. In: LE GOFF, Jaques & NORA, Pierre. **História: Novos Problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, pp. 130-145.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. 02 volumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- PERNOUD, Reginé. Os Templários. Lisboa: Sociedade Astória Ltda, 1974.
- RIPERT-MONCLAR, marquês de (ed.). **Le Cartulaire de la commanderie de Richerenches de l'ordre du Temple (1136-1214)**. Paris-Avignon: Academie de Vaucluse, 1907.
- ROBINSON, Ian J. Gregory VII and the Soldiers of Christ. **History**, n.º. 58, 1973, pp. 169-192.
- WHITE, Hayden v. The Gregorian Ideal and Saint Bernard of Clairvaux. In: **Journal of the History of Ideas**, v. 21, n.º. 03. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1960: 321-348.

Virgindade, Monacato e Poder no Reino Visigodo: O Caso da "Regula Leandri" (Século vi)

Bruno Uchoa Borgongino (UFRJ)

RESUMO

Leandro exerceu o bispado da cidade de Sevilha durante a segunda metade do século vi. De sua vasta produção intelectual, somente dois textos sobreviveram – sendo um deles o *De institutione virginum et contemptu mundi libellum*, mais conhecido como *Regula Leandri*. Consistindo numa carta destinada à sua irmã Florentina, o documento possui um preâmbulo, em que exalta a castidade, e um conjunto de normas para a vida numa comunidade monástica feminina. Nesta comunicação, analisarei a relação entre o discurso acerca da virgindade presente nesta obra e o poder episcopal ao qual as monjas se submetiam naquele momento.



Virgindade, Monacato e Poder no Reino Visigodo: O Caso da "Regula Leandri" (Século vi)

Bruno Uchoa Borgongino (UFRJ)

Esta comunicação está relacionada à pesquisa que desenvolvo no âmbito do Programa de Estudos Medievais (PEM) da UFRJ, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Leila Rodrigues da Silva desde o final de 2007 e com auxílio financeiro de uma bolsa de iniciação científica. O objeto de meu estudo é a enfermidade nas regras monásticas de Leandro e Isidoro de Sevilha, tendo em vista perceber sua relação com o disciplinamento corpóreo e com as relações de poder na instituição eclesiástica católica do *regnum* visigodo.

O enfoque de minha análise, neste artigo, privilegiará uma das minhas fontes com que trabalho: a *Regula Leandri*. Proponho analisar a relação entre o discurso presente no documento acerca da virgindade e o poder exercido pela Igreja sobre as monjas naquele contexto. Defenderei a hipótese de que o episcopado católico, buscando assegurar o controle do movimento monástico, utiliza a necessidade de preservar a castidade como argumento para submeter as ascetas.

1. Leandro de Sevilha e sua regra

Leandro exerceu o bispado da cidade de Sevilha, provavelmente entre os anos de 577 e 600 (VEGA, 1948, p. 11; 27). Nesta época, a região estava sob o domínio dos visigodos, que então buscavam a unificação territorial por meio da aliança com as instituições eclesiásticas locais – durante o reinado de Leovigildo, com a Igreja ariana; no governo de Recaredo, com a católica nicena.

Apesar da vasta produção literária de Leandro, só dois textos resistiram até os dias atuais:¹ sua homilia ao III Concílio de Toledo e o *De institutione virginum et contemptu mundi libellum*,

também conhecido pelos especialistas como *Regula Leandri*.²

A RL, dirigida pelo autor à sua irmã Florentina, que pertencia a uma comunidade monástica na região da Bética, provavelmente foi composta após a conversão do rei Recaredo, em 586 (DEL VAL, 1981, p.126). Por seu caráter privado e pessoal, alguns autores questionam que o documento se trata de uma regra monástica – como, por exemplo, Linage Conde (1986, p.240). Em concordância com o historiador hispânico Domingues Del Val (1981, p.152), acredito que se trate de uma regra por conter orientações ascéticas e princípios de conduta para a vida num mosteiro feminino.

O documento possui uma introdução, na qual aborda questões pessoais e realiza ponderações de caráter doutrinal, e trinta e um capítulos contendo diretrizes comportamentais a serem observadas por monjas.

2. Corpo e virgindade

O corpo não existe de forma apenas natural, atemporal e não problemático. Pelo contrário, é expresso e experimentado por sistemas culturais que mudam com o tempo (PORTER, 1993, p.258-259). Daí a possibilidade de uma investigação histórica que o tome como objeto.

São poucos os estudos sobre o assunto na península ibérica na época visigoda. Geralmente oriunda da Espanha, a historiografia acerca do tema se limita a apontamentos superficiais nas fontes de pouco rigor teórico. Diversos aspectos deste campo da história, como sua relação com a política, ainda não foram explorados pelos espanhóis. No Brasil, algumas pesquisas realizadas no âmbito do PEM³

1. Sabe-se que outros foram redigidos devido a referências às demais obras feitas por seu irmão Isidoro de Sevilha.

2 A partir deste momento, o documento será indicado pela sigla RL.

3. Destaco a produção de Leila Rodrigues da Silva, na qual figura diversos artigos dedicados ao estudo do corpo em regras monásticas do período, tais como: SILVA, L. R. Trabalho e corpo nas regras monásticas hispânicas do Século VII. Encontro Internacional de Estudos Medievais, 5, 2003, Salvador. In: Atas... Salvador: Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2005. p. 192-198; O sofrimento e a salvação do corpo: Trabalho

têm obtido êxito em preencher esta lacuna, embora restem ainda muitas questões a serem exploradas.

Na Idade Média, o corpo era entendido como indissociável da alma. Da falta de oposição entre esses dois âmbitos do homem concluía-se que o sofrimento físico também era espiritual (RODRIGUES, 2008, p. 55-57). É dessa forma que, embora responsável pela queda do homem, o corpo poderia ser um meio de salvação por meio da ascese e da castidade (SCHMITT, 2002, p. 255). Aliás, dois dos vícios do homem, a gula e o desejo de fornicar, só deveriam ser expurgados com a mortificação da carne (FOUCAULT, 1985, p.27).⁴

No preâmbulo da RL, Leandro alerta Florentina para o perigo representado pelas coisas mundanas: instáveis, passageiras e capazes de fazer o espírito se apartar de Deus. Logo, é necessário o distanciamento dos bens terrenos e a busca no céu daquilo que deve constituir o seu tesouro.⁵

O autor conclui que repudiar o mundo e se orientar por diretrizes divinas leva a preservação da virgindade.⁶ Para Leandro, o corpo humano que não experimentou relações sexuais se mantém puro, logo equiparando-se ao dos anjos e adiantando uma glória que viria após a vida – o fim da corruptibilidade física.⁷ É, ainda, reservado as mulheres que evitaram a fornicação um lugar privilegiado no reino de Deus.⁸ Obviamente, a procriação não é proibida, mas a virgindade é considerada superior à maternidade.⁹

Logicamente, tais idéias não foram criadas por Leandro de Sevilha: González (1979, p.613-619) demonstra que a virgindade foi uma preocupação constante entre os autores cristãos. Na península ibérica, o concílio de Elvira no início do século IV já impunha a castidade, prevendo inclusive punições às monjas que tivessem relações sexuais.¹⁰ Contudo,

há elementos relacionados à conjuntura histórica, que demonstrarei posteriormente, que conferem a esta repetição da tradição particularidades.

Na RL, a castidade é uma obsessão: todos os demais preceitos da vida monástica visam somente assegurar tal propósito (LINAGE CONDE, 1972, p. 313). A virgem deve evitar o trato com leigas, varões e jovens;¹¹ roupas suntuosas e chamativas¹²; ler com espírito carnal o antigo testamento;¹³ o consumo de vinho sem fins medicinais;¹⁴ exagerar na quantidade de banhos;¹⁵ e o consumo de carne.¹⁶ Por outro lado, ela tem que manter o pudor¹⁷ e jejuar moderadamente.¹⁸

Observo nestas normas a preocupação em evitar ações que levem a desejos libidinosos, ou que incite outras pessoas à luxúria. A fornicação só pode ser desenraizada por meio da ascese, da mortificação do corpo, mas também pelo combate da alma contra si mesma – afinal, a tentação pode nascer do pensamento (FOUCAULT, 1985, p.27-28).

3. Vida ascética

A opção pelo ingresso no mosteiro é compreendida por Leandro como a forma ideal de evitar a corrupção do corpo pela sexualidade. Conforme anteriormente exposto, a RL afirma a necessidade do afastamento dos bens materiais e o apego aos preceitos divinos. A virgem deve também evitar o contato com leigas, varões e jovens para que não seja incitada ao mundo e a fornicação.¹⁹ Em contrapartida, não lhe é recomendado o isolamento porque tal encaminhamento resultaria em preocupações terrenas que a desviariam do serviço de Deus.²⁰ A RL demonstra as vantagens espirituais da vida em comunidade. A principal é de que as virgens proporcionam exemplos e oportunidades mútuas de se

e punição nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: THEML, N, BUSTAMANTE, R. M. da C. et LESSA, F. de S. (Org.). Olhares do Corpo. Rio de Janeiro: Paperj - Mauad, 2003. p. 99-106.

4. Neste artigo, Foucault analisa escritos de Cassiano do século V, concluindo que se tratem de textos representativos da mística da virgindade que se desenvolve a partir do século III (1985, p. 37). Acredito que as idéias de Leandro acerca da temática estejam inseridas também neste contexto histórico.

5. RL, Introduccion, p. 21-23.

6. RL, Introduccion, p. 23.

7. RL, Introduccion, p. 26.

8. RL, Introduccion, p. 35.

9. RL, Introduccion, p. 34.

10. Concílio de Elvira, XIII. p. 4.

11. RL, I-III, p. 38-42.

12. RL, X, p. 47.

13. RL, XVI, p. 54.

14. RL, XIX, p. 57.

15. RL, XX, p. 59.

16. RL, XXIV, p. 65.

17. RL, VI, p. 43-44.

18. RL, XVII, p. 56-57.

19. RL, I-III, p. 38-37.

20. RL, XXVI, p.67.

aperfeiçoarem, possibilitados pela observância de algumas normas de convivência.²¹

Portanto, Leandro defende o ingresso num mosteiro, onde a asceta se relaciona com outras mulheres celibatárias. Somente dessa maneira conseguiria se preservar do mundo e impedir o ato sexual enquanto promoveria o desenvolvimento espiritual – assegurando a salvação da alma e um lugar privilegiado no céu.

4. Subordinação das monjas

O monacato, que se originou no Egito no século III (LITTLE, 2002, p.226), tem seus primeiros registros na Península Ibérica na primeira metade do século VI, sendo difundido na região principalmente pelo africano Donato. No restante daquele século e do seguinte, os mosteiros estariam presentes em diversas regiões do território ibérico (ORLANDIS, 1977, p.246).

Casos como os de Emiliano ou de Valério do Bierzo²² suscitam a preocupação do episcopado com os movimentos ascéticos de caráter eremítico ou anacorético (GARCIA MORENO, 1989, p.360). Os bispos precisavam controlar os impulsos ascéticos em suas áreas de jurisdição, aonde exerciam autoridade espiritual (LITTLE, 2002, p. 227). O estímulo ao monacato de orientação cenobítica²³ e a inserção desses monges na hierarquia eclesiástica decorriam dessa necessidade.

As regras monásticas elaboradas no reino visigodo neste período,²⁴ além de regularem aspectos do cotidiano no interior das comunidades, foram importantes instrumentos de controle da conduta dos monges. Por meio delas era assegurado o respeito a preceitos definidos pela Igreja e, portanto, em sua aceitação como mestra, orientadora da sociedade (RAINHA, 2007, p.48).

Enfatizo que o autor do documento em análise

era um bispo comprometido com o projeto de fortalecimento das instituições eclesiásticas católicas por meio de sua aliança com o poder régio – sendo ele, inclusive, o promotor da conversão do monarca Recaredo (DEL VAL, 1981, p.57; 67-69). Logo, o respeito às prescrições comportamentais expressas na RL é desejado não apenas por Leandro, mas também por um grupo político do qual participa.

A RL afirma que a castidade como estágio máximo de perfeição e meio mais adequado de obedecer a Deus, mas sendo necessário para preservá-la o ingresso num mosteiro onde seguiria uma série de normas. Então, o meio mais seguro de obter a salvação e um lugar privilegiado no céu é a participação num grupo controlado e que se segue princípios definidos pelos dirigentes da Igreja na região. Tais argumentos justificam a submissão a regras definidas pelo episcopado e a inserção dos ascetas na hierarquia eclesiástica.

5. Considerações finais

Ao longo deste texto, analisei o conceito de virgindade presente na RL e sobre como este se relaciona com as tentativas de controle dos movimentos ascéticos. Demonstrei que Leandro, baseado na tradição cristã anterior, associa o ato sexual com a corrupção do corpo e a virgindade, com o adiantamento de um estado que viria após a morte e com a certeza de obtenção de um lugar privilegiado no céu.

O argumento de que a vida num mosteiro, onde combateria o desejo sexual tanto no âmbito físico quanto no espiritual, asseguraria a castidade necessária privilegia a prática de uma ascese submissa à direção da elite da Igreja. Nesse sentido, as idéias expostas na RL estão relacionadas a conjunto de tentativas de justificar a aceitação do controle do movimento monástico pelo episcopado numa época em que este objetivava se fortalecer.



21. Tal idéia está presente nos seguintes capítulos: IV, VIII, XIV, XXV e XXX.

22. Ambos praticavam uma forma de ascetismo que tendia ao isolamento.

23. O cenobitismo era uma modalidade de monacato baseado na vida em comunidade.

24. Além da RL, há ainda outras três: *Monachorum*, *Communis* e *Isidori*.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS MEDIEVAIS IMPRESSOS:

CONCÍLIO DE ELVIRA. In: VIVES, J. (Ed.). **Concílios visigóticos e hispano-romanos**. Madrid: CSIC, Instituto Enrique Flores, 1963. p. 1-15.

LEANDRO DE SEVILHA. Regra de San Leandro. In: RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. **Reglas monásticas de la España Visigoda**. Los tres libros de las “Sentencias”. Madrid: BAC, 1971. p. 21-76.

BIBLIOGRAFIA:

DEL VAL, U. D. **Leandro de Sevilla y la lucha contra el Arrianismo**. Madrid: Nacional, 1981.

FOUCAULT, M. O combate da castidade. In: ARIÈS, P. et BÉNJIN, A. (Org.) **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 25-38.

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

GONZÁLEZ, T. El monacato. In: GARCIA VILLOSLADA, R. (dir.) **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979, p. 612-662.

LINAGE CONDE, A. Algunos aspectos biológicos de la Regula Leandri. In: **Cuadernos de Historia de la medicina española**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972. p.309-325.

_____. El monacato visigótico, hacia la benedictinización. In: **Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo**. Murcia: Universidad de Murcia, 1986. v. III, p. 235 – 259.

LITTLE, L. K. Monges e Religiosos. . In: LE GOFF, J.; SCHMIT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2002, v. II. p.225-241.

PORTER, Roy. Historia Del Cuerpo. In: BURKE, P. (ed.) **Formas de Hacer Historia**. Madrid: Alianza, 1993. p. 255-285.

ORLANDIS, J. **Historia de España**. La España visigótica. Madrid: Gredos, 1977.

RAINHA, R. S. **Educação no reino visigodo. As relações de poder e o epistolário do bispo Bráulio de Saragoça (631-651)**. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2007.

RODRIGUES, J. C. **O Corpo na história**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2008.

SCHMITT, J. C. Corpo e Alma. In: LE GOFF, J. et SCHMIT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2002, v. II.

SILVA, L. R. Trabalho e corpo nas regras monásticas hispânicas do Século VII. Encontro Internacional de Estudos Medievais, 5, 2003, Salvador. In: **Atas...** . Salvador: Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2005. p. 192-198.

_____. O sofrimento e a salvação do corpo: Trabalho e punição nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: THEML, N, BUSTAMANTE, R. M. da C. et LESSA, F. de S. (Org.). **Olhares do Corpo**. Rio de Janeiro: Faperj - Mauad, 2003. p. 99-106.

VEGA, A. C. S. **Leandri Hispanensis. El “De institutione virginum” de S. Leandri de Sevilla**. Ed. Escorial, TYP, 1948.

A Infidelidade feminina nas Cantigas de Escárnio e Maldizer Galego-Portuguesas

Candice Quinelato Baptista Cerchiari (USP)

RESUMO

Neste artigo, analisaremos como a infidelidade feminina é retratada pelas cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas. Usando como base a edição crítica do cancionero satírico peninsular realizada por Manuel Rodrigues Lapa, selecionamos 31 cantigas, que mencionam com menções à infidelidade da mulher, associando-a ao adultério, à desonra, e ao relacionamento com clérigos.

Para realizar esta análise, contemplaremos a relação entre a virtude feminina e a hereditariedade da condição nobre, o papel do casamento e da legitimidade dos filhos na manutenção dos privilégios da nobreza peninsular e a consequente relevância da mulher nesta equação, sendo que seu comportamento pode desequilibrá-la. Para caracterizar o ambiente de produção dessa poesia, usaremos como contraponto às fontes literárias uma documentação de caráter mais objetivo e descritivo: compilações legais peninsulares, *As Sete Partidas*, de Leão e Castela, e o *Livro das Leis e Posturas* e as *Ordenações Afonsinas*, de Portugal, numa tentativa de compreender os problemas concretos relativos ao papel social da mulher no âmbito do casamento e da herança que ensejaram a composição das cantigas satíricas.

Essa documentação nos permite entrever juízos de valores da sociedade ibérica dos séculos XII e XIII, juízos estes que nos levam a perceber no imaginário dessa sociedade a figura de uma mulher que dá mais valor a seu prazer que a qualquer aliança, promessa ou noção de obediência.



A Infidelidade feminina nas Cantigas de Escárnio e Maldizer Galego-Portuguesas

Candice Quinelato Baptista Cerchiari (USP)

Tratar do trovadorismo galego-português é tratar da expressão literária do desenvolvimento da vida cortesã, organizada em torno dos reis e dos grandes senhores. Assim, com a análise desta produção lírica, somos apresentados aos juízos de valor da nobreza, e, por meio da exaltação de suas virtudes e da sátira de seus vícios, podemos inferir o que significava, no contexto peninsular dos séculos XII e XIII, desempenhar a contento um determinado papel social.

Para este trabalho, tomaremos como referência a edição crítica das cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas feita pelo filólogo português Manuel Rodrigues Lapa (Lapa, 1965). Nas mais de 400 cantigas por ele classificadas como pertencentes ao grupo satírico, encontramos a ridicularização de diversos comportamentos inadequados, como falta de coragem, de honra, de lealdade, de fé, avareza, arrogância, tendências homossexuais, traição ou dominação por parte da esposa, relacionamentos inconvenientes, entre outros. Para esta análise, fruto de apontamentos considerados em nossa dissertação de mestrado (Cerchiari, 2009), selecionamos 31 cantigas com menções à infidelidade feminina¹, associando-a ao adultério, à desonra, e ao relacionamento com clérigos.

A preocupação com a virtude feminina está relacionada à hereditariedade da condição de nobre. José Mattoso define a nobreza medieval a partir de três elementos: o sangue, as armas e o poder (Mattoso, 1997, pp. 148-153). O nobre faz parte de um grupo que tem suas origens em um antepassado ilustre, cujo nome tem a obrigação de honrar e de onde tira seu reconhecimento social. Esse nome e todos os privilégios que estão a ele associados, con-

quistados pelas armas e/ou por concessões reais, são transmitidos pelo sangue, o que implica considerar o modelo de linhagem adotado durante o período trovadoresco.

Até por volta dos séculos X e XI, o modelo linhagístico seguido pela nobreza é o cognático, derivado dos costumes germânicos, que determina uma partilha igualitária da herança entre os descendentes, além de considerar membros dos ramos familiares colaterais e da família da esposa como possíveis herdeiros do patrimônio e da influência como chefe da linhagem. O modelo cognático se mantém em relação aos bens, uma vez que o patrimônio, mesmo reduzido ao ser distribuído a diversos herdeiros, pode se refazer através do casamento ou de concessões régias; porém, em relação à influência política da nobreza, se transformará (Serrão e Marques, 1996, p. 208; Mattoso, 1992, p. 247).

A influência da Direito romano sobre a sociedade hispânica (Tuñon de Lara, 1982, pp. 64-66) inspira a monarquia a adotar o regime agnático (Goody, 1995, pp. 201-216), que privilegia a transmissão dos direitos por apenas um dos lados, o masculino – embora, na falta de varonia, uma mulher possa transmitir bens e títulos para seus descendentes –, e dá preferência a um herdeiro em detrimento dos demais no recebimento da herança. Este regime representa uma grande vantagem, pois evita a divisão do patrimônio e seu enfraquecimento. Politicamente, o benefício deste sistema é ainda mais significativo, pois tal legado pode se manter intocado no decorrer das gerações sem a manutenção e a ampliação constantes que demanda o patrimônio.

Estudando as legislações peninsulares do período², verificamos que a boa linhagem é condição

1. De acordo com a numeração atribuída por Lapa (Lapa, 1965), as cantigas mencionadas são as de número 23, 39, 40, 59, 63, 76, 106, 111, 135, 145, 146, 154, 175, 184, 185, 188, 210, 227, 248, 269, 296, 297, 302, 312, 321, 335, 353, 355, 361, 402 e 412.

2. Tratamos aqui das *Sete Partidas*, de Afonso X, do *Livro das Leis e Posturas* e das *Ordenações Afonsinas*. As *Ordenações* são a primeira coletânea oficial do direito português, vigente de 1446 a 1512, inspirada pelas *Partidas*. Embora este período seja posterior ao abarcado pelas cantigas trovadorescas, cumpre ressaltar que as *Ordenações* são o resultado de uma recolha e edição de grande parte das leis impostas por monarcas anteriores, devidamente citados.

obrigatória para o acesso a muitos privilégios e cargos reais (Cerchiari, 2009, pp. 34-36), o que traz ao casamento e à figura da mulher grande relevância: o casamento ordenará e oficializará os acordos entre linhagens paterna e materna e seus herdeiros; sendo legítimos, não há contestação de seus direitos. Numa sociedade em que o Estado ainda é relativamente desorganizado, é no nível local que o poder se manifesta, assim como a ajuda e a benevolência de quem está próximo, uma vez que a autoridade régia encontra-se distante. Os estados inferiores necessitam de proteção; os nobres, de defender seus interesses e, portanto, evitar inimizades, o que farão por meio de acordos e alianças, as quais se estabelecem, basicamente, pelo matrimônio (Mattoso, 1997, p. 160).

Porém, o comportamento feminino pode colocar a aliança matrimonial e a descendência dela advinda em risco. Sendo, para a época, a filiação materna a única incontestável, é fundamental garantir a fidelidade da mulher. Se considerarmos a imagem feminina presente no imaginário medieval, baseada em ideais cristãos que consideram a mulher comum semelhante à Eva bíblica – traidora, irracional, pecadora – (Cerchiari, 2009, pp. 68-75), inferimos que, para proteger a linhagem, proteger a reputação da mulher que a perpetua a cada geração é fundamental. Daí a relevância de estudarmos as cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas, que externarão muitas críticas, e uns poucos elogios, ao comportamento feminino.

O adultério feminino e sua pior consequência pela ótica masculina, criar o filho de outro homem, são temas recorrentes nas cantigas selecionadas: o conde Gonçalo Garcia reconhece a tal tendência adúltera das mulheres ao tecer sua sátira ao rapto de D. Maria Rodrigues Codorniz por João Bezerra, ineficazmente guardada pelo porteiro Fiiz, alvo primário da *chufa*: uma vez que a senhora de Garcia encontra-se na mesma casa, o trovador prefere, ao rapto de uma donzela, uma mulher casada que o acompanhasse por sua própria vontade (Lapa, 1965, p. 244). D. Lopo Dias, por sua vez, louva a iniciativa de uma D. Marinha, que desgostava de seu marido e fugiu, condenando quem não a ajudasse (Lapa, 1965, p. 397).

Joan Garcia de Guilhade provoca um infanção

que não lhe tem simpatia insinuando que, enquanto este infanção não identificado vive feliz com a mulher, desconhece o fato de que os filhos que cria são de Guilhade (Lapa, 1965, p. 321). Pero da Ponte declara-se *drudo*, ou seja, amante carnal, da esposa de um colega segrel, Pedro Agudo, dando-lhe um herdeiro (Lapa, 1965, pp. 521-522), e tenta abrir os olhos do amigo segrel Bernardo de Bonaval, que tinha por companhia uma mulher de costumes questionáveis, que lhe traria problemas e causaria embaraços. Além disso, ela andava ligada a um peão; havendo filhos, sua paternidade poderia ser creditada a Bonaval (Lapa, 1965, p. 525).

Esteván da Guarda retrata Pero da Arruda como um marido traído e conformado que, humildemente, enquanto sua mulher se prostitui e exhibe belas roupas, traz em seu colo filhos de outros homens (Lapa, 1965, p. 170). A esta cantiga, podemos apresentar como contraponto o maldizer que Pedr' Amigo de Sevilha (Lapa, 1965, p. 462-463) faz a um D. Estêvan, que teve a cabeça virada por uma mulher que não conhece, e pela qual já gasta muito dinheiro. A dona é descrita como “bem guardada”, ou seja, inacessível, mas o autor deixa claro esse perigo: pode tratar-se de uma dona que não saiba rir ou falar propriamente. Em outras palavras, os homens encontram-se virtualmente sem saída: mesmo quando a mulher apresenta recato, este pode ser um artifício para esconder eventuais defeitos.

A sátira sobre infidelidade pode, também, ser dirigida diretamente à mulher: Afonso Eanes do Coton, numa paródia à cantiga de amor, comenta a gravidez da dona a quem servia, invejando o homem, não identificado, que a teve. A poesia se encerra com Coton relatando que há pouco chegara a Leão, então ainda pouco conhecia os costumes locais, mas que em sua terra, quando uma mulher está grávida, é sinal de que “tem baron”, ou seja, macho – o qual, lendo-se nas entrelinhas, é o próprio autor da cantiga (Lapa, 1965, p. 72). Este tema é também explorado em cantiga de Gil Pérez Conde, que afirma explicitamente que sua senhora teve dele um filho, embora não cite o nome da dona em questão (Lapa, 1965, p. 244). Martin Soárez satiriza uma dona adúltera que, mesmo persistindo no erro, declara seu amor ao marido – ainda que em pleno ato sexual com outro homem (Lapa, 1965, p. 442).

Neste conjunto de exemplos, percebemos que, além da preocupação com as questões linhagísticas servir como pano de fundo para o ridículo deste terror masculino, a infidelidade da mulher aos princípios da castidade ou da fidelidade conjugal são veículo para o engrandecimento do trovador, que se arroga a posição de conquistador. Esta associação vem ao encontro da ideologia guerreira da nobreza, tida como modelo para os cortesãos: o predador toma o saque e regozija-se de sua conquista. Ao derrotado resta o ridículo e a vergonha, agravados pela pecha da ignorância e da passividade dos maridos traídos.

Cumpra ainda lembrar que vários trovadores eram filhos segundos, afastados do título e do patrimônio paternos pela primogenitura, que, ao cobiçarem damas casadas no jogo amoroso, seja seguindo as regras do amor cortês ou pilheriando seus pares por meio de cantigas satíricas a suas mulheres, buscam afirmar sua aspiração a um lugar social a ser conquistado. Das características definidoras da nobreza, estes ainda possuem o sangue e as armas, embora tenham sido desprovidos do poder do solar paterno. Mas este poder pode ser recuperado, ainda que na maioria das vezes não na mesma medida, por meio dos outros dois atributos nobres, que permitirão a estes segundogênitos acesso à corte e ao serviço de armas de grandes senhores, o que pode resultar em concessão de privilégios, riqueza e matrimônios vantajosos. Assim, não propriamente a mulher, mas sua posse, adquire grande importância na manutenção e ascensão à nobreza. Um segundo filho que conseguisse cometer um rapto bem-sucedido de uma nobre poderia conquistar a posição que lhe fora negada em benefício do primogênito de sua casa.

Assim, a vergonha estende-se à família da mulher quando uma donzela é desonrada. Espera-se que a mulher seja facilmente seduzida; o rol de defeitos que herdou de Eva não lhe permitiria agir de outra forma. Para evitar tal acontecimento, a mulher deve ser tutelada, primeiramente pela família dos pais, depois pela do marido. Sobre o tema da reputação ilibada, Fernan Rodrigues de Calheiros dirige uma cantiga a uma dona não identificada,

que se prostituía com um peão, mas procurava resguardar-se da má fama para manter o renome de seu pai intacto – embora, note-se, se recuse a abandonar a atividade comprometedora (Lapa, 1965, p. 220).

Em resumo, para o bom progresso de uma linhagem, o recato da mulher – além de seu bom sangue e de sua riqueza, no caso das donzelas e damas nobres – é imprescindível. Ela deve ser considerada honrada o suficiente para ser elevada ao grau de esposa, e não permitir nenhuma mácula em sua imagem. Os homens, por sua vez, procurarão garantir que tal coisa não ocorra; o adultério, como já mencionamos, é um terror recorrente, pois representa prejuízo considerável para o marido.

Em termos de herança, os filhos podem herdar bens de suas mães (Afonso x, 1767, *Sexta Partida*, p. 228-230)³, o que não representa problema porque não há dúvida de sua ascendência, mas que não é verdade em relação ao pai. Dessa forma, a lei declara que as desonras não são iguais, sendo o adultério feminino muito mais grave, pois dará ao filho de outro homem acesso ao patrimônio familiar. Neste ponto, a legislação é rigorosa: uma viúva, por exemplo, deve esperar um ano para se casar de novo, para resguardar sua reputação, pois neste tempo é possível levar a termo uma possível gravidez e ter a certeza da paternidade da criança, seja do antigo marido, seja do novo, após o outro casamento. Além disso, evitará as suspeitas do noivo, que pode ficar intrigado com a pressa da viúva em contrair novo matrimônio (AFONSO X, 1767, *Sexta Partida*, pp. 30-31)⁴. Também se a viúva declara estar grávida de seu falecido marido e não há outros filhos, a lei recomenda que ela seja muito bem vigiada, mesmo para ir aos banhos, e que mês a mês boas mulheres apalpem seu ventre para confirmar a gravidez em curso. A viúva não deverá conviver com mulheres grávidas, nem deve haver possibilidade de que consiga obter alguma criança que apresente como sua, introduzindo no seio da família a prole alheia e impedindo que os parentes mais próximos tomem o que é seu por direito (AFONSO X, 1767, *Sexta Partida*, p. 98).

3. São exceção a esta regra os filhos de incesto, de religiosas, ou espúrios; estes, filhos de mulher que se dá a muitos.

4. Neste ponto, a legislação portuguesa é mais branda, garantindo o direito do cônjuge viúvo de se casar tão logo queira, sem nenhuma punição (*Livro das Leis e Posturas*, 1971, pp. 114-115; *ORDENAÇÕES Afonsinas*, 1999, Livro IV, pp. 86-87).

Portanto, uma das grandes preocupações do homem medieval, em especial do nobre, é não dividir privilégios e/ou patrimônio com neófitos, sejam eles quem forem, e, na medida no possível, garantir uma linhagem com varonia que permita que seu nome, seus títulos e seus bens sejam perpetuados e aumentados em valor e importância. Quando a esta tendência se une o preceito da primogenitura, fecha-se o acesso à linhagem e a suas benesses, ponte esta que é realizada pela mulher, por meio do casamento e de uma prole legítima. Mas, como afirmamos anteriormente, o nobre é um guerreiro, acostumado a tomar pela violência o que deseja, o que vai de encontro ao caráter normatizador das monarquias nacionais que começam a se estabelecer na Península Ibérica, de tal forma que se torna necessário educar e estimular esses jovens guerreiros a respeitar as regras de convivência – embora tenhamos evidências de que esta iniciativa não tenha, necessariamente, afastado esses cavaleiros de forma definitiva do rapto e do adultério com mulheres da corte.

Por fim, nas cantigas, a infidelidade feminina também se manifesta por meio de seu relacionamento com clérigos, tentando-os a violar o celibato e a castidade, num desrespeito não só à parentela da mulher, mas à própria religião. Bom exemplo desta atitude é a cantiga de Joan Airas de Santiago (Lapa, 1965, pp. 283-284), que escarnece de uma dona pronta para assistir à missa, mas que, vendo um corvo, decide não sair de casa. Uma das interpretações da figura do corvo seria que a dona estaria dormindo com o próprio padre, cuja indumentária é uma batina preta; ou seja: a fraqueza feminina não permite que a dona controle sua sensualidade, o que a faz desrespeitar seu compromisso com Deus e a clericalização de seu parceiro.

Na sátira trovadoresca peninsular, os clérigos são frequentemente retratados como femeeiros contumazes. Fernand' Esquio satiriza um frade que se declarava impotente, mas cuja palavra era desmentida pelas várias mulheres que tinham filhos dele; só nesta *chufa*, três amantes deram à luz seus filhos, no mesmo dia (Lapa, 1965, p. 233). As *Partidas* e as *Ordenações* concordam em proibir categoricamente a barregania dos clérigos, recomendando aos prelados que sejam excomungados e/ou exonerados; quanto a suas barregãs, a lei castelhana estipula que “deue ser encerrada en um Monesterio, que faga y penitencia por toda su vida” (AFONSO X, 1767, *Primeira Partida*, p. 146); em Portugal, que “seja presa, e pague quinhentas libras de pena, e seja degradada por huū anno da Cidade, ou Villa, ou Aldea”, pagando nova multa e sendo degredada para ainda mais longe em caso de reincidência. Na terceira reincidência, será açoitada e expulsa do Bispado até que o rei decida o contrário. Mesmo uma fidalga não será escusada da pena, pois a gravidade de seu pecado faz que perca seus privilégios e honra. Caso a mulher se emende e tome marido ou hábito, poderá viver no local de onde havia sido banida. Se, mais uma vez, retornar ao pecado, terá a pena de morte (*Ordenações Afonsinas*, 1999, Livro I, pp. 197-198 e Livro V, pp. 67-68).

A preocupação em declarar leis coibindo religiosos de tomarem barregãs nos leva a pensar em quão comum essa situação seria à época, por mais paradoxal que pareça a ideia. Nota-se também que, seja por problemas de jurisdição, seja pela mentalidade vigente, as consequências do grave pecado da barregania de clérigos pesam mais para o lado feminino, à semelhança dos acontecimentos do Jardim do Éden no princípio dos tempos.



BIBLIOGRAFIA

- BERNOS, M. et. al. **O fruto proibido**. Lisboa, Edições 70, 1991.
- BLOCH, R. H. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro, Editora 34, 1995.
- BROOKE, C. **O casamento na Idade Média**. Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989.
- CASTRO, Z. O.; e SANTOS, M. T. (dir.). **Faces de Eva: Estudos sobre a Mulher**. Lisboa, Colibri, 2001, v.1-2 e 5.
- CERCHIARI, C. Q. B. “**Fea, velha, sandia**” – **Imagens da mulher nas cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas**. São Paulo, Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009.
- DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente – 1300-1800, uma cidade sitiada**. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- DUBY, G. **O cavaleiro, a mulher e o padre – O casamento na França feudal**. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988.
- DUBY, G. E PERROT, M. **História das mulheres – A Idade Média**. Porto, Edições Afrontamento, 1990.
- ELIAS, N. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993, 2v.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. **La época medieval**. 6ª ed. Madrid, Alianza Editorial/ Alfaguara, 1979.
- GOMES, R. C. **A Corte dos reis de Portugal no final da Idade Média**. Linda-A-Velha, Difel, 1995.
- GOODY, J. **Família e casamento na Europa**. Oeiras, Celta Editora, 1995.
- HESPANHA, A. M. **Cultura jurídica europeia – Síntese de um milénio**. Mem Martins, Publicações Europa-América, 2003.
- LOPES, G. V. **A sátira nos cancioneiros medievais galego-portugueses**. 2ª ed. aumentada e revista. Lisboa, Estampa, 1998.
- MACEDO, J. R. **Riso, cultura e sociedade na Idade Média**. São Paulo, Unesp, 2000.
- _____. **A mulher na Idade Média**. São Paulo, Contexto, 2002.
- MARQUES, A. H. O. **A sociedade medieval portuguesa – aspectos da vida quotidiana**. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1971.
- MATTOSO, J. **Ricos-homens, infanções e cavaleiros – A nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII**. Lisboa, Guimarães Editores, 1998.
- _____. **Fragmentos de uma composição medieval**. Lisboa, Estampa, 1987.
- _____. **A nobreza medieval portuguesa – A família e o poder**. Lisboa, Estampa, 1994.
- _____. **História de Portugal – A monarquia feudal**. Lisboa, Estampa, 1997.
- _____. **Portugal medieval – Novas interpretações**. 2ª ed. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992.
- MEDEIROS, S. K. L. **Lamurientas, faladeiras e mentirosas? – Um estudo sobre a condição social feminina no Quatrocentos português**. São Paulo, Dissertação de Mestrado em História Social apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. **Poesía juglaresca e juglares – Aspectos de la historia literaria y cultural de España**. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942.
- NELL, C. (ed.). **Medieval Families – Perspectives on Marriage, Household and Children**. Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press/ Medieval Academy of America, 2004.
- OLIVEIRA, A. R. **O trovador galego-português e seu mundo**. Lisboa, Notícias, 2001.
- PILOSU, M. **A mulher, a luxúria e a igreja na Idade Média**. Lisboa, Estampa, 1995.
- RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação – As minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.
- RUCQUOI, A. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa, Estampa, 1995.

BIBLIOGRAFIA - Continuação

- SARAIVA, A. J. e LOPES, O. **História da Literatura Portuguesa**. 17ª ed. Porto, Porto Editora, s.d.
- SERRÃO, J. e MARQUES, A. H. O. (dir.) **Nova história de Portugal**. Lisboa, Presença, 1996, v. 3.
- TAVANI, G. e LANCIANI, G. **As cantigas de escarnio**. Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1995.
- TUÑON de LARA, M. (dir.) **Historia de España**. Barcelona, Editorial Labor, 1982, v.4.

A Sabedoria Que se Encontra Acima do Que Dizem Os Livros: Os Bastidores da Eleição Abacial de Guiberto De Nogent (C.1055-C.1125)

Carlile Lanzieri Júnior (UFF)

RESUMO

Encontrar a *Sabedoria* que permita compreender a vida. Talvez, esta seja uma das aspirações humanas mais longevas. De formas distintas, esse desejo imiscuiu-se nas obras de uma miríade de pensadores. O medieval não fugiu a essa regra. Entretanto, para muitos daqueles que viveram nesse período, sobretudo entre os séculos XI-XIII, o verdadeiro saber não se encontrava apenas nos livros: ele se manifestava na busca por Deus (*logos* encarnado) através de uma existência austera e espiritualizada. Neste breve artigo, analisaremos uma das manifestações do conceito de *Sabedoria* entre os medievais na obra *Monediae* (c.1115) do abade Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125), mais especificamente no que ele escreveu sobre sua eleição abacial. Pelas palavras de Guiberto, julgamos possível compreender a existência de um saber que não se limitava aos livros. Se Guiberto não portava a eloquência de um São Bernardo de Claraval (1090-1153), ou de um São Tomás de Aquino (1225-1274), seu testemunho nos apresenta um homem que caminhou entre a sabedoria dos letrados e a sabedoria dos leigos a procura de autoconhecimento.



A Sabedoria Que se Encontra Acima do Que Dizem Os Livros: Os Bastidores da Eleição Abacial de Guiberto De Nogent (C.1055-C.1125)

Carlile Lanzieri Júnior (UFF)

Encontrar a *Sabedoria* que permita compreender a vida. Talvez, esta seja uma das aspirações humanas mais longevas. De formas distintas, esse desejo imiscuiu-se nas obras de uma miríade de pensadores. O medievo não fugiu a essa regra. Entretanto, para muitos daqueles que viveram nesse período, sobretudo entre os séculos XI-XIII, o verdadeiro saber não se encontrava apenas nos livros: ele se manifestava na busca por Deus (*logos* encarnado) através de uma existência austera e espiritualizada.

Neste breve artigo, analisaremos uma das manifestações do conceito de *Sabedoria* entre os medievais na obra *Monodiae* (c.1115) do abade Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125), mais especificamente no que ele escreveu sobre sua eleição abacial. Pelas palavras de Guiberto, julgamos possível compreender a existência de um saber que não se limitava aos livros. Se Guiberto não portava a eloquência de um São Bernardo de Claraval (1090-1153), ou de um São Tomás de Aquino (1225-1274), seu testemunho nos apresenta um homem que caminhou entre a sabedoria dos letrados e a sabedoria dos leigos a procura de autoconhecimento.

Entre o céu e a terra, existe uma escada pela qual as pessoas sobem e descem, mas apenas os bons ficam no alto. Presente em *O sonho de Jacó* (Gn 28, 10-22), essa divisão entre o secular (baixo) e o celestial (alto) proporciona uma importante chave de leitura sobre como a evolução sapiencial de uma pessoa era concebida no pensamento cristão medieval. Como Jacó, aquele que tomava o caminho do bem necessitava entender o significado da grandeza do que Deus fez pela humanidade. Contudo, essa revelação só se mostrava a quem se entregava sem hesitar aos chamados do Criador. Quem assim

agia, restabelecia em si a natureza divina corrompida pelo pecado.

A metáfora de uma escada que representa a trajetória humana e sua ascensão até Deus foi comum a diversos textos medievais, como o *Tratado sobre os graus da humildade e da soberba* de São Bernardo de Claraval (1993, p.164-247), cuja intenção principal era explicar os passos imprescindíveis para se chegar a Deus e poder gozar das benesses espirituais por Ele oferecidas (GILSON, 2007, p.363-364).

XII – *Mostrar sempre humildade no coração e no corpo, com os olhos cravados na Terra.* XI – *Expresse-se com parcimônia e maturidade, sem levantar a voz.* X – *Não rir facilmente.* IX – *Esperar ser perguntado para falar.* VIII – *Não sair da norma comum do monastério.* VII – *Reconhecer-se como o mais desprezível de todos.* VI – *Julgar-se indigno e inútil para tudo.* V – *Confessar seus pecados.* IV – *Abraçar por obediência e pacientemente as coisas ásperas e duras.* III – *Submeter-se aos superiores com toda obediência.* II – *Não amar a própria vontade.* I – *Abster-se por temor de Deus e, em todo momento, de qualquer pecado.* (SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *Tratado sobre os graus da humildade e da soberba*. In: SAN BERNARDO, 1993, p.169)

Na abertura de seu tratado, São Bernardo de Claraval definiu que a humildade faz o homem entender o quanto é insignificante diante daquele que o fez. Assim, quem é humilde e obediente enxerga melhor. Ademais, humilde é aquele que reconhece o seu lugar e não se deixa seduzir pelo pecado. Referência intelectual para os monges medievais, *A Regra de São Bento* (c.545), por sua vez, definia que a exaltação faz o homem descer, e a humildade o faz subir aos céus.¹

O anseio por elevação é um dos pontos mais conhecidos da doutrina cristã. Em ambiente monástico, essa temática adquiriu tons de austeridade. Porém, a vontade humana de transcender o mera-

¹“Se, portanto, irmãos, queremos atingir o cume da suma humildade e se queremos chegar rapidamente àquela exaltação celeste para a qual se sobe pela humildade da vida presente, deve ser erguida aquela escada que apareceu em sonho a Jacó, na qual lhe eram mostrados anjos que subiam e desciam (Gn 28, 12). Essa descida e subida, sem dúvida, outra coisa não significa, para nós, senão que pela exaltação se desce e pela humildade se sobe. Essa escada ereta é a nossa vida no mundo, a qual é elevada ao céu pelo Senhor, se nosso coração se humilha.” (*A regra de São Bento* – cap. 7)

mente mundano possuía profundas raízes pré-cristãs. Um dos principais ícones dessa forma de pensar foi o filósofo grego Platão (c.429-347 a.C). Sobre algumas das especulações intelectuais de Platão, o cristianismo construiu parte das bases que sustentam seu edifício doutrinal.

Prestigiado ao longo de quase toda a Idade Média, Platão pensou o amor como uma entidade superior a ser buscada pelos humanos. Para Platão, o caminho para se chegar ao amor verdadeiro passava pela promoção do bom saber e pelo desapego de tudo que meramente satisfazia os sentidos corporais: “[...] uma das coisas mais belas é a sabedoria, o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante” (PLATÃO, *O banquete*, 204 b).

Entre os monges dos séculos XI-XIII, o amor foi tema recorrente. Para eles, o amor era a plenitude de Deus materializada em um sincero querer bem ao próximo. Sem conotações sexuais, o amor também era seguir os exemplos deixados por Jesus Cristo: “Portanto, amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força” (Dt 6, 5).

Santo Agostinho de Hipona (354-430) também confiava na existência de uma sabedoria superior à disposição dos éticos e abnegados (BROWN, 2006, p.49; GILBERT, 1999, p.45). Em suas *Confissões*, escritas entre 397 e 400 d.C, Agostinho afirmou que o início de seus estudos foi marcado pela vaidade.² Com o tempo, ele percebeu que a simplicidade do saber das *Escrituras* eternizavam seus detentores,³ porém, esta dádiva só se abria aos humildes e maduros.⁴

Digressões à parte, o fato é que do fim da Antigüidade (séculos V-VI) à Idade Média Central (séculos XI-XIII), as percepções platônica e agostiniana de *Sabedoria* ganharam feições ascéticas entre os monges, sobretudo entre os que viveram nos séculos XI e XII. Desejosos por resgatar o que a re-

gra beneditina estabelecia, eles entendiam que viver sabiamente era pautar-se na bondade e obediência de Cristo: n’Ele residia a sabedoria mister aos desejosos de salvação (COLOMBÁS, 1993, p.23-35).

Todavia, além dessa concepção ética de *Sabedoria*, existia entre os cristãos, especialmente a partir do século XII (VAUCHEZ, 1995, p.70-90), outra que se balizava não no universo especulativo dos letrados, mas no cotidiano, dimensão na qual prevalecia um *cristianismo vivido* (MULDER-BAKKER, 2005, p.185 e 188). Persuasiva, essa sabedoria era portada por quem seguia os passos de Jesus sem necessariamente se ligar a uma igreja ou mosteiro. Portanto, essa gente descobriu na prática uma existência voltada para os ensinamentos cristãos.

No intuito de concretizarem seus objetivos, essas pessoas não hesitaram em se desvencilhar de bens pessoais e do convívio familiar. Despidas do que consideravam pecaminoso, passavam a viver em isolamento e simplicidade, atitudes que ofereciam um contato místico com Deus. As anacoretas eram exemplos desse saber: em florestas ou clausuras, pregavam e aconselhavam quem lhes procurasse (MULDER-BAKKER, 2005).

Em nossa busca por entender algumas das manifestações sobre o que era a *Sabedoria* no medievo, encontramos o abade beneditino Guiberto de Nogent. Quase tudo o que sabemos sobre ele provem de suas *Monodiae* (c.1115).⁵ Ainda criança, Guiberto foi entregue por sua mãe aos cuidados de um tutor. De acordo com Guiberto, esse homem não era sábio, mas uma pessoa que tinha pouco a oferecer intelectualmente. Para compensar suas limitações, esse professor ofereceu ao seu aluno uma educação vigilante, baseada na moral e no rigor (JAEGER, 2000, p.226-229).

Na juventude, Guiberto entrou para a abadia de Saint-Germer de Fly, local onde teve a oportunidade de estudar e desenvolver mais intensamente sua capacidade intelectual (GARAND, 1995, p.14-15).

2. “(...) na idade da inexperiência, eu estudava retórica, esforçando-me por ser o primeiro, com a intenção deplorável e vã de satisfazer à vaidade humana” (SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, livro III, IV, 7).

3. “Como eu ardia, ó meu Deus, em desejos de voar para ti, abandonando as coisas terrenas! No entanto, eu ainda não sabia o que pretendias fazer de mim!” (SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, livro III, IV, 8).

4. “Resolvi por isso dedicar-me ao estudo das sagradas Escrituras, para conhecê-las. E encontrei um livro que não se abre aos soberbos e, que também não se revela às crianças; humilde no começo, mas que nos leva aos píncaros e está envolto em mistério, à medida que se vai à frente” (SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, livro III, V, 9).

5. Tradução utilizada: LABANDE (1981). (As traduções para o português de fragmentos de *Monodiae* aqui apresentados são nossas).

Ainda em Saint-Germer, Guiberto tornou-se discípulo de Anselmo de Bec (ou Canterbury) (1033-1109), um dos mestres mais respeitados no clero de então (COLOMBÁS, 1991, p.568-569).

Em Saint-Germer, Guiberto permaneceu cerca de três décadas. Ele só deixou aquela abadia para assumir seu abaciado em Nogent-sous-Coucy. Como abade de Nogent, Guiberto atravessou as duas primeiras décadas do século XII. Lá, ele escreveu suas obras mais conhecidas, inclusive *Monodiae*. Contudo, a chegada de Guiberto àquele lugar não se deu de maneira simples e rápida. Para ele, o fato de assumir um cargo na hierarquia eclesiástica assustava, pois colocava seus princípios à prova.

No capítulo 19 do primeiro dos três livros que compõem *Monodiae*, Guiberto falou de dois episódios que marcaram sua trajetória monástica: no primeiro, seus familiares tentaram obter um cargo clerical para ele; o segundo se referia à sua eleição abacial. Dois momentos distintos, mas que nos permitem indagar em relação ao que era a *Sabedoria* na Idade Média, ou, mais especificamente, como este conceito era concebido por um monge que viveu e escreveu no alvorecer do século XII.

Quando Guiberto tinha pouco mais de vinte anos, alguns de seus familiares lhe acenaram com a possibilidade de assumir um cargo eclesiástico. Essas propostas mexeram com o monge: se por um lado a chance de alcançar um posto importante na hierarquia clerical o atraía, por outro, o receio de ser condenado pelo pecado da simonia – compra de cargos eclesiásticos – trazia-lhe crises de consciência. Para acalmar seu coração, Guiberto confessou que recebeu ajuda da Providência Divina:

*Finalmente, estimulado e inspirado somente por Ti, meu Criador, eu atingi o ponto onde meu temor de Ti me fez desprezar os pedidos de favores de qualquer um. Decidi transferir minha atenção e consentimento de qualquer um que quisesse obter favores de mim, especialmente honras eclesiásticas, que vêm somente de Ti. E Tu sabes, Senhor, que especialmente nesses assuntos eu não desejo nada, nem nunca desejarei, exceto o que recebo de Ti. O que quero nisso, como em outras coisas, é ser promovido por Ti, não por ninguém. (GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, livro I, cap. 19)*

diae, livro I, cap. 19)

Atribulado por desejos mundanos de crescimento pessoal proporcionado por terceiros, Guiberto realizou uma confissão de culpa. Almejava ser promovido sim, pois era um sonho que gostaria de realizar. Porém, somente aceitaria isso se o único intermediário que por ele intercedesse fosse Deus. No caso, Deus era representado por membros da Igreja, e apenas estes estavam em condições de tomar tal decisão.

Os cânones 1 e 3, do I Concílio de Latrão (1123), cuja realização é um pouco posterior à escrita de *Monodiae*, foram taxativos: todos que fossem eleitos para alguma cadeira clerical a partir de disposições externas ao âmbito eclesiástico deveriam ser destituídos.⁶ Embora Guiberto não tenha participado desse concílio, pelo menos deu a atender que estava a par de algumas de suas principais deliberações, uma vez que estas já eram idéias debatidas muito antes de Latrão.

Assim, Guiberto tinha dúvidas por ansiar algo que a Igreja combatia e desejava abolir. Intimamente, aquela foi uma vontade difícil de ser domada: muitos falavam aos ouvidos de Guiberto. Sufocado, ele pediu perdão a Deus por ouvir ofertas com as quais não deveria concordar, por não estar com os ouvidos da alma devidamente abertos.

*Tu sabes, Jesus, que um companheiro me fazia tais ofertas, não induzido por mim. Sufocado por minha propensão ao pecado, disse a ele, o que quer que estivesse fazendo, fizesse rapidamente. Tu sabes, repito, quanta culpa senti por ter falado desse jeito. Pois mesmo que eu tenha frequentemente falhado em outros assuntos, sempre fui relutante em comprar, ou pior, vender pombos em seu templo. Para ser sincero, há somente uma pomba, mas para essas pessoas não há somente um balcão de vendas, mas vários. (GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, livro I, cap. 19)*

Com sentimento de culpa em mente, Guiberto utilizou passagens dos Evangelhos de São Mateus (Mt 21, 12-13) e de São João (Jo 2, 13-17) para reconhecer o erro cometido. Para ele, a saída era ser mais forte que as tentações. Com efeito, Guiberto negou qualquer aspiração mundana que pudesse ter. Ao

6. "1. Seguindo os exemplos dos Padres e renovando um dever de nosso cargo, pela autoridade da Sé Apostólica, proibimos de qualquer forma ordenar ou promover uma pessoa qualquer na Igreja de Deus por dinheiro. Se, pois, alguém adquire desta maneira sua ordenação ou promoção, que este seja privado totalmente da dignidade conseguida. [...] 2. Que nada confira a consagração episcopal a não ser quem foi eleito canonicamente. Caso se ouse atuar de outra maneira, o que consagra e o consagrado serão depositos sem esperança de reposição." (FOREVILLE, 1972, p.225) (A tradução para o português é nossa)

controlar seus sentimentos mais recônditos, ele se aproximava de algumas afirmações de São Bernardo em relação à humildade no *Tratado sobre os graus da humildade e da soberba*: jamais amar a própria vontade e abster-se do pecado.

Ao analisar a composição política daquele momento na região onde Guiberto vivia, Jay Rubenstein (2002, p.87-95) sustentou a hipótese de que as coisas não aconteceram exatamente como ele nos contou. Para Rubenstein, a família de Guiberto, somada a aliados, tentou conseguir um cargo para ele em Beauvais. Entretanto, a influência dessas pessoas não foi suficiente. John Benton (1984, p.99, n. 13) sugeriu que aqueles que apoiavam Guiberto partiram daquele lugar rumo durante a 1ª Cruzada (1095-1099). Assim, as possibilidades de promoção se esvaíram.

Sem descartar o que Rubenstein e Benton propõem, lembramos que essas argumentações não contradizem a essência das palavras de Guiberto. Se seus familiares e amigos trabalharam para obter alguma cadeira de comando para ele na Igreja, isso ainda lhe trazia incertezas: Guiberto queria a ascensão ao mesmo tempo em que a temia. Tão combatida naquele início de século, a simonia o desafiava.

Além disso, o testemunho de Guiberto sobre sua possível ascensão eclesiástica nos faz enxergar a permanente interferência laica nos assuntos internos da Igreja. As dificuldades que o clero cristão enfrentava para extirpar de suas entranhas esse tipo de ingerência suscitaram uma série de disputas que envolveram nomes importantes dos poderes laico e espiritual no período que entrou para a História sob a designação de “Reforma Gregoriana” (GARCIA-VILLOSLADA, 1999, p.294-336).

Por volta de 1104, quando Guiberto estava na altura dos cinquenta anos de idade, outra oportunidade se apresentou: ele foi eleito abade do mosteiro de Nogent-sous-Coucy. Segundo Guiberto, a eleição ocorreu sem intromissão externa. Os monges do referido mosteiro não o conheciam pessoalmente e basearam a determinação tomada por saberem que ele era um homem de boa formação acadêmica. Em sua narrativa, Guiberto mostrou-se como uma pessoa que não merecia a honra recebida:

*O modesto desenvolvimento que alcancei e os ornamentos externos de um escolar, assim chamado, tinham tornado meus eleitores cegos! Bom Deus, o que eles diriam se tivessem me visto por dentro? O que teriam sentido se soubessem como eu poderia governá-los e ainda posso. [...]. Você sabe o quanto detesto me sentar acima das pessoas que são melhores e mais honradas que eu, invertendo completamente o que é normal. (GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, livro I, cap. 19)*

E, mais uma vez, Guiberto deixou claro a seus leitores – provavelmente monges como ele – em quais circunstâncias sua escolha aconteceu:

*Se Deus desaprovava essa eleição ou simplesmente a tolerava, eu não sei. Isso posso dizer com certeza: fui apontado para essa posição sem solicitá-la, sem o meu conhecimento e sem a minha família exercer qualquer influência. A respeito disso, tudo foi bem. Deixo ao leitor do restante de minha narrativa decidir se minha existência desconhecida aos meus eleitores [...] era, em si, uma coisa boa. (GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, livro II, cap. 3)*

Dos extratos acima, destacamos dois pontos no que Guiberto desejava asseverar: a humildade e sua eleição sem máculas. À luz do contexto histórico de nosso autor, passamos a analisar esses pontos.

Valor central na vida monástica, a humildade mais uma vez despontava no texto de Guiberto. Humildade que faz o homem olhar para si, observar sua alma e descobrir o quanto é pecador. Essa procura por autoconhecimento estava em voga na literatura produzida pelos monges do início do século XII, sobretudo São Bernardo de Claraval, para quem a única forma de o homem descobrir em si o traço primordial da natureza divina era através do autoconhecimento (SANTOS, 2001, p.57 e 60).

Jay Rubenstein (2002, p.87-88) novamente levantou indagações a respeito das informações dadas por Guiberto. A argumentação deste autor alicerçou-se em um simples fato: o abade não havia escrito as obras que lhe deram notoriedade. Portanto, as afirmações de Guiberto sobre os motivos de sua escolha seriam suspeitas. Além disso, o novo abade tinha parentes na região de Nogent, o que permitiu Rubenstein conjecturar que os mesmos exerceram algum tipo de influência na escolha.

Embora a alegação apresentada por Jay Rubenstein tenha coerência, não podemos deixar de abrir espaço para uma hipótese que consideramos igualmente plausível: uma possível troca de infor-

mações orais. A sabedoria de Guiberto poderia ter sido notada por aqueles que um dia tiveram um contato mais próximo com ele em Saint-Germer. Portanto, não podemos rejeitar completamente o fato de que um ou outro monge em Nogent soubesse algo sobre ele.

Em relação à natureza de sua escolha, Guiberto afirmou que ela foi totalmente limpa. Sobre essa preocupação que ele demonstrava, podemos nos perguntar: por que ela foi tão enfatizada? Essa resposta pode ser encontrada no próprio texto de Guiberto. No terceiro e último livro de *Monodiae*, ele contou histórias dos últimos bispos da cidade de Laon entre fins do século XI e início do XII. Aos olhos de Guiberto, estes eram homens corruptos e despreparados. Gaudri, o pior deles, chegou a se envolver em vários atos de violência. Assim, Guiberto evidenciava que um líder cristão, além de sábio, precisava ser legítimo e digno de sua condição (LEMMERS, 1999, p.37-50).

De acordo com o que Guiberto escreveu, seu conhecimento o promoveu, mas isso não era capaz de superar seus receios em assumir tal responsabilidade. Reservadamente, temia de não estar preparado para assumir essa nova função. Por décadas, ele foi um simples monge e nunca saiu por muito tempo de seu mosteiro. A mãe de Guiberto, que vivia uma existência semi-monástica aos arredores de Saint-Germer, compartilhava esses sentimentos e o advertiu a propósito de seu despreparo.

*Que minha mãe estava muito angustiada pela expectativa de minha elevação a abade não era segredo para Ti, Senhor, pois o que parecia uma honra para outros era uma fonte de aflição para ela. Ela não queria que isso acontecesse comigo, porque temia que eu fosse perigosamente néscio nesse momento de minha vida. Para ser sincero, eu era totalmente ignorante a respeito de assuntos forenses, pois fui absorvido pelos assuntos literários, e não dei nenhum passo para absorver as leis. (GUIBERTO DE NOGENT, *Monodiae*, livro I, cap. 19)*

Desde que assumiu o monacato, a vida de Guiberto foi dedicada à leitura. Pela afirmação acima, fica claro que leis que compunham a administração de um mosteiro eram temas que ele não dominava, sequer conhecia. Assim, a apreensão de sua mãe evidenciava o nervosismo que envolvia a situação: em um curto espaço de tempo, a inexperiência poderia converter em desastre a honra recebida.

Sobre a falta de conhecimentos de Guiberto, Anneke Mulder-Bakker (2002, p.31-33 e 36) propôs uma análise diferente e mais ampla. Ela atentou para a essência do que o nosso personagem definia como “sabedoria” (*sapientia*). Para Mulder-Bakker, Guiberto dividia esse conceito em dois níveis: um letrado e o outro espiritual. O segundo era superior ao primeiro por um motivo básico: ele conduzia seu portador à grandeza divina, à plenitude espiritual do ser. Assim, quando nosso personagem se referia à sua falta de conhecimentos, também se referia ao seu despreparo espiritual.

Naquela altura de sua vida, Guiberto de Nogent era um homem que há muito se dedicava aos estudos das Escrituras Sagradas. Todavia, ao contrário de sua mãe, uma velha e austera anacoreta, ele afirmava que ainda não tinha alcançado esse verdadeiro conhecimento das coisas de Deus. Humilde e com os olhos fixos no âmago de sua alma, Guiberto negava seu “eu” e procurava afirmar que seus saberes se encontravam em um nível mais letrado e menos espiritualizado, o que não o deixava em condições de liderar ninguém.

O que Mulder-Bakker afirmou não descarta a existência de acordos políticos que contribuíram para a eleição de Guiberto, como defendeu Jay Rubenstein, porém nos permite uma visão mais histórica do fato. Para nós, foram seus anos em Nogent que lhe permitiram alcançar e se afirmar definitivamente em um alto patamar de desenvolvimento espiritual e religioso. Suas *Monodiae* refletem esse momento.

Ao falar de sua eleição abacial, Guiberto deixou explícito, assim como São Bernardo de Claraval, que a verdadeira *Sabedoria* cristã residia em uma existência ascética e voltada para a contemplação. Como abade de Nogent, Guiberto ofertou sua vida como exemplo: uma vida de pecados, mas de arrependimentos e retomada da caminhada até Deus. Se ele tantas vezes vacilou, quis humanamente assegurar que a perseverança era prova da grandeza divina, sempre pronta a receber os humildes e arrependidos. Dessa forma, elevação espiritual de Guiberto aconteceu gradativamente: da mais tenra juventude à vida adulta, ele precisou crescer para compreender o significado de Deus. Arrepender-se para novamente unir-se ao Criador era o que de mais sábio ele mostrou em *Monodiae*. Ao desejar ser modelo de fé e humildade, Guiberto transformou palavras em ações, ato que o fazia intervir positivamente nas almas daqueles que o liam.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS:

A Regra de São Bento (edição bilingüe: latim / português). 2. ed. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz, 1999.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

FOREVILLE, Raimunda. **Lateranense I, II y III**. Vitoria: Eset, 1972.

GUIBERT DE NOGENT. **Guibert de Nogent**: autobiographie. Edição e tradução: Edmond-René Labande. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

PLATÃO. **O banquete**. 4. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

SAN BERNARDO. Tratado sobre los grados de humildade e soberbia. In: **Obras completas de San Bernardo**. Madrid: BAC, tomo 1, 1993, p. 164-247.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

FONTES SECUNDÁRIAS:

BENTON, John. **Self and society in medieval France**. Toronto: University of Toronto Press, 1984.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. 4. ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2006.

COLOMBÁS, García M. **La tradición benedictina**: ensayo histórico (los siglos VII-XI). Zamora: Monte Casino, tomo tercero, 1991.

_____. **La tradición benedictina**: ensayo histórico (el siglo XII). Zamora: Monte Casino, vol. 4, tomo 1, 1993.

GARAND, Monique-Cécile. **Guibert de Nogent et ses secrétaires**. Turnholt: Brepols, 1995.

GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. **Historia de la Iglesia católica (800-1303)**: la cristandad en el mundo europeo y feudal. Madrid: BAC, tomo II, 1999, p. 294-308.

GILBERT, Paul. **Introdução à teologia medieval**. São Paulo: Loyola, 1999.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

JAEGER, C. **The envy of the angels**: cathedral schools and social ideals in medieval Europe (950-1200). Philadelphia: University of Pennsylvania, 2000.

LEMMERS, Trudy. The crisis of episcopal authority in Guibert of Nogent's *Monodiae*. In: BIJSTERVELD, A. J. A.; TEUNIS, Henk; WAREHAN, Andrew (eds.). **Negotiating secular and ecclesiastical power**. Western Europe in the Central Middle Ages. Leeds: Tornhout, 1999, p. 37-50.

MULDER-BAKKER, Anneke B. **Lives of the anchoresses**: the rise of the urban recluse in medieval Europe. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2005.

RUBENSTEIN, Jay. **Guibert of Nogent**: portrait of a medieval mind. New York: Routledge, 2002.

SANTOS, Luís Alberto Ruas. **Um monge que se impôs a seu tempo**: pequena introdução com antologia à vida e obra de São Bernardo de Claraval. Rio de Janeiro: Lumen Christi / São Paulo: Musa, 2001.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**: séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

Os Pregadores em Paris: A Universidade como Elemento de Identidade Institucional da Ordem Dominicana no Século XIII

Carolina Coelho Fortes (UFF/UFRJ/UGF)

RESUMO

Criada no início do século XIII, a Ordem dos Irmãos Pregadores surgia como resultado das transformações eclesásticas, religiosas, culturais e sociais dos séculos precedentes. Pretendia responder às necessidades espirituais das cidades que cresciam e enfrentar os grupos heréticos que se espalhavam por várias regiões do ocidente cristão. Para tanto, desde muito cedo, os frades investiram em um tipo de convencimento informado. Em outras palavras, a dedicação ao estudo deveria guiá-los na pregação salvadora de almas. É por isso que sua presença nas cidades universitárias se fez sentir ainda nas primeiras décadas daquele século.

Pretendemos nesta comunicação abordar a presença dos pregadores na Universidade de Paris. Analisaremos mais detidamente os conflitos que surgem entre estes e os mestres seculares, e os posicionamentos que os dominicanos são forçados a tomar diante dos problemáticos desdobramentos dessas desordens. Defendemos que os debates entre seculares e mendicantes – em especial os frades pregadores – serviriam como elemento de consolidação da identidade institucional da ordem.



Os Pregadores em Paris: A Universidade como Elemento de Identidade Institucional da Ordem Dominicana no Século XIII

Carolina Coelho Fortes (UFF/UFRJ/UGF)

Em 1256, Guillaume de Saint Amour, mestre da Universidade de Paris, em seu *Tractatus brevis de periculis novissimum temporum ex scripturis sumptus*, adverte:

Esses sedutores serão encontrados entre cristãos aparentemente piedosos, dados ao estudo das letras, famosos em dar conselhos (...) E tais pessoas, que parecerão sábias e santas para a Igreja, por isso serão vistas como membros eleitos do Redentor. E por essa razão, irão violenta e repentinamente injuriar a Igreja, pois não são estranhos a ela, mas estabelecidos, por assim dizer, nas vísceras da Igreja de acordo com a opinião dos homens. (Guilliemi de Sancto Amore, 1632, p. 56).

Pouco tempo depois, Tomás de Aquino, ao assumir uma cátedra de Teologia na mesma Universidade, responde:

Foi Juliano, o Apóstata quem proibiu que os servos de Cristo estudassem letras, como nos conta a História Eclesiástica. Nossos críticos revelam-se como seguidores do Apóstata quando negam o estudo aos religiosos, o que é patentemente contrário ao estabelecido pelas Escrituras. (Tomás de Aquino In: Tugwell, 1988, p. 608).

Essas são apenas breves passagens que marcaram a disputa apaixonada e violenta entre os mestres e estudantes da faculdade de Teologia da Universidade de Paris. Opunham-se seculares a mendicantes, lutando os primeiros pela manutenção de seu prestígio e privilégios, os segundos, por suas próprias existências como ordens religiosas. É sobre essa disputa que passaremos a tratar, entendendo-a, no que concerne à Ordem dos Frades Pregadores, como acontecimento decisivo na construção de uma identidade institucional para a Ordem. Para tanto, deter-nos-emos brevemente no contexto de surgimento da disputa à luz do conceito de identidade, seguido de uma abordagem geral sobre os estudos entre os dominicanos, para a partir daí analisarmos os conflitos em Paris.

1. Identidade

Quando surge nos primeiros anos do século XIII, a Ordem dos Frades Pregadores enfrenta, de imediato, uma contrariedade: o cânon 13 do IV Concílio de Latrão, que proibia o surgimento de novas ordens religiosas. A partir dessa, e até mesmo antes, uma série de contingências gradualmente moldou a Ordem dos Pregadores, tenham sido as características assumidas pelos frades premeditadas ou resultado de adaptações às realidades encontradas ao longo do caminho.

Desde o século XVIII, no entanto, quando os próprios frades passaram a mais uma vez voltar-se para seu passado – o que já havia ocorrido nos séculos XIII e XIV com alguma regularidade – tem-se insistido bastante na Ordem que surge pronta e acabada da mente de seu fundador. Embora, nas últimas duas décadas, alguns historiadores tenham se interessado em reavaliar as venturas e desventuras dos frades negros no seu século inicial, fica ainda por fazer uma análise calcada nos parâmetros de uma historiografia que privilegie métodos, fundamentação teórica e imposição de problemas. É a tal que nos dispomos, entendendo a adoção dos estudos como algo que serve a um fim específico – ou talvez a vários – e pautando-nos no conceito de identidade que agora passamos a expor.

De forma geral, a identidade pode ser entendida como uma resposta a algo exterior e diferente dela. Segundo Foucault, a identidade é socialmente construída. (Foucault, 1978, p. 425 *et passim*). Assim, a identidade de grupo em dada sociedade depende da construção do seu outro. (Edgar, 2003, p. 169-172.). Tomaz Silva afirma que a identidade só se constrói a partir das diferenças. Katherine Woodward concorda, mostrando que a identidade é uma construção relacional, isto é, depende de algo que lhe seja exterior, de outra identidade diferente. Além disso, toda a identidade é uma construção histórica, não é fixa nem absoluta.

De acordo com Woodward, as identidades são

significadas pela linguagem e sistemas simbólicos que os representam. “A representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações em seu interior” (Woodward, 2004, p. 8). Além disso, a identidade é relacional, ou seja, distingue-se pelo que não é sendo, desta forma, marcada pela diferença. A diferença se sustenta pela exclusão: se você é mulher, não pode ser homem, e vice-versa. Já a semelhança é o produto da experiência vivida e dos acontecimentos da vida cotidiana, que inclusive podem ser compartilhadas por identidades diferentes. Assim, as características da semelhança podem ser compartilhadas por identidades diferentes.

Todas as práticas de significação – como a de atribuir semelhança ou diferença a determinados grupos ou pessoas – envolvem relações de poder, inclusive o poder de incluir e excluir. Os significados culturais são produzidos por sistemas dominantes de representação, o que faz com que a forma que vivemos nossa identidade seja mediada por eles. Ou seja, partimos do pressuposto de que “todo contexto ou campo cultural tem seus controles e suas expectativas” (Woodward, 2004, p. 33). Assim, as identidades não são “livres” e formadas pelos indivíduos, mas respondem e são moldadas por seus contextos. O que ocorre claramente no caso do fenômeno que pretendemos explicitar no processo de construção da identidade institucional da Ordem, partindo do estudo, que consideramos ser um dos elementos mais marcados dessa identidade.

Afirmar a identidade e marcar a diferença envolvem sempre as operações de inclusão e exclusão. Classificamos o mundo social dividindo-o entre “nós” e “eles”. Toda classificação é feita a partir do ponto de vista da identidade, o que faz com que as divisões sejam construídas estabelecendo uma hierarquia. Deter o poder de classificar significa deter o poder de atribuir valores aos diferentes grupos. No caso que agora analisamos, percebemos uma disputa pelo poder de determinar que grupo se sobressai, e consegue estabelecer as regras de convívio. Ou, melhor ainda, que grupo – seculares ou mendicantes – permanecerá operante junto às universidades, à Igreja e aos fiéis.

2. A organização dos estudos

O documento mais antigo preservado pelos pregadores são as chamadas Constituições – ou *Liber Consuetudinum* – que, apesar de estar mantida em um manuscrito de 1228, contem trechos redigidos ainda em 1216, ano em que a Ordem recebe a permissão papal e a regra agostiniana como guia de vida em comunidade. Ai, já em sua introdução, podemos ler: “(...) tenha o prelado em seu convento a faculdade de dispensar os frades quando o crer conveniente, principalmente em tudo aquilo que lhe parecer impedir o estudo, a pregação e o proveito das almas” (*Constitutiones antique*, 1965, p.15).

Além disso, no *Libellus de principiis ordinis predicatorum*, Jordão da Saxônia, sucessor de Domingos no governo da Ordem, relata: “Naquele Capítulo, por comum acordo dos frades, estabeleceu-se que os Capítulos gerais se celebrariam um ano em Bolonha e o outro em Paris.” (IORDANO DE SAXONIA, 1935, p. 51). Portanto, não é difícil para nós fazer coro com as hagiografias e historiografia tradicional, e admitir que, desde seu surgimento, a ordem e seu fundador estavam interessados em lançar suas raízes sobre o estudo. Permitindo licenças para aqueles que pretendiam estudar, e realizando suas reuniões nos maiores centros universitários da cristandade, os pregadores assumiam explicitamente sua intenção de formar uma ordem de doutores, de sábios.

Essa intenção aclarava-se com a gradual organização de um sistema educacional que se constituía em paralelo à vida comunitária dos frades. Nas primeiras vidas de Domingos lemos os relatos sobre o envio de irmãos a Toulouse com a finalidade de estudar teologia com o afamado mestre Alexandre Stavensby, ainda em 1215. Em 1217 Domingos teria enviado sete frades para estudar em Paris, onde organizariam uma escola de teologia. Um ano depois seria fundada a escola de Bolonha, em 1220 em Palência, e em 1221, em Montpellier e Oxford. As escolas, claro, estavam unidas aos conventos também fundados nessas datas.

Concentrar seus quadros nos grandes centros universitários não era apenas uma maneira de dar aos frades instrução, mas também de cumprir o estabelecido pelo Cânon 18 do III Lateranense e pelo

cânon 11 do IV, que ordenavam a criação de escolas de gramática nas catedrais. Além disso, esperava-se que o interesse pelo estudo atraísse homens educados. O estudo, portanto, era também um atrativo para o recrutamento. Traçava-se, assim, a identidade dos pregadores como grupo obediente aos desígnios reformadores da Cúria Romana, ao identificar-se com seu cuidado pela formação dos clérigos, bem como se definia, de maneira inequívoca, como comunidade de homens imbuídos de missão doutrinária informada pelo estudo.

De acordo com as Constituições primitivas, apenas três frades poderiam ir para a Universidade de Paris, o único *studium generale* da ordem na época.¹ No Capítulo de 1246 aumentou-se o número para quatro, e criaram-se novos *studia generalia* (nas províncias de Inglaterra, Germânia, Lombardia, Provença), para onde poderiam ser enviados dois frades de cada província. A proposta foi aprovada nos Capítulos de 1247 e 1248 (*Acta capitularum*, 1898, p. 34-35, 38, 41).² Assim, depois de 1248, cada província poderia enviar doze alunos para os *studia generalia*.

A estrutura do sistema educacional dominicano só estaria completa em 1259. No capítulo Geral reunido neste ano estabelecem-se normas detalhadas: os frades deveriam cantar os ofícios breve e sucintamente para que estes não impedissem os estudos; ao prelado dava-se o poder de dispensar os frades, especialmente em assuntos que envolvessem a sua formação; o mestre dos noviços deveria ensinar-lhes a cuidar de seus livros e dedicar-se aos estudos; os provinciais deveriam cuidar para que os melhores alunos fossem enviados a conventos preparados com o programa de ensino adequado. Além disso, sob nenhuma circunstância, um mestre em teologia deveria assumir deveres visitatórios, assim como aqueles designados para as escolas não deveriam se encarregar da adminis-

tração, já que tais responsabilidades atrapalhavam os estudos (*Acta capitularum*, 1898, p. 97-99). A Ordem dos Pregadores, nas suas primeiras décadas de vida, construía para si, conscientemente, uma identidade pautada nos estudos.

Esse processo não se deu sem percalços. Podemos imaginar uma série de conflitos interiores à Ordem, que se tornaram claros com as decisões dos capítulos das décadas de 50 e 60. Essa necessidade de organizar, nos mínimos detalhes, a vida estudantil pode revelar um embate, e talvez até uma certa resistência dos frades, ao estudo. Não há dúvidas, no entanto, a respeito dos conflitos travados contra os seculares, especialmente na Universidade de Paris. Ali vemos ocorrer, em momentos distintos, lutas que chegam à ataques físicos entre os mendicantes e os seculares. E que moldariam definitivamente a Ordem dos Pregadores como comunidade letrada.

3. Os conflitos em Paris

Nos primeiros anos de sua existência, os dominicanos eram geralmente bem recebidos pelo clero secular. Quando chegaram em Paris, em 1217, alugaram ali uma casa onde fundaram uma escola de teologia. O domicílio, no entanto, não lhes era adequado, por isso Honório III pediu à Universidade que ajudasse a nova ordem a se estabelecer. Assim, em 1218, a universidade ofereceu aos frades um hospício, que se tornou sua propriedade em 1221. Essa casa, o convento de Saint Jacques, tornaria-se o mais renomado centro de ensino da Ordem em poucos anos. Os primeiros teólogos a ensinarem ali (Jean de Saint Albans e Jean de Saint Giles) eram seculares, e ali permaneceram por vários anos. Não havia, portanto, animosidade inicial entre dominicanos e seculares.

A reviravolta que se seguiria pode ser expli-

1. A estrutura básica dos estudos dominicanos foi formulada no primeiro Capítulo Geral, em 1220, presidido por Domingos. O que ali se discutiu ficou registrado nas Constituições Primitivas, o primeiro código de uma Ordem religiosa a incluir prescrições para o estudo. Estabeleceu-se nesse documento que nenhum convento deveria ser fundado sem um teólogo, o que aponta para a centralidade dos estudos na missão dos pregadores. Estes deveriam prover meios de sustentar os teólogos e, como resultado, um sistema tripartido de educação desenvolveu-se gradualmente, no qual cada priorado servia como escola. Esse sistema consistia em: *studia conventuais*, onde os frades receberiam uma formação rudimentar em estudos bíblicos e teologia, suficientes para seu ministério; *studia particularia*, ou escolas provinciais, onde um grupo seleto estudava um currículo mais aprofundado e se preparava para provável treinamento nas casas gerais de estudo; e *studia generalia*, o ápice do sistema educacional dominicano, onde os melhores alunos eram preparados para se tornarem mestres em teologia. Poucos completavam todas as etapas. CF. MULCHAHEY, Michele. "First the bow is bent in study": dominican education before 1350. Toronto: PIM, 1998.

2. Um novo adendo às leis dominicanas só era possível caso fosse aceito por três capítulos gerais seguidos.

cada com base em dois fatores. Primeiro porque, ao contrário dos monges, as ordens mendicantes haviam se comprometido com a *cura animalum* e por isso passam a ser vistas pelos seculares como invasoras de seus domínios. Os frades, especialmente os dominicanos, entendiam que deveriam ser preparados como pregadores e teólogos antes de exercer suas funções, o que colocava em desvantagem o clero secular sem instrução. Como resultado, os frades atraíram grandes audiências com seus sermões e eram constantemente chamados para participar, por exemplo, de ritos fúnebres, tomando para si recursos que normalmente iam para os padres de paróquia. Além disso, as ordens mendicantes – bem preparadas, disciplinadas, com uma administração altamente centralizada, independentes do controle episcopal, enraizadas rapidamente por toda a Europa e prontas para enviar seus membros a qualquer parte para desenvolver múltiplas funções ao comando de seus superiores – eram o instrumento perfeito para implementar o *plenitudo potestas* nas disputas freqüentes entre a Sé Romana e os bispos diocesanos por jurisdição eclesiástica (Cf. Bennett, 1937, p. 23).

Já na Universidade de Paris, os mestres seculares logo passaram a ver nos mendicantes uma ameaça a seu domínio nas várias faculdades, assim como um perigo para os privilégios conquistados pela universidade. Inicialmente, por verem nos frades apenas religiosos que buscavam aperfeiçoar seus conhecimentos, não se incomodavam em conseguir-lhes residência e professores. As dificuldades surgiram quando os seculares perceberam que os mendicantes não estavam interessados na universidade *per se*, mas como um meio para atingir sua missão evangélica.

Para os dominicanos, a universidade não era um fim em si mesmo, mais um local de passagem. Temos um exemplo disso na carreira de Tomás de Aquino. Depois de completar sua formação em Paris, Tomás passou a maior parte da sua vida em outros lugares, levando seus ensinamentos para onde a Ordem acreditava serem eles mais necessários. Se virarmos o foco para as três cátedras de teologia que os mendicantes conquistam em Paris, percebemos que, entre 1229 e 1259, nenhuma delas é ocupada pela mesma pessoa por mais de nove anos (Brett, 1984, p. 15). Assim que um frade ganhava fama ensinando teo-

logia em Paris, era enviado para outra província, levando consigo seu prestígio e conhecimento, e estabelecendo uma reputação de intelectualização para sua Ordem. Era substituído, no mais das vezes, por um mestre menos experiente, o que causava dano ao renome da corporação universitária como um todo, e benefício para as ordens mendicantes.

A importância dada aos estudos pelos mendicantes parecia atrair para seus quadros os nomes mais distintos entre os intelectuais do período. Clérigos seculares como Alexandre de Hales, Roger Bacon, Jean de Saint Giles, Robert Kilwardby, Rolando de Cremona e Hugo de Saint Cher deixaram de sê-lo para vestirem os hábitos dos frades. Os grandes nomes da filosofia e da teologia pertenciam os mendicantes. Desta maneira, o desejo de fazer parte da universidade com níveis de comprometimento diferentes contribuiu sobremaneira para a crescente controvérsia em Paris.

A relação cordial entre seculares e frades acabou quando, em 29 de maio de 1229, a universidade reunida resolveu entrar em greve (*Chartularium*, 1889, p. 118). Os pregadores de Saint Jacques, como seu mestre secular Jean de Saint Giles, recusaram-se a aderir. Aparentemente, instruir clérigos para o bem geral da Igreja e da Cristandade era mais importante do que os problemas enfrentados pela universidade. Para tentar amenizar os rancores, os frades abriram suas portas para todos os estudantes seculares que quisessem continuar sua educação (Rashdall, 1936, p. 372).

Durante a greve, Rolando de Cremona, já mestre em Artes, recebeu seu grau em teologia e tornou-se o primeiro dominicano a ocupar uma cátedra na faculdade. Antes do final da greve, em 1231, Jean de Saint Giles vestiu o hábito negro. Os dominicanos passam, então, a ter dois mestres lecionando na faculdade de teologia de Paris. Aparentemente, quando a greve chegou ao fim, os dominicanos foram aceitos sem muita comoção pelos membros da faculdade de teologia. Talvez porque ainda não parecesse claro para os mestres seculares – e, quem sabe, até para os próprios frades – a continuidade, e o gradual fortalecimento, da ordem dos pregadores como algo que careceria em separado dos seculares.

Por isso, embora não tenham se oposto radicalmente aos mendicantes nessa primeira greve,

os seculares o fariam na segunda, que se iniciaria em 1253.³ Como em 1229, os mendicantes não aderiram à greve. Os mestres seculares retaliaram declarando que a partir de então ninguém poderia ser admitido como mestre se não fizesse um voto de observância de todos os decretos e privilégios da universidade. A negação ao juramento levaria à expulsão do mestre e dos alunos que a ele estivessem vinculados (*Chartularium*, 1889, p. 242-243). Dominicanos e franciscanos apelaram ao papa que ordenou que os mestres de Paris recebessem-nos de volta (*Chartularium*, 1889, p. 247-248). Os seculares se recusaram, vendo a ação do papa como uma infração a sua autonomia.

Até o início de 1254, os franciscanos já haviam capitulado (Salimbene, internet) às demandas dos seculares, feito juramento e retornado às aulas. Os pregadores, assim, tornaram-se o único alvo de ataques dos seculares, especialmente por conta de ocuparem duas cátedras de teologia. A situação era ainda pior para eles porque neste momento encontravam-se acéfalos. João Teutônico, mestre da Ordem, havia falecido e um novo capítulo geral ainda não havia sido realizado para a eleição de um novo mestre. Não havia ninguém que pudesse falar por eles em Roma, enquanto a Cúria papal ali recebia uma delegação liderada por Guillaume de Saint Amour, representante dos mestres de Paris que faziam oposição aos dominicanos.

Além das reclamações vinculadas à vida universitária, Guillaume levou à atenção do papa as queixas de parte do clero secular de que os frades estariam provando-os de suas rendas pois usurpavam sua *cura animarum*. Sobre os conflitos em Paris, o papa declara que todos estatutos eram obrigatórios para todos os estudantes e mestres, sem exceção. E, em 21 de novembro de 1254, Inocêncio IV lança a bula *Etsi animarum*, na qual revoga todos os privilégios que eles e seus predecessores haviam conferido às ordens mendicantes.

É certo que as reclamações constantes dos seculares sobre os mendicantes não eram novidade para o papado. Mas, até então, todos os papas haviam apoiado os mendicantes, inclusive o próprio Inocêncio IV, por serem excelentes instrumentos para a centralização papal. Porque, então, uma mudança tão radical da política romana? Queremos crer que Guillaume de Saint Amour tenha ido muito bem preparado para Roma, levando de baixo do braço a obra *Introductorius in evangelium aeternum*,⁴ do frade menor Gerard de Borgo San Domenico, inspirada no pensamento de Joaquim de Fiori e, portanto, considerada herética.

Aqui cabe outra questão: mas se a obra fora escrita por um franciscano, e os menores já haviam aderido à greve em Paris, porque Inocêncio IV se convenceu dos malefícios dos pregadores? A resposta encontra-se em dois fatos. Primeiro, a hostilidade em relação aos mendicantes havia ultrapassado em muito os limites da Universidade de Paris. Segundo – fator fundamental para nossa pesquisa – não havia clareza, inclusive dentro da própria instituição eclesiástica – de quem eram e o que faziam os mendicantes, por isso foi possível a sentença contra todos os frades, muito embora a verdadeira “pedra no sapato” dos mestres de Paris continuassem a ser os dominicanos.⁵

É justamente por meio daquele elemento que consideramos o mais preponderante em termos de identidade – o estudo – que levou os pregadores a um revés que deve ter parecido incontornável. Além de terem que se submeter, por ordem papal, aos decretos estabelecidos pelos mestres parisienses – entre eles a ocupação de apenas uma cátedra de teologia e, no limite, a imposição de cobrança dos alunos, o que acabaria por descaracterizá-los como mendicantes – foram impedidos de levar sua missão adiante sem permissão das autoridades locais, o que acabaria com sua centralização e independência. Tudo indicava que o ano de 1254 seria

3. Mas, ainda em 1252, os mestres seculares tentam limitar o crescente poder mendicante lançando um estatuto que proibia a ocupação de mais de uma cátedra em teologia por membros da mesma ordem religiosa. Tal decreto foi ignorado pelos pregadores, que alegaram não terem os mestres poder para legislar sobre o caso. Inferimos tal posicionamento a partir de uma carta de Humberto de Romans escrita em 1256 (Humberto de Romanis, 1889, p. 351), afirmando que os mestres de Paris não tinham o direito de impor decretos e por assim proceder estariam indo contra a igreja de Paris, já que apenas o bispo de Paris e seus delegados teriam jurisprudência sobre a universidade (*Chartularium*, 1889, p. 310).

4. Esta obra não sobreviveu ao tempo, tendo sido abolida provavelmente ainda nesse período. Seu conteúdo, no entanto, é conhecido pela refutação feita, provavelmente, por Guillaume de Saint Amour para ser apresentada ao papa nessa ocasião. (*Chartularium*, 1889, p. 272-276).

5. Matthew Paris, por exemplo, em sua *Chronica majora*, faz confusão entre as duas ordens. Cf. Matthew Paris. *Chronica majora*. Londres, 1993.

o último de existência para a ordem dos irmãos pregadores.

Três semanas depois de lançar a *Etsi animarum*, o papa Inocêncio IV falece, e será sucedido por um “campeão dos menores”, Alexandre IV. Sua eleição acaba revertendo apenas em parte a situação dos pregadores. Mendicantes voltam a ter os mesmos privilégios já conquistados anteriormente

e que possibilitava a *cura animarum*.⁶ Mas a situação dos pregadores continuaria ainda incerta em Paris, o que levaria por parte dos seculares, a ataques violentos como a obra cuja citação inicia esta comunicação. E, por parte dos pregadores, a uma organização ainda mais fechada e detalhada de seu sistema educacional, garantindo assim o fortalecimento de sua identidade como ordem letrada.



BIBLIOGRAFIA

- Acta capitularum generalium ordinis praedicatorum (1220-1303). In: REICHERT, B-M.(ed.) **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica**, vol.I, tomus III. Roma: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1898.
- BENNETT, R. F. **The Early Dominicans: studies in thirteenth century Dominican history**. Cambridge: University of Cambridge Press, 1937.
- BRETT, Edward. **Humbert of Romans: His Life and Views of Thirteenth Century Society**. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984.
- DENIFLE, H & CHATELAIN, E. (ed.) **Chartularium universitatis parisiensis**, vol, 1. Paris, 1889.
- EDGAR, Andrew. Identidade. In: EDGAR, A. & SEDGWICK, P. (org.) **Teoria Cultural de A a Z**. São Paulo: Contexto, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- GUILLIELMI DE SANCTO AMORE. **Opera Omnia**. Constantiae, 1632.
- IORDANO DE SAXONIA. Libellus de principiis ordinis praedicatorum. In: LAURENT, M-H. (ed.) **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica**, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.
- RASHDALL, Hastings. **The Universities of Europe in the Middle Ages**. Oxford, 1936.
- Salimbene. **Crônica**. Disponível na Internet: http://www.procas.org.br/paragrafo_capitulo.php?cCapitulo=37&vertudo=1 Último acesso: 23.04.2009.
- THOMAS, A. H. (ed.) **Constitutiones antique ordinis fratrum Praedicatorum (1215-1237)**. Louvain, 1965.
- TUGWELL, Simon. **Albert & Thomas**. Paulist Press: New York. 1988.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. (org.) **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- vida e obra de São Bernardo de Claraval. Rio de Janeiro: Lumen Christi / São Paulo: Musa, 2001.
- VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

Aspectos Discursivos no “De Re Coquinaria”

Célia Marques Telles (UFBA)

RESUMO

O *De re coquinaria* de Apício, cujos textos documentam um latim dos séculos IV e de fins do V d.C. ou do VI d.C., é um texto exortatório da primeira Idade Média (Franco Júnior, 2005) e apresenta fatos discursivos interessantes, tanto no que tange à dêixis temporal quanto à dêixis pessoal. Dentre os fatos lingüísticos apontados por Jacques André (2002, p. XIV), encontram-se as receitas com verbo na voz ativa ou na passiva, com verbo no futuro ou no imperativo. Os resultados parciais da análise do *De re coquinaria* de Apício, mostraram que, no discurso do mundo comentado desses receituários de cozinha, a *deixis temporal* é documentada com maior incidência das formas do presente (75.86%) – a saber, 48.27% no modo indicativo e 27.59% no imperativo – frente ao percentual de 24.13% de formas do futuro imperfeito (Telles, 2007; 2009). No que tange à dêixis pessoal no discurso do texto latino (Heger, 1974; Creyssels, 1995), vale lembrar que em latim a expressão do alocutário na segunda pessoa, tem um caráter indefinido, o qual pode também vir expresso pela passiva impessoal e pela terceira pessoa do singular ou do plural (Ernout; Thomas, 1953, p. 144-145; Bassols de Climent, 1967, v.2, p. 8-10). Nessa primeira fase da análise, busca-se mostrar a incidência da dêixis pessoal e da dêixis verbal no discurso do *De re coquinaria*, na tentativa de vir a explicar a mudança verificada em textos exortatórios portugueses dos séculos XV e XVI, especial o *Tratado da cozinha poeuguesa da Infanta D. Maria*.



Aspectos Discursivos no “De Re Coquinaria”

Célia Marques Telles (UFBA)

1 Introdução

Em trabalhos anteriores (Telles, 2007, 2009) ressaltou-se que, ao analisar o discurso do *Livro de cozinha da Infanta D. Maria*, uma preocupação começou a delinear-se: como na história da língua essas narrativas eram estruturadas? O recuo à língua latina do primeiro período da Idade Média – na direção do proposto por Hilário Franco Júnior (2005) – foi inevitável e, evidentemente, a escolha incidu no primeiro receituário em língua latina, o *De re coquinaria* de Apício, conhecido através de manuscrito datado do séc. IX. d.C.

Os textos dos receituários descrevem a experiência, organizam o conhecimento, informam os acontecimentos, ensinam ou advertem sobre novas experiências. Aham-se escritos pela mão que escreve para um destinatário, a quem o texto é dirigido. A esse propósito, vale lembrar a advertência de Odile Redon, Françoise Sabban e Silvano Serventi, em *The Medieval kitchen* (1998), de que a “literatura dos livros de cozinha” é, em primeiro lugar e antes de qualquer coisa, uma literatura técnica. Assim, em relação a outros gêneros do discurso, o receituário caracteriza-se pela importância da sucessão cronológica tanto para a narrativa como para a indicação do procedimento (Longacre, 1974, p. 358). Nessa perspectiva, lembra R. E. Longacre (1974) que o discurso do procedimento e o exortatório são mais prescritivos enquanto prescrevem, isto é, dizem como fazer ou como executar alguma coisa (discurso de procedimento) ou o que fazer ou o que não deve ser feito (discurso exortatório).

Propõe-se, assim, o exame de fatos linguísticos de um texto da chamada Primeira Idade Mé-

dia (Franco Jr., 2005, p. 28), um tratado técnico de culinária: o *De re coquinaria* de Apicius. Texto conhecido através de testemunhos que datam a partir do século IX, documentando a língua do século IV, acrescentado de um excerto datado do século VI.

M. Gavius Apicius, romano que viveu de finais do séc. I a. C. até a época de Tibério (André, 2002a, p. VII-VIII) – c. 25 a. C. até o final do reinado de Tibério – é conhecido por ter sido o primeiro romano a fazer um tratado de cozinha.

Como todo livro de receitas, o *De re coquinaria* é uma compilação, que tem como base a coletânea de Apício, acrescentada ou estirpada de algumas receitas.

Giulia Passarelli, em *Dalla frugalitas alla luxuria*, resume claramente o conteúdo do livro (Passarelli, 2000):

Alcune, ad esempio quelle nelle quali si fa riferimento alla conservazione degli alimenti (frutta, carni), quelle relative alla preparazione del vino o alla manipolazione del miele, possono interessare più un agricoltore che un cuoco. Non dimentichiamo che il famoso garum romano (di cui parleremo abbondantemente più avanti), era preparato secondo ricette tratte dalle Geoponiche, frammenti di un trattato greco sull'agricoltura (Passarelli, 2000, p. 35).

Esclarece ainda a sua função, explicando, por exemplo, que o fato de serem indicadas nas receitas uma quantidade de especiarias e de ingredientes fundamentais, sem qualquer indicação da quantidade ou o modo correto de usar, sem falar no tempo de cozimento, “[...] ci fa pensare che tali ‘ricette’ fossero ‘memorie’ ad uso esclusivo di cuochi esperti ma di un periodo più tardo” (Passarelli, 2000, p. 36). Por outro lado, lembra ainda que “[...]la cucina non si

1 Traduzindo: “Algumas, por exemplo aquelas nas quais se faz referência à conservação dos alimentos (fruta, carnes), aquelas relativas à preparação do vinho ou à manipulação do mel, podem interessar mais a um agricultor do que a um cozinheiro. Não nos esqueçamos de que o famoso garum romano (de que falaremos abundantemente mais adiante), era preparado segundo receitas usadas pelos Geoponicos, fragmentos de um tratado grego sobre a agricultura”.

2 Traduzindo: “[...] nos faz pensar que tais ‘receitas’ fossem ‘memórias’ para uso exclusivo de cozinheiros especializados, mas de um período mais tardio”.

inventa ma si tramanda ed è lo specchio della situazione sociale ed economica di un periodo storico, i cibi della Roma imperiale riflettono il momento di massimo fulgore di quella civiltà, influenzada, anche sotto questo aspetto, da quella orientale³ (Passarelli, 2000, p. 36).

É o *De re coquinaria* um texto cuja importância para a história da civilização reside sobretudo na língua, como assinala um dos seus editores críticos, Jacques André (2002, p. xx). O tratado *De re coquinaria*, atribuído a Apício, é conhecido através de cópias que datam do século IX, mas cujos textos apresentam características comuns àqueles datados do século IV d.C. (como a *Mulomedicina Chironis* e a *Peregrinatio Aetheriae* (André, 2002, p. xii). Quanto ao *Excerpta a Vinidario*, Jacques André (2002, p. xvi) informa tratar-se de um manuscrito dos séculos VII a VIII, o manuscrito *Parisinus latinus* 10318 (dito de Saumaize) cuja língua é posterior àquela do século IV, sendo datada por E. Brandt de fins do século V ou do VI (André, 2002, p. xvi).

Além da sua contribuição para a história da civilização, o *De re coquinaria* é importante pela língua aí documentada (como já foi dito), que é a do século IV (André, 2002, p. xx).

O *De re coquinaria*, em resumo, é uma compilação de receitas variadas, com base nas coletâneas de Apício (séc. I d.C.), reescrita sucessivas vezes, cuja redação, transmitida por cópias do século IX, reflete a língua latina do séc. IV d.C., para o texto de Apício, e do séc. VI, para os *excerpta*. O autor da redação no séc. IV d. C. – pouco conhecedor da arte da cozinha, mas provavelmente conhecedor de medicina – usou na sua escrita a variante latina popular, que facilmente poderia ser lida pelos cozinheiros da sua época.

2. A expressão dêitica no *De re coquinaria*

Se o valor literário do texto é relativo, o fato de representar o latim usado na Primeira Idade Média (ainda que em cópia do séc. IX) é fundamental para o estudo da língua dos textos em latim medieval

(Wright, 1982, p. 91-95).

Os fatos de língua relativos à morfologia ou à sintaxe dos verbos, assinalados por Jacques André, permitiram que se chegasse ao exame da dêixis temporal (Telles, 2007; 2009). Uma análise preliminar mostrou que os dados do texto latino (tal como foi transmitido: língua usada nos séculos IV a VI) permitiram que se visse como a estrutura dêitica da temporalidade é representada nessa fase do latim, mostrando a direção do comportamento que vai também ser documentado no romance (Telles, 2007; 2009).

Integram os dez livros do *De re coquinaria*, utilizando-se a divisão em parágrafos da edição de Jacques André (2002, p. xx), 468 parágrafos, assim distribuídos: Livro I (1-41), 41 parágrafos; Livro II (42-65), 24 parágrafos; Livro III (66-124), 59 parágrafos; Livro IV (125-178), 54 parágrafos; Livro V (179-209), 31 parágrafos; Livro VI (210-251), 42 parágrafos; Livro VII (252-329), 78 parágrafos; Livro VIII (330-397), 68 parágrafos; Livro IX (398-433), 36 parágrafos; Livro X (434-468), 35 parágrafos. Por sua vez o *Excerpta a Vinidario* tem 38 receitas.

A partir do texto integral do *De re coquinaria* (Apicius, [séc. IV-VI] 2002) e do *Apici excerpta a Vinidario viro illustri* (Apicius, [séc. IV-VI] 2002), busca-se, agora, examinar a dêixis pessoal, na tentativa de verificar se o texto das receitas documenta a mesma dêixis pessoal atestada no português arcaico, a fim de poder compará-lo com os resultados já obtidos para essa fase da língua portuguesa.

Num primeiro momento não se fez qualquer menção à dêixis pessoal, o que deve estar bem refletido nos diferentes tipos estruturais do discurso aí contidos (Heger, 1974; Creyssels, 1995). Fato que levou ao estudo do uso da segunda pessoa do singular na língua latina, como forma de expressão para o alocutário (Ernout; Thomas, 1953; Bassols de Climent, 1967). Na língua latina, a expressão do alocutário na segunda pessoa, tem um caráter indefinido, o qual pode também vir expresso pela passiva impessoal e pela terceira pessoa do singular ou do plural (Ernout; Thomas, 1953, p. 144-145; Bassols de Climent, 1967, v.2, p. 8-10)

A título de exemplos do *De re coquinaria* para

3. Traduzindo: “[...] a cozinha não se inventa mas se transmite e é o espelho da situação social e econômica de um período histórico, os alimentos da Roma imperial refletem o momento de máximo fulgor daquela civilização, influenciada, também sob este aspecto, daquela oriental”.

ilustrar o uso da segunda pessoa do singular, o alocutário, oferece-se pelo menos um exemplo tirado de cada um dos livros e dois dos *excerpta*. Os exemplos mostram o uso da forma verbal do presente do indicativo, alternando com a do futuro do *infec-tum* ou a do presente do imperativo. Nos *Excerpta*, documenta-se ainda o uso do futuro do *perfectum*.

UT MALA ET MALA GRANATA DIV DVRENT: In calidam feruentem *merge*, et statim *leua* et *suspende*. (Apicius, Liber I, XII, 2, § 19)

“PARA QUE AS MAÇÃS E AS ROMÃS DUREM MAIS TEMPO: mergulha-as na água fervente, retira-as rapidamente e pendura-as”⁴.

ESICIVM: *Adicies* in mortarium piper, ligusticum, origanum, *fricabis*, *suffundes* liquamen, *adicies* cerebella cocta, *teres* diligenter, ne astulas habeat. *Adicies* oua quinque et *dissolues* diligenter, ut unum corpus *efficias*.]. Liguamine *temperas* et in patella aenea *exinanies*, *coques*. Cum coctum fuerit, *uersas* in tabula munda, tessellas *concides*. *Adicies* in mortarium piper, ligusticum, origanum, *fricabis*, in se *commisceas*, <*mittes*> in caccabum, *facies* ut ferueat. Cum ferbuerit, tractum *confringes*, *obligas*, *coagitabis* et *exinanies* in boletari. Piper *asparges* et *appones*. (Apicius, Liber II, I, 2, § 46)

“ALMÔNDEGA: Colocarás num almofariz pimenta, ligústica, orégano, triturarás, molharás com garum, acrescentarás miolos cozidos, moerás cuidadosamente, para que não tenha grãos. Acrescentarás cinco ovos e dissolverás cuidadosamente para fazer uma massa homogênea. Temperas com garum, despejarás no vaso de bronze, cozerás. Quando estiver cozido, despejas num tabuleiro limpo, farás em pedaços. Colocarás num almofariz pimenta, ligústica, orégano, triturarás, misturas bem, <lançarás> numa panela, farás com que ferva. Quando estiver fervendo, esmigalharás a massa, ligas, baterás e despejarás no prato. Salpicarás pimenta e servirás”.

GUSTVM DE CVCVRBITAS: Cucurbitas coctas expressas in patinam *conpones*. *Adicies* in mortarium piper, cuminum, silfi modice [id est laseris radicem],

rutam modicum, liquamine et aceto *temperabis*, *mittes* [defritum modicum ut coloretur, ius *exinanies* in patinam. Cum ferbuerint iterum tertio, *depones* et piper minutum *asparges*. (Apicius, Liber III, IV, 1, § 73)

“Entrada de abóbora: Juntarás numa tigela abóboras cozidas e enxutas. Colocarás num almofariz pimenta, cominho, um pouco de benjoim [isto é raiz de laserpício], um pouco de arruda, temperarás com garum e vinagre, lançarás um pouco de mosto cozido para dar cor, despejarás o caldo na tigela. Quando ferver pela segunda e terceira vez, tirarás do fogo e salpicarás pimenta moída”.

GUSTVM DE HOLERIBVS: *Condies* bulbos liquamine, oleo et uino. Cum cocti fuerint, iecinera porcelli et gallinarum et unguellas et ascellas diuisas, haec omnia cum bulbis ferueant. Cum ferbuerint, *teres* piper, ligusticum, *suffundis* liquamen, uinum et passum ut dulce sit, ius de suo sibi *suffundis*, *reuocas* in bulbos. Cum ferbuerint, ad momentum amulo *obligas*. (Apicius, Liber IV, v, 2, §. 176)

“ENTRADA DE LEGUMES: Arrumarás os bulbos no garum, no óleo e no vinho. Quando estiverem cozidos, que fervam tudo junto com fígado de porco e de galinha, pés de porco e asas de ave em pedaços. Quando ferverem, moerás pimenta, ligústica, molhas com garum, vinho e vinho de passas para adoçar, molhas com o próprio caldo, derramas sobre os bulbos. Quando ferverem, chegado o momento, fazes uma massa com a fécula”.

CONCICLAM APICIANAM: *Accipies* cumanam mundam ubi *coques* pisum. Cui *mittis* lucanicas concisas, esiciola porcina, pulpas petasonis. *Teres* piper, ligusticum, origanum, anetum, crepam siccam, coriandrum uiridem, *suffundis* liquamen, uino et liquamine *temperabis*. *Mittis* in cumanam, cui *adicies* oleum, *pungis* ubique ut combibat oleum. Igni lento *coques* ita ut ferueat et *inferes*. (Apicius, Liber V, IV, 2, §. 196)

“PURÉ À MODA DE APÍCIO: Tomarás um vaso de Cumas limpo, onde cozinharás ervilhas. Colocas nele salsichas da Lucânia cortadas, pequenas al-

4. Para as traduções além da edição da Belles Lettres, preparada por Jacques André (Apicius, 2002 [séc. IV d.C.] e do *Novíssimo dicionário latino português* de F. R. dos Santos Saraiva (2000), foram usadas a edição espanhola de Bárbara Pastor Artigues (Apicio, 1987 [séc. IV d.C.]) e a portuguesa de Inês de Ornellas e Castro (1997).

môndegas de porco, carne de presunto. Moerás pimenta, ligústica, orégano, endro, cebola seca, coentro verde, molhas com garum, temperarás com vinho e garum. Colocarás num vaso de Cumas, no qual acrescentarás óleo, furarás por toda parte para que o óleo seja absorvido. Cozinharás em fogo lento até que ferva e servirás”.

PULLUS FARSILIS: Pullum sicuti liquaminatum a ceruice *expedies*. *Teres* piper, ligusticum, gingiber, pulpam caesam, alicam elixam, *teres* cerebellum ex iure coctum, oua *confringis* et *comiscis* ut unum corpus *efficias*; liquamine *temperas* [et oleum modice *mittis*, piper integrum, nucleos abundantes. *Fac* impensam et imple pullum [uel porcellum] ita ut laxamentum habeat. Similiter in capo *facies*, ossibus eiectis *coques*”. (Apicius, Liber VI, XIV, § 250)
 “FRANGO RECHEADO: Eviscerarás o animal pelo pescoço, como para o frango ao garum. Moerás pimenta, ligústica, gengibre, carne picada, sêmola cozida na água, moerás miolos cozidos no caldo, quebras ovos e misturas para fazer uma massa homogênea. Temperas com garum e acrescentas um pouco de óleo, de pimenta em grãos e uma boa quantidade de pinhões. Faze o recheio e enches o frango [ou o leitão novo], reservando. Farás da mesma maneira para com um capão, [que] cozinharás desossado”.

OFELLAS APICIANAS: Ofellas *exossas*, in rotundum *complicas*, *surclas*, ad furnum *admoues*. Postea *praeduras*, *leuas* et, <ut> humorem *exspuat*, in craticula igni lento *exsiccabis* ita ne uratur. *Teres* piper, ligusticum, ciperis, cuminum, liquamine et passo *temperabis*. Cum hoc iure ofellas in caccabum *mittis*. Cum coctae fuerint, *leuas* et *siccas*, sine iure piper asperso, et *inferes*. Si pingues fuerint, cum *surclas*, *tollis* cutem. Potest et de abdomine huiusmodi ofellas facere. (Apicius, Liber VII, IV, 2, § 263)
 “GUISADO [CARNE EM PEDAÇOS] À MODA DE APÍCIO: Desossas a carne, enrolas, enfiás um espeto, levas ao forno. Depois que endureceres, suspendes e, <para que> o líquido saia, secas numa grelha em fogo lento. Moerás pimenta, ligústica, junco, cominho, garum e temperarás com vinho de passas. Com isso colocarás o guisado no caldo da panela. Quando estiver cozido, retiras e secas, e serves sem

molho, salpicado com pimenta. Se estiver gordo, quando tirares, recolhes a nata. Do mesmo modo se pode fazer guisado com tripa de porco”.

VVLVAM VT TOSTAM FACIAS: In cantabro *inuolue* et postea in muria *mitte* et sic *coque*. (Apicius, Liber VII, I, 6, § 257)

“Para assar vulva: Envolve em farelo e depois põe na salmoura e então cozinha”.

HAEDVM SIVE AGNVN TARPEIANVM: Antequam coquatur, ornatus consuitur. Piper, rutam, satureiam, cepam, timum modicum, et liquamine *collues* haedum, *macerabis*, <mittis> in furno in patella quae oleum habeat. Cum percoxerit, *perfundes* in patella impensam, *teres* satureiam, cepam, rutam, dactilos, liquamen, uinum, carenum, oleum. Cum bene duxerit impensa, in disco *pones* piper *asperges* et *inferes*. (Apicius, Liber VIII, VI, 9, § 364)

“CABRITO OU CARNEIRO À MODA DE TARPEIO: Antes de cozinhares, preparado e estar cosido [unido]. Regarás o cabrito com pimenta, arruda, segurelha, cebola, um pouco de tomilho, e garum, deixarás de molho, <colocarás> no lume numa panela que tenha óleo. Quando estiver bem cozido, lançarás o molho na panela, moerás segurelha, cebola, arruda, tâmaras, garum, vinho, vinho doce, óleo. Quando o molho estiver encorpado, colocarás num prato, salpicarás pimenta e servirás”.

IN ECHINO: *Accipies* pultarium nouum, oleum modicum, liquamen, uinum dulce, piper minutum, *facies* ut ferueat. Cum ferbuerit, in singulos echinos *mittes*, *agitabis*, ter bulliat. Cum coxeris, piper *asperges* et *inferes*. (Apicius, Liber IX, VIII, 1, § 415)

“PARA [PREPARAR] OURIÇO DO MAR: Tomarás um tacho novo, um pouco de óleo, garum, vinho doce, pimenta moída, farás com que ferva. Quando ferver, colocarás cada ouriço, mexerás [até] ferver três vezes. Quando cozinhares, salpicarás pimenta e servirás”.

IVS DIABOTANON IN PISCE FRIXO: Piscem quemlibet *curas*, *lauas*, *friges*. *Teres* piper, cuminum, coriandri semen, laseris radicem, organum, rutam, *fricabis*, *suffundes* acetum, *adicies* careotam, mel, defritum, oleum, liquamen, *temperabis*, *refundes* in

caccabum, *facies* ut ferueat. Cum ferbuerit, piscem frictum *perfundes*, piper *asperges* et *inferes*. (Apicius, Liber x, I, 1, § 434)

“Molho de ervas para peixe frito: Limpas, lavas e fritas o peixe que te aprouver. Moerás pimenta, cominho, semente de coentro, raiz de laserpício, orégano, arruda, triturarás, espalharás vinagre, acrescentarás tâmaras, mel, mosto cozido, óleo, garum, temperarás, colocarás num tacho, farás com que ferva. Quando ferver, lançarás o peixe frito, salpicarás com pimenta e servirás”.

Nos *Excerpta a Vinidario* também se encontra a narrativa com o alucutário expresso na segunda pessoa do singular:

OFELLAS GARATAS: *Ponis ofellas in sartagine, adicies liquamen libra una, olei similiter, mellis aliquantum et sic frigis.*” (*Excerpta*, 3)

“GUISADO AO MOLHO GARUM: Porás o guisado na frigideira, acrescentarás uma libra de garum, o mesmo de óleo, quanto baste de mel e então fritarás”.

PORCELLV IVSCCELLATV: *Mittis* in mortario piper, ligusticum aut anesum, coriandrum, ruta, baca lauri, *fricauis, suffundis* liquamen, porro, passi uel mellis modicum, uinum modicum, olei aliquantum. Cum coxeris, amulo *obligauis.*” (*Excerpta*, 26, p. 131, L. 16-17, 20).

“LEITÃO AO MOLHO: Pões num almofariz pimenta, ligústica ou herva doce, coentro, arruda, baga de loureiro, triturarás, derramas garum, alho, vinho de passas ou um pouco de mel, um pouco de vinho, óleo o quanto baste. Quando cozinhar, farás uma liga com amido”.

3. À guisa de conclusão

Verifica-se, desse modo, que a narrativa do mundo comentado relativa aos textos dos receituários de cozinha escritos em latim dos séculos IV e VI d.C. registram a mesma dêixis pessoal que ainda vai ser documentada no primeiro livro de receitas de cozinha em língua portuguesa.

Mas essa expressão do alucutário na segunda pes-

soa, tem um caráter impessoal – que se pode verificar nas receitas contemporâneas. Quanto à língua latina, Ernout e Thomas (1953, p. 144-145) afirmam ainda que o sujeito indefinido pode também vir expresso pela passiva impessoal e pela terceira pessoa do singular.

Dentre os fatos lingüísticos apontados por Jacques André (2002, p. xiv), encontram-se as receitas com verbo na voz ativa ou na passiva, com verbo no futuro ou no imperativo⁵. Note-se que um exame inicial do tratado de Apício mostra que além das construções com a segunda pessoa, podem ser encontrados os demais tipos de construção:

IN SARDIS. SARDAM FARSILEM SIC FACERE OPORTET: Sardam *exossatur*, et *teritur* puleium, cominum, piperis grana, mentam, nuces, mel. *Impletur* et *consuitur, inuoluitur* in carta et sic supra uaporem ignis in operculo *componitur. Conditur* ex oleo, careno, allece. (Apicius, Liber IX, X, 1, § 421)

“PARA SARDINHAS. ASSIM DEVE SER FEITA A SARDINHA RECHEADA: Tirem-se as espinhas da sardinha, moam-se poejo, cominho, pimenta em grão, hortelã, nozes, mel. Recheie-se [a sardinha] e costure-se, envolva-se na casca do papiro, ponha-se a cozer em vapor numa vasilha tampada. Tempera-se com óleo, vinho doce e salmoura”.

ALITER CVCVMERES: Piper, puleium, mel uel passum, liquamen et acetum. Interdum et silfi *accedit.* (Apicius, Liber III, VI, 3, § 84)

“OUTRA RECEITA DE PEPINO: Pimenta, poejo, mel ou vinho de passa, garum e vinagre. Algumas vezes adiciona-se benjoim”.

BOLETOS ALITER: Caliculos eorum liquamine uel sale aspersos *inferunt.* (Apicius, Liber VII, XV, 5, § 315)

“OUTRA RECEITA DE COGUMELOS: Servirão as cabeças dos cogumelos [temperados] com garum ou polvilhados com sal”.

Dessa forma, resta prosseguir a análise, partindo da estrutura da coletânea, a fim de verificar até que ponto os diferentes empregos estão relacionados à

5. Análise que será desenvolvida em outro momento

parte principal do livro, ou às alterações sofridas pelo texto original, focalizando, entre outros fatos o uso do imperativo nas receitas do Livro I, as receitas sem presença do verbo, o uso da passiva.



BIBLIOGRAFIA

- ANDRÉ, Jacques. 2002. Introduction. In: APICIUS. *L'art culinaire*. Texte établi, traduit et annoté par Jacques André. 2. tir. Paris: Les Belles Lettres. p. vii-xxiii.
- APICIO. 1987 [séc. IV d.C.]. *Cocina romana: de re coquinaria*. 3. ed. Madrid: Coloquio. Ed. de Bárbara Pastor Artigues.
- APICIUS. 2002 [séc. IV d.C.]. *L'art culinaire*. Texte établi, traduit et annoté par Jacques André. 2. tir. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- BASSOLS DE CLIMENT, Mariano. 1967. *Sintaxis latina*. 2. reimp. Madrid: CSIC. 2v.
- CASTRO, Inês de Ornellas e. 1997. *O Livro de cozinha de Apício: um breviário do gosto imperial romano*. Sintra: Colares.
- CREYSSELS, Denis. 1995. *Eléments de syntaxe générale*. Paris: PUF.
- ERNOUT, Alfred; THOMAS, François. 1953. *Syntaxe latine*. 2. éd. rev. et augm. Paris: Klincksieck.
- FRANCO JR., Hilário. 2005. Por uma outra Alta Idade Média. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (org.) (2005). *Relações de poder, educação e cultura na antiguidade e idade média: estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro*. Santana de Parnaíba (SP): Solis. p. 27-36.
- HEGER, Klaus. 1974. Deixis personal y persona gramatical. In: _____. 1974. *Teoría semántica: hacia una semántica moderna II*. Madrid: Alcalá. p. 33-51.
- LONGACRE, R. E. 1974. Narrative versus other discourse genres. In: BREND, Ruth. M. (edit.). 1974. *Advances in tagmemics*. Amsterdam: North Holland. p. 357-376.
- PASSARELLI, Giulia. 2000. *Dalla frugalitas alla luxuria: i cibi di Catone e le ricette di Apicio*. Roma: ACSRA "Il Bucranio".
- PASTOR ARTIGUES, Bárbara. 1987. Prólogo. In: APICIO. 1987 [séc. I-III d.C.]. *Cocina romana: de re coquinaria*. 3. ed. Madrid: Coloquio. p. 7-12. Ed. de Bárbara Pastor Artigues.
- REDON, Odile; SABBAN, Françoise; SERVENTI, Silvano. 1998. *The medieval kitchen: recipes from France and Italy*. Transl. Edward Schneider. Chicago; London: The Univ. of Chicago Press.
- Saraiva, F. R. dos Santos. 2000. *Novíssimo dicionário latino-português: etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.* 11. ed. Rio de Janeiro; Belo Horizonte: Garnier.
- TELLES, Célia Marques. 2008. Ainda o discurso no *De re coquinaria* de Apício. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIN, 8. João Pessoa: UFPB.
- TELLES, Célia Marques. 2007. Um texto exortatório da Primeira Idade Média. *Scripta philologica*, Feira de Santana (BA), n. 3, p. 77-88.
- WRIGHT, Roger. 1982. *Latín tardío y romance temprano: en España y la Francia carolingia*. Vers. esp. de Rosa Lalor. Madrid: Gredos.

O Caráter Musical e Folclórico Das Cantigas De Bailia: Uma Leitura da Plurissemia Poética

Clarice Zamonaro Cortez (UEM)

RESUMO

A comunicação *O caráter musical e folclórico das cantigas de bailia: uma leitura da plurissemia poética* resulta do projeto de estudo desenvolvido durante o ano de 2008, em nível de pós-doutorado, sob a supervisão da Profa. Dra. Maria do Amparo Tavares Maleval (UERJ). A presente comunicação retoma a crítica interpretativa dedicada às composições poéticas da lírica medieval galego-portuguesa, de inspiração tradicional e folclórica, de modo especial, as cantigas de *bailia*. A tradição do canto e da dança se manifesta desde os tempos mais antigos, tornando-se conhecida e praticada pelo povo galego-português. Durante o seu período de apogeu, nos séculos xiii e xiv, a lírica galego-portuguesa foi considerada modelo do que era admirável e florescente para a expressão poética do *ars amandi* medieval, na Península Ibérica. As cantigas: *Bailemos nós já todas três, ai amigas*; – *Bailad' oj' , ai filha, que prazer vejades*, de Airas Nunes e da cantiga *Fostes, filha, eno bailar*, de Pero Meogo foram selecionadas para a leitura crítica dos elementos da natureza e das formas de expressão do simbolismo poético. Serão enfocados os aspectos teóricos relativos à concepção e à representação do simbólico pela visão de mundo da época das cantigas, bem como os principais recursos de expressão e de composição estrutural do discurso da cantiga, no campo específico da retórica e da estilística poéticas. Para o estudo da simbologia da natureza (fauna e flora), o espaço físico (geográfico) do Norte de Portugal e da Galiza e o espaço literário e sua simbologia foram também pesquisados.



O Caráter Musical e folclórico Das Cantigas De Bailia: Uma Leitura da Plurissemia Poética

Clarice Zamonaro Cortez (UEM)

Introdução

O estudo da Literatura, independentemente do método escolhido, exigem-se certos resultados concretos e evidentes. O que se espera de um estudo literário é, primeiramente, a compreensão da identidade humana e social do autor cuja obra se investiga e que permita compreender melhor o ambiente que a obra foi concebida. Acima de tudo, espera-se que a literatura na sua qualidade de fenômeno e, simultaneamente, transformação de outros fenômenos, permita-nos apreender a dualidade manifestada no fato de um homem se exprimir por meio da língua e de a língua ser expressa através do homem. Essa dualidade é a confluência de dois mundos distintos: o mundo subjetivo (literatura) e o mundo objetivo (língua).

Os relatos históricos registram que o mundo objetivo se tem transformado, mas o que sabemos do mundo subjetivo? Os textos poéticos dos séculos xv e xvi, por exemplo, registraram a associação entre o amor e a guerra, rimando a *serra* (o local onde habitavam as moças serranas) com a *guerra* dos amores não correspondidos.

Que mudanças ocorreram hoje? Mudou o amor ou o conceito de guerra? Ou ambos? Ou seria a nossa relação com os símbolos que os representam que se modificou?

Para responder tais indagações, primeiramente, consideremos os temas universais e eternos, presentes na arte e na literatura, vistos e analisados como problemas existenciais e sociais, naturalmente estudados como um problema linguístico. Dentre eles, destaca-se o amor, manifestado de várias maneiras nas cantigas medievais do gênero lírico. Nas cantigas de amor, por exemplo, os textos revelam um amor não-correspondido, reflexo de uma questão social e existencial. O sentimento da *coita* (sofrimento amorosos) e a morte como manifestações da natureza humana foram adquirindo novas

cores, dependendo do lugar e da época em que ocorreram e o modo como foram linguisticamente vividos.

Evidencia-se a literatura como um fenômeno e uma transformação de acontecimentos vividos, experimentados, ou ainda, a transformação de outros fenômenos literários. A abordagem de certos temas (como os acima citados) obedeceu a certos cânones, considerando-se as épocas e os estilos literários. Camões, por exemplo, em suas *Rimas*, poetizou o amor sob o ponto de vista platônico, conforme requeria o cânone do século xvi.

A literatura medieval, do mesmo modo, requer posicionamentos metodológicos específicos, considerando-se que foi produzida para ser cantada e ouvida. A sua estrutura reflete a sua função e esta, por sua vez, as informações culturais e humanas da sociedade feudal.

1. A importância do canto e da dança na sociedade medieval e na poesia trovadoresca

O canto e a dança, desde o paganismo, ligavam-se aos atos do culto e das diversões populares. As mulheres, especialmente, solteiras, acompanhadas ou não de instrumentos ou apenas com o auxílio da própria voz, cantavam e dançavam em dias festivos.

Na Galícia, especialmente, na cidade de Santiago de Compostela (centro de devoção do mundo inteiro), depois da descoberta do corpo de Sant' Iago, em honra do santo eram entoados cantos, numa atitude de intensa fé, a princípio em latim, depois mesclados com outras palavras, chegando ao romance. É atribuída a influência dos cantos austeros e solenes, os quais, mais tarde, fizeram parte da poética galego-portuguesa e da dança. Essas manifes-

tações ocorriam sofriam a influência da igreja com-postelana, as quais, transigindo com as revelações de caráter religioso, ficaram gravadas na memória do povo, transformando-as em cenas populares.

Na Idade Média, as mulheres reuniam-se nos adros das igrejas, ou em lugares públicos, organizavam bailes de roda, cantando versos amorosos em coro. A Igreja, apesar de inúmeros esforços, não conseguiu acabar com as danças profanas, preferindo assimilá-las nos cultos, permitindo que os cantos em honra aos santos fossem entoados pelas mulheres, principalmente depois da descoberta do corpo de Santiago, fato que tornou a cidade de Compostela o maior centro de devoção de todo o mundo. Deste modo, as mulheres passaram a desempenhar um importante papel como intérprete no canto e na dança, em festividades religiosas ou profanas.

Nunes (1928, p.125) registra que “... é de se presumir que nesse cortejo feminino figurassem as mais distintas pelo nascimento e, sobretudo, pela habilidade em cantar e bailar. E já então algumas haveria de certo que, exímias nas duas artes, fizessem disto profissão, exercendo o seu ofício em público, cantando e bailando ao som do pandeiro.”

Em Portugal, o gosto de cantar e dançar das moças estendeu-se aos monarcas como D. Afonso VII e D. Fernando, além das senhoras da corte que presidiam as cerimônias. Entre os passatempos do rei, a caça e a dança eram muito comuns “por ocasião dos jogos e estas que ordenava por desenfadamento, de dia e de noite andava dançando por aqui mui grande espaço”, fato referido por Fernão Lopes, na *Crônica de D. Pedro I*, rei que nutria verdadeira paixão pela coreografia. Quando D. Pedro chegava de viagem, os que vinham recebê-lo traziam os mestres de danças e o rei saía dançando com eles até o paço. Relata-nos assim a crônica:

Jazia el-rei em Lisboa ua noite na cama e nom lhe viinha sono përa dormir e fez levantar os moços e quantos dormiam no paaço e mandou chamar Joham Mateus e Lourenço Pallos que trouxessem as trombas de prata e fez acender tochas e meteo-se pella villa em dança com os outros; as gentes que dormiam saíam aas janelas veer que festa era aquella ou porque se fazia e, quando virom daquela guisa el-rei, tomarom prazer de o veer assi ledo e andou el-rei assigram parte da noite e tornou-se ao paaço em dança. (Cap. xiv da Crônica d'E-Rei D. Pedro I, s/d, p. 48).

No Ocidente da Península Ibérica já havia se desenvolvido uma poesia de inspiração folclórica ligada a terra e ao contato da vida campesina com o mar. Na Provença, existia uma poesia mais culta e elaborada de onde surgiram as cantigas de amor que, segundo Lapa (1973, p.136) “são poesias de visíveis tons retóricos”. Em outras palavras, no que se refere à poesia medieval portuguesa, o que originariamente pertenceu as mais longínquas tradições medievais, situam-se os cantares de amigo e sua variedade temática.

De caráter autóctone, essas cantigas sofreram, ainda que em maior número, as variações de forma e conteúdo, conforme o contato cultural com os elementos provençais. Os elementos exteriores foram facilmente assimilados, levando-se em consideração o fato de que a data estipulada para a primeira cantiga galego-portuguesa, 1189, a Cantiga da Ribeirinha, aproxima-se da formação da nacionalidade portuguesa reconhecida pelo Papa Alexandre III, em 1179, desvinculando o Condado Portucalense (Mattoso, 1933, p.54) dos domínios do reino de Castela. Esse acontecimento histórico representa a compreensão da proximidade cultural, ou o acesso cultural entre os reinos do Ocidente com a Provença.

De acordo com Nunes (1928), as *bailias* são originárias da Provença e vêm acompanhadas de movimentos coreográficos. São composições paralelísticas, de inspiração tradicional e folclórica, cuja estrutura pressupõe a existência de um grupo de moças em diferentes funções: uma delas, dotada de melhor voz, a *cantadeira*, entoa as principais *coplas* e as demais, em coro, modulam o refrão. O número de figurantes deveria corresponder ao de estrofes, cada uma das meninas era encarregada de uma estrofe, e todas se reuniam para cantar o estribilho. Os temas eram sempre alegres e festivos.

O contexto do qual se refere este estudo incorpora a tradição clássica greco-latina que havia sido refundida na cultura que abrange os vários períodos da Idade Média. Essa transmissão cultural, plurivalente devido às reelaborações que sofre, recebeu significativa contribuição representada pelos progressos do conhecimento patrístico e pelo trabalho classificador dos enciclopedistas da tardia época medieval.

Toda a simbologia existente na poética medieval foi transfigurada pela referência alegorizante herdada da tradição religiosa, da prática e da utilização da alegoria, do símbolo e do símile para destacar sentimentos e ideais religiosos. Somente a partir do século XIII com a participação dos enciclopedistas, que a realidade natural e humana sofre a laicização, porém, ainda não totalmente desvincilhada dos substratos éticos e morais de longos séculos de tradição religiosa.

No estudo do secular lirismo amoroso, o simbolismo alegórico desempenha um importante papel, embora permaneça a idéia horaciana da poesia como fonte de deleite e instrução. Na poética medieval, o simbolismo ou o estudo da alegoria possui a propriedade de sugerir disfarçadamente os aspectos mundanos da natureza humana que poderiam ser censurados, se expressados de outro modo. É evidente que esse simbolismo poético, unido ao substrato da ética e da moral, revelava a influência do procedimento alegórico utilizado principalmente com finalidade religiosa, apresentando uma verdade divinamente inspirada. Daí os substratos mitológicos clássicos se convertam em figuras históricas da época, sancionadas pelo sistema religioso.

Trata-se de uma complexa rede de conhecimentos relativos à natureza e à época da permanência da lírica amorosa peninsular. No caso da cantiga de amigo, torna-se ainda mais problemático, ao ser considerada uma produção autóctone, originária de tempos imemoriais da tradicional oralidade popular como a mais genuína e autêntica forma de expressão poética.

A partir da imensa carga plurissêmica que define esse simbolismo de raízes arcaicas, originárias na imaginação popular, percebe-se que os motivos e as imagens que emanam do texto poético convertem-se nos elementos comuns que a comunidade impõe na expressão poética pertencente à tradição peninsular autóctone da cantiga de amigo. Esse fato não deve subestimar a provável influência literária herdada da poética e da filosofia da ética amorosa dos trovadores provençais.

Levando-se em consideração os conceitos acima, o clérigo Airas Nunes de Santiago foi um dos mais significativos compositores de bailadas, re-

presentando o cotidiano das mulheres que viveram na Península durante o século XIII.

São comuns os cenários rurais e domésticos, as romarias, os locais como a fonte, os rios, as praias e árvores floridas com moças dançando. As meninas podiam sair de casa quando aconteciam as romarias, ou as festas da Primavera, significando preciosos momentos de liberdade. Nesses dias de festa, mostravam o seu potencial de sedução, por meio dos cantos e da dança, deixando transparecer as formas de seu corpo, a fim de chamar a atenção do amigo, tal como nos atesta Pimpão (1947, p. 106) “Pressente-se nela o desejo da moça de atrair o namorado, não só pela sua arte coreográfica, mas ainda pela graça do seu corpo [...]”.

O amor, a primavera e a religião fazem parte de um ritual de dança feminina, que remonta às antigas festas pagãs, realizadas durante o mês de Maio, também chamadas de festas primaveris. As bailadas geralmente aconteciam sob as árvores floridas, reportando-nos à idéia de fecundidade, quando a flor precede ao fruto e, dessa forma, a menina que dança sob as flores demonstra estar pronta para o amor.

Em muitas dessas cantigas, era comum a figura da avelaneira, reforçando a idéia de fertilidade. Segundo Lurker (1997, p.32): “A avelaneira [...] símbolo da fertilidade e da vida, [...] é uma espécie de planta sagrada [...] Diversas vezes encontra-se a avelaneira em sentido erótico: é o local cercado de mistério de onde vêm as crianças”.

Os ritos folclóricos das procissões do mês de maio ou celebrações da Primavera remontam à Antigüidade Clássica. Sandro Botticelli (1444/5-1510), pintor florentino do *Quattrocento* retratou o tema, numa das mais famosas de suas telas *A Primavera* (1482). No jardim de Vênus, assistimos a uma metamorfose visual própria das narrações de Ovídio, referindo-se à ninfa Clóris convertida em Flora, imagem que, como indica a rica decoração de seu vestido e a sua touca de flores, anuncia o início da primavera.

A dança das Graças (livres e soltas com suas vestimentas transparentes) simboliza o circuito da generosidade, tal qual a entendeu Sêneca (*De Beneficiis*, I, 3, 2-7) e, posteriormente, Alberti em seu *Tratado sobre a pintura*. Nesse bailado observamos

o gesto das mãos, colocadas palma com palma para sugerir um encontro (ausência de conflito), formando no conjunto uma ilustração de beleza e paixão.

No século xv, o tema do jardim e do solo semeado de flores das mais diversas espécies liga-se diretamente à série de imagens criadas nas escolas de pintura em todo o Ocidente e a célebre tela de Botticelli vincula-se aos cortejos de maio em Florença. Há registro, na poesia italiana, de um coro de jovens andando pelas ruas da cidade, agitando ramos floridos ao vento e conduzindo um carro que leva o Amor, o deus da festa. Esse Amor tinha o caráter de ligar-se às estações do ano, participando do grande ciclo da vida e da morte, além de praticar o jogo da sedução, enquanto ele estivesse presente.

A Igreja primitiva condenava esses cortejos de maio, mas não conseguia desviar das multidões o gosto pela representação e pela chegada da estação mais bela do ano, concordando em colocar no interior do templo, algumas representações concorrentes. Do mesmo modo, a poesia antiga faz referências a canteiros floridos, ao tema das rosas e à sua fragilidade, comparada com a efemeridade da juventude. Francastel (1965, p. 259) exemplifica com a poesia de Anacreonte e Ausônio, os afrescos e as tapeçarias emblemáticas, alegóricas e abstratas, “introduzindo elementos ópticos e rítmicos influenciadores na vida do seu tempo”. A cena que nos oferece Airas Nunes, na cantiga *Bailemos nós já todas três, ai amigas*, é um quadro representativo da natureza e da vida social aliada às situações sentimentais da donzela:

*Bailemos nós já todas três, ai amigas,
so aquestas avelaneiras frolidas
e quen for velida, como nós, velidas,
se amig'amar,
verrá bailar.*

Três meninas numa dança de roda sob árvores floridas, repetindo-se o rito, que atualiza o mito. Explorando a simbologia de algumas palavras da cantiga, temos a presença da avelaneira florida. Na tradição clássica, as suas raízes possuíam um significado místico pelo seu forte poder de fertilização; acreditava-se na sorte que poderia trazer aos apaixonados. A beleza do quadro lírico se completa

com a beleza das meninas (*e quen for velida, como nós, velidas, / e quen for louçana, como nós, louçanas*) que, no estribilho, repetem o convite às amigas e às *irmanas* sob a influência do encantamento dos ramos floridos, celebrando o Amor.

A graciosa cena reitera o costume já mencionado – com a presença ou não dos rapazes, eram as meninas que organizavam o baile. De mãos dadas entre si, enquanto fazem a roda, vão cantando versos, geralmente quadras seguidas de refrão, cujo canto acompanham com movimentos lentos ou mais agitados do corpo, conforme o ritmo da cantiga. No texto em questão, o convite é feito pelas amigas entre si, *velidas, louçanas* e desejosas de conquistar e amar o amigo. O convite é reiterado nas demais estrofes (*Bailemos nós já todas três, ai irmanas,*) para que a dança seja praticada sob os ramos floridos das avelaneiras (*so aqueste ramo destas avelanas; so aqueste ramos frolido bailemos*),

Nas *bailias*, quando a menina não aparece sozinha, o número das amigas, geralmente, chega a três, dançando juntas sob as avelneiras em flor. Tanto na narrativa mitológica quanto na pintura, simbolicamente, esse número lembra as Três Graças, as três irmãs, filhas de Júpiter e Vênus, que representam a alegria, a beleza e a mocidade. Tal como no texto poético, graça, formosura e amor lembram a célebre tela de Botticelli *A Primavera*.

As cantigas de bailadas propiciavam certa liberdade à menina, que se encontrava distante da vigilância proibitiva da mãe, e dessa forma, entusiasmava-se com a idéia de poder ver ou rever o amigo. Na cantiga de D. Dinis *Ma madre velida, / vou-m'a la bailia / do amor*, a donzela comunica à mãe sua intenção de ir ao baile, na casa do amigo: *Vou-m'a la bailada / que fazem en casa / do amor; Que fazem em casa / do que eu muit' amava, / do amor*. Lá poderia exhibir sua beleza (*Do que eu bem queria; / chamar-m' am garrida / do amor*), mesmo sem a aprovação da mãe. Depreende-se que a idéia de liberdade estava acima da autoridade materna, uma vez que o verbo ir, no presente (*vou-m' a la bailia / (...) Vou-m' a la bailada*), demonstra a firme decisão de participar dos bailes.

Na cantiga – *Bailad'oj', ai filha, que prazer vejades, / ant'o voss'amigo, que vós muit'amades*, de autoria de Airas Nunes de Santiago, a menina

é intimada pela mãe a dançar para o amigo, contradizendo as leis morais ligadas ao matriarcado medieval e surpreendendo a filha. Embora houvesse certa liberdade no relacionamento entre mãe e filha, era comum a mãe impedir a filha de ver o amigo, quanto mais dançar para ele.

No diálogo em questão, há uma clara insistência da mãe para que a moça demonstre a sua arte coreográfica ao namorado, repetindo-se na forma de um paralelismo semântico, ao longo das quadras: - *Bailad'oj, ai filha, que prazer vejades*,/- *Rogo-vos, ai filha, por Deus, que bailedes*/ - *Por Deus, ai mha filha, fazed'a bailada*/ - *Bailade oj', ai filha, por Sancta Maria*. O clima já não é de alegria como na cantiga anterior, porque a mãe roga por Deus e por Maria que a menina dance. O tom da resposta é de submissão, concordando “desta vez” (*d'aquesta vergada*), porém, argumentando com a mãe que “pouco vos interessa que ele viva” (*de viver el pouco tomades perfia*).

A natureza está representada na romãzeira, na terceira quadra da cantiga, segundo verso: *ant'ò voss'amigo de so a milgranada*. A romã simboli-

za fecundidade, abundância e apelo sexual, que, desde os povos mais antigos, incorpora o amor e o casamento. Na Antiguidade Clássica era conhecida como originária do sangue de Dionísio (deus da fertilidade). Afrodite e Hera consideravam-na fruto sagrado, tornando-se o símbolo do casamento. Presente também na pintura, na tela *Proserpina* (1874), de Rossetti (pintor italiano pré-rafaelita). Outros artistas também a interpretaram como o símbolo da ressurreição de Cristo.

Retomando a cantiga de Airas Nunes, a presença da romãzeira sugere sedução e conquista do amigo, reiterada nas expressões *prazer vejades* (v.1), *que ben parecedes* (v. 8) e *fazed'a bailada* (v.13), revelando a preocupação da mãe com a vida amorosa da filha: *ant'ò voss'amigo, que vós muit'amades* (v.2). Completa-se, assim, o quadro lírico em que a dança e a natureza unem-se e harmonizam-se diante do amor da menina que deseja se casar.

Verdadeiros quadros líricos, as bailias apresentam sugestões da natureza e da vida social aliadas às situações sentimentais.



BIBLIOGRAFIA

FRANCASTEL, Pierre. **A Realidade Figurativa** – elementos estruturais de sociologia da arte. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Perspectiva, 1982.

LAPA, Manuel Rodrigues. **Lições de Literatura Portuguesa** – Época Medieval. Coimbra: Coimbra Editora, 1973.

LOPES, Fernão. **Crônicas de Fernão Lopes**. Seleção, introdução e notas por Maria Ema Tarracha Ferreira, Lisboa: Ulisseia, s/d.

LURKER, Manfred. **Dicionário de Simbologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MATTOSO, José. **A Cultura Medieval Portuguesa** – Séculos XI a XIV. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985.

NUNES, José Joaquim. **Cantigas d'amigo dos trovadores galego-portugueses**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926 – 1928. 3 vol.

PIMPÃO, Álvaro Júlio da Costa. **História da Literatura Portuguesa**. Lisboa: Quadrantes, 1947.

Da "Epistola" ao "Opusculum": A Trajetória Tipológica da Correspondência de Pedro Damiano

Cláudia Bovo (UFMT)

RESUMO

Em seu estudo *Letters and letter-collections*, sobre o epistolário medieval, Giles Constable definiu a correspondência de Pedro Damiano como pertencente a "Idade de ouro" da produção do gênero na Idade Média. Tal reconhecimento deveu-se tanto ao desenvolvimento formal de suas cartas em sua estreita aproximação com as regras da *ars dictanti*, quanto à iniciativa de Damiano em utilizar todas as possibilidades funcionais ofertadas pelo gênero de que se tinha notícia no período. Justamente por isso, um dos desafios do estudo da correspondência de Pedro Damiano, cuja produção compreende cerca de cento e oitenta cartas e se estende de 1040 à 1069, está em precisar os objetivos de Damiano em alternar o uso entre as chamadas cartas curtas, as epístolas, e as cartas longas, os opúsculos. Tendo em vista essa questão, a proposta dessa comunicação é verificar as relações existentes entre a tipologia das cartas e sua destinação, buscando estabelecer conexões entre a trajetória de produção epistolar de Damiano, as intenções contidas nessa produção e o seu contexto de atuação como reformador.



Da “Epistola” ao “Opusculum”: A Trajetória Tipológica da Correspondência de Pedro Damiano

Cláudia Bovo (UFMT)

Há pouco mais de um ano, desenvolvo minha pesquisa doutoral a respeito das bases constitutivas da reforma da Igreja Romana e a conseqüente construção de um espaço privilegiado para a intervenção clerical na sociedade cristã do século XI. Em especial, dedico-me ao estudo do combate a simonia estabelecido pelas primeiras iniciativas reformadoras e sua estreita relação com o processo de sacralização dos bens e dos ambientes eclesiásticos. Dentre essas primeiras iniciativas reformadoras, o foco de minha pesquisa está sobre a atuação do eremita, bispo e cardeal Pedro Damiano (1007-1072) que, segundo a historiografia da reforma eclesiástica romana, desempenhou papel significativo no combate a simonia e nas disputas políticas entre o papado, o império e a aristocracia laica romana¹.

Autor de uma grande variedade de escritos, dentre os quais se encontram textos hagiográficos, sermões e canções, foi à composição de cartas que Pedro Damiano se dedicou de maneira mais intensa e por mais tempo. Atualmente, sua autoria é reconhecida em mais de duzentas obras, sendo que destas cerca de cento e oitenta são cartas. Porém, diferentemente do que se verifica em sua produção hagiográfica e sermonística, está presente em suas cartas uma significativa diversidade tipológica. Numa trajetória de escrita que mescla o uso de cartas breves, como vemos na epístola ao Papa Gregório VI, e a produção de composições excessivamente longas, como o opúsculo *Dominus Vobiscum* (O Senhor esteja convosco), Pedro Damiano ultrapassou os limites formais estabelecidos pela tradição epistolar precedente e pelo uso comum

à maioria de seus contemporâneos. Segundo Giles Constable (1976), foi por essa iniciativa formal que a correspondência de Damiano integra à chamada “Idade de ouro” da epistolografia Medieval.

Os séculos XI e XII são considerados a “Idade de ouro” da epistolografia não somente pela proliferação numérica das cartas, que se tornam o gênero preferido para a comunicação escrita. Mas, sobretudo, pela emergência de tipos variados de cartas, que apesar de incorporarem modelos presentes desde a Antiguidade, como aquele apresentado por Cícero em seu *De amicitia*, inovam ao introduzir conteúdos e estilos absolutamente pessoais. De acordo com Constable (1976), essa crescente variedade está ligada diretamente a intensa diversidade presente na vida intelectual, social e religiosa do período. Dos novos ambientes escolares surgiram uma massa de cartas que versavam sobre a vida dos estudantes e suas atribuições. Dos ambientes monásticos reformados saíram cartas de recrutamento e propaganda, anunciando os atrativos da escolha pela vida monástica. Do mesmo modo, apareceram cartas de cunho pessoal. Algumas autobiográficas que tendiam a examinar e publicizar uma experiência pessoal. Outras, como as cartas de amor, retratavam questões tão íntimas, que se tornaram indicadoras para uma parte da historiografia do surgimento do indivíduo no século XI.

Entretanto, paralelamente ao que parece ser uma tendência personalista no estilo e no aspecto formal das cartas, a epistolografia dos séculos XI e XII contribuiu para a formalização do gênero através do desenvolvimento de coleções com regras e princípios teóricos para a arte de bem escrever car-

1. Entre eles, estão as obras clássicas de FLICHE, Augustin. *La Réforme grégorienne*. 3 vol. 1924-1937 (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents 6, 9 e 16.). IDEM; MARTIN, Victor (dir.). *Histoire de l'Église*. 7 V. Paris: Bloud and Gay, 1953. A síntese de MORRIS, C. *The Papal Monarchy: the western Church from 1050 to 1250*. Oxford: Oxford University Press, 1989. Os estudos específicos sobre os movimentos monásticos de CONSTABLE, G. *Monks, hermits and crusader in Medieval Europe*. Aldershot: Variorum Reprints, 1988; IDEM. *Three studies in medieval religious and social thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; e COWDREY, E. *The cluniacs and the Gregorian Reform*. Oxford: Oxford University Press, 1970; IDEM. *Popes and Church reform in the 11th century*. Asgate: Variorum, 2000. E os trabalhos mais atuais sobre o papel de Damiano na Reforma de FORNASARI, Giuseppe. *Medioevo Riformato del secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII*. Napoli: Liguori, 1996.

tas (LECLERQ, 1946). Os *dictamen* ou *ars dictandi* surgiram assim com uma estrutura disciplinar, sendo responsáveis tanto pelo registro das regras formais de composição nos livros-texto (*artes* ou *summae dictaminis*) e nas coleções de modelos de cartas, como pelo ensino dessas regras através dos *dictatores* (professores). Ao longo do século XII, o aumento e a divulgação desses livros-texto por todo o Ocidente possibilitou o desenvolvimento de vários estilos, ao mesmo tempo, permitiu um progresso mais rígido no que diz respeito ao formato de escrita das cartas.

Segundo a maioria dos manuais das *artes dictaminis*, a carta deveria ser composta em cinco partes: a saudação, o exórdio, a narração, a petição e, finalmente, a subscrição (CONSTABLE, 1976; LECLERQ, 1946). Mas na prática a presença da saudação e da subscrição já demonstrava a intenção de seguir um formato epistolar. Em relação ao estilo, muitos *dictatores* seguiram a preferência comum a tradição epistolar da Antiguidade, enfatizando a importância da brevidade e da restrição da carta a um tema específico. Porém, quando se observa aqueles que foram grandes autoridades de estilo e, conseqüentemente se tornaram modelos a serem seguidos, verifica-se que a brevidade na escrita das cartas estava longe de ser uma prática rigidamente seguida.

Pedro Damiano, por exemplo, foi um dos autores que intercalaram mais livremente o uso das cartas breves, as epístolas, e das cartas longas, nomeadas como *liber* e *opusculum* (BLUM, 1956). Inúmeras vezes em sua correspondência ele anuncia o conhecimento da norma estilística, justificando retoricamente seu descumprimento. Um exemplo é a carta endereça a Bonizone: “Sim, padre amado, provocado pela docilidade de teu afeto, querendo escrever-te tanta coisa, excedi a medida da brevidade epistolar” (PETRUS DAMIANUS, 1989, p. 167). Do mesmo modo que Damiano, outro grande portavoza do gênero epistolar medieval, Pedro Venerável, ao comparar a brevidade de seus escritos com a dos antigos salienta em sua carta aos Cartusianos: “até minhas cartas mais longas aparecerão muito breves” (CONSTABLE, 1976, p. 20). Dessa maneira,

a atenção ao cumprimento da brevidade parece fazer referência muito mais a um ideal do que a uma prática efetiva entre as grandes autoridades do gênero.

A identificação do uso variado de tipos, formas e estilos nas cartas de Pedro Damiano é bem antiga. Apesar disso, um estudo sistemático sobre as relações entre as cartas longas (opúsculos) e as cartas breves (epístolas) e as intenções presentes na escolha de um ou de outro tipo foram objeto de estudo apenas a partir da segunda metade do século XX, quando a edição elaborada por Kurt Reindel (1983-1993) e publicada pela *Monumenta Germaniae Historica* reuniu as cartas sob o critério cronológico². A primeira edição completa da obra de Damiano foi feita no século XVII pelo monge de Monte Cassino Constantino Gaetani. No período, o critério utilizado para reunir as cartas em volumes distintos foi o da extensão apresentada por elas. As epístolas ou cartas breves foram reunidas em um volume lançado em 1606, enquanto os opúsculos, cartas mais extensas, foram editados num outro volume em 1615 (D’ACUNTO, 2000, p. 101-104). Além desse critério, o agrupamento por homogeneidade temática definia a seqüência estabelecida nos referidos volumes. A separação das cartas por tamanho seguiu sendo reproduzida em edições posteriores, como a elaborada por J. P. Migne na *Patrologia Latina* (1853, T.144-145), condicionando, em alguns aspectos, as análises feitas e dificultando a apreensão da correspondência enquanto um conjunto.

Por isso mesmo, a ordem cronológica escolhida por Kurt Reindel (1983) lança novos desafios aos pesquisadores da obra epistolar de Damiano, principalmente por possibilitar novas formas de separação e agrupamento dos escritos, podendo tanto atender diferenças formais entre os textos, como vinculá-los a partir de uma temática comum presente num mesmo período de produção. Como salienta D’Acunto (2000, p. 103), a organização cronológica da correspondência de Pedro Damiano permite a renovação dos estudos no que diz respeito à questão do gênero formal, mas, sobretudo, instiga a análise diacrônica de muitos problemas jurídicos, teológicos, espirituais e políticos com os

2. A datação das obras de Damiano, incluindo entre elas a correspondência, deve muito aos primeiros estudos estabelecidos por Franz Neukirch em 1875 e, posteriormente, às pesquisas de Giovani Luchesi (1972).

quais o avelanita se deparou. Em especial, é possível verificar a complexa teia de relações que este eremita de Fonte Avellana estabeleceu com as autoridades mais eminentes de seu tempo e o quanto suas cartas desempenharam papel preponderante na aproximação de pessoas, de comunidades religiosas e na ação conjunta em torno de ideais de renovação moral estabelecidos, até então, apenas localmente. Em vista disso, questionar os objetivos que motivaram Damiano a empregar tipos tão distintos de cartas durante sua produção epistolar, pode ajudar a identificar o quanto a renovação formal e a adoção de uma flexibilidade tipológica do gênero estava atrelada ao aperfeiçoamento dos mecanismos de comunicação, fundamentais para efetivar a aproximação com grupos e pessoas envolvidos nas contendas reformistas.

Giles Constable (1976) afirma que a carta era um documento consciente de caráter quase público, frequentemente escrito com vistas a promover um diálogo à distância entre o autor e seu destinatário. Além disso, ela objetivava também construir uma espécie de presença virtual ao promover a circulação de seu conteúdo para um público mais amplo que o destinatário particular. Através das cartas era possível prosseguir e aprofundar a distância um debate iniciado presencialmente. Como vemos na carta que Damiano enviou ao conde Tegrimo III:

“Aquilo que naquela ocasião eu proferi em frente a você, eu considerei bem conserva-lo por escrito, porque o que ouviu como uma palavra simples não pode passar facilmente, mas posto sobre seus olhos de forma fluente e organicamente argumentada se imprimirá mais tenazmente em sua memória” (PETRUS DAMIANI, 1983, p. 309).

Nesse sentido, a carta não só aprofunda uma temática específica, no caso, um debate efetuado em Ravenna na presença do conde que esplanava sobre o amor pela prática religiosa, afirmando a necessidade de todos os cristão recitarem a cada dia o ofício canônico, como faziam os clérigos e os monges; mas, sobretudo, pretende fixar e divulgar os ensinamentos espirituais ditos na ocasião. Como afirma D’Acunto, as cartas são o principal instrumento utilizado por Damiano para desenvolver uma intensa atividade de assistência espiritual a distância aos laicos e também às comunidades

religiosas. Da mesma maneira que a carta pode prosseguir um discurso inicialmente feito ao vivo, ela também pode ser um meio de solicitar a necessidade de outro contato oral. Como nos mostra Damiano na carta endereçada ao bispo reformador Giovanni de Cesena:

“Certamente, em parte, eu não teria a intenção de introduzir este tema nesta carta se temesse o olho curioso daquele que a interceptasse repentinamente. Fixe uma data após a Páscoa para que eu venha a ti, com a autoridade que emana da sua santidade. Peço então a você, se o quiser, para levar em consideração o que o portador da presente carta te diz”. (PETRUS DAMIANI, 1983, p. 289). “

Este conceito de carta como meio de conversação, que envolve uma quase presença e uma quase fala (*sermo absentium quase inter presentes*) foi amplamente utilizado pelos mestres da epistolografia do século XI, o que abriu caminho para inclusão de qualquer temática ou trabalho no gênero epistolar (CONSTABLE, 1976, p.14). Em especial, verifica-se a adequação de sermões, tratados teológicos e até hagiografias ao formato de cartas. Ao que parece, o uso do formato epistolar possibilitava o apelo direto ao leitor, ou aos leitores, sensibilizando-os da importância do tema tratado e da ampliação do debate. Além disso, garantia a extensa publicidade das idéias e concepções partilhadas pelo autor e por seus destinatários. Exemplo dessa flexibilidade formal é a *disputatio* de Damiano conhecida como *Da divina omnipotencia*. Redigida por volta de 1067, este tratado sobre a onipotência divina se aproxima muito dos primeiros escritos do avelanita, particularmente de sua primeira carta aos Judeus, composta entre 1040 e 1041 e sua Vida de São Romualdo de 1042 (CANTIN, 1972, p.15). Ao adotar o formato epistolar, o tratado dá continuidade ao debate iniciado pessoalmente com o abade de Monte Cassino Desidério para quem Damiano prefere compor um “compêndio epistolar e evitar um livro extenso”³.

Da divina omnipotencia não pode ser classificada como uma carta breve, ou mesmo como uma carta que mantém firme a unidade temática. Como nos mostra Cantin (1972, p. 36), poderia se definir de dois modos bem diferentes o objeto desta carta: a definição pode se dar a partir dos interesses que ela inspira em seus leitores, no caso o debate

“volumen uitamus extensum, qui proposuimus epistolare compendium” [para evitar o livro extenso, que propus este compêndio epistolar].

teológico sobre a onipotência divina entre os monges de Monte Cassino; ou se nos detivemos sobre o interesse testemunhado pelo próprio Damiano, verificar-se-á que o objeto consiste mais nos caminhos espirituais necessários a luta contra o espírito mundano que assola os ambientes monásticos. Essa liberdade em adaptar as disposições formais a fim de potencializar o valor da mensagem será recorrente em boa parte da produção epistolar de Damiano.

De maneira geral, a correspondência de Damiano foi dividida e analisada a partir de uma tipologia proposta por Constantino Gaetani, que remonta ao século xvii, cuja base foi a separação das cartas em epístolas e opúsculos. No final do século xx, com a inserção de uma perspectiva diacrônica, proporcionada pela edição da correspondência elaborada por Kurt Reindel, foi possível aprofundar as distinções tipológicas e analisar as cartas a partir de uma evolução temporal e temática. Aproveitando-se dessa nova perspectiva cronológica e da tradição dos estudos tipológicos, D'Acunto (2000, p. 63) distinguiu no interior da produção epistolar de Damiano três tipos de cartas: as cartas breves, as epístolas de média extensão e os opúsculos. Para o autor, as cartas breves são os textos menores de três páginas que apresentam como característica formal, a brevidade e a unidade temática. Regularmente marcadas por problemáticas circunscritas, elas têm um interesse essencialmente prático, visando a solução de questões bem localizadas. As epístolas de média extensão têm até dez páginas e sua estrutura composta pela saudação, narração e petição favorece a abordagem de um único argumento. Normalmente tratam de questões doutrinárias, sejam elas teológicas ou disciplinares, vinculando-se a discussões recentes sustentadas pelo autor ou a pedidos de es-

clarecimento feitos por parte dos destinatários. Finalmente, os opúsculos são os tratados de extensão superior a dez páginas. Geralmente abordam um só argumento de forma detalhada e apresentam ao longo de sua extensão divisões em forma de capítulos, nos quais aprofundam a argumentação.

Essa distinção em diferentes tipos de cartas esteve por muito tempo atrelada à dificuldade de pontuar claramente uma sequência na produção das cartas. Porém, com os avanços na pesquisa sobre a datação das cartas foi possível para alguns autores empreender uma reflexão mais profunda sobre as intenções que circundam o uso de um determinado tipo e estrutura epistolar. O próprio Reindel (1975, p. 208) foi um dos primeiros a indicar que o uso das cartas breves era alternado com o emprego de cartas mais longas devido à urgência de uma questão prática, de reivindicação ou denúncia, que usualmente requeria um texto mais simples e direto. Ao tomar-se a referência de divisão tipológica de D'Acunto, observa-se que em nenhum momento, cartas breves ou epístolas de média extensão foram extintas, cedendo lugar aos opúsculos. Ao contrário, a produção dos três tipos de carta acompanha toda a trajetória da composição epistolar de Damiano. Acompanhando quantitativamente o volume de composição de cada tipo de carta, foi possível dividir a produção epistolar de Damiano em três fases temporais: a primeira, de 1040 à 1056, que equivale ao início de sua produção epistolar e sua atuação como eremita e prior de Fonte Avellana; a segunda, de 1057 à 1064, que corresponde a sua indicação ao episcopado de Óstia e a sua ascensão ao cardinalato; a terceira, de 1065 à 1072, que compreende ao desligamento do episcopado e retomada das práticas da vida solitária. Conforme a tabela a seguir:

Período	Cartas Breves	Epístolas Médias	Opúsculos	Total
1040-1056	23	13	11	47
1057-1064	15	16	42	61
1065-1072	19	32	11	72

Observa-se que na primeira fase de composição epistolar, a ênfase estava sobre as chamadas cartas breves, que em termos numéricos, representaram aproximadamente 49% do volume de cartas produzidas no período. Na segunda fase, correspondente ao período de ascensão ao episcopado, há uma virada significativa na produção de opúsculos, que superam em mais de 57% a produção de cartas breves e de epístolas médias do período. A terceira fase apresenta a retomada da produção de cartas breves e, sobretudo, de epístolas médias, que juntas representam cerca de 80% da atividade epistolar do referido período. A nosso ver, a opção pelo tipo breve ou extenso de carta estava intimamente relacionada com ambiente ou situação que demandava a carta. Além disso, quando verificamos que o aumento da produção epistolar, bem como, o aumento dos opúsculos se deu no auge da atuação de Damiano como reformador, compreendemos que o ato de privilegiar um determinado tipo de carta, também estava atrelado a sua ascensão na hierarquia e aos postos de comando da Igreja romana.

No geral, as primeiras 47 cartas têm em comum o fato de seus destinatários serem homens importantes, tanto da esfera clerical, como os papas Gregório VI, Clemente II, os bispos de Ravena, Cesena, Pesaro e Fano, quanto do ambiente laico, como o Imperador Henrique III, o marquês Bonifácio de Canossa, o conde onde Tegrino III, entre outros. Como afirma D'Acunto (2000, p. 81), o endereçamento a destinatários tão ilustres pode estar atrelado ao desejo, consciente ou não, de conservar apenas as cartas mais importantes. Além disso, a conservação dos textos mais ilustres também pode estar vinculada ao estabelecimento de um arquivo privado em Fonte Avellana, que visava preservar apenas aquelas cartas que melhor atendiam as regras da tradição epistolográfica antiga. Sobre as aproximações temáticas entre as 23 cartas breves, percebe-se que todas elas tratam de questões circunstanciais, ligadas a demandas locais. São cartas de ordem práticas, marcadas pela presença de demandas e solicitações, bem como de denúncias e acusações. Como exemplo, temos as cartas que denunciam as ações simoníacas dos bispos de Pesaro e Fano ao arcebispo de Ravena e a carta que reivindica ao marquês Bonifácio de Canossa a pro-

teção dos mosteiros situados em sua jurisdição.

A segunda fase de sua produção epistolar (1057-1064) é marcada substancialmente pela ação de Damiano junto ao movimento reformador romano, na qual fica clara a contribuição de suas cartas no processo de educação e ordenamento moral de cleros e leigos, não só na esfera local da região de Emilia-Romanha ou do Marche, mas também em territórios francos e imperiais. Segundo D'Acunto (2000, p. 71), a súbita queda das cartas breves na epistolografia de Damiano deve-se ao fato, do avelanita estar em contato direto com a cúria romana, tornando supérfluo o uso de um instrumento prático de reivindicação e denúncia como eram as cartas breves. No caso, o uso intenso de opúsculos, que apresentavam considerações sobre temas doutrinários, envolvendo tanto a discussão de questões teológicas, quanto considerações disciplinares sobre a vida clerical, assinalava efetivamente a atividade de ensino, regulação e diplomacia cara ao movimento reformador romano. A partir daqui, como salienta Reindel (1975), há uma evolução quantitativa e também qualitativa das cartas do avelanita, que passam a apresentar uma variabilidade de estruturas, uma liberdade estilística e um aprofundamento teológico mais acentuado. Ao que parece, a um cardeal-bispo era imprescindível demonstrar por meio de seus escritos a extensão do seu domínio argumentativo. Do mesmo modo Damiano demonstrava estar mais seguro de sua autoridade doutrinária e de seu dever, a ponto de não precisar curvar-se a uma fórmula estilística tardo-antiga para garantir a autoridade de seus escritos.

A terceira fase (1065-1072) anuncia a retomada das cartas breves e das epístolas de média extensão, apesar de, em termos numéricos, a produção geral das cartas permanecer menor que a fase anterior. Mesmo assim, é importante vislumbrar algumas hipóteses para essa nova virada tipológica dos escritos Damianenses. Para D'Acunto (2000, p. 71), o distanciamento de Damiano do ambiente da cúria romana foi o que determinou a mudança formal de seus escritos epistolares. Sem a tarefa oficial de regulamentar e envolver clérigos e leigos no movimento de reforma romano era possível produzir cartas que garantissem o aprofundamento teológico, ao mesmo tempo que tornassem mais ágil o

processo de composição dos textos. Ao que parece, a ênfase dada às epístolas médias assinala prioritariamente o caráter comunicativo desses escritos, deixando de lado, uma referência mais pedagógica comum aos opúsculos. No mais, diferentemente da primeira fase de produção, na qual era comum as cartas tratarem da temática de valorização da vida monástica como base para a vida de todo clero e toda sociedade, esta terceira fase destacou como princípio o abandono do mundo e a valorização da vida eremítica, defendendo como inviável a regulação pelo parâmetro monástico dos modos de vida clerical e laico.

Como suporte de escritura, vetor de comunicação e ensino, as cartas podem ser encaradas como um instrumento de edificação dos espaços de intervenção sócio-política de muitos monastérios. Isso fica evidente com a ascensão de Damiano ao

episcopado de Óstia e ao cardinalato. O que acaba demonstrando o quanto a sua atuação reformadora a frente do priorado de Fonte Avellana colaborou para estender sua esfera de intervenção para a além da região do Marche ou de Ravena. A correspondência de Damiano parece estruturada a atender demandas específicas: ora ela atende a esfera local, cujas solicitações vinham das igrejas e comunidades monásticas localizadas ao entorno da comunidade avelanita; ora ela se torna o instrumento para a divulgação dos projetos de reforma vindos da Cúria Romana. Dessa forma, transformadas em modelo formal e também doutrinal, as cartas de Damiano divulgaram e legitimaram os ideais da comunidade avelanita dentro da unidade cristã, imprimindo os preceitos dessa célula local no seio da Igreja Universal.



BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS

PETRUS DAMIANI. **Die Briefe Petrus Damiani**. Monumenta Germaniae Historica. Kurt Reindel (ed.). Munchen, 1983-1993.

PIER DAMIANI. **Opere di Pier Damiani – lettere**. 4 v. Roma: Città Nuova, 2000.

PIERRE DAMIEN. **Lettre sur la toute-puissance divine**. Ed. A. Cantin. Paris: Cerf, 1972. (Sources chrétiennes, 191: S'erie des texts monastiques d'Occident, 11).

ESTUDOS

BLUM, O. Alberic of Monte Cassino and a letter of St. Peter Damian to Hildebrand. **Studi Gregoriani**, Roma, 1956, p. 291-298.

CANTIN, A. Introduction. In: PIERRE DAMIEN. **Lettre sur la toute-puissance divine**. Ed. A. Cantin. Paris: Cerf, 1972. (Sources chrétiennes, 191: S'erie des texts monastiques d'Occident, 11), p. 13-62.

CONSTABLE, G. **Letters and letter-collections**. Turnhout: Brepols, 1976. (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 17)

D'ACUNTO, N. Introduzione. In: PIER DAMIANI. **Opere di Pier Damiani – lettere**. v. 1. Roma: Città Nuova, 2000, p. 43-158.

LECLERQ, H. Le genre épistolaire au Moyen Âge. **Revue du Moyen Âge Latin**, 2, 1946, p. 63-70.

REINDEL, K. Petrus Damiani und seine korrespondenten. **Studi Gregoriani**, 10, Roma, 1975, p. 203-219.

Um Estudo Sobre a Educação no final do Século xiii e as Questões Apresentadas por São Boaventura de Bagnoregio Sobre a Meditação, a Oração e a Contemplação

Conceição Solange Bution Perin (FAFIPA/PPE/UEM) & Terezinha Oliveira (DFE/PPE/UEM)

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo fazer um estudo sobre a educação no final do século xiii fundamentado em algumas obras do mestre franciscano São Boaventura de Bagnoregio (1217-1274). Este autor como representante dos mendicantes franciscanos apresenta uma análise sobre a importância da meditação, da oração e da contemplação para o entendimento dos Escritos Sagrados, revelando que essas questões eram a base da compreensão dos ensinamentos de Deus, mas que essa compreensão só aconteceria se ocorresse o desenvolvimento do intelecto. Para ele, o intelecto era primordial para o indivíduo entender Deus como criador de tudo e de todos. Assim, os homens ao meditar, orar e contemplar, estariam agradecendo ao Criador e, conseqüentemente, obedecendo aos mandamentos para conseguirem a vida eterna. Portanto, este estudo visa entender a preocupação deste autor com a sociedade da época, bem como a forma como ele priorizava os ensinamentos religiosos e, conseqüentemente, a necessidade do intelecto para o 'bom' comportamento e ação dos homens no seu cotidiano.



Um Estudo Sobre a Educação no final do Século xiii e as Questões Apresentadas por São Boaventura de Bagnoregio Sobre a Meditação, a Oração e a Contemplação

Conceição Solange Bution Perin (FAFIPA/PPE/UEM) & Terezinha Oliveira (DFE/PPE/UEM)

Este trabalho aborda algumas das principais questões apresentadas por São Boaventura de Bagnoregio (1217-1274), dentro da Universidade de Paris, sobre o uso da inteligência para a devida compreensão dos ensinamentos de Deus. Para tanto, nos ateremos em algumas de suas obras como *Os três caminhos da vida e Brevilóquio*, escritas na segunda metade do século xiii, na qual esse autor trata algumas vias de proximidade com Deus, sejam elas: a meditação; a oração; a contemplação.

Analisaremos, por meio de suas obras e de outros autores que tratam sobre período em questão, os três caminhos (a meditação, a oração e a contemplação) entendidos por ele como via de aproximação do Criador, mediados pelo desenvolvimento do intelecto. Para Boaventura, a inteligência era essencial para os homens poderem interpretar, entender e obedecer as palavras deixadas por Deus como, os ensinamentos sagrados e, assim, um dia, voltar junto ao Criador, ou seja, conseguir a vida eterna.

A importância do desenvolvimento da inteligência, visada por Boaventura e, também, por vários outros autores antecessores e contemporâneos a ele, foi tema de vários estudos sobre o papel dos intelectuais nas universidades medievais e sobre o papel primordial que esses homens cumpriram perante a sociedade, com os debates que tratavam das dúvidas relacionadas com os ensinamentos postos pela Igreja como verdade.

Para Le Goff, o século xii, vislumbrou o surgimento dos intelectuais da Idade Média que, aos poucos, ganharam destaque, principalmente perante a classe nobre, pois os filhos dos nobres eram enviados para as escolas dos Palácios, nas quais tinham uma instrução rigorosa e privilegiada, enquanto os filhos dos servos recebiam o mínimo de ensino.

Se, por um lado melhorou a cultura dos filhos dos nobres, educados na escola do Palácio, dos futuros clérigos, educados em alguns grandes centros monásticos ou episcopais, por outro lado, quase pôs fim aos restos de ensino rudimentar que os mosteiros merovíngios espalhavam pelas crianças dos campos vizinhos (Le Goff, 1984 .p.13).

Segundo Le Goff, esses mestres, gradativamente, trouxeram outro modelo de instrução para a sociedade. Eles apresentaram um novo pensamento para o período, pois fizeram uma outra reflexão sobre o pensamento antigo, colocando em dúvida algumas afirmações perpassadas há séculos, como exemplo a importância de questionar o que não se entendia, de compreender o mundo como criação divina, mas com possibilidade de entender a função das coisas criadas por Deus.

A necessidade dos homens sobre a compreensão do mundo e da própria existência humana, fez com que algumas cidades se tornassem centros de discussões, realizadas pelos intelectuais e, com isso, estudantes de vários lugares que procuravam os ensinamentos dos mestres se estabeleciam nessas cidades e participavam dos grandes debates provocados por esses homens.

Le Goff assevera que o intelectual da Idade Média, paulatinamente, substituiu, pela admiração, os cavaleiros medievais. Os cavaleiros, segundo Le Goff, eram homens que se destacavam perante a sociedade pela sua coragem, valentia e audácia, mas com o tempo essa admiração social foi transferida para os sábios, os homens que refletiam sobre todas as coisas e que conseguiam com seus discursos encantar e fazer pensar toda uma população.

Para o intelectual urbano, os combates do espírito, os torneios da dialética substituíram, em dignidade, os feitos de armas e as façanhas guerreiras [...] É talvez num domínio particularmente interessante para a sociologia que melhor se exprimiu o antagonismo entre o nobre-soldado e o intelectual-novo-estilo: as relações entre os sexos. No fundo do famoso debate entre o Clérigo e o Cavaleiro, que tantos poemas inspirou, está a rivalidade de dois grupos

sociais perante a mulher. Os goliardos pensam não poder encontrar melhor argumento para a defesa da sua superioridade face aos feudais do que gabarem-se do favor de que gozam junto das mulheres. <<Elas preferem-nos. O clérigo faz amor melhor do que o cavaleiro>>. Nesta afirmação deve o sociólogo entrever a expressão privilegiada duma luta de grupos sociais (Le Goff, 1984., p.37).

Nesse período, o mundo presenciou o início do embate entre a audácia e a sabedoria, pois os cavaleiros e os intelectuais representaram, por longa data, a luta de dois períodos divergentes, onde cada qual procurava resistir aos seus encantos e conhecimentos. Contudo, o desenvolvimento do comércio e das cidades fortaleceu ainda mais a necessidade de pensar e refletir para poder comercializar.

Com isso, podemos dizer que o contexto do final do século XIII já apresentava maior desenvolvimento do comércio e de proximidade das pessoas, nas cidades. Portanto, as prioridades sociais se embasam com maior intensidade em conhecimentos que favorecessem a compreensão de mundo e das coisas que o compunham.

São Boaventura, nesse momento de transição, final do século XIII, marcou expressivamente o seu pensamento, pois questionou as mudanças que estavam acontecendo com a educação e asseverou que os homens poderiam buscar novos conhecimentos, além daqueles que já tinham. Deveriam conhecer o mundo por meio da ciência, porém deveriam entender que a ciência só se tornava verdadeiramente compreensível quando analisada sob o entendimento da fé, mas para isso, era preciso o homem desenvolver a sua inteligência. O uso da inteligência, segundo esse autor, levaria os indivíduos a, também, compreenderem as três formas representadas pela Trindade em todas as ciências.

[...] Todas as ciências trazem em si a marca da Trindade, mas, de todas, a que melhor a conserva é a que se aprende na Sagrada Escritura. Dela disse o sábio, que foi por três formas ensinadas, por causa dos três sentidos espirituais que encerra: o moral, o alegórico e o analógico (ou místico), os quais correspondem aos três atos hierárquicos da vida espiritual: a purificação, a iluminação e a perfeição. A purificação produz a paz, a iluminação conduz à verdade e a perfeição realiza a caridade (Boaventura, prólogo, p.235).

Para Boaventura, os três atos correspondiam ao fundamento da ciência que revelava a Sagrada Escritura, porque quando bem praticados levavam à

vida eterna. Conforme esse autor, as palavras da Sagrada Escritura eram de vida eterna e quando bem interpretadas levavam a uma reflexão dos ensinamentos. Assim, quando Boaventura se referia a purificação, a iluminação e a perfeição mostrava que, por meio das palavras da Bíblia o indivíduo, quando desenvolvia a inteligência, entendia que a realização desses três atos seria pelo exercício da meditação, da oração e da contemplação.

A meditação, para Boaventura, poderia ser compreendida de acordo com as faculdades que exerciam os três atos, sejam eles: o estímulo da consciência; a luz da inteligência; o calor da sabedoria. Essas faculdades humanas favoreciam a meditação, ou seja, para a meditação era necessário que houvesse o estímulo da consciência para a purificação, a iluminação da inteligência e o calor da sabedoria. Com isso, era possível acontecer a meditação, pois a alma estaria purificada, iluminada e aquecida.

Comecemos por examinar o que é meditação. Saibamos que existem em nosso espírito três faculdades pelas quais se exercem aqueles três atos da vida espiritual: o estímulo da consciência, a luz da inteligência e o calor da sabedoria. Portanto, quem quiser se purificar dirija contra si o acúleo da consciência; quem precisar de se iluminar, recorra à luz da inteligência; e quem desejar tornar-se perfeito, aqueça-se ao calor da sabedoria (Boaventura, cap.I § 2, p. 235).

O incentivo da consciência era o primeiro que deveria ser suscitado, aguçado e retificado, porque ao suscitá-lo o indivíduo estava recordando os pecados cometidos, ao aguçá-lo faria um exame da consciência sobre os pecados e ao retificá-lo levaria a considerar somente o bem.

A iluminação da inteligência vinha depois da purificação, pois para Boaventura “Depois do exercício da purificação, seguem-se os de iluminação da alma, para que é mister recorrer à luz da inteligência” (Boaventura, cap. 1 §2, p.238). Essa luz recorreria aos pecados já perdoados e a luz da inteligência cairia sobre os pecados que Deus havia perdoado, porque, para Boaventura, se o Criador não interviesse sobre as ações humanas, os pecados seriam bem maiores.

Assim, após essa compreensão haveria uma calo-

rosa gratidão pela intervenção de Deus, que era o calor da sabedoria. A sapiência denotava o amor a Deus e aos santos pelos cuidados que eles tinham com os seres humanos na terra e ao entender que esse amor só era dedicado pela abstração, ou seja, amar o que não era possível de se ver. Os ensinamentos de Boaventura expressavam que havia algumas maneiras de se aproximar do caminho eterno, para isso, era preciso que corpo e alma estivessem em sintonia, pois a alma representava a pureza e a inocência e por ser inocente, muitas vezes, caía na tentação do corpo. Logo, o intelecto representava a inteligência do homem em reconhecer o que Deus colocou como certo e errado para suas ações e comportamentos.

O correto, de acordo com o autor, seria o indivíduo seguir os mandamentos deixados por Deus e vividos por seu Filho, Jesus, na terra. O incorreto seria o homem cair nas tentações do mal e levar a alma a aceitar esses comportamentos. Boaventura define corpo e alma da seguinte maneira,

Acerca do homem, em sua totalidade, colocado no paraíso, deve-se admitir o seguinte: Ele foi dotado de um duplo sentido, o interior e o exterior, o da mente e o da carne. Foi dotado de duplo movimento: o imperativo na vontade e o executivo no corpo. – Foi-lhe concedido um duplo bem: um visível, e outro invisível. – Foi-lhe imposto um duplo preceito: um natural, e outro disciplinar – o preceito natural: Crescei e multiplicai-vos; o disciplinar: Não comerás da árvore da ciência do bem e do mal. – Com isto foi-lhe dado um auxílio quádruplo; o da ciência, o da consciência, o da sinderese e o da graça, com os quais contava com o suficiente para manter-se e progredir no bem e preservar-se do mal e evitá-lo (Boaventura, II Parte, cap.XI, § 1, p. 47-48).

A análise de Boaventura era de que Deus deu aos homens dois sentidos, o da mente e o do corpo, esses dois sentidos deveriam ser uma combinação pela qual corpo e mente se integravam para chegarem a ação, um pensando e outro agindo. Corpo e mente, quando unificados num mesmo direcionamento, conheceriam o mundo sensível, que para Boaventura era o mundo exterior que o indivíduo poderia conhecer somente pela ciência do Livro da Sabedoria, deixada por Deus. Nesse caso, o homem era considerado a criação mais perfeita de Deus, pois somente o ser humano tinha condições de ter o discernimento de todas as criações do Divino por meio do intelecto.

Desse modo, como forma de intervenção a Deus, cumpria-se a necessidade da oração, ao analisar que era por meio da oração que a alma pedia misericórdia pelos atos do corpo. Boaventura explicava a oração por três partes que ele também chamava de graduações: “[...] pela primeira se deplora a própria miséria; pela segunda se implora a misericórdia; e pela terceira se adora a Deus com o culto de latria” (Boaventura, cap. II, §1, p. 242).

A deploração da miséria deveria se compor de três elementos: dor; vergonha; temor. A dor pelo dano que cometeu, a vergonha da alma ter se distanciado de Deus pelos atos do corpo e o temor do futuro, pelo que Deus poderia julgar pelas ações cometidas e não favorecer a volta da sua criação ao seu Criador. A imploração da misericórdia se resumia no apelo à salvação e a insistência as súplicas aos santos. A oração correspondia ao pedido de salvação e misericórdia pelos atos cometidos na terra, ou pelas tentações que levaram o homem a cometer determinadas ações, não correspondidas aos ensinamentos deixados por Deus. Para Boaventura, não poderia esquecer, também, de agradecer aos anjos que guardam as pessoas dos perigos e dos maus comportamentos que poderiam ser cometidos.

A terceira seria o culto a Deus, mostrando a adoração pelas graças recebidas. O homem devia saber curvar-se diante do Senhor e se comunicar com adoração, mostrando sua devoção e seus agradecimentos. Logo, a casa de Deus, para Boaventura, era o melhor lugar para se fazer a oração, levando em conta que o corpo deveria estar preparado por meio da meditação, pois somente nessa seqüência seria possível adorar Deus com devida veemência.

Boaventura entendia que Deus era o único que tinha direitos sobre tudo que criou e que, assim, ele estava acima de tudo que fosse imaginável ou compreensível aos olhos humanos. Deus criou o homem e também deu à ele a possibilidade de entender todas as coisas. Bastaria que os seres humanos soubessem fazer uso da inteligência, que era explicada por Boaventura como a criação mais próxima do Criador. O intelecto era o que favorecia a compreensão da própria existência e do seu Criador.

Segundo Boaventura, para a contemplação ainda era necessário adquirir a tranqüilidade, conhecer a verdade e a caridade. Esses eram bens inigualáveis para a bem-aventurança, porém, para

se chegar a esses três bens era preciso subir os degraus da vida espiritual que pregavam a expulsão dos pecados da alma, a imitação de Cristo e a união com Deus.

Da vida purgativa que se destinava a conduzir a alma para uma tranqüilidade, Boaventura dividia em sete degraus. O primeiro era o rubor que o ser humano sentia quando lembrava dos seus pecados, como sinal de vergonha e que, com isso, já favorecia a um arrependimento dos seus maus comportamentos e ações.

O segundo degrau era o do temor que o indivíduo sentia pela condenação da sua alma, quando suas ações não correspondiam aos ensinamentos de Deus. O terceiro era a confiança depositada por Deus à sua criação e traído pelos comportamentos não correspondidos as suas Palavras.

O quarto era o pedido de socorro ao Senhor e aos santos para proteção. O quinto era o rigor, pelo qual se possibilitava domar a preguiça, a malícia, a sensualidade e o orgulho. O sexto degrau era o fervor com que os homens tinham a intenção de receber o perdão por suas atitudes e tentações na terra. O último e sétimo degrau era o sono da tranqüilidade, ou seja, depois de conseguir subir todos os degraus propostos por Boaventura, era o momento do descanso, da paz que Deus dava àqueles que tinham desenvolvido a inteligência e conseguindo alcançar a vida eterna.

Todas as explicações de Boaventura estão pautadas na Bíblia e esse autor cita inúmeras vezes, no decorrer de suas discussões, nomes bíblicos que justificam e fundamentam as suas palavras. O sétimo degrau, por exemplo, ele utilizou versículos de dois Salmos, nos quais Deus é colocado como o caminho da salvação e proteção.

*Guarda-me como a pupila dos olhos,
esconde-me à sombra de tuas asas,
longe dos ímpios que me oprimem,
dos inimigos mortais que me cercam (Salmo 16, 8-9,
p.876-877).
[...]
Habitatei em tua tenda para sempre,
abrigar-me ao amparo de tuas asas,
pois tu, ó Deus, atendes aos meus votos,
e me dás a herança dos que temem o teu nome (Salmo 60,
5-6, p.925)*

Esses Salmos colocam a necessidade humana

de se proteger contra o mal e de ter Deus como o abrigo eterno. Boaventura analisava que os indivíduos que seguissem o caminho que o Criador deixou para ser seguido, conforme os seus mandamentos, conseguiriam a proteção do Senhor na terra e após a morte estarem ao seu lado para sempre.

Boaventura compreendia o seu momento e as alterações que estavam acontecendo com os comportamentos dos homens, pois as mudanças estavam voltadas para um novo conhecer de mundo e de circulação. Os interesses centravam-se na comercialização, que propagava divergentes interesses daqueles propostos pela Igreja. Devido ao comércio, a sociedade do momento visualizava uma vida com um pouco mais de conforto, de vaidade, de riqueza e de outros conhecimentos. Logo, para Boaventura, esses novos sentimentos que estavam aflorando, se não fossem conduzidos pelas Sagradas Escrituras, levariam os homens a praticarem ações de egoísmo, de ganância, de perfídia, de individualidade dentre outras que se destacariam conforme o distanciamento dos Ensinamentos Sagrados.

Nesse sentido, podemos considerar que a importância do pensamento de Boaventura foi, na sua época, significativo para as alterações educacionais que estavam acontecendo, pois ele apresentou as Sagradas Escrituras como a principal via de conhecimento e de direcionamento na vida dos homens. Ele visualizou as mudanças e colocou na ordem do dia a necessidade da preocupação com a sociedade de modo geral, ou seja, dos indivíduos se preocuparem com os outros, propagarem sentimentos de caridade, de solidariedade, de amor e de união com as pessoas.

As regras postas por São Francisco prevaleciam nos ensinamentos de Boaventura, assim como, pautado nas regras franciscanas, Boaventura as fundamenta de maneira singular com as Sagradas Escrituras. Singular, porque ele justifica toda discussão com base nas passagens bíblicas e afirma as suas análises comprovadas pelas palavras deixadas por Deus. Etienne Gilson trata sobre essa questão da seguinte forma,

O pensamento de Boaventura é totalmente “trinitário”. Em toda a parte vê reluzir vestígios e imagens da SS. Trindade, graças à estrutura trinitária que Deus imprimiu ao mundo. Por isso a essência profunda da criatura só nos é

acessível à luz do exemplarismo, ou da relação analógica entre Deus e sua criação (Gilson, 1970, p.434)

suma misericórdia entregou seu Filho para nos salvar (Boaventura, cap.III, § , p.249).

De acordo com Gilson, o pensamento de Boaventura era totalmente explicado pela Trindade, pois se Deus criou o mundo e todas as coisas, logo tudo se explicaria pelo próprio Criador. Assim, por meio das Palavras Sagradas se chegaria a conclusão das dúvidas que pairavam a respeito da criação do próprio ser humano e das coisas que o cercavam. Porém, para esse entendimento era necessário que o intelecto estivesse desenvolvido e soubesse interpretar e seguir os Divinos Mandamentos.

São Boaventura exemplifica a importância da sapiência asseverando que Cristo, como filho de Deus, foi o mais sábio dos homens, porque soube demonstrar os seus sentimentos de amor, piedade e misericórdia a todos os homens. Sofreu por todos e voltou aos braços do Pai Criador. Desse modo, segundo Boaventura, não existia nenhuma melhor referência do que a de Cristo na terra, pois ele seguiu os ensinamentos do Pai, mostrou os caminhos que deveriam ser seguidos e conseguiu a vida eterna.

[...] considera a quantidade dos seus sofrimentos e, pelo desejo de imitá-lo, abraça a sua cruz. Ele foi acorrentado para que a sua onipotência parecesse impotente; foi insultado para que a bondade se tornasse desprezada; foi motejado como um demente, para que sua sapiência parecesse insensatez; foi suplicado, para que a justiça se mascarasse de iniquidade. Assim, tu, para seguir o seu exemplo, deseja o suplício da cruz: injustiça no que receberes, ultraje no que ouvires, desprezo no que vives, tormento no que padeceres. A sua sapiência frustrou a sagacidade do demônio, a sua justiça recebeu o preço da nossa redenção, a sua

Os questionamentos postos por Boaventura buscavam responder às questões vigentes no seu momento, ou seja, explicar o mundo pela criação divina, e ao mesmo tempo o autor tentava mostrar que os homens, ainda que procurando outra explicação para as suas ações e comportamentos, não deveriam, nunca, deixar de crer no Criador de tudo e de todos. Para isso, era necessário que os indivíduos desenvolvessem a inteligência e aprendessem por meio de interpretações e ensinamentos, principalmente dentro das universidades, com os mestres, e que as dúvidas poderiam ser sanadas a partir das palavras que Deus deixou na Bíblia.

O autor tenta mostrar que as dúvidas poderiam ser respondidas se houvesse uma interpretação da existência humana e das dificuldades que a permeava fundamentada nos ensinamentos daquele que tudo criou.

Nesse sentido, procuramos apresentar, por meio deste estudo, que os ensinamentos fornecidos por Boaventura, no final do século XIII, revelaram a preocupação de explicar as dificuldades do seu momento e que o seu pensamento procurou estabelecer um novo conhecimento. Com isso, acreditamos que os seus debates, dentro da Universidade Parisiense, tenham influenciado aos indivíduos buscarem um novo entendimento sobre o mundo e, conseqüentemente, tenham sofrido alterações de comportamentos e de pensamento, no processo educacional da época.



BIBLIOGRAFIA

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Salmos**. São Paulo: Paulus, 2002.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. **Os três caminhos da vida espiritual, ou incêndio do amor**. Trad. de Frei Saturnino Schneider. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. **Brevilóquio**. Trad. Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**: desde a origem até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais da Idade Média**. Trad. Margarida Sérvulo Correia. Santelmo Coop. De Artes Gráficas, 1984.

Notícia sobre Uma Edição Interpretativa de Um Documento Quinhentista em Português: "Regra e Definições do Mestrado da Ordem de Cristo"

Cristiane Santos Pereira (UFBA)

RESUMO

Este trabalho constitui como um recorte de uma pesquisa maior de natureza científica, integrada ao grupo de pesquisa PROHPOR – Programa para História da Língua Portuguesa – vinculado à Universidade Federal da Bahia. Trata-se de uma edição interpretativa de um documento produzido na fronteira temporal entre o português arcaico e o moderno, mais precisamente no ano de 1503. A obra é composta de 46 fólios em reto e verso, intitula *Regra e definições do Mestrado da ordem de Cristo*. Como é possível deprender a partir do título, trata-se de um compósito de regras, no qual fica evidenciado como deveriam os integrantes da ordem – bispos, clérigos e cavaleiros – agir em relação à indumentária, aos rituais, administração dos bens, dentre outros procedimentos comuns à Igreja. A remanescência na contemporaneidade de um documento histórico dessa natureza evidencia quão recorrente foi a produção de documentos normativos por parte da Igreja durante o período arcaico. A obra com a qual se trabalha é um *fac-similis* da versão original, disponibilizada pela Georgetown University, em Washington. A versão original foi produzida pela casa impressora de Valentim Fernandes e se encontra depositada na Biblioteca Nacional de Lisboa, em Portugal. Pretende-se neste trabalho apresentar a edição interpretativa dos primeiros fólios, a contextualização histórica da obra, o que possibilitará conhecimento sobre os costumes da época, bem como as características intrínsecas e extrínsecas que a mesma comporta. A edição quando finalizada servirá de *corpus* para futuras pesquisas lingüísticas do grupo a que está vinculada.



Notícia sobre Uma Edição Interpretativa de Um Documento Quinhentista em Português: "Regra e Definições do Mestrado da Ordem de Cristo"

Cristiane Santos Pereira (UFBA)

Introdução

Pensar em edição de textos antigos remete a uma problemática inicial: que tipo de edição será a mais adequada para o documento em questão? A dúvida decorre do fato de haver disponível na tradição filológica diferentes tipos de edição – edição em formato de bolso, comentada, facsimilar, abreviada, interpretativa, diplomática, paleográfica. Nota-se que há um *continuum* que se estende da mais inovadora à mais conservadora.

A escolha do tipo de edição aplicada ao estabelecimento de um texto exige especial reflexão do editor. É necessário levar, principalmente, dois aspectos em consideração: o público almejado e a existência de edições anteriores. A importância de se pensar no público-alvo gira em torno de que há sempre em cada caso um interesse específico subjacente. Veja-se o que dizem Castro e Ramos em relação ao caráter mais ou menos conservador que devesse adotar uma edição:

Não procuremos tomar partido contra modernizadores nem contra conservadores, porque cremos que ambas as posições têm lugar na publicação dos textos antigos. O segredo está em saber escolher a mais adequada à ocasião.
(CASTRO; RAMOS 1986, pp.99-100)

Como se pode depreender, há espaço para todos os tipos de edição – da modernizada à conservadora. Assim sendo, se for interesse do editor atingir um grande público, opta-se por uma edição modernizadora, visto que permite que seja lida sem dificuldades por um público menos especializado em textos antigos, pois são feitas modernizações, sobretudo lingüísticas. Pode-se afirmar que uma edição modernizadora é na verdade uma paráfrase, um novo texto baseado no antigo. Entretanto, se for interesse do editor que sua edição sirva de *corpus* para posterior estudo lingüístico, bem como à elaboração de glossários, deve-se optar, preferen-

cialmente, por uma edição de compromisso, notadamente, de natureza interpretativa, já que esse tipo de edição como se sabe, preza pela preservação dos fatos lingüísticos patentes no texto, mas permite as interferências necessárias por parte do editor para o estabelecimento mais adequado dos vocábulos presentes no texto. Costuma-se dizer que nesse tipo de edição ocorre o grau máximo de mediação admissível.

Nesse sentido, no presente trabalho, cujo objetivo final é o de realizar um estudo lingüístico e um estudo lexicográfico, que contribua para a elaboração de um Dicionário Etimológico do Português Arcaico, concentra-se, inicialmente, na edição interpretativa a partir de um documento do século XVI, intitulado *Regra e Definições do Mestrado da Ordem de Cristo*. O período em que o documento se insere é tido como sendo um marco temporal importante para a observação da mudança lingüística em língua portuguesa, já que se situa na passagem do português arcaico para o português moderno.

A obra em foco não possui autor, embora tenha sido produzida pela Casa Impressora de Valentim Fernandes, em 1503. Depositada na Biblioteca Nacional de Lisboa, com cota de armazenamento 126 v, trata-se de um compósito de regras, como é possível depreender a partir do título, distribuído em duas partes, uma contendo vinte e quatro capítulos e outra contendo sessenta e cinco. Seu teor histórico diz respeito a como os integrantes das ordens religiosas, bispos, noviços, clérigos e cavaleiros, deveriam agir quanto aos rituais – as orações e penitências –, à administração dos bens – inclusive como seriam repartidos os bens em caso de morte de algum integrante –, à indumentária, dentre outros procedimentos relativos à Igreja e à vida social. Sobretudo durante o período medieval, a Igreja passa a exercer cada vez mais poder, interferindo de forma enérgica nos hábitos e procedi-

mentos não só dos integrantes da ordem, mas dos demais membros da comunidade. A remanescência na contemporaneidade de um documento histórico dessa natureza evidencia quão recorrente foi a produção de documentos normativos por parte da Igreja durante o período arcaico. A descrição da obra que aqui se apresenta é referente à primeira parte, composta, como já mencionado, de vinte e quatro capítulos.

Pretende-se neste trabalho apresentar um pequeno recorte do processo de edição interpretativa desse documento, mais especificadamente sobre a primeira parte. Esta pesquisa de iniciação científica foi recentemente iniciada no âmbito do Grupo PROHPOR – Programa para a História da Língua Portuguesa, da Universidade Federal da Bahia e se integra ao Projeto BIT-PROHPOR (Banco Informatizado de Textos) e ao Projeto DEPARC (Dicionário Etimológico do Português Arcaico).

1. Breve caracterização do documento

Como antes registrado, a obra *Regra e Definições do Mestrado da Ordem de Cristo* foi publicada pela casa impressora de Valentim Fernandes, situada em Lisboa, uma das mais importantes da época, que foi também responsável pela impressão do *Vita Christi*, um importante documento do período arcaico. Constitui-se, pois como um dos primeiros textos impressos, visto que a história da impressão em Portugal começa a partir do final do século XV.

A obra que serve de *corpus* a este trabalho, não é, obviamente, a versão original, trata-se de um *fac-símile*, em preto e branco, que se encontra na Biblioteca da Georgetown University, em Washington, nos Estados Unidos. Pelo que se pode depreender de suas características formais, é composto de 46 fôlios, em reto e verso, com numeração irregular, uma vez que ocorre às vezes no reto ou no verso, ou mesmo não se registra. A mancha de texto se distribui em 25 linhas cada, uniformemente. A letra utilizada no documento é a gótica, notando-se também a presença de lettras bastante ornadas, como se pode evidenciar a partir da figura 1 abaixo:



Figura 1: letrina 1, folio 2 r.

Não apresenta qualquer *reclame* que, em textos medievais eram comumente utilizados para guiar a encadernação. São presentes em todo o documento abreviaturas, que eram utilizadas como uma forma de economia de tempo, de material e também representava um estilo da época. Como pode-se observar na figura 2:

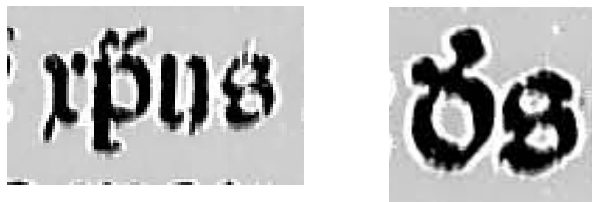


Figura 2: abreviaturas, folio 5 r.

Apresenta, profusamente, o caldeirão medieval, que se pode observar na figura 3, logo abaixo, muito recorrente em textos medievais, que era utilizado como é apontado em Martins (1996, pp.25), “para indicar início de parágrafo, proposição e início do texto”.



Figura 3: caldeirão medieval, folio 5 r.

Os quatro primeiros fôlios trazem o texto em latim, como espécie de prólogo.

2 Edição Interpretativa: Critérios adotados

Em todo processo de edição de um texto, há sempre uma série de procedimentos que devem ser seguidos. Inicialmente, deve-se decidir pelos *critérios* de edição. Considerando que cada tipo de texto destina-se a um propósito específico as normas devem possibilitar plena satisfação dos objetivos delineados para a edição. Não se pode dizer que um mesmo conjunto de normas possa ser aplicado em qualquer caso. Pois, como afirma Machado Filho (2008) “a depender dos interesses específicos de quem venha a utilizar essas edições, esses critérios reguladores poderiam ser mais ou menos modernizadores ou, quiçá, conservadores demais”.

A edição que se propõe realizar no presente trabalho possui interesse lingüístico. Sendo assim, como já mencionado anteriormente, deu-se preferência a uma leitura interpretativa que se caracteriza por permitir um grau de intervenção conciliatória por parte do editor, isto é, não permite o apagamento de características originais de valor lingüístico, sobretudo, morfossintático, mas avança para uma uniformização gráfica, que permite o melhor tratamento dos itens lexicais. Os critérios devem ser aplicados, seguindo uma sistematização, ou seja, em todos os contextos no qual se insere o fenômeno a ser interpretado. A partir dessas considerações, optou-se por adotar os critérios utilizados por Machado Filho (2003: XI-XII) em sua tese de doutoramento sobre um *Flos Sanctorum* do século XIV. Sua edição, também de natureza interpretativa insere-se na proposta da edição que se objetiva fazer.

Seguem os critérios que se consideram pertinentes até o momento da transcrição, visto que essa ainda não se encontra finalizada, podendo ocorrer acréscimos.

1. O fólho será indicado entre parênteses retos [f.xr/f.xv];
2. Letras maiúsculas e minúsculas são representadas de acordo com a ortografia atual;
3. As vogais orais *u* e *i* com valor consonântico são transcritas por *v* e *j*, respectivamente;
4. Em sílaba final, as nasais são transcritas por vogal seguida de *m* ou *n*, conforme determina a ortografia atual;
5. As abreviaturas serão desenvolvidas; sendo apresentadas em itálico;
6. O caldeirão medieval é conservado em todas as suas ocorrências, representado pelo sinal de parágrafo ¶;
7. As consoantes dobradas são reduzidas a simples, à exceção de *ss* e *rr*, com valor, respectivamente, de sibilante alveolar surda e vibrante múltipla em contexto intervocálico e não inicial de palavra e em nomes próprios, quando não iniciais;
8. O *h* inicial, seja etimológico ou não, será conservado, pois representa caracterização do período arcaico.
9. O *s* longo é transcrito pelo *s* simples;
10. Os trechos em latim são transcritos em itálico;
11. A pontuação é modificada para seguir a vigente;
12. Não haverá indicação de letrinas ou capitulares na edição interpretativa, uma vez que a edição anastática cumpre essa função;

3. Amostra da transcrição

Julgou-se necessário apresentar uma amostra da transcrição, contudo breve, só a título de ilustração, uma vez que não seria pertinente expor toda a transcrição já feita até o momento. O fólho a ser exposto é o fólho 7 v. Nesse fólho estão presente três ensinamentos recorrentes da Igreja. Abaixo o fólho 7 v:

[f.7 r]

por matinas e dez por vésperas e oito por cada huma das outras horas: e rezem aas horas devidas se ho poderem fazer. Da correioom dos que em elo errarem fique as seus confessores. E se per algum caso de door ou doutro algum trabalho ho que sabe leer non poder rezar has ditas horas: possa rezar hos sobreditos pater nostro. E andando em guerra: rezem como lhes seu mestre mandar.

¶Capitolo V: da profissam, confissam e comunham.
Item. Ordenamos que a profissom se faça como se sempre fez scilicet que prometam beem e obediencia a os e a seu meestre e a ordem atee ha morte: e os clerigos ao prior da ordem. E que os cavaleiros e comendadores sejam cada ano confessados e comunguem ao menos duas vezes no ano scilicet per natal e paschoa florida.

¶ Capitolo VI do jejum.

4 Considerações Finais

O objetivo deste trabalho foi o de apresentar um recorte do que vem sendo feito nesta pesquisa de iniciação científica, iniciada em agosto de 2008, com extensão até julho de 2009, na Universidade Federal da Bahia, cujo propósito final será o de,

a partir da edição, realizar um estudo lingüístico e confeccionar um pequeno glossário, como contributo para a reconstrução da história da língua portuguesa.



BIBLIOGRAFIA

- MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes. **Um Flos Sanctorum do século xvi: edições, glossário, e estudo lingüístico**. Tese de Doutorado. Salvador: Instituto de Letras da UFBA, 2003.
- MARTINS, Maria Rosa. **Os sinais de fim de texto nos documentos portugueses dos séculos XIV e XV**. Dissertação de mestrado. Lisboa: Faculdade de Letras, 1996.
- MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes. **Diálogos de São Gregório: edição e estudo de um manuscrito medieval português**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA. **Regra e definições da Ordem do Mestrado de Cristo**. Disponível em <http://bnd.pt/>. Acesso em 01 de ago 2008.
- SILVA NETO, Serafim da (1956). **Textos medievais portugueses e seus problemas**. Rio de Janeiro: MEC/Casa de Rui Barbosa.
- CAMBRAIA, César Nardelli. **Introdução á crítica textual**. São Paulo: Martins Fontes. 2005

Bruxas e feiticeiras em Novelas de Cavalaria do Ciclo Arturiano: O Reverso da figura feminina?

Cristina Helena Carneiro (Semed/Guarapari)

RESUMO

Situar a figura da feiticeira no universo místico das narrativas de cavalaria, evidenciando as diferentes descrições e abordagens das personagens consideradas bruxas, no intuito de revelar comportamentos que as colocam em posição diversa da mulher medieval se torna o foco desta pesquisa. Avalia-se a importância histórica que o período medieval possui no panorama da evolução humana, através da focalização do papel das mulheres na criação e patrocínio das artes, as novelas de cavalaria, retratando a realidade social dos séculos medievais, bem como a figura mística da feiticeira e suas possíveis interpretações. Compõem-se *corpus* da pesquisa as obras *Amadis de Gaula* e *A Demanda do Santo Graal*. A investigação fundamenta-se na leitura e resenha de textos teóricos, críticos e históricos que propiciem suporte à pesquisa. Na análise literária, são destacados os elementos estruturais da narrativa, com enfoque no estudo da personagem, distinguindo-se a figura histórica da mulher medieval da figura histórica e literária da feiticeira ou bruxa. Segundo estudiosos, a certeza da malignidade das mulheres foi conceito configurado na demonologia, que favoreceu a construção da imagem das bruxas no inconsciente popular do medievo. Assim, o reverso da figura feminina está representado na *Demanda do Santo Graal*, cuja temática religiosa apresenta-se mais premente e a misoginia medieval mais aparente. Na obra *Amadis de Gaula* não se pode atribuir essa mesma imagem às feiticeiras, uma vez que o sobrenatural ocorre de forma espontânea, denotando um resgate pacífico dos valores folclórico-pagãos. A semelhança com a realidade contribui para que a verossimilhança assuma o papel de credibilidade sobre as personagens. A maior similaridade de uma personagem feiticeira com as concepções reais da feiticeira medieval reveste a obra de um singular e fictício registro documental de costumes.

Bruxas e feiticeiras em Novelas de Cavalaria do Ciclo Arturiano: O Reverso da figura feminina?

Cristina Helena Carneiro (Semed/Guarapari)

Introdução

As novelas de cavalaria, representantes do gênero narrativo da Era Medieval, são aventuras guerreiras que exaltam a valentia, a fidelidade ao soberano e a defesa dos fracos. O cavaleiro, personagem concebida segundo os padrões da Igreja Católica, revela castidade, fidelidade e dedicação, apresentando-se sempre disposto a qualquer sacrifício para defender a honra cristã. Desde o tempo das Cruzadas, está diretamente ligado à luta em defesa da Europa ocidental contra os inimigos da cristandade. Por outro lado, essa concepção opõe-se à do cavaleiro da corte, geralmente sedutor, galanteador, dividido entre os prazeres da luta e os prazeres da carne, freqüentemente envolvido em relacionamentos ilícitos.

As obras selecionadas para este trabalho são *A Demanda do Santo Graal* e *Amadis de Gaula* e ambas as concepções do cavaleiro medieval são encontradas nestas novelas. Esses aspectos servirão de base à investigação das personagens femininas tidas como bruxas, presentes nas novelas e na vida dos cavaleiros. As concepções acerca do cavaleiro ideal poderão se tornar índices na construção das personagens femininas, que provocam diferentes efeitos na recepção de leitura. O objetivo deste estudo é, pois, relacionar as imagens produzidas pelas figuras femininas consideradas bruxas ou feiticeiras, portanto, pagãs, com o perfil feminino idealizado e construído com base nos valores cristãos. Partindo desta investigação, há que se discutir se a figura da feiticeira é o reverso da figura feminina da Idade Média, o elemento transgressor dos padrões sociais impostos pela Igreja.

1. Romance, personagem e História

1.1 Romance

Segundo Aguiar e Silva (1973), o romance foi, muitas vezes, considerado como um herdeiro direto

das canções de gesta. Entretanto, muito há que se destacar em suas desconformidades. Suas diferenças alcançam tanto elementos formais como os de conteúdo. A canção de gesta era uma composição direcionada, como já supõe o nome, ao canto, enquanto que o romance deveria ser lido ou recitado.

Ainda esclarecendo os supostos desencontros entre estes dois gêneros literários, o autor esclarece que o herói das canções de gesta personifica uma ação coletiva através de suas aventuras e façanhas que permanecem como quadro da tradição de um determinado lugar, representando o conjunto de atitudes e comportamentos de uma comunidade. Já o herói do romance assume uma posição mais individualizada em relação ao grupo em que é inserido. As aventuras vividas por este herói são as de uma personagem, criada pela ficção, e apresentam um cunho descritivo-narrativo.

Ressaltando ainda o papel da história na narrativa romanesca, deve-se, então, constar que nas literaturas européias medievais, extensas composições romanescas apareceram com bastante freqüência e contribuíram para a construção da imagem de uma época por descrições e narrações da vida cotidiana comum, como também da vida da Corte. Aguiar e Silva (1973) esclarece que se pode encontrar duas correntes dessa literatura: o romance de cavalaria e o romance sentimental. O romance de cavalaria, segundo modelo constituído pelas obras de Chrétien de Troyes, revela uma vivência nobre e ao mesmo tempo guerreira, apresentando uma estrutura pautada em duas vertentes: o amor e a aventura.

1.2 Personagem

Considerando-se a personagem um ser fictício, o problema da verossimilhança no romance acaba por depender da possibilidade da personagem de ficção criar a impressão da mais pura realidade.

Cândido (1985) expõe claramente as semelhanças entre o ser vivo real e o ser fantástico, ficcional, criado pela mente de um escritor, não descartando a inserção de um mundo no outro, como troca de essências que fortalece o real e o imaginário. Ressalta também o caráter fragmentário da personagem, por meio da comparação com o ser humano, ao esclarecer que o conhecimento do autor sobre a personagem criada é limitado e que esta característica é comum ao homem.

Na vida real esta é uma condição inerente ao ser humano, porque não é dado ao homem conhecer por completo a essência de outro, nem mesmo saber o que lhe acontecerá até o fim de sua vida. Já na criação de uma personagem, esse aspecto é estabelecido racionalmente pelo escritor, cabendo somente a ele decidir o destino de suas personagens, bem como as estruturas emocionais de cada uma, suas complexidades ou simplicidades.

Para Rosenfeld (1985), a literatura é concebida através de seu caráter ficcional. Apesar de este caráter ser um dos aspectos distintivos da literatura, não é capaz de restringir o campo literário. A existência do caráter fictício da literatura mostra o mundo retratado num romance como um universo de objectualidades imaginárias e intencionais, constituídas de palavras. É, portanto, imanente à obra o cunho ficcional e as relações entre realidade e ficção com ênfase nas limitações entre as duas esferas. A verossimilhança, segundo Rosenfeld, vem pautar-se numa representação do real pelo imaginário e não em possibilidades de semelhança entre estes dois universos. Partindo-se dessas idéias, esta pesquisa se propõe a investigar a construção das personagens femininas, consideradas bruxas e feiticeiras, analisando-as em posição favorável ou desfavorável à realidade histórica presente e antecedente às novelas de cavalaria.

1.3 História

A síntese teórica exposta acima deverá unir-se às informações históricas, permitindo um entrelaçamento de dados na análise das personagens sob o enfoque da verossimilhança das influências recebidas por aqueles que prosificaram e compilaram as lendas pagãs cantadas de geração a geração. Historicamente, as invasões bárbaras persistiram du-

rante séculos e a segurança resvalou-se em torres, castelos e paliçadas. Guerreiros, soldados e cavaleiros lançaram-se em diversas batalhas por diversos motivos, dentre eles a proteção de suas vidas e o sustento de sua família: “A cavalaria impera na Europa dos camponeses, dos pastores e dos batedores dos bosques” (DUBY, 1988, p. 5).

As confrontações de culturas diversas, no ambiente medieval de criação das novelas de cavalaria, tornam-se objeto de investigação no sentido de constatar e averiguar as tendências e os aspectos de origem pagã e de origem cristã. A temática dessas novelas (ou romances) de cavalaria traz, em suas narrativas, sentimentos de imaterialidade e incerteza, próprios daqueles tempos, configurando a convivência de culturas diferentes (impostas ou não), resultantes do grande número de invasões e diferentes hábitos culturais, o que contribui à indefinição de sentidos do homem medieval. Se o ambiente confuso e nebuloso do homem medieval é refletido nas novelas de cavalaria, cabe analisar a forma de construção e apresentação das personagens femininas, considerando até que ponto a convivência do cristianismo com o paganismo interfere ou contribui na sua formação.

2. A mulher no Medievo

O papel da mulher não esteve, ao longo da história, necessariamente em crescente evolução, como muitas vezes se avalia. O que é de conhecimento geral, a partir da criação do Ocidente, principalmente a partir da Cristianização instituída como Igreja Católica, é o estigma fundamentado no domínio patriarcalista da sociedade medieval. Mas há que se compreender que este fato, praticamente oficializado durante o império de Carlos Magno, não corresponde a uma progressão do que antes a mulher vivia na Idade Antiga. As culturas de diferentes povos e tribos, que se situavam em localidades, muitas vezes, longínquas umas das outras, permitiam o desenvolvimento social em direções as mais variadas e em posições distintas, conforme a herança étnica e as tradições cultuadas.

A literatura medieval está repleta da influência do Cristianismo e de seus disseminadores, os clérigos. Por conseguinte, o leitor científica-se de que

a construção da imagem feminina do medievo sofreu uma substancial influência da mentalidade do clero. Sem deixar muito espaço para polemismos, a Igreja divulgou dois pontos de vista contrários: a mulher perfeita e a mulher essencialmente má. Macedo (1990) salienta que o segundo ponto de vista, o da mulher naturalmente malévola, foi o mais difundido na sociedade.

Quanto à marginalização sofrida pela mulher medieval, é interessante notar que a sua atuação foi mais marcante no que concerne aos conhecimentos ocultos da natureza, transmitidos de geração a geração. No campo, essa realidade foi mais comum e menos atacada por muito tempo. Na cidade, a tolerância às mulheres conhecedoras de benzeduras, ervas medicinais e simpatias contra fatos indesejáveis foi mais curta e, ao mesmo tempo, manteve oculta a aceitação de muitos, na necessidade de alguma cura emergencial. Em geral, a marginalidade das mulheres retratada neste tópico refere-se, especialmente, às feiticeiras ou bruxas. Estando em ambiente urbano ou rural, o preconceito ocorreu com mais ou menos intensidade; as perseguições alcançaram maior ou menor nível, de acordo com a época e com a região.

3. Identificando os reversos

Partindo da realidade histórica, em contraste constante com a realidade literária, chega-se aos sentidos para a palavra reverso: “má índole; infortúnio” e “contrário, oposto” apontados por dicionários brasileiros. Aplicando-os ao contexto do *corpus* escolhido justifica-se a primeira proposição da pesquisa, ao avaliar a figura da bruxa ou feiticeira como a outra face da mulher medieval, historicamente estudada. Tomando como ponto de partida os conceitos cristãos de bem e mal, o bem se refere à mulher medieval e o mal à bruxa e à feiticeira. No entanto, pode-se observar que a Igreja distorce o papel feminino no meio social, indiferentemente do seu lado demoníaco. As relações de gênero assomam-se ao âmbito do divino, no tocante à castidade praticada tanto para a mulher casada, digna e à virgindade defendida para a mulher solteira, honrada que queria se manter pura e digna do Reino dos Céus.

3.1 Personagem/mulher e bruxa/mulher medieval

Para se compreender as ligações entre pessoa e personagem, foi necessária uma trajetória que abarcasse conceitos literários e informações históricas. A literatura, através da narrativa romanesca, especificada pelas novelas de cavalaria, provê material suficiente para o esclarecimento das questões de pesquisa. O suposto reverso da figura feminina revelou-se plurissignificativo. Embora não haja nas obras analisadas qualquer referência direta a bruxas ou feiticeiras, as personagens investigadas se mostraram semelhantes ou não a elas. Os indícios aparecem através da atuação das personagens femininas, pois, de alguma forma, todas detêm qualidades que foram atribuídas a estes seres.

As personagens femininas foram analisadas, inicialmente, pelos traços individuais que apresentam. Em *Amadis de Gaula*, Urganda, a Desconhecida, se manifesta conhecedora dos eventos da vida futura do herói Amadis, denotando sabedoria, astúcia e bondade. A leitura da novela provê ao leitor a sensação de uma personagem indefinida, ou ainda de que aparece na história somente quando dela precisam. Estas características aproximam a personagem de uma figura meio humana, meio sobrenatural, muito similar à bruxa ou à feiticeira. Em *A Demanda do Santo Graal*, entre as personagens selecionadas, não há nenhuma que se assemelhe a Urganda; são mulheres comuns. A donzela do episódio “A tentação de Persival” é a única que se transfigura em ser demoníaco. Porém, até a sua transformação, age como mulher simples. Os indícios de que sua personalidade poderia estar relacionada ao Mal provêm, na verdade, do desejo sentido pelo herói. Outra personagem, conhecidamente maga, mas que não se apresenta como tal, é Morgana. A irmã de Artur tem sua imagem fantástica reduzida a uma aparição, quase sem referências, no episódio “A morte de Rei Artur”. Por mais que se saiba de suas ligações com Merlin, por exemplo, e toda a história precedente à demanda do Santo Cálice, a personagem é desprovida de suas qualidades pagãs. As outras duas personagens, a saber, Aglinda e a filha do Rei de Lomblanda, também representam a mulher comum medieval. Como particularidades femininas que as destacam estão a capacidade de prever o futuro, na filha do rei e o

encantamento da fonte, em Aglinda.

Tanto Aglinda como a filha do Rei de Lomblandia estão presentes na porção benéfica das forças sobrenaturais, pois atuam em prol dos heróis. Suas habilidades surgem em função das atitudes dos cavaleiros, como ocorre com a filha do rei, que prevê a chegada do cavaleiro eleito, Galaaz; e em função da mensagem católico-cristã dirigida à imagem ideal do cavaleiro medieval, como no episódio “A fonte da virgem”, em que Aglinda lança o encantamento (ou maldição) à fonte, fazendo cair paralisado todo cavaleiro que dela se aproximasse e não fosse puro. A donzela do episódio de Persival, ao contrário, se enquadra na porção maléfica, pois é o próprio demônio disfarçado em beleza feminina. É forte a sua aproximação com a figura da bruxa medieval. As mulheres consideradas bruxas eram concebidas como seres fantásticos através de um concubinato com Satanás. Daí a facilidade do Mal em se transfigurar em mulher. Urganda, de *Amadis*, não pode ser inscrita em nenhuma porção da dualidade humana: ela representa o equilíbrio das forças. A personagem não é boa nem má; mostra atitudes benevolentes para com o herói e outras personagens, mas também prejudica outros conforme seus desejos. Morgana, da *Demanda*, igualmente não deve ser enquadrada entre o Bem ou o Mal. A atuação da personagem no episódio “A morte de Rei Artur” é apenas uma referência às tradições bretãs que originaram as lendas arturianas.

O que liga as personagens da *Demanda* à figura das bruxas ou feiticeiras são as características intangíveis das mulheres retratadas nestes episódios. Essa relação pode ser feita em decorrência destas qualidades terem sido desviadas da mulher comum para mulheres especiais, seja através da feitiçaria ou da bruxaria. Não há meio de rotulá-las como seres sobrenaturais, nem mesmo Urganda, cujas qualidades são ainda mais similares. No entanto, a gênese dos poderes atribuídos a feiticeiras e bruxas, bem como a capacidade de se inscreverem no Bem ou no Mal, reside no elemento feminino humano: a mulher.

Considerando o aspecto realidade e ficção, pautado nas discussões sobre a verossimilhança, as duas obras proporcionam um reflexo da vida cotidiana do medievo. Podendo se entender o fenô-

meno da verossimilhança como a capacidade que a ficção possui de se assemelhar à vida real (CÂNDIDO, 1985) ou como a representatividade da realidade por objectualidades intencionais, proposta de Rosenfeld (1985), as informações históricas, colhidas como meio de contextualizar as novelas de cavalaria serviram de apoio aos conceitos literários sobre a personagem ficcional. Partindo, então, do pressuposto de que um autor se vale da realidade ao seu redor como fonte de inspiração para compor uma personagem; acrescentando a popularidade atingida pelas novelas cavaleirescas na Idade Média e considerando os muitos autores, compiladores e copistas que legaram estes textos aos séculos seguintes, compreende-se a forma como o contexto social contribuiu para o conjunto de fatores que determinam o teor de uma obra.

A partir destes dados foi possível analisar a construção das personagens, focalizando as influências pagãs e cristãs. Entre as informações históricas mais relevantes para este aspecto estão alguns elementos antitéticos que ajudaram a moldar o espírito do homem medieval: homem *versus* Deus e tradição cristã *versus* tradição pagã. Por serem elementos ligados à conduta moral, é compreensível que seus vestígios estejam aparentes nas personagens observadas. Na *Demanda do Santo Graal* a mensagem cristã supera qualquer referência ao paganismo bretão. As personagens femininas correspondem aos modelos situados no Bem ou Mal, tal como a Igreja medieval propagava seus padrões de comportamento. Em *Amadis de Gaula* ocorre o oposto: há pouca referência à religiosidade cristã em toda a obra; logo, a personagem Urganda se inscreve muito mais na tradição folclórico-pagã. Suas características correspondem às qualidades intáteis da mulher, herança das crenças pré-cristãs.

4. Considerações finais

Unindo o contexto sócio-histórico em que as obras foram escritas, o ambiente místico que envolve as narrativas arturianas e a teoria da personagem de ficção, procurou-se verificar a construção dessas personagens femininas a partir da ótica apontada por Cândido e Rosenfeld (1985) que analisa a verossimilhança como principal fator de identificação

entre vida real e ficcionalidade. Dado o fato de que os contextos de época parecem estar diretamente associados aos gêneros literários, poder-se-ia dizer que as novelas de cavalaria produzem a sensação de autêntica identidade com a realidade outrora vivida pelo homem medieval. A narrativa, dispondo os fatos diegéticos cronologicamente, constitui uma importante forma de expressão literária que proporciona ao leitor possibilidade de avaliação e julgamento humano através da representação de personagens.

Três pontos teórico-literários foram essenciais para a análise das personagens: o caráter fragmentário da personagem e o problema de coerência interna, levantados por Antônio Cândido e o universo ficcional constituído por objectualidades intencionais do autor, abordado por Anatol Rosenfeld. Estas premissas convergem para a questão principal da relação entre pessoa e personagem: a verossimilhança. Estando, para Cândido, este fator ligado à possibilidade de identificação entre a realidade e a ficção, através da coerência e adequação alcançada por todos os elementos da narrativa; e, para Rosenfeld, ligado à capacidade de representação da realidade humana pela realidade ficcional, a análise das personagens selecionadas buscou constatar a existência (ou não) de similitudes, na figura feminina medieval das novelas de cavalaria, com a mulher medieval, ressaltando suas qualidades naturais em contraste com os padrões de comportamento exigidos pelo Clero.

O reverso da figura feminina pôde ser vislumbrado em dois ângulos significativos em *A Demanda do Santo Graal*. Entrevendo o sentido de “contrário” para o termo “reverso”, em um dos significados de dicionário, percebe-se a dicotomia defendida pela Igreja Católica medieval, cujos dogmas eram pautados na aceitação do Bem, representado por Deus, e do Mal, representado por Lúcifer. Desta forma, a imagem feminina das personagens analisadas esteve em consonância com o pensamento misógino que se desenvolveu naqueles séculos. O modelo de mulher era a Virgem, o reflexo mais próximo de Deus. Àquelas que não vissem em sua figura o ilibado padrão a ser seguido, era destinado o rótulo do mal, da marginalização: a prostituta, a leprosa, a bruxa ou feiticeira. Em outro ângulo, to-

mando o sentido de “revés”, isto é, algo que era bom e se tornou mal, para o termo “reverso”, entremostrase a manifestação da mulher desvirtuada, cujo exemplo cristão é Eva. A figura feminina é exposta como um elemento capaz de desencaminhar o cristão do destino consagrado. Exemplo deste reverso destaca-se o cavaleiro Persival, no conto “Tentação de Persival”, em que o herói é tentado pelo demônio, que lhe aparece na forma de belíssima donzela. O reverso da figura feminina revela-se, então, duplamente presente na novela cavaleiresca de maior importância do Ciclo Arturiano.

Já em *Amadis de Gaula*, este reverso não se manifesta. A figura feminina de Urganda se estabelece no equilíbrio das forças que regem o universo. Disposta entre o Bem e o Mal, representa a aceitação da dualidade humana como forma de equalização dos poderes divinais. A feiticeira ou bruxa, ou apenas um ser dotado de certas faculdades extra-sensoriais configura-se em Urganda, revelando uma face valorizada pelas suas habilidades. Os vestígios da herança pagã evidenciam-se na maneira como a personagem é apresentada pelo narrador medieval.

Igualmente notória é a referência ao Mal através de um elemento masculino, o bruxo Arcaulus. Se na *Demanda* a figura feminina aparece como detentora de qualidades maléficas, em *Amadis* é a figura masculina que se desdobra em maldades contra o herói cavaleiro. Outra característica que se soma a essa valorização do feminino é a alusão à cavalaria movida pelo amor cortês. Amadis, diferentemente de Galaaz ou Persival, realiza todas as peripécias e participa das batalhas aventureiras apenas para ganhar o amor de Oriana. O herói não busca a ascese; não há referência à religiosidade cristã como reguladora das emoções humanas.

Na constante investigação das personagens consideradas bruxas ou feiticeiras, a contextualização histórica serviu como base fundamentadora para a análise da verossimilhança, tanto como a maior ou menor semelhança com a realidade, quanto como uma representação do real pelo fictício. As informações fornecidas pela História foram de extrema importância para o estabelecimento da teoria literária acerca da personagem romanesca. A análise literária dessas personagens focalizou, portanto, a construção das mesmas, em contraste

com o ambiente real que originou as novelas de cavalaria.

A evidência do caráter fantástico e, ao mesmo tempo, cristianizado, da figura da bruxa ou feiticeira concedeu às personagens analisadas atributos que permitem cotejá-las com a bruxa, representantes da sociedade medieval dominada pela cultura eclesiástica. Observando este aspecto, foi possível analisar as influências ou referências pagãs e cristãs na criação dessas personagens. Cada uma das obras demonstra estar em conformidade com seu tempo: *A Demanda do Santo Graal* denuncia a luta da Igreja em retomar a imagem do cavaleiro cristão, através de feitos que nobilitem seu caráter e reafirmem, assim, os dogmas católicos. Logo, as influências cristãs estão mais presentes. *Amadis de Gaula*, por sua vez, se mostra livre das amarras do Clero e anuncia um novo cavaleiro, que utiliza os mesmos meios que os da *Demanda*, porém com objetivos diferentes. Igualmente apresenta certa valorização das personagens femininas, através do amor cortês. Conseqüentemente, *Amadis de Gaula* recebeu mais influências pagãs do que cristãs, haja

vista o maior número de referências às tradições populares e também a ausência do sentimento de religiosidade cristã por toda a obra.

A trajetória da mulher pelos séculos medievais é repleta de transformações. A abordagem desta pesquisa procurou, apenas, compreender as personagens femininas das novelas de cavalaria, paralelizando-as com a mulher medieval, em uma de suas faces marginalizadas: a bruxa ou feiticeira. Entender a literatura como um retrato fiel da realidade histórica seria atribuir genuinidade em excesso a um escritor, que “inventa” sua história. É preciso considerar a obra de ficção como uma representação da realidade ou como um conjunto diegético narrado semelhante à vida real. Se a personagem romanesca aparenta o que há de mais vivo em um romance; e admitidos ambos os conceitos de verossimilhança, Urganda e as quatro personagens de *A Demanda* forneceram subsídios que possibilitaram a comparação entre pessoa e personagem. Desta forma, realidade e ficção se uniram num todo coeso onde figuram pessoas, personagens, história e lenda.



BIBLIOGRAFIA

AGUIAR E SILVA, V. M. **Teoria da literatura**. 3. ed. Coimbra: Almedina, 1973.

CÂNDIDO, Antônio. **A Personagem do romance**. In: CÂNDIDO, Antonio et al. *A Personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 1985.

DUBY, Georges. **A Europa na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. São Paulo: Contexto, 1990.

MARQUES, F. Costa (seleção, tradução e argumentos). **Amadis de Gaula**. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1942.

MEGALE, Heitor (trad.). **A demanda do Santo Graal: Manuscrito do século XIII**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

ROSENFELD, Anatol. **Literatura e Personagem**. In: CÂNDIDO, Antonio et al. *A Personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 1985.

Para a Glória dos Nobres: Relações de Poder no Noroeste Africano e a Produção Cronística de Gomes Eanes de Zurara

Daniel Augusto Arpelau Orta (UFPR)

RESUMO

A pesquisa buscou compreender o significado das crônicas no contexto inicial da saída dos portugueses rumo ao norte de África século xv. Para tanto, primeiramente observou-se os critérios que o próprio cronista entendia para definir a crônica e seu ofício. Com isso, chegou-se a uma definição de gênero histórico, entendido como a composição do passado sob o teor de verdade, além dos meios para sua composição. Como as crônicas eram solicitadas pelos monarcas, e de grande interesse de parte da nobreza, a pesquisa perseguiu o propósito de relacionar a sua produção com o contexto, distinguindo o conteúdo e seu elemento identificador ao momento. Enfim, se os textos doutrinários escritos pelos membros da dinastia procuravam tipificar a conduta de nobres e cavaleiros, as crônicas assumiam o papel de inserir estas condutas em situações reais, prescrevendo atuações em nome da honra e glória, e mostrando como aquelas condutas poderiam ser realizadas. No momento de escrita dos textos de Zurara, pensamos que elas tinham um papel de evocar uma participação dos portugueses nas ações levadas a cabo pelo monarca, reafirmando a posição deste, sendo estas crônicas objetos de identificação de acontecimentos passados, de comportamentos esperados, e a oportunidade de ter as ações eternizadas. Criava-se um ciclo entre as projeções políticas, as ações e as intenções em registrar não apenas em documentos identificados pelo presente; as crônicas criavam uma dimensão de passado importante nas relações de poder no reino português, o que poderia potencializar outras ações.



Para a Glória dos Nobres: Relações de Poder no Noroeste Africano e a Produção Cronística de Gomes Eanes de Zurara¹

Daniel Augusto Arpelau Orta (UFPR)

1. O tempo, o espaço e a idéia

O recorte temporal do presente trabalho de pesquisa abarca grande parte do século xv, e comumente esta baliza é identificada pela mudança da Idade Média para a Idade Moderna (MORENO, 1998; BOXER, 2002; SERRÃO & OLIVEIRA MARQUES, 1998); adotaremos as terminologias Baixa Idade Média e Período Tardo-medieval.

No final do século xiv, o reino de Portugal passou por uma crise dinástica, e na formação da segunda dinastia, observa-se que vários nobres se beneficiaram com o processo, alcançando espaço político com a nova configuração (FERNANDES, 2001). A disputa política entre os reinos de Portugal e Castela seguiu aparentemente até 1412, ano em que os reinos firmaram um eficiente acordo de paz, onde se comprometiam a uma trégua nos conflitos militares (DIFFIE & WINIUS, 1993). No entanto, os nobres cavaleiros acabavam não tendo um local legitimamente instituído para valerem-se da prerrogativa bélica.

Restava aos portugueses encontrar um novo local para fazer uso de armas, principalmente porque era intenção do rei Dom João I armar seus filhos como cavaleiros (FERNANDES, 2000). Ainda havia, neste período, o reino muçulmano de Granada na própria Península Ibérica, mas a conquista deste estava reservada ao reino de Castela (FARINHA, 1999). O local escolhido pelos portugueses foi a praça de Ceuta, no noroeste africano. As preparações ocorreram até o ano de 1415, quando conseguem atacar e dominar a cidade. Com o controle, foi firmado um acordo onde alguns nobres ficaram responsáveis pela manutenção da cidade em nome português, e os demais voltariam ao reino. Neste contexto, portanto, selecionamos como objeto de análise os propósitos para a escrita das crônicas e

seus significados no contexto, seja dos solicitadores como do cronista.

2. A visão de si e da crônica por Gomes Eanes de Zurara

Sobre a vida de Gomes Eanes de Zurara, não temos informações exatas sobre o ano de nascimento, mas provavelmente entre 1400 e 1410, na região de Santarém. Era filho de eclesiástico e, como seu predecessor Fernão Lopes, não existe indícios que tenha estudado em universidades, sendo, portanto, um autodidata da corte portuguesa (GOMES, 1993); talvez possamos identificá-lo como *homem de saber*, segundo a conceituação de Jacques Verger (VERGER, 1999). Conforme Aida Fernanda Dias, D. Afonso V o nomeia para o cargo de guarda-mor das escrituras da Torre do Tombo, até aí ocupado por Fernão Lopes (DIAS, 1998: 408). Fernão Lopes foi substituído em vida, sendo que a autoria das crônicas estaria sob o nome de Zurara, mas é muito provável que Fernão Lopes tenha auxiliado Zurara nas redações, ou ainda, o novo guarda-mor talvez se utilizou de escritos de Fernão Lopes para compor seus textos, principalmente suas duas primeiras crônicas.

Sobre os documentos, podemos perceber que o início de cada crônica apresenta uma explicação sobre quais os objetivos para escrever aqueles relatos, o que identificamos por um prólogo. A análise dos prólogos das crônicas auxilia na compreensão da visão de História dos seus autores, como Bernard Genée afirma:

Na Idade Média, o historiador freqüentemente se oculta atrás de sua obra. Para compreender o que ele quis fazer, não há outro recurso senão analisá-la. Porém, com mais

1. Este texto faz referência a alguns dos resultados apresentados na monografia do Curso de História (UFPR), sob orientação da profa. Dra. Fátima Regina Fernandes, com o título: Escrita, poder e glória: cronistas tardo-medievais portugueses e a nobreza no primeiro movimento expansionista no noroeste africano (c. 1385-1464). Curitiba: UFPR, 2007.

freqüência do que se poderia imaginar, o autor aparece na narrativa e, sobretudo, cuida de dizer, em um Prólogo, quais foram suas metas e métodos. Esses prólogos dos historiadores foram por muito tempo negligenciados. Via-se aí apenas um punhado de lugares-comuns, de que se podia até dispensar a leitura e a publicação. Na verdade, só o estudo atento dos prólogos permite perceber a que ponto a obra histórica era uma construção consciente. Graças a eles, vê-se bem melhor o que era a história para os historiadores e como a fizeram. (GUENÉE, 2006: 525-526).

Note-se que nem todas as crônicas apresentam explicitamente, no início do texto, a referência de se tratar de um prólogo, mas adotamos o critério de analisar o início de cada obra, já que entendemos que o conteúdo assemelha-se à argumentação introdutória e explicativa, características de um prólogo. Iremos, portanto, centrar nossa investigação sobre estes trechos, que nos dão luz a alguns pontos importantes sobre o ato cronístico.

No início das crônicas de Gomes Eanes de Zurara, podemos perceber que apenas na terceira obra escrita por ele, ou seja, a *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*, é que o cronista procura explicar no início de seu texto o que ele se propõe a fazer enquanto ofício de cronista. Nas anteriores, ele cita mais o conteúdo e objetivo, mas na crônica do primeiro governador de Ceuta é que ele descreve o que entende pelo ofício de cronista régio, o que significa uma crônica, como observamos no trecho abaixo:

Porque a prinçipall parte do meu emcarreguo he daar comta e rrazão das cousas que passã nos tempos de minha hydade ou daquellas que passarão [passaram] tam açerca de que eu posso aver verdadeiro conhecimento - ca, segumdo os amtigos escreverão este nome, s. cronica, prinçipallmente ouve o seu origẽ e fundamento de Saturno, que quer dezer 'tempo', [...] e dhy se deriva cronica, que quer dezer 'estoria em que se escrevẽ os feitos temporais' [...] por ã he minha êtemçõ, com ajuda da Samta Trimdade, escrever ã este vallume os feitos que se fezerão na çidade de Çepta depois que primeiramente foy tomada aos mouros por aquelle magnanimo prinçipe ell rrey dom Johão. (ZURARA, 1997: 173)

Percebe-se que Zurara identifica crônica como um gênero histórico, *história dos feitos temporais*, recorrendo ao processo etimológico, e dando ao ofício um teor de veracidade, e que o seu objetivo era justamente compor os dados passados na localidade de Ceuta após a volta do rei Dom João I para

o reino, isto é, após 1415; Ceuta sob o governo de Pedro de Meneses, e por isso o título personalista. O título completo da crônica, *Coronica do conde dom Pedro continuada aa tomada de Çepta, a quall mandou ell rey dom Afonso, quinto deste nome e dos rreis de Portugall duodeçimo, escrever*, mostra, a princípio, que foi apenas o rei Dom Afonso V que pediu a redação. No entanto, no decorrer da parte inicial, percebemos que Zurara descreve que a filha do Conde Dom Pedro Meneses solicitara ao rei que os fatos passados por seu pai fossem compilados, como podemos verificar a seguir:

E assy que ho bõ desejo e vomtade deste rrey dom Affonso foy a prinçipall causa de se esta obra começar e acabar e desy rrequerimento de hũa filha daquelle comde que se chamava dona Lianor de Meneses, molher por certo virtuosa e de grãde saber, a quall ffoy casada com dom Fernando, bisneto dell rrey dom Johão e filho primogenito do illustre e virtuoso pimçipe dom Fernamdo, que foy duque de Bragança e marques de Villa Viçosa, comde d'Arrayolos e d'Ourem e de Barçellos e de Neiva e senhor de Chaves e de Momforte. (ZURARA, 1997: 174-175)

Disto, pode-se concluir que o pedido da redação da crônica não era único, mas sem dúvida a referência principal e de destaque era do rei, que tinha poder para ordenar a feitura do texto e permitir que o cronista fizesse as devidas consultas nos arquivos régios. O fato de uma pessoa de posição política como a filha do Conde Dom Pedro de Meneses solicitar ao rei e elaboração do livro pode indicar a importância do documento não apenas para o rei, mas para os nobres, apesar do rei sempre aparecer com maior destaque. Note-se a expansão da caracterização familiar da filha do governador de Ceuta, dando espaço para a nobreza aparecer e ocupar um lugar de destaque na composição cronística.

Se voltarmos para a primeira crônica escrita por Zurara, a *Crónica da tomada de Ceuta*, também vamos perceber uma ênfase aos feitos realizados pelo rei, só que neste caso, o rei Dom João I:

O tempo e grandeza das obras nos constringem fortemente que escrevamos, nos seguintes capítulos, a gloriosa fama da mui notável empresa tomada por este virtuoso e nunca vencido Príncipe, senhor Rei Dom João, que seu propósito determinou forçosamente por armas conquistar uma tão nobre e tão grande cidade como é Ceuta. No qual feito considerando, podemos esguardar quatro cousas, s. grande amor da Fé, grandeza de coração, maravilhosa or-

denança, e proveitosa vitória, a qual foi maravilhoso preço de seu grande trabalho. (ZURARA, 1992: 41)

Até aqui, observamos que a estrutura de definição seguia uma configuração até certo ponto padrão, pois o livro era encomendado, e tinha-se por objetivo, seguindo os cronistas, relatar os fatos do tempo passado à luz da verdade. Lembramos, pois, da citação de Bernard Genée e sua importância na análise destes prólogos ou justificativas introdutórias. No entanto, apesar do próprio cronista expressar os seus objetivos, mostrando como era um pedido do rei, completamos a análise com a carta do rei Dom Afonso v que encontramos anexada à *Crónica do Conde D. Duarte de Meneses*. No seguinte trecho, que encabeça a epístola, percebemos como Zurara estava em África para coletar dados sobre os nobres, e como o rei Afonso v faz a solicitação:

Do Jnictissemoy Rey dom Afonso ho quinto de perpetua memoria, pera Gomez eanes de zurara seu coronista, estando por seu mandado em Alcacer Ceger ordenando e ajuntando os grandes seruiços que a ele e aa sua coroa real tinha feytos o valeroso e eccelente capitaõ e muyto Jlustre conde dom Duarte de meneses, pera a coronica e historya que delles lhe mandaua fazer. A qual lhe Elrrey escreuei por sua mão. (ZURARA, 1978: 41).

Somente nesta crônica, a última registrada por Zurara, o cronista vai até África para coletar dados sobre os acontecimentos das pessoas que moravam por lá. E mais a frente na carta, percebemos um depoimento de Dom Afonso v que é essencial para o entendimento do papel destas crônicas na sociedade portuguesa, em especial na relação régio-nobiliárquica. Aqui podemos perceber tanto o papel de Zurara, em seu ofício de cronista, como do rei, que tem um objetivo ao requerer a redação:

Muytos certo vos são obrigados porque ajnda que os feytos de cepta sejaõ asaz de resentes depoyos que eu vi a coronica que vos delles escreuestes: a muytos fiz onrra e merçe com melhor vontade por ser çerto dalguns boons feytos que la fizeraõ por seruiço de Deos e dos Reys meus antecessores e meus, e a outros por serem filhos daquelles que laa asim bem seruiam do que eu naõ era antes entaõ comprido conhecimento, e creio que naõ menos sera aos que depoyos de min [sic] vierem quando virem ho que aueys descreuer dos feytos de Alcacer, e se alguns merecem glorya por yrem a esta terra por seruirem a Deos e a mim e fazerem

de suas onrras: vos asaz soys de louuar que com desejo descreuer a uerdade do que eles fizeraõ vos desposestes a leuar o trabalho que eles suportaraõ. (ZURARA, 1978: 42)

O rei cita que após a leitura de uma crônica, provavelmente a *Crónica da tomada de Ceuta*, ele pôde recompensar os nobres e ou seus descendentes que lutaram em nome da monarquia e do cristianismo, enfatizando o tom prestativo e de referência aos acontecimentos passados que o documento servia. Analisando a *Crónica da tomada de Ceuta*, encontramos um trecho onde Zurara afirma os motivos do rei para qual foi encarregado, corroborando a idéia de referência ao rei para os merecimentos dos nobres portugueses:

Fazendo conclusão de todos os aquecimentos do Infante Dom Henrique, nos quais foi a força de todas as cousas, que se em aquele dia disseram que notar sejam. Nem presuma algum que eu não pus tamanha diligência em requerer e buscar todos os aquecimentos dos outros senhores. E não ainda daqueles principais, mas de qualquer outro do povo, escrevera seu feito, se o achava em merecimento, ou o pudera saber por qualquer guisa conhecendo bem que a vontade de el-Rei [Afonso v] meu senhor é perfeitamente saber todos os merecimentos de seus naturais para honrar a memória dos mortos, e remunerar aos vivos por os trabalhos de seus padres ou deles mesmos. (ZURARA, 1992: 248)

Apesar de Zurara fazer um elogio aberto ao infante Dom Henrique, ele também mostra preocupação com os demais portugueses que lá lutaram, em especial os nobres. E isto pode ter sentido para a nobreza que via sua participação e descrição na crônica como objetivo da escritura do texto, ou pelo menos julgava promissora a sua inclusão. A preocupação do cronista com os demais membros do corpo político aparece juntamente com o conhecimento de que o rei, que neste caso não é Dom João I, mas sim Afonso v, preocupa-se em saber quais portugueses foram lutar, e caso estivessem mortos, as devidas homenagens seriam prestadas, sendo que alguns familiares poderiam se beneficiar; e se estivessem vivos, poderiam comprovar mais efetivamente o seu papel, reconhecendo os merecimentos correspondentes, enfim, reforçando sua posição ou comprovando suas ações ao centro da coroa portuguesa.

3. Memória passada à glória

Os escritos de Gomes Eanes de Zurara, apesar de provavelmente terem uma influência do seu antecessor, inserem-se em um momento histórico distinto no reino português. As duas últimas crônicas de Fernão Lopes foram escritas após 1438, ano da morte de Dom Duarte. Apesar de a configuração política alterar-se sutilmente no reino, as crônicas de Fernão Lopes não apresentam uma considerável diferença estrutural e estilística. Mas entre os textos de Gomes Eanes de Zurara, poderemos perceber uma mudança de ênfase, o que será foco de nossa atenção.

Com o falecimento de Dom Duarte, o seu filho Dom Afonso tinha apenas 6 anos, e não podia assumir a condução do reino. Deixado testamento, este informava que sua esposa, a rainha Dona Leonor de Aragão, seria tutora e regedora até os 14 anos do primogênito. No entanto, esta decisão não agradou os membros do reino, pois temia a perda da autonomia. Em decisão de Dom Henrique em Torres Novas, ficou decidido que a rainha, o infante Dom Pedro, e um grupo restrito dividiriam o poder máximo de Portugal. Esta solução não teve unanimidade, e os membros de Lisboa e Porto resolveram centralizar a regência apenas em Dom Pedro (SOUSA, 1993: 502-505).

A regência de Dom Pedro não se realiza como um ato ingênuo. Pelo contrário, este infante era conhecedor dos meandros políticos, culto e astuto, mas que atuou de forma dúbia em algumas situações. A começar nas cortes que o elegeram, pois segundo Armindo de Sousa, ele se mostra aberto a vários ramos e grupos sócio-políticos.

Esta atitude de Dom Pedro é vista na historiografia de duas formas: uma visualiza um aumento do centralismo régio; outra vê a prática oposta, um neo-senhorialismo (SOUSA, 1993; THOMAZ, 1994). Não aceitamos inteiramente ambas, pois nos parece muito acentuadas, distorcendo detalhes. Definir um neo-senhorialismo equivaleria afirmar que haveria uma ruptura, talvez creditando um móvel burguês ao projeto ultramarino, ou apenas invertendo a ordem e sujeitos do contexto.

Houve, na nossa interpretação, um rearranjo de grupos sociais, dispostos nas relações políticas,

e que a diversidade de opiniões, desejos e projetos produziram divergências. Com o reinado de Dom Afonso v, os interesses entre a nobreza e este rei parecem se encontrar, e suas atitudes são identificadas como o último traço de cruzado medieval em Portugal. Parece que os ideais militar-religiosos em Ceuta reativam-se, e é neste momento que os escritos de Gomes Eanes de Zurara, como veremos em alguns trechos, incentiva um projeto, ainda que o cronista mantenha a descrição do passado.

Parece haver uma mudança de foco, pois se as suas duas primeiras crônicas centram nas ações do reino de Portugal em Ceuta e na costa de Guiné, as demais são *particulares*, e marcam um traço aproximado com o momento de elaboração dos escritos, e de seus solicitadores. Diferentemente dos escritos de Fernão Lopes, as crônicas de Zurara mudam de ênfase, sendo as duas últimas relacionadas e centradas em ações de nobres, essencialmente.

E um trecho revelador do sentimento de escrita e do seu significado, Gomes Eanes de Zurara aponta para o papel de reconhecimento da crônica como objeto de memória e, portanto, de importância para os membros interessados em perpetuarem suas ações em forma escrita. Assim escreve o cronista:

Certo, toda a nobreza dos homens fora destruída, se as penas dos escrivães a não puseram em fim. [...] ‘Oh santo e grande trabalho’, diz Lucano [Marcus Annaeus Lucanus, irmão de Sêneca], ‘dos autores históricos como tolhes à morte todas as cousas que achas e as guardas em memória que não esqueçam nem moiram e dás aos homens mortais idade que lhes dure sempre’. E, porém, concluindo este capítulo, entendamos que os grandes príncipes e outros bons homens devem assim virtuosamente obrar em seus feitos, por que os autores das histórias hajam razão de escrever suas obras por sua notável memória e ensinança dos outros que, depois deles quiserem conseguir virtude e arredar-se dos viciosos costumes, por tal que o seu nome não viva, ante os homens para todo sempre, em seu doesto [sua vergonha] porque, além do bom nome que nunca morre, ou o contrario que nunca se perde, acrescentam ne bem-aventurança que pertence à sua alma. (ZURARA, 1992: 293-294)

Gomes Eanes de Zurara, contra um esquecimento de acontecimentos, o que poderia levar a uma desmotivação a prática de projetos, evoca a atuação, pois se ela fosse efetivada, seria ofício dos cronistas

por em letras as honras.

Se retomarmos a tríade de honra, proveito e glória, aqui poderemos compreender um pouco desta dinâmica de escrita. A noção de proveito parece ser a mais básica, pois considera a pilhagem, ou ainda, o aproveitamento material dos feitos. O conceito de honra, que o frei João Xira exemplifica em Ceuta (SANTOS, 1998), aproxima as idéias de merecimento, homenagem e privilégio. E a glória, que poderia ser confundida com a noção de honra, significa a eternização dos feitos, o que as crônicas procuravam fazer, já que eram o local da História, e possuíam o estatuto de destacar os grupos sociais. E eternizar acontecimentos significava o oposto do esquecimento, o que contribuía para a consolidação de práticas, pois a História serviria para conservar e legitimar os rumos do reino.

Sendo a crônica o lugar privilegiado da História, a inserção dos homens nestes textos não apenas significava sua transformação em herói, mas a possibilidade de outros de sua linhagem adquirir benefícios, e terem um exemplo a seguir. Enfim, se os textos doutrinários escritos pelos membros da dinastia procuravam tipificar a conduta de nobres e cavaleiros, as crônicas assumiam o papel de inserir estas condutas em situações reais, prescrevendo atuações em nome da honra e glória, e mostrando como aquelas condutas poderiam ser realizadas, confirmando aquele pensamento militar e religioso.

Podemos pensar, sobre este sentido, na primeira tentativa de conquista de Tânger em 1337, praça próxima de Ceuta (THOMAZ, 1994). Ou ainda, no confronto entre Dom Afonso v e seu tio, Dom Pedro, em Alfarrobeira, no ano de 1449 (MORENO, 1980). No primeiro caso os portugueses motivados, sobretudo por Dom Henrique, sofrem uma derrota, deixando no local Dom Fernando como refém. E em Alfarrobeira, aldeia próxima de Lisboa, com posições divergentes à condução do reino, os partidários de Dom Afonso v e Dom Pedro lutam, sendo o momento de afirmação do filho de Dom Duarte como novo monarca, e a morte de Dom Pedro em batalha.

São momentos, enfim, onde as convicções sobre o posicionamento do corpo político que efetivamente atuava no reino foram questionadas, ou ainda, se aquelas atitudes deveriam ser mantidas.

Com a vitória de Dom Afonso v, vimos que o espírito de guerra contra os muçulmanos, e o desejo de percorrer a costa atlântica da África, continuaram vivos, e onde a produção de crônicas sobre esta temática estaria reafirmando isto. Concordamos, enfim, com Luis Filipe Thomaz quando escreve:

É certo que muitas transformações irreversíveis tinham sobrevivido entretanto, das quais o início da expansão marítima portuguesa não foi, de modo algum, a menor; e sob as aparências fictícias, de um regresso ao passado incubam os germes de mutações mais radicais ainda. Todavia, de momento, a atmosfera mental era antes propícia à restauração dos modelos da Idade Média. Eis o que explica que as crônicas de Zurara, nomeado cronista-mor do Reino em 1454, deixem transparecer uma ideologia nobiliárquica, neomedieval, que contrasta vivamente com o tom 'populista' de aparência mais 'moderna', do seu predecessor Fernão Lopes, que exerceu o cargo de 1434 a 1454. (THOMAZ, 1994: 128).

Com a afirmação da posição política de Dom Afonso v temos, portanto, um acréscimo do interesse nos signos da nobreza, pautados na guerra e honra, onde merecimentos advinham de aproximações com a casa régia. A derrota em Tânger em 1437 custou não apenas a vida de nobres e de Dom Fernando, mas o questionamento da imagem de Portugal como reino abertamente inimigo dos muçulmanos. Aceitar esta derrota seria recuar frente ao inimigo de fé. O confronto, em suma, deveria continuar, e nos parece que a política de Dom Afonso v ao requerer o relato dos acontecimentos passados, e a disposição de Zurara em sugerir a ação, pois esta estaria em crônica, aponta para o estímulo à guerra em África, ao elogio destas práticas, que ao mesmo tempo em que sustentavam a monarquia, poderiam permitir a ascensão de nobres e burgueses que quisessem investir numa aproximação régia, contando com benefícios.

O principal ponto observado foi que os solicitadores, principalmente Dom Duarte e Dom Afonso v, tinham uma preocupação em trazer ao seu presente acontecimentos passados. No caso de Dom Duarte, nos pareceu que ele procurava não apenas documentar a dinastia de Avis, mas todos os monarcas de Portugal. Obteve, como consequência, a elevação de Dom João i como *Mexias*, iniciador da Sétima Idade (GUIMARÃES, 2004). No momento de escrita dos textos de Zurara, pensamos que elas

tenham um papel de evocar uma participação dos portugueses nas ações levadas a cabo pelo monarca, sendo estas crônicas objetos de identificação de acontecimentos passados, de comportamentos esperados, e a oportunidade de ter as ações eternizadas. Aproximar-se do monarca poderia possibilitar a obtenção de três valores essenciais: o proveito da pilhagem, a honra advinda do merecimento por parte do rei, e a glória, perpetuando o nome e a ação.

Podemos, enfim, pensar a tentativa de recuperar o passado como uma maneira de monumentalizar

as ações em forma de crônicas, objetos que representariam uma distinção social e hierarquizante (LE GOFF, 2005). Criava-se um ciclo entre as projeções políticas, as ações e as intenções em registrar não apenas em documentos identificados pelo presente; as crônicas criavam uma dimensão de passado importante para as relações de poder no reino português, dimensão esta que poderia potencializar outras ações. As crônicas ao mesmo tempo em que relatavam o passado, sugerem a manutenção destas práticas, podendo ser exemplos de conduta.



BIBLIOGRAFIA

- BOXER, Charles. **O império marítimo português. 1415-1825.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 442 p.
- DIAS, Aida Fernanda. **História crítica da literatura portuguesa.** Lisboa: Editorial Verbo, 1998. v. I. 473 p.
- DIFFIE, Bailey; WINIUS, George. **A fundação do império português. 1415-1580.** Lisboa: Vega, 1993. v. I. 249 p.
- FARINHA, Antonio Dias. **Os portugueses em Marrocos.** Lisboa: Instituto Camões, 1999.
- FERNANDES, Fátima Regina. A participação da nobreza na expansão ultramarina portuguesa. **Estudos Ibero-americanos.** Porto Alegre: PUCRS, Edição Especial. v. 1, 2000. p. 107-124.
- _____. A linhagem dos Pereira no caso da Idade Média: um modelo de análise prosopográfica. **Atas da IV Semana de Estudos Medievais.** Rio de Janeiro: PEM, 2001.
- GOMES, Rita Costa. Zurara. In: LANCIANI, Giulia & TAVANI, Giuseppe. (Org.) **Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa.** Lisboa: Caminho, 1993. p. 687-690.
- GUENÉE, Bernard. História. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Coord.) **Dicionário temático do Ocidente Medieval.** Bauru: Edusc, 2006. v. I. p. 523-536.
- GUIMARÃES, Marcella Lopes. **Estudo das representações de monarca nas Crônicas de Fernão Lopes (séculos XIV e XV): o espelho do rei.** Tese (Doutorado em História) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004. 275 f.
- KRUS, Luis. Crónica. LANCIANI, Giulia & TAVANI, Giuseppe. (Org.) **Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa.** Lisboa: Caminho, 1993. p. 173-175.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Campinas: Editora da Unicamp, 2005. 544 p.
- MORENO, Humberto Baquero. A Idade Moderna entre luzes e sombras. In: NOVAES, Adauto. (Org.) **A descoberta do homem e do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 163-177.
- _____. **A batalha de Alfarrobeira: antecedentes e significado histórico.** Coimbra: Biblioteca Geral, 1980. 2 vols.
- SANTOS, João Marinho dos. A expansão pela espada e pela cruz. In: NOVAES, Adauto. (Org.) **A descoberta do homem e do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 145-162.
- SERRÃO, Joel & OLIVEIRA MARQUES, A. H. de (Dir.) **Nova história da expansão portuguesa.** Lisboa: Editorial Estampa, 1998. (Vol. II: A Expansão Quatrocentista).
- SOUSA, Armindo de. Realizações. In: MATTOSO, José. (Org.) **História de Portugal.** Lisboa: Editorial Estampa, 1993. v. II. p. 483-547.
- THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor.** Lisboa: Difel, 1994. 778 p.
- VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média.** Bauru: EDUSC, 1999. 230 p.
- ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica da tomada de Ceuta.** (Edição de Reis Brasil). Lisboa: Europa-América, 1992. 429 p.
- _____. **Crónica do Conde Dom Duarte de Meneses.** (Edição diplomática de Larry King). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1978. 376 p.
- _____. **Crónica do Conde Dom Pedro de Meneses.** (Edição e estudo de Maria Teresa Brocado). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. 743 p.

Cantigas de Pero Meogo: Algumas de suas Lições

Daniele Gualtieri Rodrigues (UNICAMP)

RESUMO

Muitos foram os estudiosos que, desde a descoberta dos três grandes códices que contém a lírica galego-portuguesa (Cancioneiro da Ajuda, Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa e Cancioneiro da Vaticana), se dispuseram a estabelecer os textos das cantigas de amor, de amigo e de escárnio e maldizer, primeiras manifestações poéticas da literatura portuguesa. O rigor e o método com que tais textos foram tratados variam muito, e ainda hoje não se tem plenamente estabelecido o corpus do trovadorismo galego-português. O estabelecimento ou apuração do texto literário é ponto de partida para o trabalho de interpretação; daí a importância que a Filologia e a Crítica Textual, em sua busca incessante pelo texto fidedigno, têm para a Literatura, fornecendo a esta fonte segura para o desenvolvimento de seu trabalho. Neste trabalho, após breve apresentação do principal cancioneiro medieval galego-português, o Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa, serão abordadas algumas lições (e suas divergências) de três editores das cantigas do jogral galego-português Pero Meogo: José Joaquim Nunes, Leodegário A. de Azevedo Filho e Stephen Reckert e Helder Macedo. Com a análise comparativa dessas três lições pretende-se ressaltar a importância de se estabelecer um texto o mais neutro possível, o mais próximo possível da real intenção de seu autor. Longe de esgotar o assunto, o que se pretende mostrar é que a escolha de uma variante, dentre outras possíveis, pode levar o leitor a uma interpretação tendenciosa, condizente com a que o crítico pretende desenvolver e afirmar.



Cantigas de Pero Meogo: Algumas de suas Lições

Daniele Gualtieri Rodrigues (UNICAMP)

O trabalho literário está alicerçado em textos: é a partir deles que críticos e historiadores literários versam sobre a constituição das identidades culturais e estéticas das épocas e dos povos. No que diz respeito ao nascimento da literatura portuguesa, seus textos remontam ao século XII e XIII, e encontram-se em códices manuscritos que nem sempre são de fácil leitura. De fato, tais códices não são autógrafos, ou seja, escritos pelos autores do texto de próprio punho; os códices mais antigos que testemunham o trovadorismo galego-português são cópias de códices ainda mais antigos, hoje perdidos.

Muitos foram os estudiosos que, desde a descoberta dos três grandes códices que contém a lírica galego-portuguesa (*Cancioneiro da Ajuda*, *Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa e Cancioneiro da Vaticana*), se dispuseram a estabelecer os textos das cantigas de amor, de amigo e de escárnio e maldizer, primeiras manifestações poéticas da literatura portuguesa. O rigor e o método com que tais textos foram tratados variam muito, e ainda hoje não se tem plenamente estabelecido o *corpus* do trovadorismo galego-português. O estabelecimento ou apuração do texto literário é ponto de partida para o trabalho de interpretação; daí a importância que a Filologia e a Crítica Textual, em sua busca incessante pelo texto fidedigno, têm para a Literatura, fornecendo a esta fonte segura para o desenvolvimento de seu trabalho.

Neste trabalho, após breve apresentação do principal cancionero medieval galego-português, o *Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa*, abordaremos algumas lições (e suas divergências) de três editores das cantigas do jogral Pero Meogo: José Joaquim Nunes, Leodegário A. de Azevedo Filho e Stephen Reckert e Helder Macedo. Com a análise comparativa dessas três lições pretendemos ressaltar a importância de se estabelecer um texto o mais neutro possível, o mais próximo possível da

real intenção de seu autor. Longe de esgotar o assunto, o que pretendemos mostrar é que a escolha de uma variante, dentre outras possíveis, pode levar o leitor a uma interpretação tendenciosa, condescendente com a que o crítico pretende desenvolver e afirmar.

1. Sobre os cancioneros medievais

Existentes desde a Antigüidade Clássica, os cancioneros adquirem um desenvolvimento especial na Idade Média, por serem muitas vezes os únicos testemunhos da produção poética deste período. A definição mais geral existente para “cancioneiro” é a de livro que reúne peças líricas, às vezes acompanhadas de melodia ou notações musicais, mas sempre de acordo com um determinado critério que lhe dá unidade.

São três as atuais acepções de cancionero. A acepção mais restrita é a de coleção de textos poéticos individuais dispostos pelo próprio autor, que se preocupa com a seleção, ordem e lições do texto; como exemplo desta acepção temos as *Cantigas de Santa Maria*, de Afonso X. Uma segunda acepção – um pouco menos restrita, mas ainda aplicada a uma coleção individual – é aquela na qual a organização do texto não é efetuada pelo próprio autor. É essa acepção que permite aos filólogos intitular as edições que realizam de um autor medieval como *O Cancioneiro de D. Denis*, por exemplo. A acepção mais ampla de cancionero, e a que nos interessa mais de perto neste trabalho, vê os cancioneros como compilações de textos em verso de vários autores, selecionados e ordenados por compiladores. Como exemplo desta acepção temos os três grandes cancioneros medievais conhecidos: *Cancioneiro da Ajuda*, *Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa* e *Cancioneiro da Vaticana*.

Os cancioneros são organizados segundo critérios de ordenação. O mais freqüente, tanto no caso

de cancioneiros individuais quanto no de coletivos, é que a ordenação de um cancioneiro combine critérios cronológicos (aplicados aos trovadores e/ou aos poemas de um trovador) e genológicos (disposição por gêneros, no caso dos cancioneiros medievais, de amor, de amigo e de escárnio e maldizer); observa-se, em geral, que a tentativa de dispor os textos poéticos agrupados por gêneros é mais usual. No caso dos cancioneiros medievais, por exemplo, o mais antigo deles, o *Cancioneiro da Ajuda*, apresenta cantigas pertencentes somente ao gênero das cantigas de amor. Tende-se também a agrupar os autores de acordo com sua condição social, separando, assim, reis e nobres de jograis.

2. O Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa: breve descrição codicológica

O *Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa* (antigamente denominado Colocci-Brancuti), identificado pela sigla B, CB ou CBN, pode ser considerado o mais importante dos três principais códices da lírica profana galego-portuguesa: é o que conserva o maior número de textos e autores, sendo testemunho único para cerca de 250 composições; é o único cancioneiro que transmite a *Arte de Trovar*, tratado poético anônimo e fragmentário que se apresenta como uma pequena e sintética introdução à leitura das cantigas medievais galego-portuguesas; e é rico em elementos extratextuais, importantes para fins ecdóticos e para o estudo da tradição manuscrita no seu conjunto.

O *Cancioneiro* foi mandando copiar pelo humanista italiano Angelo Colocci, provavelmente na Cúria (como indicam vários elementos, como as filigranas e a variedade dos copistas), por volta de 1525-26. Colocci foi o responsável pela supervisão e orientação do processo de composição do *Cancioneiro*, sendo que sua atenção estava voltada não tanto para seu aspecto externo, mas sobretudo para sua fidelidade ao modelo e perfeição filológica. É muito provável que o *Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa* tenha sido copiado no mesmo *scriptorium* que o *Cancioneiro da Vaticana*, sendo ambos derivados de um mesmo cancioneiro antecedente (provavelmente o *Livro das cantigas*

do Conde D. Pedro, datável de 1340-50). O *Cancioneiro da Vaticana* seria uma cópia destinada a oferta ou troca, de onde vêm uma maior preocupação com seu valor de livro, sendo obra de um único copista, mais atento ao aspecto estético do que à fidelidade; já o *Cancioneiro da Biblioteca Nacional* teria sido mandado copiar para o uso pessoal de Colocci, ficando evidenciado seu maior cuidado filológico.

O códice foi descoberto em 1875 na biblioteca do conde Paolo Brancuti di Cagli e, desde 1880, esteve nas mãos do filólogo italiano Ernesto Monaci. Em 1924, foi comprado pelo governo português e desde então se encontra na Biblioteca Nacional de Lisboa, possuindo a cota COD 10991.

Como nos mostra o *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa* (1993), atualmente o *Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa* é constituído por 355 fólios de papel de 280 × 210 mm – protegidos por fólios de guarda iniciais e finais modernos – numerados por Molteni (seu primeiro editor parcial). Os fólios estão agrupados em 41 cadernos, desde bínios a heptênios, com predomínio de quínios, havendo presença de reclamos e letras de assinatura no final dos cadernos. Há presença de talões (resíduos de fólios cortados), fólios rasgados e fólios em branco. Foram identificadas mãos de seis copistas; quanto ao tipo de letra, cinco copistas utilizam variedades góticas bastardas e um, o copista principal, escreve em cursiva itálica chancelresca. O manuscrito encontra-se em bom estado de conservação e é de fácil leitura. Observou-se a presença de cinco tipos diferentes de filigranas, todos frequentes em documentos quinhentistas da Cúria.

No início do códice encontra-se a fragmentária *Arte de Trovar*. O texto está disposto em duas colunas e apresenta várias lacunas. Só é utilizada tinta preta, bem ácida. As composições estão divididas por versos e foram numeradas por Colocci de 1 a 164 (há muitos erros de numeração). Estão presentes neste cancioneiro cerca de 1560 cantigas dos três gêneros poéticos medievais (cantigas de amor, de amigo e satíricas – escárnio e maldizer) de autoria de 150 trovadores e jograis, que são atribuídas explicitamente, com a nomeação dos autores. Este códice é testemunho único para cerca de 250 composições trovadorescas. Nos espaços em branco há

inserções tardias de textos pertencentes à poesia ibérica pós-troadoresca.

3. As cantigas de Pero Meogo e algumas de suas edições

Pero Meogo foi provavelmente um jogral galego do século XIII de quem muito pouco se sabe. Embora sejam conhecidas apenas nove cantigas de sua autoria, todas de amigo, é um dos poetas mais relevantes da poesia troadoresca galego-portuguesa.

Conforme exposto na Apresentação deste trabalho, escolhemos, para fins analíticos e comparativos, três lições de respeitáveis editores do texto poético de Pero Meogo: J. J. Nunes (1973, 2ª edição), Leodegário A. de Azevedo Filho (1974) e Stephen Reckert e Helder Macedo (1996).

A obra *Cantigas d'Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses* (1973, 2ª edição – a primeira edição é de 1926) é uma edição crítica de José Joaquim Nunes, acompanhada de Introdução, Comentário, Variantes e Glossário, composta por três volumes. Embora seja considerada uma edição crítica, o texto é apresentado, no volume II, sem aparato crítico. Este se encontra, muito resumidamente, no volume III, juntamente com a versificação. Todas as cantigas de amigo dos trovadores galego-portugueses estão incluídas nesta edição, inclusive as de Pero Meogo.

As *Cantigas de Pero Meogo* (1974), de Leodegário A. de Azevedo Filho, traz o estabelecimento crítico dos textos, análise literária, glossário e reprodução facsimilar dos manuscritos. As cantigas são acompanhadas uma a uma por um rico aparato crítico, que apresenta versificação, variantes dos manuscritos, leitura crítica (pontuação e crítica geral do texto impresso) e sentido geral do texto.

A lição de Stephen Reckert e Helder Macedo para as cantigas de Pero Meogo (grafado pelos autores Pero Mõogo) encontra-se em *Do Cancioneiro de Amigo* (1996). Os autores ressaltam que tal obra “não se trata de uma espécie de antologia comentada mas de um conjunto de estudos de uma escola poética excepcional” (Reckert e Macedo, 1996, p. 07). Portanto, o principal interesse desta obra não é filológico, mas sim de análise e crítica literária, e é para este fim que os textos são transcritos. Neste

livro, são comentadas cinquenta e uma cantigas de amigo, sendo seis delas de Pero Meogo.

No presente trabalho, comentaremos algumas das divergências presentes nas edições acima listadas; não pretendemos esgotar o assunto, mas ressaltar como uma leitura que não se apóia fielmente no manuscrito pode levar a erros e desvios de interpretação literária. A escolha de uma variante, dentre outras possíveis, pode levar o leitor a uma interpretação tendenciosa, condizente com a que o crítico pretende desenvolver e afirmar.

As diferenças na apresentação das cantigas dizem respeito desde à indicação de interferência nos textos – como no caso da cantiga “[Levou-s’a louçana,] levou-s’a velida:”, em que a lição de Reckert e Macedo não aponta, com o uso de colchetes, que os versos 1 e 4 foram reconstruídos através do recurso do leixa-pren –, quanto à versificação das cantigas. Em “- Tal vay o meu amigo, con amor que lh’eu dey,” o manuscrito indica claramente que se tratam de versos de treze sílabas, o que se atesta pela indicação de um sinal que liga os versos dois a dois, além da presença de um verso por inteiro (“- E guardade-vos, filha, cá já m’eu vi atal”). Esta cantiga é a mais divergente quanto à forma: para Azevedo, trata-se de uma cantiga composta por seis estrofes de dois versos de treze sílabas cada, com possível omissão do quarto dístico; para Reckert e Macedo a cantiga é composta por cinco dísticos de treze sílabas; e para Nunes trata-se de uma cantiga composta por cinco estrofes de quatro versos de seis sílabas.

Uma das divergências mais significativas encontrada nas cantigas analisadas diz respeito à pontuação. No manuscrito, as cantigas não apresentam nenhum sinal de pontuação, com vírgula, dois pontos, ou ponto de exclamação, por exemplo. Porém, nas edições estudadas todas as cantigas são pontuadas. Observemos o seguinte exemplo:

S. RECKERT E H. MACEDO

17

– Digades, filha, mia filha velida:
porque tardastes na fontana fria?
(– Os amores hei.)

– Digades, filha, mia filha louçana:
 porque tardastes na fria fontana?
 (– Os amores hei.)

Tardei, mia madre, na fontana fria...
 cervos do monte a águia volviam
 (os amores hei);

Tardei, mia madre, na fria fontana:
 cervos do monte volviam a águia
 (os amores hei.)

– Mentir, mia filha! Mentir por amigo!
 Nunca vi cervo que volvesse’o rio.
 (– Os amores hei.)

– Mentir, mia filha! Mentir por amado!
 Nunca vi cervo que volvesse’o alto.
 – Os amores hei!

LEODEGÁRIO AZEVEDO FILHO

IX

– Digades, filha, mya filha velida,
 porque tardastes na fontana fria.
 Os amores ey.

Digades, filha, mya filha louçana,
 porque tardastes na fria fontana.
 Os amores ey.

– Tardey, mya madre, na fontana fria,
 cervos do monte volvian a águia.
 Os amores ey.

Tardey, mya madre, na fria fontana,
 cervos do monte volvian a águia.
 Os amores ey.

– Mentir, mya filha, mentir por amigo,
 nunca vi cervo que volvesse’o rio.
 Os amores ey.

Mentir, mya filha, mentir por amado,
 nunca vi cervo que volvesse’o alto.
 Os amores ey.

A primeira leitura, de Reckert e Macedo (1996), apresenta o diálogo entre a filha enamorada e sua mãe na forma de perguntas e respostas, explicitando as perguntas da mãe com o uso do ponto de interrogação. Nas duas primeiras estrofes a mãe se dirige à filha; o refrão, que traz a resposta da moça, está entre parêntesis: com essa leitura, o leitor tem acesso ao que a filha está pensando, mas sua mãe não. O diálogo prossegue com a tentativa da filha de esconder o verdadeiro motivo de sua demora na fonte, na forma de evasivas (sinalizadas pelas reticências); na quinta estrofe a mãe retoma o turno no diálogo, dessa vez bradando e desmascarando a mentira da filha, o que é representado por pontos de exclamação. É no último verso da cantiga que o refrão explode, com o uso da exclamação: a filha tardou devido a seus amores. Só agora o refrão, até então velado pelo uso dos parênteses, é ouvido pela mãe.

A leitura de Azevedo (1974) é bastante diversa: as interrogações da mãe são indiretas, de forma a não intimidar a filha. O refrão, transcrito da mesma forma em todas as estrofes, não está discursivamente ligado ao diálogo, tendo a função de sugerir o verdadeiro motivo da demora da moça na fonte.

Outra cantiga que apresenta uma séria divergência de leitura é “Fostes, filha, eno baylar”. No manuscrito da cantiga, lê-se perfeitamente, no refrão da primeira estrofe (na lição de Azevedo):

“poy^s o namorado i ven,
 esta fonte seguide-a ben,
 poy^s o namorado i ven.”

Nas três outras estrofes da cantiga, o refrão, no manuscrito, é o seguinte (também seguindo a lição de Azevedo):

“poy’-lo cervo i ven,
 esta fonte seguide-a ben,
 poy’-lo cervo i ven.”

Azevedo e Reckert e Macedo seguem corretamente o manuscrito, mantendo, no refrão da primeira estrofe, “namorado”, e nos demais, “cervo”. Nunes, porém, uniformiza os refrões, adotando somente a palavra “cervo”:

*“poil-o cervo i ven,
esta fonte seguide-a ben,
poil-o cervo i ven.”*

Tal uniformização traz sérias conseqüências para a interpretação das cantigas, conforme propõe Azevedo: desde a primeira cantiga, o cervo (símbolo de sexualidade masculina) e o namorado se identificam, sendo aquele um símbolo deste. É justamente nesta cantiga, segundo a hipótese de Azevedo, que a identificação cervo/namorado se torna explícita, fornecendo a chave simbólica para a interpretação do conjunto das cantigas.

No conjunto das cantigas analisadas, “Ay, cervos do monte, vin-vos preguntar,” é a que apresenta maiores divergências (transcrevemos a lição de Azevedo):

Ay, cervos do monte, vin-vos preguntar,
foy-s’o meu amigu’, e, se alá tardar,
que farey, velidas!

Ay, cervos do monte, vin vo-lo dizer,
foy-s’o meu amigu’, e querria saber
que faria, velidas!

Do manuscrito lê-se claramente, no primeiro e quarto versos, “cervos do monte” e, no terceiro e sexto, “velidas”. A maioria dos editores, como Nunes e Reckert e Macedo, lêem “cervas”, com o propósito de estabelecer concordância com “velidas”. Azevedo considera este propósito de todo inaceitável, já que tal ‘correção’ de um possível erro do copista poderia empobrecer a interpretação da cantiga. De fato, uma das características mais marcantes das cantigas de amigo é a multiplicidade de confidentes (a mãe, as companheiras, animais, elementos da natureza). Nada impede que, num ambiente campestre, a amiga se dirija, na mesma cantiga, aos cervos do monte e a suas companheiras e confidentes, com o uso do vocativo “velidas”.

Como última observação, salientamos a substituição, por parte de Reckert e Macedo (Nunes também faz essa correção), do verbo “faria” do refrão da segunda estrofe, nítido no manuscrito, pelo verbo “farei”, já presente no refrão da primeira estrofe. Azevedo não admite essa substituição, por considerar que na primeira estrofe o sujeito do verbo é a donzela, portanto primeira pessoa, enquanto que na segunda estrofe o sujeito é o amigo, fazendo-se a concordância em terceira pessoa singular.



BIBLIOGRAFIA

- AZEVEDO F^o, Leodegário A.de. **As cantigas de Pero Meogo**. Rio de Janeiro: Gernasa, 1974.
- Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa** (facs. do ms.). Lisboa: Biblioteca Nacional, 1982.
- LANCIANI, G., Tavani, G. **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993.
- NUNES, J. J. **Cantigas d'amigo dos trovadores galego-portugueses**. 3 vols., Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973, 2^a edição.
- RECKERT, S. e Macedo, H. **Do cancionero de amigo**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996.
- TAVANI (ed.). **Arte de Trovar do Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa**. Lisboa: Colibri, 2002.

D. João II e as Cortes: Estratégias para Submeter o Clero e a fidalguia

Denise da Silva Menezes do Nascimento (USP)

RESUMO

Para D. João II a mais premente obrigação e principal virtude régia era a justiça. Todavia, o poder judicial estava nas mãos dos reis, dos senhores laicos e eclesiásticos e dos conselhos municipais, ou seja, estava disperso em muitas mãos; dispersão contra a qual D. João II vai lutar. As atitudes de D. João, ainda como regente, evidenciavam para a nobreza e os representantes do clero sua pretensão de se sobrepor a todos os homens do reino, aumentando o poder e a autoridade do monarca, o que por sua vez deflagrou uma série de atritos entre o rei e as grandes casas senhoriais. O fortalecimento do poder real começou a ser delineado nas primeiras reuniões do Parlamento com a tentativa do monarca de impor novas regras que implicavam na diminuição do poder senhorial frente ao poder régio. Ao assumir o governo de Portugal, o “Príncipe Perfeito” convocou a reunião dos povos em Cortes – na condição de príncipe regente e depois como rei de fato e de direito – ocasião na qual lançará mão de estratégias através das quais tentará se destacar entre os múltiplos poderes constituintes da sociedade portuguesa, submetendo os “grandes do reino”, como, por exemplo, a Casa de Bragança.



D. João II e as Cortes: Estratégias para Submeter o Clero e a Fidalguia

Denise da Silva Menezes do Nascimento (USP)

Para D. João II a mais premente obrigação e principal virtude régia era a justiça. Todavia, o poder judicial estava nas mãos dos reis, dos senhores laicos e eclesiásticos e dos concelhos municipais, ou seja, estava disperso em muitas mãos; dispersão contra a qual D. João II vai lutar. As atitudes de D. João, ainda como regente, evidenciavam para a nobreza e os representantes do clero sua pretensão de se sobrepor a todos os homens do reino, aumentando o poder e a autoridade do monarca, o que por sua vez deflagrou uma série de atritos entre o rei e as grandes casas senhoriais. O fortalecimento do poder real começou a ser delineado nas primeiras reuniões do Parlamento com a tentativa do monarca de impor novas regras que implicavam na diminuição do poder senhorial frente ao poder régio. Ao assumir o governo de Portugal, o “Príncipe Perfeito” convocou a reunião dos povos em Cortes – na condição de príncipe regente e depois como rei de fato e de direito – ocasião na qual lançará mão de estratégias através das quais tentará se destacar entre os múltiplos poderes constituintes da sociedade portuguesa, submetendo os “grandes do reino”, como, por exemplo, a Casa de Bragança.

D. João era contrário à política adotada por seu pai, D. Afonso V, que concedeu inúmeros privilégios à nobreza – “castellos e fortalezas, tenças, mercês e graças que o senhor Rej (...) nos tinha dadas, feitas, e outorgadas em préstimo” (CHAVES, 1983, p.121) – ampliando e fortalecendo o poder senhorial. A primeira tentativa do futuro rei D. João II de conter o poder da fidalguia ocorreu em 1477, quando ainda como regente, convocou cortes a serem realizadas em Santarém, pois “vendo o dito senhor o grande trabalho em que estes Rejnos eram postos pela grande mingoa que padeciam assj de justiça (...) per honde se mostraua craramente que se esta causa outro remedio nom recebesse, o Rejno de todo se perderia”. (CHAVES, 1983, p.102). Para o

príncipe a desordem foi estabelecida no reino em decorrência do mau uso que os senhores faziam de suas prerrogativas. Participando das reuniões de cortes convocadas por seu pai e ouvindo as reclamações dos vários segmentos da população, o príncipe herdeiro tomava ciência das denúncias feitas contra os grandes do reino. Sobre estes pesavam as acusações de não respeitarem os direitos da população, cobrando impostos excessivos e outorgando sentenças injustas para os homens de seu domínio.

A convocação das Cortes competia ao detentor da autoridade máxima de Portugal, o rei, e na falta ou menoridade deste, tal direito era desempenhado pelo regente. Sendo um ato de soberania do rei, esta assembléia deveria ser realizada pelo regente com prudência para que não fosse vista como uma atitude arbitrária, como uma tentativa de uso em proveito próprio deste instrumento de poder ou ainda como um caminho para a usurpação do trono.

O clero e a nobreza recebiam as atitudes do regente, posto que consideravam inapropriada a reunião do parlamento por um governante provisório. Aos seus olhos, propor reformas na justiça e na administração do reino e exigir contribuição financeira do povo eram funções exclusivas do soberano de direito, D. Afonso V, ainda que naquele momento D. João fosse o governante de fato. Assim, o regente foi tido como ávido em substituir permanentemente seu pai nos negócios do reino, lançando dúvidas sobre a legitimidade da convocação das cortes. Para impedir que esse tipo de suspeita tomasse corpo, o príncipe D. João solicitou a D. Afonso V, que se ausentara para tratar de assuntos diplomáticos na França, a permissão para a convocação dos três estados do reino. A despeito disso, a atitude do regente foi reputada como excessivamente ambiciosa por parte da nobreza e do clero.

As cortes eram iniciadas com uma sessão solene presidida pelo rei, no caso analisado pelo re-

gente, na qual um orador dava ciência a todos os convocados dos objetivos da assembléia. Após esta sessão inaugural, as três ordens eram separadas de modo a discutirem, segundo seus interesses, as proposições apresentadas na carta convocatória e ou no discurso já proferido. D. João estabeleceu, todavia, um novo modelo de assembléia, no qual cada grupo escolheria cinco representantes – os chamados determinadores – para discutirem e deliberarem com o monarca. (SOUSA, 1990, p.115-118).

Até este momento, os prelados e a fidalguia eram convocados nominalmente, o que significava que cada senhoria tinha a possibilidade de falar diretamente ao monarca. Já com o Terceiro Estado não acontecia isso, pois eles elegiam um representante por concelho, e somente esses tinham acesso ao soberano. Essa era a principal oportunidade do povo levar seus agravos ao rei, com acusações que predominantemente recaíam sobre a nobreza e o clero. Durante as cortes, as sessões de trabalho eram realizadas separadamente, sem interferência direta de um grupo sobre os demais. Em geral, o funcionamento desse sistema prejudicava os representantes dos concelhos, posto que o clero e a nobreza tendiam a congregar seus interesses, atuando em conjunto contra o povo.

Com vistas a funcionarem de acordo com o novo sistema proposto pelo regente, as cortes foram oficialmente abertas em 10 de setembro de 1477. Mas elas não chegaram a ser realizadas a contento, pois se verificou a recusa por parte do clero e da nobreza em atenderem às exigências de D. João, insatisfeitos com a idéia de uma comissão paritária que colocava o povo em igualdade de força em relação aos dois primeiros grupos. Nesta inovação desagradava às duas primeiras ordens a composição social desta comissão, para a qual eram escolhidos cinco representantes de cada estado e mais dois indicados pelo rei. Esta medida iria contra o costume que estabelecia a superioridade numérica da Igreja e da fidalguia nas decisões tomadas em cortes.

A nobreza não acatou a obrigatoriedade de haver cinco determinadores de cada grupo social e elegeu um número superior de representantes. Logo em seguida, juntamente com o clero, foi embora de Santarém. Os determinadores escolhidos

pelos nobres também ameaçaram deixar a assembléia caso D. João insistisse em reduzir o seu número, advertindo ao regente que não havendo representantes da fidalguia nas cortes, nenhuma medida poderia ser tomada a respeito desse grupo. Diante da relutância da nobreza em aceitar a imposição de novas regras, D. João se viu frente a um impasse: ou prescindir da nobreza nas decisões da corte ou aceitar todos os procuradores dos nobres na comissão de determinadores.

Na medida em que um dos problemas a ser resolvido na assembléia dizia respeito diretamente à nobreza, pois o regente pretendia a diminuição das tenças e subsídios concedidos aos fidalgos a fim de melhorar a situação do erário régio, tornava-se premente a presença de tal grupo nas decisões do parlamento. Era necessário que prevalecesse a defesa e o respeito aos privilégios nobiliárquicos, que não poderiam ser afetados sem a autorização sumária dos representantes dos grupos envolvidos. Por fim, o regente cedeu e a assembléia iniciada em 10 de setembro prosseguiu como de costume, sem a comissão interestamental. E desta forma, as pretensões do regente de resolver “a situação calamitosa nas áreas da administração da justiça, da defesa e, sobretudo, das finanças do estado” (SOUSA, 1990, p.410) teve que ser protelada até que D. João se tornasse efetivamente o rei de Portugal.

Neste episódio é importante verificarmos que desde o início – ainda como regente – as medidas de D. João colocaram contra ele parte da nobreza e do clero, temerosos de suas ações. Tais conflitos se fizeram presentes desde o momento em que ele assumiu o poder, posto que os “grandes do reino” acusaram D. João II de não respeitar honras e privilégios destes grupos, intrometendo-se na administração e nas justiças locais. Enquanto regente, D. João mostrou que não tinha a pretensão de dar continuidade à política de concessões de seu pai, criando desde logo uma grande indisposição entre a nobreza e o futuro monarca. No dizer de D. João, seu pai lhe deixara tão somente o senhorio das estradas de Portugal, tantas foram as terras e jurisdições concedidas aos fidalgos durante o reinado de D. Afonso V. Assim, para reforçar o poder e a autoridade régias, ao ser entronizado, ele teve que enfrentar os nobres, obrigando-os, como súditos e

vassallos leais, a se submeterem ao soberano.

D. João II tornou-se rei de Portugal na cerimônia de entronização realizada nas cortes de Évora em 1481. Esta assembléia, na qual estavam presentes representantes das três ordens do reino, vindos das mais diferentes regiões de Portugal, configurou-se como uma excelente oportunidade para o novo monarca apresentar aos seus súditos a imagem que ele queria consolidar como governante máximo do reino. Para a aclamação de novo monarca

Forão juntos na Cidade todos os grandes senhores, e pessoas principaes, e alcaydes mores, e assi todos os precuadores das Cidades, e Villas notauéis pera Cortes, que auião de fazer. As quaes se fizeram em huma sala grande dos paços, com muyto grande solenidade, ordem, regimento, com muyto ricos concertos, tudo em muyto grande perfeição. El Rey em alto estrado, e sua cadeira Real com dorsel de brocado, e elle vestido de opa roçagante de tella douro forrada de ricas martas com o ceptro na mão. (RESENDE, 1973, p.32).

No cenário, todos os elementos estavam distribuídos de forma a exaltar o poder maior da sociedade, figurado no rei, que congregava em torno de si todos os grupos sociais. Assim, no topo da sala havia um estrado e subindo mais três degraus, todos viam o monarca assentado no trono. No estrado, ou seja, num plano inferior junto ao monarca estavam os homens que o auxiliavam na administração do reino, a saber, o camareiro-mor, o mordomo-mor, o guarda-mor, o meirinho-mor, o secretário, dois vedores da fazenda, o porteiro-mor e os magistrados supremos. No nível do chão estavam os representantes dos três estados: à direita colocava-se o clero, à esquerda ficava posicionada a nobreza e por fim, no meio da sala, ficavam os representantes da terceira ordem.

A posição superior que D. João II ocupava na cerimônia de entronização não estava em dissonância com o ideal de rei-suserano do período medieval, no qual o monarca era o primeiro entre os senhores do reino, ocupando, portanto, o lugar de primazia dentro das relações de reciprocidade feudo-vassálicas. D. João II, diante dos representantes do clero, da nobreza e do povo, se apresentava como uma figura distinta e acima de todos os grupos sociais, capaz de exercer um poder concedido apenas por Deus e ratificado pelos súditos.

Entre as homenagens rendidas ao monarca,

os súditos declararam que desejavam ser seu homem, beijando-lhe “as mãos em sinal d obediencia e sogeição e senhorio como a nosso Rej e senhor que direita e uerdadeiramente soes”. (CHAVES, 1983, p.121-122). Para beijar a mão do novo rei, os súditos-vassallos deveriam ir ao encontro daquele que ocupava o lugar cimeiro na cerimônia. Assim, ficava evidente a superioridade do monarca e sua intenção de submeter aqueles que tinham em suas mãos os privilégios das armas e da justiça.

Neste ato, ajoelhados em sinal de obediência e humildade, todos deveriam reconhecer D. João II como sendo seu único e natural senhor, jurando como “boons e leaes e uerdadeiros vassallos súbditos e seruidores e uos obedecemos seruirmos, faremos e compriremos todos os vossos mandados leal e uerdadeiramente assj como leaes e uerdadeiros uassallos sam tevdos e obriguados fazer a seu Rej e senhor”. (CHAVES, 1983, p.121-122). Como podemos ver, os rituais de deferência que constituíam a cerimônia de entronização de D. João II buscavam demonstrar que todos deveriam obedecer aos mandados do rei para que a justiça na terra fosse mantida. Essa era uma condição indispensável, pois a obediência era tida como “*virtude annexa a justiça*”, sem as quais a paz e o bem comum não seriam alcançados. (CHAVES, 1983, p.64).

D. João II buscou legitimidade para seu poder e obediência de seus súditos através do juramento de fidelidade, que já estava consolidado na sociedade como o mais importante mecanismo de estabelecimento de relações de reciprocidade entre os integrantes da nobreza, pois senhores e vassallos eram obrigados a cumprir o dever de lealdade e proteção mútuas. No entanto, D. João não respeitou todos os elementos que compunham esse ritual feudo-vassálico. De acordo com o costume, considerava-se que “todalas cousas que nas menagens se prometem do vassallo ao senhor todas aquellas deue o senhor a seu vassallo”, (CHAVES, 1983, p.66) e cumprindo com essa proposição, todos que estavam presentes na cerimônia de aclamação foram obrigados a jurar fidelidade e submissão ao rei. Este, todavia, se recusou a jurar fidelidade a seus vassallos, enfatizando mais uma vez a superioridade do rei em relação aos súditos.

Ao jurar fidelidade e não cumprir o juramento,

o vassalo cometia o crime de felonía, colocando em risco a salvação de sua alma e os privilégios que possuía, pois esta traição era considerada um grave pecado, além de implicar em perda de todas as concessões feitas pelo senhor. Por outro lado, o não cumprimento do juramento por parte do senhor também comprometia a legitimidade de seu poder sobre seus homens, levando ao rompimento dos laços de amizade, lealdade e proteção entre ambos. Na revogabilidade do vínculo em virtude do não cumprimento do pressuposto de fidelidade está a chave para entendermos a recusa de D. João II em jurar a seus vassallos. Não se prestando a realizá-la, o rei evitava que fosse acusado de traição e que a legitimidade de seu poder fosse contestada pelos grandes do reino. Essa contestação era esperada pelo monarca, que desde sua experiência como regente deixara claro que seu governo seria orientado pela tentativa de fortalecimento do poder real em detrimento do poder senhorial laico e eclesiástico.

Para justificar sua recusa em prestar o juramento, D. João II argumentava que havia uma diferença crucial entre os deveres assumidos junto a um senhor da fidalguia e aqueles devidos ao rei. O estabelecimento do laço vassálico pressupunha a liberdade de escolha dos dois envolvidos, ou seja, um deveria desejar ser o “homem de outrem” e o outro deveria aceitá-lo como o senhor. O rei, comportando a imagem de um suserano, sendo o maior senhor dentre os senhores, também estava ligado a seus vassallos por uma relação contratual bilateral. Sendo um contrato estabelecido entre indivíduos, esta relação durava o tempo de uma vida, devendo ser renovado quando da morte de um dos envolvidos, apesar lenta imposição da hereditariedade, que levava os filhos a assumirem os votos de seus pais. Em função disso, seria natural que, com a morte de D. Afonso V e a entronização de D. João II, cada um dos representantes dos diversos grupos da sociedade jurassem fidelidade ao filho do antigo detentor do cetro e da coroa, a fim de renovar a aliança entre o rei-suserano e seus vassallos.

Por outro lado, no que diz respeito à aliança estabelecida entre o rei e seus súditos, maior era a obrigação destes para com o monarca do que de um vassallo para com o seu senhor. À obrigação de lealdade devida pelos senhores e expressa no ju-

ramento de fidelidade ao rei – que em retribuição lhes concedia graças, mercês e privilégios – se somava o dever de fidelidade de todos os súditos ao soberano, posto que este foi escolhido por Deus para exercer a justiça na Terra. Nesse sentido, cada súdito devidamente representado por um procurador “por bem do dito juramento assj he obrigado a tudo o que prometer cumprir nom o cumprindo sem iusta rezam he tedor ao Principe e a Deus perjuro”. (CHAVES, 1983, p.67).

Sendo *persona mixta*, o rei possuía um “corpo natural” que correspondia a sua natureza humana e perecível e um “corpo político” eternizado, já que estava vinculado ao reino que lhe foi predestinado por Deus no momento do nascimento do herdeiro ao trono. O poder de D. João II se impunha por vontade divina e aquele que contrariasse a autoridade do monarca estaria se colocando contra as determinações divinas. Todo poder originava-se de Deus, cabendo aos súditos obediência, reconhecimento e reverência ao “muito alto e mujto excelente e mujto poderoso Principe El Rej Dom João”, (CHAVES, 1983, p.107) em cuja mão estava o cetro que era a insígnia da justiça, sendo esta uma das principais prerrogativas do rei. Na condição de soberano prevalecia a concepção deificada do rei em relação a sua característica de homem mortal, portanto, ao rei não era mister jurar aos homens do reino na medida em que suas obrigações já haviam sido assumidas diante Daquela que concedeu seu poder.

Se o rei prestasse o juramento e posteriormente faltasse com sua palavra, ele incorreria em traição contra seus vassallos e súditos, como também cometeria perjúrio contra Deus. Ademais, ele perderia a legitimidade de seu poder e a autoridade sobre seus domínios. A fim de evitar esses riscos, D. João determinou que o “Principe non iura nem deve jurar” (CHAVES, 1983, p.67-68) para que não houvesse qualquer possibilidade de se “priuar hum Rej do Rejno”, (CHAVES, 1983, p.68) decisão que também resguardava a salvação da alma do vigário de Cristo. Se a quebra do juramento implicava em perda de poder e direito sobre bens recebidos, no caso do rei havia a ameaça deste ficar sem o seu reino, perdendo o governo dos homens, dádivas concedidas ao “senhor dos homens na Terra” pelo “Senhor dos Senhores”.

D. João II argumentava que o governo dos homens e negócios do reino fora dado por Deus e que somente Este poderia retirá-lo. O monarca não deveria pautar seu poder num juramento feito a homens e sim no cumprimento da designação divina que o instava a manter os povos em justiça, obrigação esta presente no costume e ratificada pelas leis do reino nas quais contavam que

ao poder, que nos per DEOS he dado em este Regno, e como somos theudos de fazer justiça aos Povoos nossos sobgeitos, e defende-los daquelles, que lhes mal, ou dâpno fazerem, avemos de responder ante aquelle, que he Rey, e Principe de todos Reyx, que nos pos em seu logo pera cumprir direito, e justiça em este Regno. (ORDENAÇÕES Afonsinas, Livro II, título LX, p. 378).

Sem romper a necessária relação de reciprocidade entre o rei e os três estados do reino, D. João II prometeu reger e governar com justiça, respeitando privilégios e coibindo abusos. Todavia, assumiu esta obrigação sem prestar nenhum juramento a seus súditos. O “Príncipe Perfeito” utilizou, portanto, os elementos do contrato feudo-vassálico para impor a autoridade régia enquanto poder supremo da justiça, da guerra e da concessão de mercês, subtraindo à nobreza parte significativa de seus privilégios. Desta feita, D. João II evidenciava que durante seu reinado, o monarca não apenas um entre iguais, mas sim o homem escolhido por Deus e aclamado pelo povo para estar acima de todos os demais.



BIBLIOGRAFIA

FONTES

ORDENAÇÕES Afonsinas. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1999. 5v.

CHAVES, Álvaro Lopes de. **Livro de Apontamentos (1438-1489).** Códice 443 da Coleção Pombalina de B.N.L. Transcrição Paleográfica de Anastásia Mestrinho Salgado e Abílio José Salgado. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983.

BIBLIOGRAFIA

COELHO, Maria Helena da Cruz. **D. João II, o senhor do pelicano, da lei e da grei.** Separata de “O tempo Histórico de D. João II”. Lisboa: MMV, 2005.

GOMES, Rita Costa. **As Cortes de 1481-82: uma abordagem preliminar.** Separata de Estudos Medievais. Porto, 1984, n. 3/4, pp. 03-64.

KANTOROWICZ, Ernest. **Os dois corpos do rei.** Um estudo sobre a teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MATTOSO, José. (Org.) **História de Portugal: a monarquia feudal (1096-1480).** Lisboa: Estampa, 1997. v. 2.

MENDONÇA, Manuela. **D. João II. Um percurso humano e político nas origens da modernidade em Portugal.** Lisboa: Estampa, 1991.

RESENDE, Garcia de. **Crônica de Dom João II e miscelânea.** Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1973.

SELLES, Márcio Paes. **Entre a corte e a capela.** O espetáculo como legitimação de poder e propaganda na Dinastia de Avis (1385-1574). Niterói: UFF, 2005.

SOUSA, Armindo de. **As cortes medievais portuguesas (1385-1490).** Porto: Instituto de Investigação Científica, 1990. 2v.

Hábitos e Costumes Alimentares Portugueses Do Século *xiii* ao *xv*

Diego Soares de Oliveira e Teresinha Maria Duarte (UFG)

RESUMO

As análises sobre a alimentação portuguesa se distinguem em dois ramos, a dos camponeses e a dos nobres. Aqui, o interesse é a culinária nobre, por única causa, o Livro de receitas pertencia a uma infanta D. Maria, entendida de latim e letrada. Os abrangimentos deste estudo se atêm nas averiguações de cotidiano em transformação, isto é, no final do século *xiv* e início do século *xv*, os hábitos e costumes que foram. Os novos talheres, os novos cardápios, mesmo que algumas receitas se identifiquem em séculos anteriores, a inserção de novas práticas do cultivo da oliveira por intermédio dos árabes, alguns temperos trazidos das novas conquistas, a doçaria com o aprimoramento do açúcar, foram algumas das mudanças previstas nas receitas. É o livro mais antigo de receitas nas terras lusitanas, que contém um amplo campo lexical de palavras arcaicas que muitas sofreram a falta de uma gramática estabelecida, ou foram reformuladas e ainda algumas perderam seu sentido consensual para consolidar outro significado. O que, porém se pode afirmar, é que, aqui hábitos não se tornam similares ao termo costumes. Hábitos seriam as mudanças na culinária portuguesa, novos valores. Os costumes seriam aquilo que permaneceu na culinária em períodos anteriores ou remotos, como o uso da mão. Deste modo, conviveria o novo com o tradicional. A pergunta é esta, o que o Livro de receitas pode me informar sobre hábitos e costumes medievais portugueses? Qual a origem da fonte de pesquisa?

PALAVRAS-CHAVE: *cultura; história de Portugal e cotidiano*



Hábitos e Costumes Alimentares Portugueses Do Século *xiii* ao *xv*

Diego Soares de Oliveira e Teresinha Maria Duarte (UFG)

Introdução

Todo documento exige um modo de desmontá-lo feito um quebra-cabeça, para retirar de suas partes a aparência enganadora, a roupagem (LE GOFF, 1990, p. 548). Esta desmontagem torna-se obrigatória, pois senão correr-se-á o risco de construir análises metódicas, sem averiguar as intencionalidades de quem o produziu. Apenas descrever o que a fonte informa é copiar, transcrever, e aos historiadores cabem refletir, perguntar, desmitificar o vestígio do passado.

Desta forma, o objetivo desta comunicação é proporcionar um maior alcance de estudos e conhecimentos acerca de quem foi a infanta D. Maria e o seu livro de receitas, conhecido como “*Um tratado da cozinha portuguesa do século xv*”,¹ bem como sobre a história de Portugal no final da Idade Média. Os problemas que propomos são: Como surgiu esta obra? E qual seu valor para a História? Estas receitas se destinavam a quem?

De acordo com Maria J. Azevedo Santos, este livro de receitas surgiu entre os séculos *xiv* e *xv*, seu conteúdo se formou pelo caráter de “ver fazer” e “ver ouvir”. A maioria das receitas era escrita a partir da oralidade – não se tinha livro de receitas – dada pela tradição. As receitas em conservas, contudo, foram invenções do século *xv* e *xvi* e, portanto, já se havia algumas escritas (SANTOS, 1997, p. 38).

Ainda não havia uma imprensa definida em Portugal no século *xv*, e isso fez das receitas uma escrita manuscrita. O livro de receitas que possuímos, contém o fac-símile, do qual se originou a leitura diplomática, e conseqüentemente a leitura moderna além do índice de vocabulários. As receitas são datações diferentes, algumas anteriores ao século *xv* e *xvi*.

O conteúdo deste livro de receitas possui um valor incomparável em relação a qualquer outro código alimentar, tanto para a História como para as ciências afins, pois, se trata do primeiro livro de receitas de que se tem notícia em terras luso-ibéricas. Através das receitas, os historiadores podem retirar de seus conteúdos, informações políticas, econômicas, sociais e culturais. São estas últimas, as que nos interessa para esta comunicação. Na cultura, pode-se ver o campo dos costumes, das práticas cotidianas, dos novos hábitos, das tradições entre outras coisas.

Vimos na História do cotidiano um procedimento teórico-metodológico para este estudo. Mas o que seria cotidiano? Segundo Le Goff (1983, p. 184), cotidiano seria “*o que muda menos*”, ou seja, o repetitivo. Daí a nossa hipótese, de que foi no dia-dia que a cultura alimentar portuguesa, na Idade Média, se construiu vindo a encontrar a sua forma acabada no livro das receitas da Infanta D. Maria de Portugal. Nas seções a seguir, procuraremos demonstrar como os hábitos e costumes medievais portugueses se fazem presente neste documento.

1. A Infanta D. Maria

D. Maria de Portugal foi filha do Infante D. Duarte duque de Guimarães – seu pai viveu de 1515 a 1540 –, sobrinha de D. João *iii* e neta do Rei Venturoso. Filha da alta nobreza portuguesa, a infanta D. Maria era letrada e culta, lida em grego e latim, casou-se em 1565 com o 3º duque de Parma, Piacenza e Guastalla: Alexandre Farnésio, “*tendo levado no seu principesco enxoval um pequeno livro de receitas de cozinha*” (SANTOS, 1997, p. 37).

Um tratado da cozinha portuguesa do século

1. Na apresentação do livro, edição de 1963, Cunha – Seção da Enciclopédia e do Dicionário Instituto Nacional do Livro – se escreveu: “Publicou hoje o segundo volume da coleção *DICIONÁRIO DA LINGUA PORTUGUESA – TEXTOS E VOCABULÁRIOS*, ao qual, à falta de título, pois o manuscrito não o possui, denominamos *Um Tratado da Cozinha Portuguesa do Século XV*” cf. p. 7.

xv, também conhecido como *Livro de receitas da Infanta Maria*, por pertencer àquela infanta, como afirma Maria J. Azevedo Santos (1997, p. 37), acabou conhecido por seu nome vulgar: *Livro de Cozinha da Infanta D. Maria de Portugal*. Santos acredita que a Infanta o tenha levado para a Itália, e ele acabou sendo levado, depois de sua morte para a Biblioteca Nacional de Nápoles – onde é reconhecido como o manuscrito I-E-33 –, e assim, foi equivocadamente intitulado como receitas espanholas *Trattato di cucina Spagnola*.

2. As receitas da infanta D. Maria como documento

As receitas da infanta D. Maria, n' *Um tratado da cozinha portuguesa do século xv*, possuem um tipo de linguagem peculiar a todas as literaturas do período medieval. É uma literatura² pragmática, obedecendo a uma ordem fixa. Sua linguagem é direta e simples, comum a todas as demais receitas que conhecemos. Porém sua lexicografia é que torna o estudo mais complexo, pois é português arcaico. Não é um texto científico, mesmo que embasado nas experimentações, pois não há embasamento teórico, apenas prático.

Para desmontar este livro de receitas, cada palavra torna-se fragmento essencial da realidade em que foi escrita. Por exemplo, em todas as receitas não se menciona a palavra garfo, pressupõe-se, então, que naquela época não se usava garfo e, sim, colheres ou se comia com as mãos.

Mesmo a escrita tendo sido feita em português arcaico, há variações na grafia das palavras, conforme pode se observar: “[...] *ē cada pastel metem hũ bolo Redondo [...]*” (*Reçeyta dos pastes lepaldados*, p. 33), “[...] *e deitareis hũa camada dacuquar no **pastell** [...]*” (*Pasteis de m^{ar}mellos*, p. 55). As palavras em negrito e itálico **pastel** e **pastell** são variantes do singular pastel – português moderno –. Já **pastes** e **pasteis**, são as variantes de pastéis do português moderno. Para Maria J. Azevedo Santos (1997, p. 37) as receitas não foram escritas por

uma única pessoa, mas por autores anônimos, entretanto, é bom lembrar também que, à época não havia uma gramática da língua portuguesa.

Ao todo, o livro se constitui de 61 receitas. As mesmas foram divididas em cadernos ou “partes”, das quais se destacam: os manjares de carne ou “magares de carne”; manjares de ovos ou “mamgares de ovoos”; manjares de leite ou “mamgares de leyte” e conservas “cousas de comseruas”. O grupo maior de alimentos são as carnes com 26 receitas, em seguida, o grupo das conservas, que contém 24 receitas, os manjares de leite com 7 receitas e os de ovos com 4 receitas. Entretanto, de acordo com Celina Abbade (2008, p. 19) “O Livro de Cozinha da Infanta D. Maria de Portugal, cuja edição crítica mais completa foi publicada em Coimbra, em 1967, aos cuidados de Giacinto Manuppella e Salvador Dias Arnaut” tem mais seis receitas avulsas, perfazendo um total de 67 receitas.

Por consenso, pesquisadores e filólogos – que se embasaram em métodos estritamente lingüísticos – afirmam que este livro de receitas surgiu entre os séculos xiv e xv, pois não havia outras receitas escritas que permitissem uma comparação. A maioria das receitas era escrita a partir da oralidade dada pela tradição – não se tinha livro de receitas. Foi um processo de “ver fazer” e “ouvir”. Por isto, este documento retrata o cotidiano das pessoas. Na época em que as ditas receitas, provavelmente, foram escritas usava-se as iguarias árabes como a laranja e o limão, como também o azeite mediterrânico.

As receitas em conservas, contudo, foram invenções do final do século xv e xvi, quando, já se havia algumas escritas. Entre os ingredientes, se encontra o açúcar, produto caro e escasso, que a Alta Idade Média não conheceu. Entretanto, a culinária portuguesa, já em finais da Idade Média ainda provou a falta de ingredientes alimentares, mesmo para a nobreza, o que foi superado somente com a “descoberta” da América. Portugal, antes de tudo, é uma mescla de ingredientes e culturas: árabe, indiana, brasileira, etc.

2. As receitas são literaturas no sentido de serem inventadas como são os poemas, as crônicas. Não no sentido ficcional, mágico ou incabível à realidade social. Assim sendo, “o escrito literário ou o dito “documental” não pode nunca se desligar de sua existência de texto, de sistema construindo, no qual a percepção e a apreciação tornam-se categorias e regras que remetem para as suas próprias condições de produção” (BORGES, Valdeci Rezende, 1996, p. 210).

Outro fator que leva à datação da escrita deste livro, no final da Idade Média, é a presença de invenções e modernizações que afetaram também a culinária portuguesa, como é o caso do grande número de utensílios usados. Como afirma Celina Abbade: “*instrumentos de trabalho, para colocar alimentos, para líquidos, que vão ao fogo, tapadores, para cortar, para perfurar*” (2008, p. 14). Os utensílios mais usados são: *colher, tacho, escudela, tigela, púcaro, dedo*, alguns dos quais poderiam ser usados como medidores de ingredientes.

Como ainda não havia uma imprensa definida em Portugal, tais receitas foram grafadas de forma manuscrita. O livro de receitas que possuímos, contém o fac-símile, do qual se originou a leitura diplomática e conseqüentemente a leitura moderna, além do índice de vocabulários. Trata-se de uma edição de 1963, com reedição de 1994

2.1. As Receitas e o Cotidiano das pessoas

Através dos ingredientes, é que podemos agrupar os tipos de alimentos e descobrir o que mais se comia, e para quem estas refeições se destinavam. Enquanto certos hábitos alimentares arcaicos se esfrelaram no tempo, outros se agruparam, ao redor de uma corte e mais adiante entre o povo, como foi o caso das receitas da infanta D. Maria; elas mostram que os hábitos alimentares portugueses foram se transformando em costumes. O **Livro de receitas da Infanta Dona Maria** não teve a intenção de ser um documento, mas apenas facilitar a produção de alimentos nas cozinhas; entretanto, se tornou um testemunho involuntário para a pesquisa histórica.

Conforme Celina Abbade, o **Livro de receitas da Infanta Dona Maria** é

Um códice, que apesar dos problemas paleográficos e cronológicos que levanta, é valioso, contribuindo não só para o vocabulário histórico da língua portuguesa, como também mostrando um lado importante da vida social que é a arte de cozinhar e bem comer, numa época da história portuguesa de que muito pouco se conhece e cujo mais antigo documento impresso de receitas culinárias, não é anterior a 1680, que é A Arte de Cozinha de Domingos Rodrigues (ABBADÉ, 2008, p. 3)

As receitas são um registro da vida social portuguesa, falam dos hábitos cotidianos, como a arte de cozinhar e de comer. Estuda-las como um do-

cumento das vivências cotidianas é um modo de entender tanto aquela sociedade como também a nossa, pois somos frutos da colonização portuguesa. Possuímos certos hábitos como o uso de temperos, como o açafraão e a pimenta, trazidos pelas caravelas portuguesas. Alimentos como pato, coelho, frango e queijo não nos são estranhos, etc.. A postura de sentar-se à mesa e o uso de talheres foram transferidos da corte portuguesa para a família brasileira, etc.

2.2. A formação de Portugal: disponibilidade de alimentos e os novos hábitos alimentares

Entre os séculos XII a XV, Portugal apresentou grandes transformações, desde sua formação como reino até o começo de suas conquistas marítimas. “*Em 1143, após golpe de mestre, que se apressara a colocar-se a si e à sua terra na directa obediência do Papa, em troca do pagamento de quatro onças, D. Afonso Henriques logrou obter de seu primo, o imperador Afonso VII, o reconhecimento da independência do condado Portucalense*” (MENDONÇA, 2006, p. 143).

Com a afirmação de Portugal como reino independente de Castela e Leão, o processo cultural tomou forma, com suas peculiaridades. A alimentação, como o *Livro de Cozinha da Infanta D. Maria* apresenta, faz uso de diversos ingredientes para produzir, por meio das receitas, os manjares de carne, de ovos, de leite ou as conservas de frutas.

De acordo com Santos, no século XIII, houve uma “melhoria” na condição de vida dos portugueses. Esta transformação dos novos tempos, acreditamos, resultava do fim das guerras da Reconquista – a retomada das terras cristãs, sob o domínio árabe, desde o século VIII. Maria J. de Azevedo Santos afirma que:

O incremento agrícola, em geral, e a plantação da oliveira, em particular, são sinais de tempos novos, de tempos de paz, de tempos propícios ao cultivo da terra, à criação do gado, à circulação de pessoas e de bens. É, pois, neste contexto que os documentos do século XIII voltam a falar em oliveiras e no seu precioso produto – o azeite (SANTOS, 1997, p. 149).

Duas são as provas: primeiro, o acesso do povo ao consumo de carne e segundo, a presença do azeite, usado como gordura, antes não tão comum

em Portugal. Conforme Maria Helena da Cruz Coelho: “*Os homens de Coimbra (...) desde o século XII consumiam uma vasta gama de carnes – de vaca, veado, gamo, carneiro, cordeiro, porco, coelho, ou aves, como pombas, perdizes, galinhas, ansares, anas domésticas e do monte, abetardas, grouse e túrures (...)*” (1990, p. 11).

Se o povo já comia diversidades de carne desde o século XII, quanto mais um nobre. A caça, que em outros tempos e lugares era um esporte exercido apenas pela nobreza, de acordo com Coelho, naquele momento, também os camponeses exerciam tal esporte; o problema, entretanto, conforme a mesma autora, é que boa parte da produção doméstica e das caças feitas pelos camponeses escoava para as mesas senhoriais.

As carnes eram abundantes na mesa dos nobres ou do rei. Calcula-se que “*à volta de quatrocentos a quatrocentos e trinta quilos no julgado de Figueiredo, ali na Beira Litoral; trezentos, aproximadamente em Guimarães*” (GONÇALVES, 2008, p. 21). Na mesa de um nobre nunca se poria menos de quatro a cinco variedades de carne.

Além disto, valorizavam-se mais a quantidade do que o aspecto qualitativo e nutricional, ou seja, “*na época medieval, e ainda nos nossos dias, os homens muitas vezes, se alimentam mais em quantidade do que em qualidade*” (SANTOS, 1997, p. 2). A abundância de carnes representava riqueza e fartura. No *Livro de receitas da infanta Maria*, o ingrediente que aparece mais vezes e em maior quantidade é a carne. As carnes mais consumidas eram as de galinhas, porcos e carneiros, como provam as receitas.

Quanto ao azeite, mesmo após a Reconquista, Portugal se serviu de pouco azeite. Nas receitas da Infanta o azeite é notado apenas em cinco das sessenta e uma receitas (Cf. SANTOS, 2005, p. 147). As causas possíveis para que o azeite fosse pouco utilizado na produção de alimentos, seria o elevado preço do mesmo³ e o seu uso no tempo sagrado e no profano, bem como a tendência dos ancestrais em usar mais as gorduras animais.

Dado o seu preço, o azeite era um alimento mais usado pela nobreza do que pelo povo. Assim, estudar a História da Alimentação, não é só pela visão do nutricional, mas também do social, pois “*constitui atitudes ligadas aos usos, costumes, protocolos, condutas e situações*” (SANTOS, 2005, p. 12). Assim como o azeite, o uso de carne era mais comum em Portugal Medieval, à nobreza; comer carne era um ato nobre, isto é um ato requintado, caro em relação ao poder aquisitivo da pobreza. O alimento típico do pobre na Idade Média era o pão.

Sobre a dieta alimentar dos camponeses no século XIV, em Portugal, Maria Helena da Cruz Coelho diz que:

No século XIV, porém, os camponeses faziam também constar na sua dieta alimentar alguma carne ou pescado, legumes e frutas. [...] Não se dariam, por certo, ao luxo de comer carne de vaca, que já no século XIV escasseava na cidade, ou de carneiro, uma das mais apreciadas, alguma de porco, aves, caça (COELHO, 1994, p. 11).

Embora fizesse uso de alguma carne, o camponês usualmente comia o pescado – o peixe não era considerado carne – comiam-se sardinhas⁴, lampreias⁵, entre outras. Além disso, os medievais portugueses comiam frutas e legumes e na receitas, sobretudo nas conservas, menciona-se: cidras, pêseços, limão, abóbora, alface, diacidrão, laranja, marmelo, amêndoas, erva-doce, etc.

Quanto à forma de comer, os portugueses, mesmo os nobres comiam com as mãos. A diferença entre um nobre e um camponês é que o primeiro sempre lavava as mãos antes das refeições, representando a noção de higiene, enquanto o outro não. Maria José Palla escreve que:

No meio da vinheta a mesa está coberta com uma toalha branca bem posta (numa refeição existe sempre uma toalha) sobre a mesa, distinguimos os alimentos de consumo corrente em Portugal, nesta época, o pão redondo chamado monda, o vinho numa taça e, decerto, a carne num grande prato comum. À esquerda vemos um guardanapo envolvendo uma bacia, dois utensílios indispensáveis, pois nesta época, comia-se com os dedos, como se sabe. [...] Os pratos individuais estavam ainda ausentes. Os alimentos em geral eram servidos em tachos de arame aonde cada pessoa levava a mão. Comia-se com a mão, com a ajuda

3. Para a fabricação do azeite, havia processos que exigiam várias etapas desde a plantação das oliveiras, a catação da azeitona por homens e mulheres até a produção do líquido com o esmagamento nas azenhas.

4. No Livro de receitas da Infanta D. Maria não há menção à sardinha.

5. A lampreia está em uma das receitas no *Livro de receitas da infanta Maria* no caderno de carnes, cf. p. 27

do polegar, do indicador e do dedo médio. No final da refeição, lavavam-se as mãos, por vezes, com águas de rosas. Segundo alguns textos, os comensais serviam de recipientes (justas ou gomis), muitas vezes feitos de materiais preciosos (PALLA, 2008, p. 2-3)

Como a carne fosse um alimento que fizesse parte da alimentação, sobretudo da nobreza, comia-se caças, como o veado, carne de porco e cabrito assadas no espeto e, para facilitar a digestão, eram picadas em pedaços miúdos. Para isto, usavam-se facas e colheres, sendo que a presença do garfo ainda era desconhecida.

Outra questão relacionada às carnes eram os temperos que os portugueses muito utilizavam em suas receitas. Os temperos utilizados no livro de receitas eram: a cebola, a pimenta, o açafrão, o gengibre e canela, além de outros tipos de especiarias como a açúcar, o vinagre e o limão. Tanto o limão quanto a laranja e o azeite são ingredientes provindos do mediterrâneo que os portugueses adaptaram a sua culinária.

Conclusão:

Neste trabalho pôde-se observar que as receitas medievais portuguesas continham um caráter de ver e ouvir. Após o século xv, surge um o primeiro livro de cozinha portuguesa. Nos seus quatro cadernos: de carnes, de ovos, de leite e de coisas e conservas, o grupo de destaque para aspectos quantitativos e definiu-se o primeiro. Este grupo de receitas continha uma diversidade de carnes como a de galinha, porco, coelho e cabrito. Os nobres adquiriram este hábito de comer carne com maior abundância dada às condições da caça por esporte e do fortalecimento econômico – como as navegações também acabaram por favorecer.

O Livro de receitas da Infanta D. Maria também indica os hábitos e costumes típicos de Portugal: a escrita do português arcaico, os utensílios, os ingredientes, etc. Enfim, a presença maciça do cotidiano, fez da culinária portuguesa mesclada de hábitos nobres tradicionais e uma nova cultura (SANTOS, 1997, p. 39).



BIBLIOGRAFIA:

FONTE

Um Tratado de Cozinha Portuguesa do século XV. GOMES FILHO, Antônio. 2 ed. RJ: Fundação Biblioteca Nacional. Dep. Nacional do Livro, 1994. – (Coleção Celso Cunha: v.).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBADE, Celina Márcia de Souza. **O vocabulário do livro de cozinha da infanta D. Maria.** UNEB/ UCSAL. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/ixcnlf/17/18.htm>. Acesso em 2 de outubro de 2008.

BORGES, Valdeci R. **Literatura e pesquisa histórica.** Letras & Letras, Uberlândia, UFU, v. 12, n. 1, p. 191-217, jan/jun, 1996.

COELHO, Maria Helena da Cruz. “Aspectos do cotidiano” In: **Homens, Espaços e Poderes (século XI – XVI).** Lisboa: Livros Horizonte, 1994, pp. 9-104.

GONÇALVES, Iria. **Portugal (séculos XII ao XIII).** Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2074.pdf>. Acessado em 18 de novembro de 2008.

LE GOFF, Jacques. “Documento Monumento”. In: **História e Memória.** Trad. Bernardo Leitão et al. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 1990.

LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval.** Lisboa: Edições 70, 1983.

MENDONÇA, Manuela. “Introdução à História Medieval de Portugal”. In: **OPsis – Revista do NIESC - Núcleo Interdisciplinar de pesquisa e Estudos Culturais.** Dossiê: Gênero e Cultura. Universidade Federal de Goiás – Campus Catalão. Catalão – GO. Vol. 6. 2006.

PALLA, Maria José. **Literatura, arte e comida em Portugal.** Disponível em: http://www2.fcsh.unl.pt/deps/estportugueses/escritos/A_volta_mesa.pdf. Acessado em 19 de novembro de 2008.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. **A Alimentação e seu lugar na história: os tempos da memória gustativa.** História: Questões & Debates, Curitiba, n. 42, p. 11-31, 2005. Editora UFPR

SANTOS, Maria José Azevedo. **A Alimentação em Portugal na Idade Média.** Fontes – Cultura-sociedade. Coimbra: Tipografia Lousanense Lda, 1997.

SANTOS, Maria José Azevedo. **O Azeite e a vida do homem medieval.** Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4432.pdf>. Acessado em 21 de novembro de 2008.

Ritos fúnebres em *Beowulf*: Uma Visão Particular

Dionne Miranda Azevedo (UFES)

RESUMO

Neste trabalho, analiso os diferentes ritos fúnebres presentes na obra literária anglo-saxã *Beowulf*. Meu objetivo é interpretar esses episódios a partir de uma visão particular de compreensão e entendimento das palavras contidas no poema. Trata-se, portanto, de uma exegese, uma crítica interna do texto. Assim, lanço um olhar sobre os povos germanos para compreender suas noções sobre os conceitos de *vida*, *morte*, *destino*, e a força que o cristianismo e o paganismo exerceram sobre estas concepções.



Ritos fúnebres em *Beowulf*: Uma Visão Particular

Dionne Miranda Azevedo¹ (UFES)

Funerais. Um dos estágios mais dolorosos da vida humana, o último rito prestado ao corpo desfalecido do ente querido. A vida exerce seu ciclo, chega-se à derradeira hora: a morte anuncia-se soberana e, consigo, leva a essência do ser que não mais jaz aos olhos impuros de nós, mortais. No momento da perda, os sentimentos são universais: dor, tristeza, saudade. São sentimentos que envolvem todos os povos nas épocas mais remotas da história humana.

Neste trabalho, analiso os ritos fúnebres cultuados pelos povos germanos que são ilustrados no poema anglo-saxão *Beowulf*.²

Como método, sigo o caráter hermenêutico, ou seja, exegético defendido pelo filósofo Giovanni Reale.³ Faço uma interpretação particular do conteúdo expresso em *Beowulf*, onde reconto os epi-

sódios fúnebres que envolvem seus heróicos personagens. Isso para compreender o significado desses ritos, seus anseios e expectativas sobre o destino. Pois, antes de uma análise técnica do texto, é necessário encontrar a compreensão por si e em si das palavras escritas por nosso poeta desconhecido.⁴

Mergulho no interior de suas palavras para interpretar esta fascinante obra histórica e literária. Valorizo seu conteúdo lendário, justamente, pela clareza de suas palavras, que remetem ao leitor fatos e situações reais de uma época longínqua.

Após essas considerações metodológicas, passemos ao conteúdo. Exporei dois episódios contidos em *Beowulf*, os quais eu intitulo: “A partida de *Scyld*”: lorde louvável, ao mar levado, e “A pira fúnebre e o Monte de *Beowulf*”: o mais suave, o mais bondoso dos homens e o mais desejoso de elogio.⁵

1. E Aluna do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica do Projeto de Pesquisa “A Guerra no mundo Antigo e Medieval: de Vegécio (séc. IV) ao conde de Barcelos (séc. XIV)”. Prof. Dr. Ricardo da Costa (site: www.ricardocosta.com).

2. *Beowulf* é um poema escrito em inglês antigo (sécs. VIII-X) de temática heróica, que apresenta as principais características das épicas anglo-saxãs: linguagem típica da narrativa dos feitos bélicos e os valores específicos de conduta militar e social associada a elementos mitológicos e ritualísticos comuns aos povos germânicos antigos e princípios do cristianismo. Ver Eric Ramalho, *Beowulf*. BH: Tessitura. 2007.

Em seu Prefácio, Reale deixa claro sua escolha metodológica: “Reconstruir uma história de idéias implica mergulhar, de diferentes modos, no interior delas, pôr-se em sintonia com elas e, particularmente, alcançar uma maturidade hermenêutica que possibilite entender aquela alteridade histórica em que se situam, e que, portanto, possibilite realizar a ampliação daquele raio do círculo hermenêutico que nos permite compreender o sentido. Tal conceito é extraído dos princípios axiológicos e normativos que os Gregos propuseram, vale dizer, o da “justa medida” e do “nada em demasia”. Ou seja, a clareza, a simplicidade e a síntese na forma e no trato das palavras que constituem o texto.” – REALE, Giovanni. “Advertência”. In: ARISTÓTELES. *Metafísica* (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale). São Paulo: Edições Loyola, 2005, vol. III, p. XII-XIII.

4. *Beowulf* é fruto do trabalho de um poeta cristão desconhecido. Muitos estudiosos acreditam na participação de outros escritores na elaboração desse épico. Por exemplo, Borges defende a idéia de estarmos diante de um experimento erudito, composto por um alguém que teve acesso aos textos e os estudava. O autor pegou uma antiga lenda germânica e fez com ela uma epopéia, seguindo as normas sintáticas latinas, propondo-se a fazer uma *Eneida* germânica. Ver BORGES, Jorge Luis. *Curso de Literatura Inglesa*. São Paulo: Martin Fontes, 2006. p. 14.

5. Faço uso desta divisão para facilitar a compreensão e o entendimento dos dois episódios que ocorrem em períodos e situações diferentes ao longo da trama.

I. EPISÓDIO: A PARTIDA DE SCYLD

“Porém, à hora fadada, fez jornada
derradeira: sob a égide de Deus,
partiu Scyld. Intrépido, pereceu.
Segundo ordenara certa vez, Scyld
foi, lorde louvável, ao mar levado.
Nau de vante curvada, sob a neve,
já no porto atracara. Posto o corpo
ao pé do mastro, cercou-se o monarca
de tesouro de terras tão remotas
Na mau, prestes a navegar, puseram.
o homem que, em vida, os anéis de honra dava;
brilhava, com seus ornatos, o barco:
tão pulcro assim nunca um sepulcro pôs-se.
Ao redor do corpo, pertences caros:
a régia espada e belas malhas bélicas.
Partiu (...)
(...) Um estandarte dourado hastearam
acima de sua cabeça. A nau saiu
para o oceano. Luto logo ocupou
o âmago – tão tristemente – de todos:
o rei dano ao mar foi encomendado (...)
(*Beowulf*, v.v. 26 – 41 e 45 – 49).⁶

Him ða Scyld gewat to gescæphwile
felahror feran on frean wære.
Hi hyne þa ætbæron to brimes faroðe,
swæse gesiþas, swa he selfa bæd,
þenden wordum weold wine Scyldinga;
leof landfruma lange ahte.
þær æt hyðe stod hringedstefna,
isig ond utfus, æþelinges fær.
Aledon þa leofne þeoden,
beaga bryttan, on bearm scipes,
mærne be mæste. þær wæs madma fela
of feorwegum, frætwa, gelæded;
ne hyrde ic cymlicor ceol gegyrwan
hildewæpnum ond heaðowædum,
billum ond byrnum; him on bearne læg
madma mænigo (...)
þe hine æt frumsceaft forð onsendon
ænne ofer yðe umborwesende.
þa gyt hie him asetton segen geldenne
heah ofer heafod, leton holm beran,
geafon on garsecg; him wæs geomor sefa”

Essa passagem merece que alguns pontos sejam destacados. Em primeiro lugar, a concepção cristã-pagã do autor semelhante ao pensamento germânico da época “a hora fadada, fez jornada derradeira: sob a égide de Deus, partiu Scyld”.⁷ Une-se o misticismo sobre a morte, presente na mitologia germânica (BORGES, 2006, p.13) ao preceito cristão de proteção do senhor sobre os homens. O Deus poderoso que guia os justos para a grande glória no Paraíso.

Percebe-se o problema vivido pelo autor. Em uma época em que o cristianismo ascendia poderosamente, contar uma lenda da mitologia germânica recheada de princípios pagãos foi um grande desafio para o nosso poeta. *Beowulf* é um relato real dessa disparidade entre o cristianismo e o paganismo vivido, sentido e refletido na vida daqueles povos.

A descrição dos funerais dos guerreiros no poema interage com os novos conceitos religiosos – a crença no Deus salvador e protetor dos justos que, ao deixarem a vida terrena vão ao encontro do Senhor, à espera da glória eterna – aos ritos e costumes germânicos.

A preparação do funeral de *Scyld* – previamente instruída por ele aos seus guerreiros – como o arranjo da nau e a posição do corpo do rei junto ao mastro rodeado de armas e de jóias – presentes conquistados por sua conduta de um bom guerreiro glorificado e corajoso. E, no final, sua partida: “*Scyld* foi, lorde louvável, ao mar levado”.⁸

Essa nau que empurram para o mar é um típico costume germânico. Esses povos acreditavam que os territórios da morte ficavam além-mar⁹ (BORGES, 2006, p. 15). “Luto logo ocupou o âmago – tão

6. Edição bilingüe em português. Ver RAMALHO, Erick. *Beowulf*. Belo Horizonte: Tessitura. 2007. p. 3-5. *Beowulf* in Hypertext, Internet, <http://www.humanities.mcmaster.ca/~beowulf> (Acesso: 26/03/2009).

7. *Beowulf*, v.v. 26-28.

8. *Beowulf*, v.v. 29 - 30.

9. Nas lendas celtas, pensava-se o Paraíso situado no Ocidente.

tristemente – de todos: o rei dano ao mar foi encomendado”.¹⁰ Nesta passagem, o autor retrata a dor do povo danes pela perda de um grande homem. *Scyld* deixou a vida honrosamente. Ele foi um grande rei, doador de anéis, guerreiro destemido que fez tremer seus inimigos nas batalhas e nas vitórias conquistadas. Essas virtudes eram apreciadas pelos germanos

e foram enaltecidas pelas palavras do poeta.

O funeral de *Scyld* foi digno e honroso, como era costume nos ritos fúnebres prestados aos grandes guerreiros germanos. Esses costumes expostos artisticamente em *Beowulf* transpuseram as barreiras do passado e, hoje, nos são confirmados pela Arqueologia e por outros registros históricos.

II. EPISÓDIO: A PIRA FÚNEBRE E O MONTE DE *BEOWULF*

*Que seja um monte
por heróis (tumba mi'a) erigido, após;
a pira fúnebre, num promontório¹¹:
monte esplêndido, um memorial em Hronesness
pra ser visto por viajores de vagas
que, ao avistá-lo sob o nevoeiro, ali,
do mar o chamarão Monte de Beowulf (...)
(...) Para ele deixou pronta a pira o povo
geta. Firme eles, portanto, a fizeram,
no solo. Suntuosa ela era, cingida
de elmos, cotas coruscantes e escudos,
como ele pedira. Então, pesarosos,
na pira os varões puseram o príncipe,
seu amado lorde. Ali, no alcantil,
fizeram grande fogo funeral (...)
(...) Pranteou-se, com amargo âmagô, o pesar
da morte desse lorde (...)
(...) O céu a fumaça hauriu. E se fez
visível aos viajores de vagas,
no alcantil, o monte-túmulo. Alto e plano.
Em dez dias, eles ergueram então,
pra o bravo herói de batalhas, o seu
monumento (...)
(...) E puseram
ouro e anéis monte adentro – ornatos que homens
tomaram (márcia mente) do tesouro (...)
(...) Então, em volta
do monte, bravos nas batalhas, doze
filhos de varões cavalgaram: vieram
prantear o príncipe, pronunciar pra ele
fala e cantar fúnebre canto: seus
heroísmo e atos valentes exaltaram
tanto. Pois levar tal louvor a um lorde
e amigo, e amá-lo, deve-se, assim,*

*hlæw gewyrcean
beorhtne æfter bæle æt brimes nosan;
se scel to gemyndum minum leodum
heah hlifian on Hronesnæsse,
þæt hit sæliðend syððan hatan
Biowulfes biorh, ða ðe brentingas
ofer floda genipu feorran drifað.(,..)
(,..) Him ða gegiredan Geata leode
ad on eorðan unwacligne,
helmum behongen, hildebordum,
beorhtum byrnum, swa he bena wæs;
alegdon ða tomiddes mærne þeoden
hæleð hiofende, hlaford leofne.
Ongunnon þa on beorge bælfyra mæst
wigend weccan; wudurec astah (...)
(,..) song sorgcearig swiðe geneahhe
þæt hio hyre heofungdagas (...)
(,..) Geworhton ða Wedra leode
hleo on hoe, se wæs heah ond brad,
wægliðendum wide gesyne,
ond betimbredon on tyn dagum
beadurofes becn, bronda lafe
wealle beworhton (...)
(,..) swylce on horde ær
niðhedige men genumen hæfdon,
forleton eorla gestreon eorðan healdan
(,..) hildediore,
æpelinga bearn, ealra twelfe,
woldon ceare cwiðan ond kyning mænan,
wordgyd wrecan ond ymb wer sprecan;
eahtodan eorlscipe ond his ellenweorc
duguðum demdon, swa hit gedefe bið
þæt mon his winedryhten wordum herge,
ferhðum freoge, þonne he forð scile*

10. *Beowulf*, v.v. 47 - 49.

11. *Sm. Rochas elevadas.*

(de coração), quando ele o corpo deixa (...)
 (...) Falaram
 que, dos reis mundiais, era o de mais graça,
 E o mais generoso e gentil co'a gente,
 E o mais ansioso por fama p'los atos.

of lichaman læded weorðan (...)
 (...) heorðgeneatas,
 cwædon þæt he wære wyruldcyninga
 manna mildust ond monðwærust,
 leodum liðost ond lofgeornost.“

(*Beowulf*, vv. 2802-2808; 3137-3144; 3152-3153; 3156-3161; 3169-3177 e 3179-3182)¹²

Apesar da beleza do poema, é necessário interpretá-lo. Contemplemos a profundidade poética e artística de seu autor. As figuras encontradas nestes pequenos versos – a pira; o túmulo e os guerreiros que cavalgam em torno cantando loas aos reis; os presentes e ornatos de ouro postos no túmulo. Vê-

se que o poeta era um erudito e que, em seu poema, quis registrar os diversos ritos funerários da gente germânica (BORGES, 2006, p. 18). As concepções cristãs e pagãs são também encontradas nestes episódios: “Da morte aos ritos funerários dedicados a *Beowulf*” (vv. 2857-2861)¹³:

“Nada podia ele fazer¹⁴
 pra algo que Deus ordenara alterar.
 Determinou o decreto divino
 (como o faz ainda) aquilo que é feito
 Aos homens (...)

ne ðæs wealdendes wiht oncirran;
 wolde dom godes dædum rædan
 gumena gehwylcum, swa he nu gen deð.
 þa wæs æt ðam geongan grim ondswaru
 eðbegete(...)”

É evidente a influência cristã no pensamento de nosso escritor. O poder de um único Deus que sobre tudo decide. Deus assim decidiu a morte de

Beowulf e nada poderia ser alterado. De *Beowulf*, crente e temente a Deus:

Sua alma
 partiu do peito para procurar o juízo
 (grande glória) dos justos.
 (*Beowulf*, vv. 2818 - 2820).¹⁵

ær he bælc cure,
 hate heaðowylmas; him of hreðre gewat
 awol secean soðfæstra dom.

Nesta atmosfera cristã de devoção e crença dos personagens aos desígnios e poder de Deus, nosso autor uniu, magistralmente, um conteúdo pagão e lendário para anunciar a morte de *Beowulf*.

Surge na trama o Dragão, guardião do ouro, figura comum em toda a mitologia germânica. O

dragão tem um objeto furtado de sua caverna. Então, “ele decide com flamas ter sua desforra”¹⁶ e se insurge violentamente sobre a gente *Geta*. Estas notícias chegam ao velho *Beowulf*, que está com mais de 50 anos. O destemido rei decide em defesa e amor ao seu reino, lutar com o grande inimigo:

12. Edição bilingüe em português. Ver in: RAMALHO, Erick. *Beowulf*. Belo Horizonte: Tessitura. 2007. p.171; 191-195. *Beowulf in Hypertext, Internet*, <http://www.humanities.mcmaster.ca/~beowulf> (Acesso: 26/03/2009).

13. *Ibidem*, p. 175.

14. Neste trecho o autor refere-se à *Wiglaf*, filho de *Weohstan*, nobre varão *Geta* e leal amigo de *Beowulf*.

15. RAMALHO, Erick. *Beowulf*, op. cit., p. 173. *Beowulf in Hypertext, Internet*, <http://www.humanities.mcmaster.ca/~beowulf> (Acesso: 26/03/2009).

16. Serpe

“Logo, o herói, lorde de nobres, então
 havia de ver findar-se-lhe a vida (...)
 (...) seus dias transitórios; tempo na Terra
 (*Beowulf*, v.v. 2340 – 2341 e 2343)¹⁷.

*þæt him holtwudu helpan ne meahte,
 lind wið lige. Sceolde lændaga (...)
 (...)worulde lifes, ond se wyrm somod,”*

Eis o prenúncio da morte de *Beowulf*. É seu destino; lutar com o monstro e morrer. Este princípio pagão está contido no funeral de *Scyld* – ao homem está reservado um destino imutável: a vida e a morte.

Beowulf representa epicamente o pensamento germânico em relação à boa conduta sobre a vida de um grande homem. A glória, coragem, força, destreza e cortesia são virtudes apreciadas por tais povos em um período de violência constante.¹⁸

Um grande guerreiro, destemido, corajoso e vitorioso, é sinônimo de um grande homem. Um grande homem merece a glória e a honra em vida.

E, após sua morte: “*seu heroísmo e atos valentes (seus guerreiros) exaltaram, pois levar tal louvor a um lorde amigo, e amá-lo, deve-se assim (de coração, quando ele o corpo deixa)*”.¹⁹

Scyld e *Beowulf* foram grandes guerreiros e, assim, foram grandes homens. Seus funerais foram dignos de grandes homens. Ritos distintos pelas diferenças culturais e regionais que envolviam os dois povos (*Scyld* foi rei dos *Danos*, enquanto, *Beowulf*, lorde amado dos *Getas*). Porém, ambos os ritos estão presentes nos costumes dos povos germanos em geral.



17. Edição bilingüe em português. Ver in: RAMALHO, Erick. *Beowulf*. Belo Horizonte: Tessitura. 2007. p.143 *Beowulf in Hypertext, Internet*, <http://www.humanities.mcmaster.ca/~beowulf> (Acesso: 26/03/2009).

18. Refiro-me as grandes levas de imigração que insurgiram sobre a Bretanha a partir do século v após a desagregação do império romano. Os anglos-saxões (possíveis descendentes dos povos germanos – escandinavos citados em *Beowulf*) vivenciaram um longo período de destruição e violência na ilha. Tal ameaça ocorreu principalmente após as invasões Viquingues. Ver in: TREVELYAN, G.M. *História concisa da Inglaterra*. São Paulo: Europa-América, 1992.

19. *Beowulf*, v.v. 3173 – 3177.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

CHICKERING Jr., Howell D. (Trad.). **Beowulf**. Nova York: Anchor Books, 1989.

GALVÃO, Ary G. **Beowulf**. São Paulo: Hucitec, 1992.

HEANEY, Seamus (Trad.). **Beowulf**. Nova York: W.W. Norton, 200.

RAMALHO, Erick. **Beowulf**. Belo Horizonte: Tessitura, 2007.

BIBLIOGRAFIA

BORGES, Jorge L. **Curso de literatura inglesa**. São Paulo: Martim Fontes, 2006.

REALE, Giovanni. **Aristóteles metafísica**. v. III. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

TREVELYAN, G.M. **História concisa da Inglaterra**.v. I. São Paulo: Europa-América, 1992.

Considerações sobre Anselmo de Bec e a Educação: Relatos de Eadmero

Elizabete Custódio da Silva Ribeiro (PPE/UEM) & Terezinha Oliveira (DFE/PPE/UEM)

RESUMO

Neste trabalho temos o intuito de apontar a biografia de Anselmo de Bec, escrita por seu discípulo Eadmero, como uma fonte importante para o entendimento da sociedade do século XI e do pensamento anselmiano. Ao vivenciar o cotidiano de Anselmo e descrever detalhes da vida deste que, posteriormente, foi reconhecido como um dos mais importantes pensadores da Idade Média Central, Eadmero evidenciou as questões que se colocavam na ordem do dia e que instigavam homens intelectuais como Anselmo a dedicar-se, ainda com mais afinco, aos estudos e a elaborar um pensamento que expressava os primeiros indícios de significativas mudanças na forma dos homens medievais interpretarem a vida. A contribuição de Eadmero significa uma oportunidade ímpar de estarmos em contato com o que de fato Anselmo pensava sobre a educação e qual foi sua atitude diante das adversidades que todo educador enfrenta, independente do tempo histórico em que se vive. Ao ensinar de forma simples (por analogias) e tendo como pilares a caridade, a moderação e o conhecimento profundo do que se deseja ensinar, Anselmo chamou a atenção de seus pares, no século XI, e nos deixou a lição de que conteúdos são de suma importância, mas não podem, sozinhos, dar conta da formação completa de um indivíduo. É preciso ensinar, sem tirar dele a sensibilidade que o torna humano, possibilitar-lhe cada vez mais conhecimentos para que possa discernir e optar pelo que é melhor para o todo social.



Considerações sobre Anselmo de Bec e a Educação: Relatos de Eadmero

Elizabete Custódio da Silva Ribeiro (PPE/UEM) & Terezinha Oliveira (DFE/PPE/UEM)

Eadmero (1055-1124) era um jovem monge em Cantuária quando conheceu Anselmo. Na ocasião, em 1078, Anselmo assumira a abadia de Bec, devido a morte de seu fundador Herluin. Eadmero foi discípulo, secretário e amigo de Anselmo e, como viveu muitos anos de sua vida ao lado do mestre, tornou-se apto a escrever sua primeira biografia, trabalho este que pode ser encontrado no primeiro volume das *Obras Completas de San Anselmo*. Southern, reconhecido estudioso de Anselmo e de Eadmero, afirma em *Eadmer's life of Anselm* (1966) que esta biografia é a fonte mais rica de informações a respeito da vida de Anselmo que foi preservada.

Anselmo nasceu em Aosta (Itália) e viveu entre os anos de 1033 e 1109. Filho do nobre lombardo Gondolfo e de Ermenberga, Anselmo preferiu a vida religiosa à política. Sobre sua infância e juventude pouco se sabe, mas é certo que recebeu uma excelente educação e que estudou os clássicos com afinco, tornando-se, como poucos do seu tempo, conhecedor do latim. Seu presente foi marcado, essencialmente, pelo início do embate entre os poderes temporal e espiritual, bem como pela desordem na moral e nos costumes no seio da própria Igreja.

Por meio dos relatos de Eadmero temos acesso a vários detalhes da vida de Anselmo. O discípulo descreve a efervescência de seu presente e, neste contexto, caracteriza Anselmo como um espírito inquieto, bastante envolvido com as questões de seu tempo. Seu esforço racional, bem como a busca da harmonia entre fé e razão são marcas de sua produção intelectual.

Para Eadmero o século XI:

[...] foi o século das proclamações, da luta entre o poder civil e eclesiástico, entre os reis e os papas, luta em que se intentava negar a autoridade do papa, se não em teoria,

pelo menos na prática. Precisamente a vida de Santo Anselmo foi um contínuo batalhar pela defesa dos interesses da Igreja, de sua unidade, de sua supremacia, de seus direitos (EADMERO, Vida de San Anselmo, IV, 1).

É importante salientar que, em sua batalha para defender os interesses da Igreja, Anselmo não desconsiderou que, para fornecer um norte às relações humanas, essa instituição precisava retomar suas origens e isentar-se dos crimes de que estava sendo acusada, a exemplo da simonia (comércio dos objetos sagrados), do nicolaísmo (desordem nos costumes) e da corrupção.

Anselmo exortava a Igreja a ser um exemplo para toda a sociedade. Ele acreditava que esta instituição era a representante de Deus na terra, ou seja, a expressão maior da essência divina que originara todas as coisas, como vimos no *Monólogo*: “Como tudo aquilo que tem sido criado vive, necessariamente, em virtude de outro, e este outro tem vida totalmente própria, segue-se que, da mesma maneira – pois nada existe senão criado pela essência suprema” (ANSELMO, *Monólogo*, cap. XIII).

Sendo a representante do autor da criação, a Igreja precisava ter uma postura que coincidissem com sua importante e incorruptível força de organização social voltada para o bem comum. Assim, Anselmo dedicou sua vida e seus escritos a reformá-la e, também, a recuperar sua credibilidade e poder.

Embora constantemente envolvido com as questões de seu tempo, podemos destacar que a atividade mais intensa de Anselmo ocorreu na abadia de Bec, onde, de 1093 até sua morte (1109), foi arcebispo. No entanto, já tivera, nessa mesma abadia, uma atuação educacional como prior (1063) e abade (1078), situação em que pôde dedicar mais tempo à orientação de seus discípulos, aos estudos,

1. No original: “[...] el siglo XI fue el siglo de las investiduras, de la lucha entre el poder civil y el eclesiástico, entre los reyes y los papas, lucha en que se intentó negar la autoridad del papa, si no en teoría, por lo menos en la práctica. Precisamente la vida de San Anselmo fue un continuo batallar por la defensa de los intereses de la Iglesia, de su unidad, de su supremacia, de sus derechos”.

à escrita e à correção de livros.

Como arcebispo, cargo que ocupou em lugar de seu mestre e conselheiro Lanfranco², vivenciava a luta entre os poderes espiritual e temporal. Uma multidão de causas, como escreve Eadmero, levaram, não poucas vezes, Anselmo a ficar enfermo:

Contudo, às vezes lhe era fato, vinham a alterar esta paz uma multidão de causas, como a invasão das posses da Igreja, executada por alguns malvados diante da indiferença do rei; a cobrança injusta de impostos que oprimia a todo seu reino e, especialmente, as suas gentes; a opressão dos mosteiros, que não podiam evitar, e dos que continuamente teria notícia (EADMERO, Vida de San Anselmo, II, 2, 19)³.

Os conflitos eram constantes. Eadmero descreve a opressão sofrida pelas igrejas e monastérios ingleses porque se recusavam a pagar tantos tributos. Os bens do arcebispado chegaram a ser confiscados:

“Quando o rei Enrique soube que o Papa continuava em sua decisão, se apressou a apoderar-se de todos os bens do arcebispado, deixando Anselmo sem nada” (EADMERO, Vida de San Anselmo, II, 6, 63)⁴.

Em meio a estas disputas, Anselmo tinha como missão justificar teoricamente a supremacia da Igreja e protegê-la, além de ajudá-la a retomar sua santidade e liderança. Contudo, ressaltamos que enquanto Anselmo foi prior e abade de Bec pôde se dedicar mais à educação dos jovens, sua maior preocupação.

Para Anselmo, a juventude é o momento crucial da formação, é o período que separa os dois extremos da vida. Ele fazia uma analogia entre a juventude e a cera bem preparada para receber a impressão de um selo:

Quando se imprime um selo sobre a cera, se a cera está demasiadamente mole ou endurecida não recebe a impres-

são mais do que de uma forma parcial. Se, pelo contrário, tem o meio entre estes dois extremos, reproduz o selo inteiramente e de uma maneira muito clara. O mesmo ocorre com as idades da vida [...] (EADMERO, Vida de San Anselmo, I, 2, 16)⁵.

Anselmo explica que a criança ainda não distingue o bem do mal: é a cera mole e incapaz de receber uma forma. Já na fase adulta, a pessoa equivale “à cera endurecida”; ou seja, não consegue, mesmo que queira muito, aprender adequadamente. A juventude, conclui Anselmo, é a boa idade para modelar o indivíduo ao padrão ideal para uma sociedade, é a fase da formação que exige maior dedicação e cuidado.

Eadmero relata que Anselmo era muito dedicado e tinha êxitos notáveis na educação de jovens. Sua abordagem educacional era diferente. Em suas orientações utilizava muitas analogias e comparações simples. Era amável com todos e seus ensinamentos eram adequados às mais diferentes condições, de modo que alcançava o íntimo dos corações de seus discípulos e conduzia-os a uma boa formação cristã.

Esta formação, segundo ele, abrange duas fases distintas. A primeira é a mais importante, pois é dela que depende o sucesso do indivíduo na vida social. Trata-se da própria essência do que nos torna humanos, ou seja, a formação ética, moral e fraternal. Este é o alicerce sobre o qual se consolida a segunda fase, a de apreensão de conteúdos.

O relato do relacionamento entre Anselmo e Osbern chamou nossa atenção porque é um exemplo da ação educativa entre mestre e discípulo:

Entre os monges de Bec se encontrava um jovem chamado Osbern. De espírito penetrante e muito hábil nos trabalhos manuais, era sujeito de grandes esperanças. Mas a perversidade de seus costumes encobria essas boas qualidades. O que mais lhe prejudicava era o ódio que mantinha contra

2. De acordo com os relatos de Eadmero, Lanfranco era conhecido como o religioso de maior renome do período. Foi atraído por esta fama e respeito que Anselmo decidiu ficar em Bec. Ao elaborar seu pensamento, Anselmo submeteu-o ao crivo da sabedoria e autoridade do mestre Lanfranco. Observamos que Anselmo tinha, em relação a seu mestre, não só submissão pelo cargo superior de Lanfranco, mas também uma incontestável amizade e confiança.

3. No original: “Sin embargo, no siempre le era factible; venían a turbar esta paz una muchedumbre de causas, como la invasión de las posesiones de la iglesia, perpetrada por algunos malvados ante la indiferencia del rey; la exacción de impuestos que oprimía a todo su reino, y especialmente a sus gentes; la opresión de los mosteiros, que no podía evitar, y de los que continuamente tenía noticia”.

4. No original: “Cuando el rey Enrique supo que el Papa continuaba en su decisión, se apresuró a apoderarse de todos los bienes del arzobispado, dejando sin nada a Anselmo”.

5. No original: “Cuando se imprime un sello sobre a cera, si la cera está demasiado blanda o demasiado endurecida, no recibe la impronta más que de una manera parcial; si, por el contrario, tiene el medio entre estos dos extremos, reproduce el sello enteramente y de una manera muy clara. Lo mismo ocurre con las edades de la vida [...]”.

Anselmo. Pelo que a sua pessoa se referia, muito pouco se preocupava Anselmo com este ódio enraizado, mas desejava vivamente que os costumes do jovem estivessem de acordo com a sua fina inteligência [...] (EADMERO, Vida de San Anselmo, I, 2, 13)⁶.

É interessante observar a postura do mestre na relação com um jovem inteligente, porém de costumes perversos, de caráter indomável, seguramente incompatível com as ordens do monastério. Ao invés de lhe impor duros castigos⁷, como era costume na época, Anselmo opta por colocar em prática dois pressupostos essenciais ao educador: moderação e afetividade.

Anselmo “[...] lhe rodeia de um afeto particular, lhe admite em sua intimidade, lhe proporciona toda classe de cuidados e sinais da mais viva ternura e lhe exorta de mil maneiras a praticar o bem” (EADMERO, Vida de San Anselmo, I, 2, 13). Faz como um ourives que não usa a força para dar forma ao metal precioso, mas molda-o com suavidade e delicadeza.

Neste caso, Eadmero faz mais do que um relato. Ele enfatiza o relacionamento entre Anselmo e Osbern de maneira a evidenciar o conceito de formação humana do mestre. De forma planejada, ele “prepara a cera”, certo de que, do contrário, não conseguiria realizar a devida “impressão do selo”.

Para que Osbern pudesse se dedicar a uma vida cenóbica, ou seja, para que fosse capaz de engendrar Cristo na vida dos membros de sua comunidade, era primordial que desenvolvesse em seu íntimo a moral e a caridade, um compromisso declarado consigo mesmo e com os outros, ou seja, viver de fato os ensinamentos cristãos, a exemplo de seu mestre Anselmo.

Observamos outra atitude educacional importante. Anselmo aproxima-se de Osbern sem se preocupar com seus “rótulos”, com sua fama de perverso e indomável. O mestre não só pretende

participar da vida do discípulo, como também o admite em sua intimidade. Isto faz com que Anselmo o conheça e projete a melhor forma de proceder em sua formação.

Pouco a pouco, Anselmo consegue se aproximar de Osbern e suavizar sua rudez. Somente depois de ter-se aproximado, de ter-se tornado alguém da confiança do jovem, é que Anselmo passa a lhe ministrar os conteúdos referentes à formação monástica.

Na Carta 37 (versão espanhola, v. 2 das *Obras Completas de San Anselmo*), Anselmo recomenda Osbern a Lanfranco: “[...] lhe rogo que acolha a este irmão com benignidade e lhe trate com bondade, não só porque Osbern é digno, mas porque vosso fiel servidor deseja assim e lhe pede”⁸. Chamando-o de discípulo confiável, dedicado e que já havia realizado consideráveis progressos na carreira eclesiástica, Anselmo termina seu pedido expressando seu desejo de poder terminar seus dias ao lado de Osbern.

Se atentarmos para o que significava caridade, podemos entender o sentimento e o profundo compromisso de Anselmo para com a formação de Osbern. Não encontramos nos relatos, nas obras ou nas cartas um conceito definido e explícito de caridade, porém suas exortações e comportamento expressam que ela é um complemento do amor, uma ação desencadeada por ele.

A caridade em Anselmo ultrapassa o simples ato de dar esmolas, implica benevolência com todos, compreensão com as imperfeições alheias, perdão. Enfim, é uma responsabilidade que se assume com os outros sem desejar nada em troca, como no texto bíblico de *I Coríntios* 13:1-8:

Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, e não tivesse caridade, seria como o metal que soa, ou como o sino que tine. Ainda que eu tivesse o dom de profecia,

6. No original: “Entre los monjes de Bec se encontraba un joven llamado Osbern. De espíritu penetrante y muy hábil en los trabajos manuales, era sujeto de grandes esperanzas. Pero la perversidad de sus costumbres empañaba esas buenas cualidades. Lo que más le perjudicaba era el odio que mantenía contra Anselmo. Por lo que a su persona se refería, se preocupaba muy poco de este odio encarnizado, pero deseaba vivamente que las costumbres del joven respondiesen a su fina inteligencia [...]”.

7. Eadmero (Vida de San Anselmo, I, 4, 30) descreve uma situação em que Anselmo repreende um abade famoso por sua falta de moderação e aplicação de castigos excessivos: “Se estivesse em seu lugar, gostaria que o tratasse da mesma maneira?” O relato evidencia que as correções do abade sobre seus discípulos incluíam empurrões, golpes e ameaças. Anselmo ensina que o educador assemelha-se a um pai, sendo sua ação permeada por amor fraternal e sua assistência farta de suavidade.

8. No original: “[...] le ruego que acoja a este hermano con benignidad y le trate con bondad, no solamente porque Osbern es digno, sino también porque vuestro fiel servidor lo desea y porque, deseándolo, os lo pide”.

e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, e ainda que eu tivesse toda a fé, de maneira tal que transportasse os montes, e não tivesse caridade, nada seria. E ainda que distribuisse toda a minha fortuna para o sustento dos pobres, e ainda que entregasse o meu corpo para ser queimado, e não tivesse caridade, nada disso me aproveitaria. A caridade é paciente, é benigna. A caridade não inveja, não se vangloria, não se ensoberbece. Não se porta inconvenientemente, não busca seus próprios interesses, não se irrita, não suspeita mal. Não se alegra com a injustiça [...]. Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade nunca falha.

Como vimos, sem a caridade, nem a ciência, nem os bens ou os próprios interesses importam; ela pressupõe acreditar que o outro é capaz e, com base nisso, esperar pacientemente para colher os resultados. A proposta educacional anselmiana tem como base este sentimento, de forma que o mestre deve conter os exageros dos castigos físicos e dar o espaço necessário para a formação de jovens mais autônomos. Outra analogia explica melhor este pensamento:

[...] suponhamos que plantais uma árvore em vosso jardim; se lhe oprime de sorte que não possa estender seus galhos e lhe prendem por alguns anos, que árvore sairá? Seguramente uma árvore inútil, de galhos torcidos e revoltos. E, de quem será a culpa senão do que lhe atou? [...] (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, I, 4, 30)⁹.

Inspirado nas sagradas escrituras, Anselmo expõe que há tempo para cada coisa na vida¹⁰, tempo de deixar a árvore crescer e tempo de lhe podar os galhos. Exemplifica com a situação de uma criança que, em uma primeira fase, precisa alimentar-se de leite e, somente depois, de pão: “[...] o pão, como

todo alimento sólido, é excelente para aquele que pode comê-lo; mas dê a uma criança que acaba de deixar o peito e vereis que ela se asfixiará em vez de fortificar-se [...]” (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, I, 4, 31)¹¹.

Para Anselmo, é preciso saber alimentar a mente distintamente em cada fase da vida, da mesma maneira que se procede com o corpo. Esta orientação foi dirigida a um companheiro de hábito, aflito com a indisciplina no interior de sua abadia:

Indica-me, te suplico – disse a Anselmo – que regra devemos de observar com eles, porque são perversos e incorrigíveis. Dia e noite os castigamos e, no entanto, cada vez são piores [...] e quando forem adultos, que será deles? Embrutecidos e selvagens. Mas, então, para quê gastar tanto com eles, se terminam por fazerem-se uns brutos? (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, I, 4, 30)¹².

As palavras do abade lembram situações da educação atual. “Para que gastar tanto com eles, se por fim não aprendem?” Anselmo explica que o crescimento acontece pelo alimento que proporcionamos aos educandos. Se a educação é permeada por ódio e irritação, o crescimento também ocorrerá junto a toda sorte de suspeitas e vícios.

Ao chamar a atenção de seus pares para a forma com que conduziam a educação no século XI, Anselmo nos deixou uma grande lição: conteúdos são essenciais, mas não podem, sozinhos, dar conta da formação humana. É preciso ensinar, sem tirar do indivíduo a sensibilidade que o torna homem, possibilitar-lhe cada vez mais conhecimentos para que possa discernir e optar pelo que é melhor para o todo social.



9. No original: “[...] suponhamos que plantáis un árbol en vuestro jardín; si se le oprime de suerte que no pueda extender sus ramas y no se le quitan estas trabas más que después de algunos años, ¿qué árbol saldrá? Seguramente un árbol inútil, de ramas torcidas y revueltas. Y ¿de quién será la culpa sino del que le ató? [...]”.

10. Eclesiastes 3:1-2: “Tudo tem um tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu: há tempo de nascer, e há tempo de morrer, tempo de plantar, e tempo de arrancar o que plantou [...] tempo de espalhar pedras, e tempo de ajuntá-las; tempo de abraçar e tempo de afastar-se [...]”.

11. No original: “[...] el pan, como todo otro alimento sólido, es excelente para aquel que puede comerlo; pero dádselo a un niño que acaba de dejar el pecho, y veréis que le asfixiará en vez de fortificarle [...]”.

12. No original: “Indícame, te suplico – le dice a Anselmo –, qué regla hay que observar con ellos, porque son perversos e incorregibles. Día y noche los castigamos, y, sin embargo, cada vez son peores [...] ¿ y cuando sean adultos, qué será de ellos? Embrutecidos y salvajes. Pero entonces, ¿para qué gastar tanto con ellos, si terminan por hacerse unos brutos?”

BIBLIOGRAFIA

ANSELMO DE BEC. Monólogo. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Obras Completas de San Anselmo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, v. 1 e 2.

BIBLIA SAGRADA. **Antigo e Novo Testamento**. Flórida, EUA: Vida, 1994.

EADMERO. In: **Obras Completas de San Anselmo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, v. 2, p. 5-33.

SOUTHERN, J. Z. Eadmer's life of Anselm. In: **Saint Anselm and his biographer: a study of monastic life and thought**. Cambridge: Univerty Press, 1966.

Transgressão e Sanção no “*Malleus Maleficarum*” e no Cordel Nordestino

Elizabeth Dias Martins (UFC)

RESUMO

Esta comunicação vem noticiar o andamento de uma pesquisa de fontes acerca da mentalidade referente ao Mal no âmbito do imaginário cristão da Idade Média. Tal estudo foi iniciado a partir de textos escritos sobre a ocorrência de metamorfoses em cordéis do Nordeste brasileiro. Durante os estudos para composição dos textos verificou-se, em torno das personagens metamorfoseadas, uma mentalidade punitiva cujos personagens-alvo dos castigos podem ser classificados nos mesmos grupos das minorias perseguidas pelo poder inquisitorial no medievo. O próximo passo foi tentar identificar os escritos da Igreja sobre a origem do Mal e sobre o modo como a Igreja compreendia e lidava com essas minorias nas várias fases da Idade Média. Dentre as fontes investigadas, trataremos nesta comunicação de um documento muito relevante, o *Malleus Maleficarum*, de autoria dos monges dominicanos alemães Heinrich Kramer e James Sprenger. O livro foi escrito em 1484, por determinação do Papa Inocêncio VIII, e publicado em 1486 ou 1487. Trata-se de uma bula papal convertida em verdadeiro manual de aplicação contra a bruxaria. Suas determinações foram aplicadas pelos inquisidores do Santo Ofício por quase duzentos e cinquenta anos.



Transgressão e Sanção no “*Malleus Maleficarum*” e no Cordel Nordestino

Elizabeth Dias Martins (UFC)

Esta comunicação vem noticiar o andamento de uma pesquisa de fontes acerca da mentalidade do que é o Mal no âmbito do imaginário cristão da Idade Média. Tal estudo foi iniciado a partir de textos escritos sobre a ocorrência de metamorfoses em cordéis do Nordeste brasileiro.

Durante os estudos para composição dos textos, verificou-se que em torno das personagens metamorfoseadas uma mentalidade punitiva cujas personagens-alvo dos castigos podem ser classificadas nos mesmos grupos das minorias perseguidas pelo poder inquisitorial no medievo.

Dentre os cordelistas que constituem o corpus folhetinesco, percebe-se terem eles a mesma visão acerca das minorias ao relacioná-las, todas, com o universo maligno diabólico, não raro qualificando-as de leprosos, seres diabólicos e hereges. Esses personagens, sem exceção, são punidos por cometerem alguns dos sete pecados capitais ou por infringirem o decálogo de Moisés.

Pelos atos cometidos, são condenados a perder a forma humana e se transformarem em animais pertencentes ao universo do imaginário satânico, dentre os quais o cão, o porco, o bode, a cabra e a serpente. De posse desse enfático mundo transgressor do cordel, ousamos afirmar nos textos iniciais da pesquisa que a visão de mundo dos cordelistas se comparava, residualmente, ao pensamento inquisitorial da Igreja no medievo.

O próximo passo foi, naturalmente, tentar identificar todos os escritos da Igreja sobre a origem do Mal e sobre o modo como a Igreja compreendia e lidava com essas minorias nas várias fases da Idade Média.

Somente após a apreensão dos conteúdos existentes em bulas, encíclicas, editos, tratados, códigos etc. é que se poderia compreender a orientação dada aos inquisidores, aos confessores e aos pregadores da Igreja acerca do pecado, do castigo e

da orientação da conduta cristã, a fim de entender como se dava a infração ao modelo canônico.

A obtenção dos documentos antes referidos tem sido penosa, porque é difícil localizar onde se acham os textos, e os encontrados ou não são traduzidos ou são de difícil acesso, pouco havendo de material digitalizado.

Dentre as poucas aquisições feitas, trazemos para esta ocasião um documento de muita relevância, o *Malleus Maleficarum*, de autoria dos monges dominicanos alemães Heinrich Kramer e James Sprenger. O livro foi escrito em 1484, por determinação do Papa Inocêncio VIII, e foi publicado em 1486 ou 1487. Trata-se de uma bula papal tornada um verdadeiro manual de aplicação contra a bruxaria, tendo sido suas determinações aplicadas pelos inquisidores do Santo Ofício por quase duzentos e cinquenta anos.

O livro é dividido em três partes. A primeira parte, intitulada “Das três condições necessárias para a bruxaria: o Diabo, a Bruxa e a Permissão de Deus Todo-Poderoso”, procura definir o demônio como detentor de poderes divinos e estabelecer a ligação de seu poder maléfico com a prática da bruxaria. Contém dezoito capítulos em forma de questões, que constituem os próprios títulos, a saber: 1) “Se crer em bruxas é tão essencial à fé católica, que sustentar obstinadamente opinião contrária há de ter vivo sabor de heresia.”; 2) “Se está de acordo com a Fé Católica sustentar que os demônios cooperam intimamente com as bruxas para realizarem certos prodígios ou se um sem as outras – ou seja, os demônios sem as bruxas ou vice-versa – é capaz de realizá-los”; 3) “Se crianças podem ser geradas por incubos e súcubos”; 4) “Quais os demônios que praticam os atos dos incubos e dos súcubos?”; 5) “Qual a causa do crescimento dos atos de bruxaria? Por que tem aumentado tanto a prática da bruxaria?”; 6) “Sobre as bruxas que copulam com demônios. Por que, principalmente as mulheres se entre-

gam às superstições diabólicas.”; 7) “Se as bruxas são capazes de desviar o intelecto dos homens para o amor ou para o ódio”; 8) “Se as bruxas são capazes de obstruir as forças generativas ou de impedir o ato venéreo”; 9) “Se as bruxas são capazes de algum ilusionismo pelo qual pareça que o órgão masculino tenha sido arrancado ou esteja inteiramente separado do corpo”; 10) “Se as bruxas são capazes de transformar os homens em besta”; 11) “Que as bruxas parteiras matam, de várias maneiras, o conceito ao nascer, ou provocam o aborto; ou se não fazem a oferenda de recém-nascidos aos demônios”; 12) “Se a permissão de Deus Todo-Poderoso é acompanhamento constante de toda bruxaria”; 13) “Das duas justíssimas permissões divinas: o Diabo, autor de todo o Mal, havia de pecar, e nossos primeiros ancestrais haviam de cair – pelo que se justifica todo o sofrimento decorrente das obras das bruxas”; 14) “A monstruosidade dos crimes de bruxaria onde se mostra a necessidade de trazer a lume a verdade sobre toda a matéria”; 15) “Por causa dos pecados das bruxas, os inocentes são muitas vezes enfeitiçados”; 16) “Eis as verdades estabelecidas pela comparação das obras das bruxas com as outras superstições maléficas”; 17) “Uma comparação entre seus crimes e os cometidos pelos demônios de toda a espécie”; 18) “Da pregação contra os cinco argumentos dos laicos e dos lúbricos, que professam não conceder Deus ao Diabo e às bruxas os poderes necessários para operarem os milagres da bruxaria”.

A segunda parte do livro tem por título “Dos métodos pelos quais se infligem os malefícios e de que modo podem ser curados”. Nela se tem ciência das formas de bruxaria existentes e da maneira como podem ser combatidas. Está dividida em duas questões somente, sendo que cada uma delas se subdivide em dezesseis e oito capítulos, respectivamente. As divisões são as seguintes: Questão 1) “Daqueles contra quem as bruxas não têm qualquer poder”; Capítulos: 1) “Dos métodos pelos quais os demônios, por intermédio das bruxas, aliciam inocentes para engrossar as fileiras de suas hostes abomináveis”; 2) “De como se faz um pacto normal com o Diabo”; 3) “De que modo são as bruxas transportadas de um lugar a outro”; 4) “De como as bruxas copulam com os demônios conhecidos

como incubos”; 5) “As bruxas costuma realizar os malefícios através dos sacramentos da Igreja. Mas de que modo comprometem as forças procriadoras e causam outros males a todas as criaturas de Deus? Excetuamos, porém aqui a questão da influência dos astros”; 6) “De como as bruxas neutralizam a força da procriação”; 7) “De como as bruxas, por assim dizer, privam um homem de seu membro viril”; 8) “De como os homens são transformados em bestas: a metamorfose”; 9) “De como os demônios penetram no corpo e na cabeça do homem sem o ferir, ao realizarem as metamorfoses por prestidigitação”; 10) “Do método pelo qual os demônios, por intermédio das operações de bruxaria, às vezes possuem os homens”; 11) “De como são capazes de infligir toda sorte de enfermidades, pelo comum dos males da maior gravidade”; 12) “Do modo particular pelo qual afligem os homens com outras enfermidades semelhantes”; 13) “De que modo as parteiras cometem o mais horrível dos crimes: o de matar e oferecer aos demônios crianças da forma mais execrável”; 14) “Eis aqui as várias maneiras pelas quais as bruxas infligem males ao gado”; 15) “De como as bruxas desencadeiam tempestades comuns e de granizo e de como fulminam homens e animais com raios”; 16) “Dos três modos pelos quais se descobre que os homens, e não as mulheres, são dados à bruxaria: sob três rubricas, sendo a primeira a que trata da bruxaria dos arqueiros”. Questão 2) “Dos métodos para destruir e amaldiçoar a bruxaria. Introdução onde se estabelece a dificuldade desta questão”. Capítulo 1) “Dos remédios prescritos pela Santa Igreja contra os incubos e súcubos”; 2) “Dos remédios prescritos pelos que são enfeitiçados com a limitação da força procriadora”; 3) “Dos remédios prescritos aos que, por bruxaria, são inflamados pelo amor desregrado ou pelo ódio insano”; 4) “Dos remédios prescritos aos que, por arte prestidigitatória, perderam o membro viril, ou aos que, aparentemente, foram transformados em bestas”; 5) “Dos remédios prescritos para os obcecados por algum malefício”; 6) “Dos remédios prescritos; ou seja, dos exorcismos lícitos da Igreja para todos os tipos de enfermidades e males causados por bruxaria; e do método de exorcizar os obsedados”; 7) “Dos remédios prescritos contra as tempestades e para os animais possessos”; 8) “Dos remédios pres-

critos contra os males sombrios e tenebrosos com que os demônios afligem os homens”.

A terceira parte é o capítulo “Que trata das medidas judiciais no Tribunal Eclesiástico e no Civil a serem tomadas contra as bruxas e também contra todos os hereges. Que contém xxxv questões onde são claríssimamente definidas as normas para instauração dos processos e onde são explicados os modos pelos quais devem ser conduzidos, e os métodos para lavar as sentenças”. O assunto dessa terceira parte estabelece as condições adjetivas da apuração dos fatos reputados demoníacos, estabelecendo minúcias processuais. Nesta parte temos uma introdução e as questões são organizadas em três tópicos. A saber: “Considerações gerais: à guisa de introdução. Doas juízes justa e propriamente indicados para o julgamento das bruxas”. O primeiro tópico. 1) “Do método para dar início a um processo”; 2) “Do número de testemunhas”; 3) “Do julgamento solene e dos interrogatórios subseqüentes das testemunhas.”; 4) “Da qualidade e da condição das testemunhas”; 5) “Se inimigos mortais podem ser admitidos como testemunhas”; O segundo tópico. 6) “De como se há de proceder ao julgamento e dar-lhe prosseguimento. De como são interrogadas as testemunhas (em presença de outras quatro pessoas). E dos dois modos de interrogar a acusada.”; 7) “Onde são dirimidas várias dúvidas a respeito das questões precedentes e das respostas negativas. Se a acusada deve ficar presa, e quando há de ser considerada manifestamente indiciada no crime hediondo de bruxaria e de heresia. A segunda etapa ou ação.”; 8) “Que decorre da questão precedente. Se deve a bruxa ser aprisionada, e do método para capturá-la. Eis a terceira ação do juiz.” 9) “Que trata do que há de ser feito depois da captura, e se a acusada deve ter conhecimento do nome das testemunhas. Eis a quarta ação.”; 10) “Que trata da espécie de defesa que se pode permitir, e da indicação de um advogado. Eis a quinta ação.”; 11) “Que procedimentos o advogado deverá adotar quando os nomes das testemunhas não lhe forem revelados. A sexta ação.”; 12) “Que trata do mesmo assunto, onde se especifica de que modo a questão da inimizade pessoal deve ser investigada. A sétima ação.”; 13) “Dos pontos a serem observados pelo juiz antes do exame formal no local de detenção e de tortura.

Eis a oitava ação.”; 14) “Do método de sentenciar a acusada ao interrogatório: E como deve ser interrogada no primeiro dia; e se lhe pode prometer a vida. A nona ação.”; 15) “Do prosseguimento da tortura, e dos meios e sinais pelos quais o juiz é capaz de identificar uma bruxa; e da maneira pela qual poderá se proteger de seus malefícios. E também de que modo devem ser raspados os pêlos daquelas partes em que costumam ocultar as máscaras e os símbolos do demônio, além do devido estabelecimento dos vários meios de vencer-lhes a obstinação em manter o silêncio e a recusa da confissão. Eis a décima ação.”; 16) “Do momento oportuno e do método para o segundo exame. E essa é a décima primeira ação, que trata das precauções finais a serem observadas pelo juiz.”; O terceiro tópico. “A última parte da obra: de como o processo há de ser concluído com o pronunciamento de uma sentença definitiva e justa.”; 17) “Da purgação comum, e sobretudo da prova pelo ferro em brasa a que as bruxas apelam.”; 18) “Da maneira de pronunciar a sentença final e definitiva.”; 19) “Dos vários graus de suspeita manifesta que tornam a acusada sujeita a pena.”; 20) “Do primeiro método de pronunciar a sentença.”; 21) “Do segundo método de pronunciar a sentença, quando a acusada só é difamada.”; 22) “Da terceira espécie de sentença, a ser pronunciada contra quem foi difamado, e que deverá ser submetido a interrogatório.”; 23) “Do quarto método de pronunciar a sentença, no caso de acusação por leve suspeita.”; 24) “Da quinta maneira de pronunciar a sentença, no caso de forte suspeita de crime e heresia.”; 25) “Do sexto tipo de sentença, nos casos de grave suspeita de heresia.”; 26) “Do método de lavar a sentença contra aquela que é tanto suspeita quanto difamada.”; 27) “Do método de pronunciar a sentença contra as que confessaram a heresia, mas que não são penitentes.”; 28) “Do método de lavar a sentença contra as que confessaram a heresia mas que nela reincidiram, não obstante agora penitentes.”; 29) “Do método de exarar a sentença contra as que confessaram a heresia mas são impenitentes, embora não reincidentes.”; 30) “Daquela que confessou a heresia, é reincidente e também é impenitente.”; 31) “Da que é apanhada e condenada, mas que a tudo nega.”; 32) “Da que é culpada mas que fugiu ou se ausenta de forma

contumaz.”; 33) “Do método de exarar a sentença para as que foram acusadas por outra bruxa, que foi ou que será queimada na estaca.”; 34) “Do método de pronunciar a sentença contra bruxas que anulam malefícios causados por bruxaria; e contra as bruxas parteiras e os magos-arqueiros.”; 35) “Finalmente, do método para lavar a sentença contra as bruxas que entram ou fazem com que se entre com apelação ou recurso, seja frívolo ou legítimo e justo.”. Por fim se lê o “Certificado de aprovação do *Malleus Maleficarum* pela Faculdade de Teologia da Universidade de Colônia.”.

Voltado principalmente para a perseguição às mulheres, as quais constituíam “85% de todos os bruxos e bruxas que foram executados” (MURARO, 1991, p. 13), o *Malleus* veio para reforçar a mentalidade de que as mulheres eram as grandes causadoras dos males do homem e do mundo, ao relacioná-la estreitamente ao sexo, ao prazer e ao serviço maligno. A caça às bruxas adotada pelos dominantes serviu de apoio ao controle do poder político e da Igreja. Assim, não foi difícil ligar “a

transgressão sexual à transgressão da fé. E punir as mulheres por tudo isso” (MURARO, 1991, p. 15).

Admirável, portanto, mas inteiramente possível e constatável é que tantos séculos depois tenhamos inúmeros processos judiciais em que homens são absolvidos por crimes cometidos contra mulheres por alegativa de defesa da honra.

No universo literário do cordel os excessos sexuais narrados pelos inquisidores, autores do *Malleus Maleficarum*, muitas vezes são os mesmos lidos nos vários folhetos que versam sobre a metamorfose. Quanto às mulheres, estas são envolvidas em enredos discricionários e, de modo residual, a maneira patriarcalista de pensar o mundo, o papel feminino e o sexo ainda seguem o modelo medieval que se cristaliza num discurso voltado para a ridicularia, o riso, a galhofa e a zombaria. Tudo isso envolto em um matiz caricaturesco de mostrar a mulher como causa do adultério e da danação da sociedade, chegando às vezes a enganar o próprio diabo.



BIBLIOGRAFIA

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1991.

MURARO, Rose Marie. Introdução histórica. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1991.

Dinis, o Infante e Nuno, O Condestável: Dois Modelos de Nobre na Época de Aljubarrota.

Fátima Regina Fernandes (UFPR/NEMED)

RESUMO

O presente trabalho pretende analisar a trajetória de dois personagens da História Medieval portuguesa que tiveram um papel destacado na sociedade política ibérica no contexto da segunda metade do século XIV, o Infante Dinis de Castro reconhecido por seu nascimento e sangue e o Condestável Nuno Álvares Pereira, reconhecido por seu serviço ao rei. A confrontação dos dois tem como objetivo a identificação de perfis nobiliárquicos específicos neste contexto de transição nos rumos de uma centralização crescente das monarquias ibéricas. Ao observarmos os posicionamentos de ambos neste mesmo contexto em relação às táticas militares, aos valores políticos e à natureza das relações com a monarquia, distinguimos os traços distintivos de duas nobrezas que disputam predomínio e prerrogativas junto aos reis; uma nobreza de sangue e outra de serviço. Agentes das duas categorias buscam o reconhecimento régio da legitimidade de suas convicções e de suas opções políticas e nesta demanda cristalizam seus modelos específicos em obras de caráter cronístico que perpetuam uma imagem ideal de suas ações. As gerações futuras usufruiriam desta fama ideal e construiriam um poder real em seus contextos históricos específicos, motivados a alimentarem os mitos de heróis que levantariam bandeiras em seu nome, ainda muitos séculos depois da época em que viveram.



Dinis, o Infante e Nuno, O Condestável: Dois Modelos de Nobre na Época de Aljubarrota.

Fátima Regina Fernandes (UFPR/NEMED)

Neste dia 14 de agosto, enquanto desenrolam-se os trabalhos desta oitava edição do ETEM em Vitória, completam-se seiscentos e vinte e quatro anos da Batalha de Aljubarrota em Portugal quando nobres e peões portugueses venceram uma maioria de opositores liderados por Castela. As discussões acerca das razões políticas deste embate, assim como as estratégias que granjearam a vitória lusa atravessarão nosso trabalho, mas nos deteremos na construção do perfil de nobres portugueses que partilham desta conjuntura: o Condestável Nuno Álvares Pereira e o Infante Dinis. O primeiro, representante de uma nobreza de serviço alçada juntamente com Avis e o segundo um Infante ilegítimo descartado por este mesmo contexto. A batalha em si deu certo rumo ao conflito que ainda perdurou por alguns anos, no entanto, a ascensão da dinastia de Avis e as forças limitadoras a esta proposta escondiam antagonismos de concepções políticas, bélicas, de valores que opunham representantes de facções da nobreza tradicional de sangue a elementos da nobreza de serviço, mais que portugueses a castelhanos. Ambos os personagens selecionados seriam criados junto à Corte régia e participariam diretamente das ações que se desenrolariam no reino português na segunda metade do século XIV, pelo que, servem-nos de testemunhos da época de transição em que viveram.

O Infante Dinis de Castro, filho bastardo do rei Pedro I com Inês de Castro seria bastante incisivo em suas opções políticas, possivelmente por encontrar-se numa remota posição de sucessão ao trono. Seu pai deixara herdeiro legítimo, D. Fernando e as expectativas de sucessão de seu meio-irmão seriam igualmente limitadas diante do potencial de seu irmão mais velho, o Infante João de Castro. Tais condições adversas não seriam suficientes, no entanto, para que desistisse de suas pretensões ao trono português apoiado por linhagens descontentes com os

rumos da monarquia. Assim, em 1372 recusa-se a beijar a mão da nova rainha, Leonor Teles, acusada de bigamia fazendo eco à posição de João Lourenço da Cunha, o que reflete o início das conexões entre os Castro e os Cunha, as quais seriam duradouras e decisivas na manutenção futura de uma alternativa às opções de Avis (Lopes, 1966, p.213 e Lopes, 1991,p.397).

O fato é que tal posicionamento granjeia franca oposição do rei português, acirrada, pela iniciativa do Infante Dinis de Castro liderar levantamentos contra este casamento régio. Escaparia de ser morto pelo próprio rei e a partir deste episódio não retornaria mais ao reino português senão para combatê-lo (Lopes, 1966, pp.166 -94; Lopez de Ayala, 1994, pp.4-8). Após o retomar das hostilidades contra Castela invadiria o território português acompanhado de Martim Vasques da Cunha e Diogo Lopes Pacheco e apoiaria o cerco a Lisboa de 1373 contando com moradores da cidade lisboeta, fiéis a Pacheco, que deveriam facultar a entrada do rei castelhano (Lopes, 1966, pp. 199-200). Apesar de serem todos naturais do reino português, os três nobres seriam perdoados do crime de traição por D. Fernando através de cláusula obrigatória do Tratado de Santarém de 1373.

Durante estes episódios encontramos o jovem Nuno Álvares, considerando-se ter nascido em 1360, com treze anos em 1373, seria armado escudeiro pelas mãos da própria rainha Leonor Teles com o arnés do Mestre de Avis (Lopes, 1991, pp.67-8 e Remédios, ed. 1911, pp.3-6). Teria presenciado a recusa do Infante Dinis em beijar a mão de sua rainha, mas não tinha idade suficiente para atuar na defesa da mesma.

Enquanto isso, o grupo composto pelo Infante Dinis, Cunha e Cunha seria responsável ainda, por uma tentativa frustrada de regicídio contra D. Fernando. A resposta viria no testamento régio de 1378, onde todos os Infantes Castro seriam afastados de qualquer pretensão sucessória identificando-os como ilegítimos e no caso de Dinis e sua irmã Be-

atriz, traidores do reino (Arnaut, 1960, p.294). Mais uma vez abortavam-se as pretensões dos Castro e de seu grupo em Portugal.

O Infante Dinis passaria a viver em Castela onde Enrique II Trastámara o manteria como potencial alternativa ao rei português (Arnaut, 1960, pp.227-8) até pelo menos 1379 quando o Infante João exilasse neste reino. O protagonismo das ações passaria a este último e o Infante Dinis não participaria dos enfrentamentos luso-castelhanos de 1380-3, por se encontrar cativo em Castela (Arnaut, 1960, pp.228-9). Enquanto isso, o Infante João punha cerco contra Elvas que havia sido sua cidade, durante 25 dias, manifestando a predileção por uma guerra de sítio, típica da nobreza de sangue e na defesa de interesses temporariamente comuns entre o rei castelhano e o Infante Castro.

Nuno Álvares, por sua vez, começaria a dar sinais de sua audácia e estilo bélico no episódio da defesa de Lisboa do cerco castelhano de 1382 (Remédios, ed 1911, pp.16-26 e Santos, 1727, pp.366-7). Ao contrário do Infante Dinis, Nuno prezaria pela defesa da integridade das terras alentejanas, mas também das cidades portuguesas, espaços de maior horizontalidade social. O patrimônio municipal muitas vezes seria sacrificado, mas sempre para acelerar a tomada de cidades opositoras evitando os cercos demorados e custosos que Dinis e a nobreza mais tradicional apoiavam como estratégia eficiente e que o Infante João havia imposto a algumas cidades portuguesas. Os efeitos propagandísticos da tomada de um lugar ou cidade após rápido ataque seriam destacados como importantes para intimidação do inimigo nas próprias palavras de Nuno Álvares, como veremos mais à frente. Começava-se a definir, assim, seu estilo bélico.

A morte do rei D. Fernando em outubro de 1383 e a invasão do reino por Juan I Trastámara seria um momento de fração aberta destes quadros sócio-políticos do reino. O Infante Dinis preso em Castela juntamente com seu irmão seria mero espectador da crise que se instala. Enquanto isso, Nuno Álvares Pereira passaria a protagonista das ações, apoiante incondicional da causa do Mestre de Avis, enquanto este recusa, hesita em aceitar seu destino, Nuno Álvares aparece como jovem dotado de grande iniciativa ainda que dominado por um idealismo quase

pueril durante toda a sua vida, atirando-se destemidamente na ação. O sucesso da causa abraçada daria seus frutos e seria eternizada nos relatos da crônica régia de D. João I que abre imensos espaços narrativos para falar exclusivamente de Nuno Álvares, assim como em sua crônica particular que daria aos Pereira uma dimensão de linhagem co-fundadora da dinastia de Avis.

Nos relatos de Fernão Lopes observamos o cuidado em associar a recepção do cargo de Condestável em 1385 com a construção de um perfil de sua identidade. Aqui, destacam-se as virtudes pessoais do nobre exemplar, à moda humanista, dotado de *temperantia*, *fortitudo*, *fidelitas*, valores clássicos aos quais se acrescenta uma ética cristã, afirmando que os homens de sua hoste representariam *honesta religião de defensores*, convertidos pela firmeza de seu senhor. Um perfil com alguns paralelos com o Mestre, o *Mexias de Lisboa*, mas que ao longo de sua trajetória se acentua como seu próprio, do Condestável.

Sobre os condicionantes da opção de Nuno Álvares ao partido do Mestre, podemos dizer que era justamente nestes momentos de incerteza que jovens como Nuno Álvares encontravam espaço de ascensão. Um jovem representante desta nobreza em renovação, singular, sob alguns aspectos, polêmico, mas acima de tudo com um perfil que corresponderia às necessidades do reino naquele momento.

A causa do Mestre, tibia em seus apoios e iniciativas, apresentaria muitos indecisos frente a tão incerta demanda. Álvaro Peres de Castro e seu filho, confiantes na força do Infante D. João aprisionado em Castela seriam dos primeiros a questionar o verdadeiro potencial do Mestre em vencer o rei castelhano, pelo que seria chamado à atenção por Nuno Álvares. No relato da *Crônica de D. João I*, Fernão Lopes destacaria a ousadia do jovem em confrontar abertamente um nobre de tão alta categoria. Álvaro Peres considera os capitães do mestre de Avis demasiado jovens e inexperientes para combater com os de Castela. Opinião que denota um conceito oligárquico de guerra, fundado totalmente na cavalaria e no poder senhorial, noção que justamente neste momento começava a ser substituída pela de guerra

dos peões, dando prioridade à ação da infantaria e da estratégia militar mais que da força numérica senhorial.

Nuno Álvares, despontava, assim, em meio a um contexto de acirrado rotativismo das partidarias, pleno de episódios de traições contra os protagonistas parciais de ação e resistência, Juan I Trastâmara e o Mestre de Avis promovidos pelos Teles, Castro e Cunha. Todos rivais de Nuno Álvares, alvo que devia ser eliminado em benefício da recuperação do *status quo* da nobreza de sangue em Portugal.

Vários são os estudos clássicos e altamente reconhecidos que nos falam dos períodos-chave de recomposição dos quadros nobiliárquicos nos reinos ibéricos, especialmente Portugal e Castela, seja relativizando seus efeitos, seja reforçando alterações efetivas. Quase todos reconhecem a Batalha de Aljubarrota como um momento importante deste fenômeno em função das baixas nos quadros sócio-políticos dos dois reinos envolvidos e das estratégias dos monarcas na reconstrução de sua sociedade política. Salvador de Moxó, Mitre Fernandez e Baquero Moreno destacam esta significativa quebra demográfica e as estratégias de composição sócio-política das dinastias de Trastâmara e Avis respectivamente. O recente estudo de Quintanilla Raso aplicado à nobreza trastamarista atualiza esta discussão apresentando a dialética gerada por esta crise generalizada de valores dentro do próprio universo intelectual do século xv. Os autores que defendiam a autonomia da nobreza de sangue vêem-se confrontados com outros que catapultados pelo serviço direto à monarquia Trastâmara defendiam a validade da nobilitação a partir de dois eixos básicos, o mérito pessoal e o reconhecimento régio. Na continuidade, estes seriam afetados quanto à manutenção de suas qualidades e sendo aprovados partilhariam da mesma nobreza herdada requisitada pelos mais conservadores. Posturas distintas que tinham diretamente a ver com a história individual de cada um, mais que com mobilidade ou dinamismo nobiliárquico como ressalta a autora. Sem as perdas demográficas e políticas do período de ascensão de Enrique II em Castela e da crise de 1383 em Portugal, não haveria espaço ou condições de ascensão destes grupos nobiliárquicos de baixa extração ou mesmo extra-nobiliárquicos no

panorama sócio-político, a nível empírico e teórico luso-castelhano do século xv. Adaptação é a palavra-chave e o resultado é a renovação e atualização nobiliárquica geradora de uma nobreza menos autônoma e com um papel mais direcionado ao serviço à monarquia como fonte de sua grandeza.

O nobre Nuno Álvares Pereira representava a nobreza regenerada que gerava desconforto na monarquia, acostumada a regras militares e diplomáticas formais. Mesmo quando João I vai a Ceuta ainda teria uma motivação medieval básica, empreitada cruzadística que ensaiava algumas estratégias novas apenas aplicadas nos séculos seguintes. Oposição também da nobreza de sangue que apresentava um perfil de atuação nos moldes de uma tradição comportamental e política clássica. Um homem de vanguarda que faz sua trajetória ascendente e trabalha para manter suas prerrogativas frente a um contexto especialmente concorrencial apoiando-se em homens simples de baixa extração social que compartilham de suas habilidades e alguns interesses. A ética moralizante de Nuno Álvares serviria de modelo aos servidores de Avis, adaptado às realidades de transição do século xiv-xv e moldado em valores específicos desta nobreza construídos a partir de seus instrumentos ideológicos tradicionais: literatura genealógica, cantigas e romances, mas também a partir destes séculos finais da Idade Média, na cronística nobiliárquica particular e na inserção na cronística régia. A historiografia seria fonte de legitimidade desta nobreza regenerada oficializando uma nova relação da monarquia com a nobreza a partir de Avis, num fenômeno paralelo àquele que identifica Quintanilla Raso para a nobreza trastamarista do século xv.

Enquanto isso, o Infante Dinis de Castro, representante da nobreza de sangue que percebe o domínio das facções mais dinâmicas da nobreza peninsular se impondo em meio a esta crise. Toma consciência de sua condição de bandeira usada pelo rei castelhano e por facções nobiliárquicas portuguesas que buscam inutilmente recuperar espaço junto às monarquias ibéricas, visto que os Infantes Castro haviam se tornado excedentes no panorama sócio-político pós-Aljubarrota. Precisaria, portanto, rever suas estratégias de estabelecimento, ainda que com pouco sucesso, visto que seus rígidos pa-

radigmas éticos e culturais o arrastariam ainda em muitas desventuras ao longo de sua vida.

Assim, quando se viu liberado da vigilância imposta pelo rei castelhano, seria recebido no Porto em 1387 por João I de Avis (Arnaut, 1960, p.229) onde encontraria um acolhimento apenas formal. Após isto, embarcaria numa aventura desafortunada que o manteria afastado de tudo até 1391, ainda que existam menções a esporádicos contatos mantidos neste meio tempo com seus partidários em Portugal. Viajaria em direção à Inglaterra, mas não chegaria a seu destino tendo sido aprisionado por bretões que debalde pediram resgate por sua liberdade. Acabaria sendo solto e retornaria a Castela de onde seu irmão o enviaria novamente em embaixada à Inglaterra de Ricardo II. Desconfia-se de ter sido uma armadilha para que fosse novamente retido, visto que Ricardo II nunca o receberia depois de ver as cartas de portugueses seus aliados e de Avis que o aconselham a livrar-se definitivamente do potencial espião. O Infante Dinis fugiria de Inglaterra, no entanto, naufragaria e seria novamente cativo por volta de outubro de 1388. Ficaria preso por mais de um ano até que o Duque de Borgonha e Conde da Flandres, Filipe, o Temerário, negociaria, com pouca disposição a sua liberdade. Os partidários de Dinis em Portugal, possivelmente os Cunha e Pacheco, teriam mantido nesta época uma correspondência secreta com o cativo e Arnaut considera que daí o Conde da Flandres o ter considerado peça interessante no xadrez da Guerra dos Cem Anos. Dinis de Castro viveria um ano em Bruges sob vigilância e manutenção do Conde visto encontrar-se na miséria, após o que chegaria a meados de 1391 a Navarra de onde Carlos II pagaria as dívidas do Infante (Lopes, 1990, pp.286-7).

O Infante Dinis retornaria a Castela depois do abandono a que fôra votado e casaria-se com uma tia de Enrique III Trastâmara. Quanto a suas pretensões em Portugal manteriam-se legalmente distantes, visto que o tratado que prolongaria as pazes entre os dois reinos manteria uma cláusula de proibição de atribuição de qualquer benefício aos Infantes Castro por parte do rei castelhano (Lopes, 1990, p.242).

Os projetos do Infante Dinis ao trono português após a morte de seu irmão em 1396-7 seriam

fortalecidas junto a Enrique III com o apoio de Martim Vasques da Cunha e seus aliados no exílio e trariam episodicamente de volta estes nobres ao reino numa condição de hostilidade em troca de benefícios avultados em Castela. No entanto, as fidelidades cobradas pelos Cunha e mesmo pelo Infante Dinis em Portugal escasseavam, tornando a empreitada de invasão pouco produtiva (Lopes, 1990, pp.347-8; pp.372-80).

Por sua vez, Nuno Álvares Pereira, no reino português permaneceria monopolizador dos Condados portugueses durante toda a vida, apenas partilhados após o casamento de sua filha com o Duque de Bragança e a sua própria descendência fundida à da Casa régia. No entanto, o Condestável aparecia sempre como líder de peregrinos abnegados, pobres e famintos que com sua coragem granjeariam a vitória, mas tal imagem não agradaria totalmente ao rei português e o desacordo viria a propósito dos seus métodos de ação e da crescente projeção e autonomia do vassalo, especialmente após Aljubarrota.

Fernão Lopes retrata um debate entre o rei D. João I e o seu Condestável onde o primeiro defendia o cerco como estratégia legítima e honrada de luta contrariamente às correrias e roubos pelas terras. Nuno Álvares apresenta suas razões de oposição aos cercos alegando os altos custos financeiros de manter muitos homens e armamentos estacionados durante longo espaço de tempo, cujos soldos geravam a necessidade de pedidos e mesmo quebra-de-moeda para serem liquidados. Além disso, alega os altos custos dos mantimentos, cuja carruagem, além de tornar a deslocação lenta, seria alvo fácil de roubos. O risco de doenças, o tédio dos sitiadores e mesmo o baixo índice de conquistas efetivas seriam ainda argumentos contrários à adoção do sítio como estratégia militar pelo Condestável. A favor de se correr as terras estariam os baixos custos da empresa, além da dispensabilidade da carruagem de mantimentos visto que estes seriam roubados, frescos para consumo imediato. No entanto, o fator mais decisivo seria o impacto de uma vitória em batalha nas regiões circundantes, os ecos de uma vitória que geravam a entrega voluntária de outros castelos e cidades. O debate se encerra sem que haja um convencimento de uma

das partes, no entanto, para nós manifesta a mentalidade do nobre que ao ascender por seus méritos de ação e serviço imprime o mesmo pragmatismo à sua lógica de atuação.

O segundo episódio de atrito seria a distribuição de bens promovida pelo Condestável entre seus vassallos devido à pacificação anunciada do reino. Dar-lhes-ia rendas de lugares que ele tinha recebido em *préstamo* do rei e que repassava na mesma condição a seus fiéis, os quais em troca manteriam escudeiros para serviço do rei e do nobre Nuno Álvares Pereira. Este, senhor de sua própria sociedade política, afrontaria o rei com esta iniciativa e aguçaria a ambição dos outros nobres que passariam a defender uma emergencial recaptação patrimonial régia dos bens doados ao Condestável para fazer frente às necessidades inerentes aos três descendentes de D. João I já nascidos. O rei resolve-se por um chamamento régio que na verdade, atingiria o Condestável, mas também outros beneficiados, obrigados a devolver ou vender as terras recebidas do rei, protagonistas de nova vaga de exílios rumo a Castela. Já Nuno Álvares, após este episódio pensa também em abandonar o reino, desgostoso com a postura de força do rei português. Uma ameaça para D. João I preso à necessidade de manter o equilíbrio na distribuição dos benefícios entre a sua nobreza, mas ao mesmo tempo consciente de sua dependência em relação a Nuno Álvares, reflexão que resultaria no convencimento do Condestável a permanecer no reino.

Após uma vida de serviço dedicada ao seu senhor o rei, Nuno Álvares deixaria os assuntos temporais, dividiria os seus bens e ingressaria na Ordem dos Carmelitas no Convento do Carmo que ele fundara, assumindo o nome de Irmão Nuno de Santa Maria, onde permaneceria até sua morte em 1431. Enquanto o rei D. João I seguia sua demanda régia, Nuno Álvares seguia uma via de ascese completando uma vida de perfeito cavaleiro dos romances medievais arturianos.

Fernão Lopes, em sua *Crónica de D. João I* interrompe neste ponto o relato e insere uma Crônica abreviada deste personagem. Aqui, sumariavam-se

todos os elementos até então dispersos no relato da História do reino e traçava-se um perfil idealizado do nobre e vassallo ideal, cuja trajetória alicerçadora dos ideais de Avis estaria definitivamente inserida na construção do passado português. Restava ao Cronista mostrar a transcendência desta vida nos destinos futuros do reino e no penúltimo capítulo da segunda parte da Crônica, fala da união do filho legitimado do rei, Infante Afonso com a sua filha, Beatriz. A junção do sangue e do patrimônio destes dois paradigmas da História portuguesa selaria o futuro da monarquia de Avis. A singularidade do Condestável posta a serviço do reino e do rei seria definitivamente recompensada e definiria um perfil de nobreza regenerada em cujas ações os fins seriam mais determinantes que os meios (Lopes, 1991, pp.63-78; pp.424-7 e Lopes, 1990, pp. 447-61).

Já o Infante Dinis, perdido em suas opções éticas, políticas e culturais permaneceria como exemplo de traidor do reino, defensor dos interesses castelhanos, boicotador da causa avisina, enfim, o contra-modelo ou o reverso da moeda do Condestável. Seus ideais pautados em direitos requeridos por seu privilégio de nascimento e sangue o teriam levado por caminhos diferentes cerca de um século atrás, no entanto, nesta segunda metade do século XIV, cenário de importantes inflexões na hierarquia dos valores e das práticas validadas para esta nobreza peninsular, o resultado seria o ostracismo. Para tanto, contribuíam fortemente elementos do próprio contexto, tais como a Guerra dos Cem Anos, o Exílio de Avinhão e o Cisma do Ocidente, manifestando o ruir de concepções predominantes e construtoras da supremacia francesa e pontifícia na Cristandade latina desde o século XI até os fins do XIII com importantes ecos na Península Ibérica. Uma época de transição que promoveria a convivência, nem sempre pacífica de valores e concepções diferentes e conjunturalmente reconhecidos entre os vários estratos sociais e no caso que nos interessa entre facções nobiliárquicas que acompanham os movimentos das monarquias ibéricas no sentido da modernidade.



BIBLIOGRAFIA

- ARNAUT, Salvador Dias, **A Crise Nacional dos Fins do Século XI: a Sucessão de D. Fernando**, Coimbra, Instituto de Estudos Históricos Dr. António de Vasconcelos, 1960, 2 vols.
- BAQUERO MORENO, Humberto Carlos, Exilados portugueses em Castela durante a crise dos finais do século XIV (1384-88), in **II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval**, Porto, Centro de História da Universidade do Porto/ INIC, vol. 2, 1989, pp.69-101.
- Chronica do Condestabre de Portugal Dom Nuno Alvarez Pereira**, ed. Mendes dos REMÉDIOS, Coimbra, 1911.
- FERNANDES, Fátima R, Estratégias de legitimação linhagística em Portugal nos séculos XIV e XV, **Revista da Faculdade de Letras. Série de História**, Porto, vol. 7 (2007), pp.263 – 284.
- FERNANDES, Fátima R, Os exílios da linhagem dos Pacheco e sua relação com a natureza de suas vinculações aos Castro (segunda metade do século XIV), in: **Cuadernos de Historia de España**, Universidad de Buenos Aires / Instituto de Historia de España D.Cláudio Sánchez-Albornoz, Buenos Aires, v. LXXXII (2008), pp. 31-54.
- FERNANDES, Fátima R, **Sociedade e poder na Baixa Idade Média portuguesa**, Curitiba: Editora da UFPR, 2003.
- LOPES, Fernão, **Crónica de D. Fernando**, ed. Salvador Dias ARNAUT, Porto: Civilização, 1966.
- LOPES, Fernão, **Crónica de D. João I**, 1ª p, introd. Humberto Baquero MORENO e prefácio de António SÉRGIO, Barcelos-Porto: Civilização, 1991.
- LOPES, Fernão, **Crónica de D. João I**, 2ª p., ed. M. Lopes de ALMEIDA e A. de Magalhães BASTO, Barcelos-Porto: Civilização, 1990.
- LOPEZ DE AYALA, Pero, **Crónica del Rey Don Pedro y del Rey Don Henrique, su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno**, ed. crítica de Germán ORDUNA, Buenos Aires: SECRET / INCIPIT, 1994.
- MITRE FERNANDEZ, Emilio, La emigracion de nobles portugueses a Castilla a fines del siglo XIV, in: **Hispania: Revista Espanhola de Historia**, Madrid, CSIC/ Instituto Jerónimo Zurita, vol. 104, 1966, pp.513-25
- MOXÓ ORTIZ DE VILLAJOS, Salvador de, De la nobleza vieja a la nobleza nueva, in: **Cuadernos de História**, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, vol.3, 1969, pp.1-210.
- Portugaliae Monumenta Historica, Livro de Linhagens do Conde D. Pedro**, vol.II/1, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1980.
- QUINTANILLA RASO, Maria Concepción, La renovación nobiliária em la Castilla bajomedieval: entre el debate y la propuesta, in **La Nobleza Medieval en la Edad Media. Actas Del Congreso de Estudios Medievales**, Fundación Sánchez-Albornoz, Leon, 1999, pp.255-96.
- SANTOS, Frei Manoel dos, **Monarquia Lusitana**, Lisboa: INCM, 1988, parte VIII.

À Guisa De "fiúnda": Do "Vervo" Satírico Galego-Português

Fernanda Scopel Falcão (UFES)

RESUMO

Apresenta e comenta os resultados da pesquisa realizada no Mestrado em Estudos Literários da Ufes, concluída em 2008 com a defesa da Dissertação intitulada *O vervo satírico: provérbio e proverbialização na sátira galego-portuguesa*, que estudou a presença das parêmias em cantigas satíricas galego-portuguesas de trovadores e jograis que atuaram nas cortes reais de Afonso X (1252-1284), em Castela, e de Afonso III (1245-1279), em Portugal, com a intenção de reconhecer e interpretar o uso do *verv'antigo*, destacando os motivos e efeitos dessa apropriação pela arte trovadoresca.



À Guisa De "fiúnda": Do "Vervo" Satírico Galego-Português

Fernanda Scopel Falcão (UFES)

A presença de provérbios e proverbializações em cantigas satíricas compostas pelos trovadores e jograis que atuaram nas cortes reais de Afonso X (1252-1284), em Castela, e de Afonso III (1245-1279), em Portugal, foi o mote da pesquisa realizada no Mestrado em Estudos Literários da Ufes, concluída em 2008 com a defesa da Dissertação intitulada *O vervo satírico: provérbio e proverbialização na sátira galego-portuguesa*.

Esse trabalho estudou 388 cantigas satíricas de um total de pouco mais de 450 existentes, com a intenção de reconhecer e interpretar o uso do *verv'antigo* na sátira galego-portuguesa, destacando os motivos e efeitos dessa apropriação pela arte trovadoresca. Mais especificamente, quis-se: a) identificar os provérbios empregados nas cantigas satíricas; b) para o autor mais profícuo, analisar forma, conteúdo e função das ocorrências e interpretar as cantigas em que se utilizou a expressão proverbial, verificando os efeitos poéticos resultantes; c) buscar também reconhecer esse aproveitamento como recurso da técnica satírica galego-portuguesa.

Condensam-se, pois, nesta comunicação, os resultados de uma pesquisa cujos primeiros passos foram dados em 2005, ainda no âmbito da Graduação em Letras, na Ufes, e se estenderam pelo curso de Mestrado com o objetivo de investigar esses pontos específicos, mas especialmente com interesse de levar a cabo uma leitura da sátira galego-portuguesa – poesia medievá e de além-mar, das raízes da literatura em língua portuguesa, e, por isso mesmo, sem dúvida, muito cara à tradição literária. Ademais, as cantigas trovadorescas, sobretudo as satíricas, são textos altamente poéticos e considerados, ainda, importantes documentos de ordem linguística, histórica, social e cultural.

Sabemos que muitas vezes se torna problemático afirmar que determinada frase é um provér-

bio perdido ou um caso de proverbialização, mas, como ensina o *verv'antigo*, “quem passarinhas receia, milho não semeia”! E como dizem que “quem não arrisca não petisca”, ressalte-se que valeu a pena o semear, o arriscar, visto que frutos foram colhidos. E os resultados a que chegamos nos permitiram confirmar a moda proverbializante dentro do Trovadorismo peninsular, no tocante à produção satírica das cortes régias de Afonso X, em Castela, e de Afonso III, em Portugal.

Considerado – não obstante as diversas definições que lhe são atribuídas – uma unidade fraseológica que “expressa uma verdade adquirida através da experiência e que se impõe pela forma breve e pela agudez das observações” (STORNILO; BALANCIN, 1990, p. 834), e cuja estrutura é geralmente bimembre e adornada com recorrências sintáticas, rítmicas, fônicas e semânticas, o provérbio foi, de fato, recurso utilizado na sátira galego-portuguesa. E muito praticada foi a proverbialização, quando, aludindo ao conteúdo semântico ou à estrutura (sintática, rítmica, fônica) de sentenças já conhecidas à época, os trovadores e jograis criaram novas frases com força proverbial. O elemento proverbial constituiu-se num recurso de importância reconhecida e utilizado com não pouca frequência na sátira: dos cinquenta e nove compositores investigados, vinte (pouco mais de um terço do total, como vimos) utilizaram provérbio ou proverbialização em pelo menos um texto seu; foram encontradas cinquenta e seis expressões em quarenta e três cantigas.

Esses dados seguramente evidenciam que o uso do provérbio e da proverbialização não é casual, mas que a inserção proverbial é, não há dúvida, prática retórica comum aos trovadores afonsinos. Afinal, certamente não foi apenas para efeito estilístico e retórico que Afonso X adornou sua Lei 30 da Partida Segunda com o provérbio: “no es juego donde hombre non ríe” (ALFONSO X, 1992, p. 173).

Ao contrário, na “teoria” da lei afirma-se e incentiva-se a prática (como o fizeram os tratadistas medievais que estudamos). Ademais, já que o “juego de los proverbios” (distração cortesã praticada por poetas) do século xv espanhol é “descendente de los ‘juegos de retraer’ del siglo XIII” (O’KANE, 1959, p. 33), entendemos que foi alto o grau de relevância do *verv’antigo* para o *jugar de palabra* galego-português, cuja lei reguladora é, não por acaso, selada significativamente por um provérbio.

Comprovamos, com nossas análises, sobretudo as das cantigas de João Soares Coelho, a hipótese de que o aproveitamento parêmico dá a esses textos maior verossimilhança e poder argumentativo e colabora com a finalidade lúdica e burlesca da poesia galego-portuguesa. A sátira, que pretende convencer o público ouvinte/leitor da crítica que se faz a um visado, muito ganha ao contar com um provérbio, que traz em si prova de verdade e autoridade, por consistir numa mensagem “referendada através de gerações e que deve ser seguida” (BRAGANÇA JR., 2006b, p. 9). Por ser uma modalidade discursiva que também quer fazer rir (visto que, inclusive, o *ridiculum* tem grande poder persuasivo), a sátira ganha, mais uma vez, com os matizes burlescos e paródicos que muitos provérbios possuem – ou passam a possuir, ao serem recriados pelos trovadores e jograis. E nada tão lúdico, “paremicamente falando”, que criar novas expressões que jogam (ou, numa nomenclatura mais moderna, intertextualizam) com as já conhecidas pelo público.

Pudemos perceber que os trovadores e jograis muito se utilizaram da recorrência parêmica como técnica argumentativa, quando empregam um provérbio ou proverbialização e os complementam, na mesma cantiga, com construções que lhe são semelhantes. João Garcia de Guilhade, por exemplo, brinca com sinônimos e troca uma palavra do provérbio original e cria uma sutil proverbialização:

Dom Foan disse que partir queria
quanto lhi deron e o que avia.
E díxi-lh’ eu, que o ben conhecia:
“*Castanhas eixidas, e velhas per souto*”.

E disso-m’ el, quando falava migo:
— Ajudar quero senhor e amigo.

E díxi-lh’ eu: — Ess’ é o *verv’* antigo:
“*Castanhas saídas, e velhas per souto*”.

E disso-m’ el: — Estender quer’ eu mão
e quer’ andar já custos’ e loução.
E díxi-lh’ eu: — E isso, ai, Dom Foão:
“*Castanhas saídas, e velhas per souto*”.
(LAPA, 1995, p. 147)

João Airas de Santiago junta uma proverbialização a outra:

Os que dizem que veen ben e mal
[e]nas aves e d’ agoirar preit’ an,
queren corvo seestro, quando van
algur entrar; e digo lhis eu al:
que Iésu Cristo non me perdon,
se ant’ eu non queria un capon
que uu gran[de] corvo carnaçal.

E o que diz que é mui sabedor
d’ agoir’ e d’ aves, quand’ algur quer ir,
quer corvo seestro sempr’ ao partir;
e poren digu’ eu a Nostro Senhor
que el[e] me dé, cada u chegar,
capon cevado pera meu jantar
e dé o corvo ao agoirador;

Ca eu sei ben as aves conhoscer
e *con patela gorda mais me praz*
que con bulhafre, voitre nem viaraz,
que me non pode ben nem mal fazer;
e o agoirador torpe, que diz
que *mais val o corvo que a perdiz,*
nunca o Deus leixe melhor escolher.
(LAPA, 1995, p. 125-126)

Constatamos, ainda, que o provérbio e a proverbialização atuam nas diversas modalidades da sátira galego-portuguesa: desde as risonhas burlas (como a brincadeira que João Soares faz com Martin Alvelo e seus cabelos), passando pelos sirventeses (um bom exemplo é o que Pero da Ponte direciona a um rico-homem), as tenções (uma entre João Soares e Lourenço, outra entre João Peres D’Avoim e Lourenço), e até os escárnios de obscenidade velada ou declarada (mais uma vez lembramos João Soares

Coelho, com cantigas em que o obsceno é inserido estrategicamente no próprio elemento proverbial).

Não pudemos conferir os matizes da individualidade poética de cada trovador frente a essa técnica, já que foi breve a análise de todo o levantamento, porque este se propunha a verificar não mais que a existência dessa prática. Todavia, quando nos debruçamos sobre as sátiras de João Soares Coelho, para investigarmos os motivos e efeitos dessa inserção, percebemos a mestria desse trovador na incorporação da parêmia como um freqüente recurso retórico e lúdico de sua técnica escarninha, o que nos levou inclusive a pensar esse uso como uma característica de seu modo de trovar (hipótese que um estudo mais aprofundado sobre o estilo de Coelho talvez possa evidenciar). Das dezesseis composições satíricas atribuídas ao trovador, em quatro encontramos nove expressões, cujo aproveitamento poético-retórico foi notável, sobretudo no que se refere à interessante associação entre forma, conteúdo e objetivo empreendida por João Soares Coelho. O trovador fez com que o provérbio e a proverbialização não só se integrassem tematicamente ao assunto glosado, à sonoridade e ao ritmo de cada texto, como fossem recursos primordiais para o desenvolvimento retórico e o entendimento das cantigas, além de colaborarem com a estética lúdico-burlesca das mesmas. No primeiro texto analisado⁶, “Don Estêvan fez[o] sa partiçon”, notamos que foi nas próprias expressões proverbiais (“caeu mui ben”, “non pode, per nulha ren veer / mal ome que non vee nemigalha” e “non vee mal / quen vee de redo quant’ é deante”) que João Soares inseriu o jogo com os duplos sentidos que a “*partiçon*” (partilha de bens) e a “*má visão*” de Dom Estêvão assumiam: sobre uma primeira leitura crítica e moralizadora transbordam o burlesco e o obsceno. No “descoberto” escárnio “Luzia Sanches, jazedes en gran falha”, dando voz a um impotente que de tudo faz para convencer a soldadeira de seu estado degradante e parodiando uma estrutura proverbial, que muitas vezes prescreve a “moral e os bons costumes”, para atribuir-lhe um sentido obsceno (“se lh’ ardess’ a casa, non s’ ergeria” e “se eu foder-vos podesse, foder-vos-ia”), Coelho joga com a finali-

dade lúdico-burlesca do *jugar de palabra* galego-português. E segue mais risonho o nosso trovador, brincando com os alvos fios de cabelo do seu visado, num texto (“Martin Alvelo”) em que até a proverbialização (“Messa os cães / e fiquen os sãos”) é uma chufa. Por último, travando uma tenção com o jogral Lourenço, João Soares valida sua opinião e sua crítica (mesmo que elas sejam fictícias) por meio do provérbio que proclama o amor a Deus e à verdade (“— Quen ama Deus, Lourenç’, ama verdade”).

Percebe-se que, como o fazem seus colegas de trovar, Coelho utiliza o elemento parêmico em todas as frentes satíricas: desde os textos críticos mais “sérios” (ou que se vistam de uma fictícia seriedade), passando por aqueles que possuem dupla via de leitura, aos declaradamente burlescos e obscenos.

Além disso, todas as expressões proverbiais empregadas por João Soares têm finalidade retórico-argumentativa, justificando e validando suas críticas e chufas, condicionando, pois, a *argumentatio* e a *conclusio* de suas cantigas. O provérbio e a proverbialização foram, portanto, excelentes instrumentos poéticos que o trovador utiliza conscientemente – convicção esta que, aliás, se deve estender aos seus companheiros.

Como arremate, é importante ressaltar que a prática dessa técnica retórica não se restringiu a determinado *status* social, já que nesse grupo temos de jograis a trovadores. E destaquemos: o provérbio não foi menos utilizado pelos trovadores que pelos jograis. Dentre os mais profícuos, por exemplo, encontram-se um cavaleiro da pequena nobreza (João Soares Coelho, com nove expressões), um segrel (Pero da Ponte, com oito) e um monarca (Afonso x, com oito). Isso porque, já o sabemos, o provérbio não é exclusivamente popular. Em verdade, poderíamos dizer que determinadas expressões pertencem a (ou são mais empregadas por) uma dada comunidade lingüística, visto que o provérbio circula ao longo dos séculos e entre todas as classes: os nobres e clérigos usam “suas” parêmias nos discursos para a massa, o povo usa “seus” ditados nas conversas com os literatos, e todas es-

6. As cantigas de João Soares Coelho estão anexadas ao fim do artigo.

sas expressões passam por constantes e contínuos processos de absorção, reinterpretação e atualização – e por que também não chamarmos proverbialização a essas recriações?

Enfim, de dentro das tensões medievais entre o erudito e o popular, saímos não com respostas definitivas sobre essas relações (nem era esse nosso objetivo), mas com demonstrações de que os trovadores e jograis souberam tirar partido dessas convergências culturais e tiveram entendimento e

gosto (“*docere et delectare*”) em *jugar* com o elemento proverbial. Além disso, dialogaram com os personagens e fatos que compunham tanto a cultura cortesã como a popular, com o objetivo de *de-partir* a realidade que os circundava, recriando-a, parodiando-a, subvertendo-a, criticando-a ou apenas rindo-se dela. Além disso, todo esse “caldeirão” cultural mostra ter sido a Idade Média um tempo ilustrado com arte – uma arte temperada por vezes com muito siso e, claro, muito riso.



BIBLIOGRAFIA

- ALFONSO X. **Las siete partidas**: antología. Selección de Francisco López Estrada y María Teresa López García-Berdoy. Madrid: Castalia, 1992.
- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. **Considerações acerca da fraseologia, sua conceituação e aplicabilidade na Idade Média**. Disponível em: <<http://www.abrem.org.br>>. Acesso em: 11 jun. 2006b.
- FALCÃO, Fernanda Scopel. **O *vervo* satírico**: provérbio e proverbialização na sátira galego-portuguesa. 2008. 130 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2008.
- LAPA, Manuel Rodrigues (Ed.). **Cantigas d’escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses**. Vigo/Lisboa: Ir Indo/João Sá da Costa, 1995.
- O’KANE, Eleanor S. Refranes y frases proverbiales españolas de la Edad Media. **Boletín de la Real Academia Española**, Madrid, n. 76, p. 1-266, 1959. Anejo II.
- STORNIOLO, Ivo; BALANCIN, Euclides Martins. Introdução. In: BIBLIA. A. T. Provérbios. Português. **Bíblia sagrada**: edição pastoral. Tradução da Sociedade Bíblica Católica Internacional. São Paulo: Paulus, 1995. p. 834.

ANEXO: CANTIGAS DE JOÃO SOARES COELHO

1

Don Estêvan fez[o] sa partiçon
 con seus irmãos e caeu mui ben

 en Lixboa e mal en Santaren,
 mais en Coimbra, caeu ben provado;
 caeu en Runa ata eno Arnado,
 en tôdolos três portos que i ten.

Quen diz d' Estêvan que non vee ben
 digu' eu que mente, ca diz mui gran falha;
 e [ar] mostrar-lh'-ei que non disse ren
 nen á recado que nulha ren valha;
 pero mostrado devia seer
ca non pode per nulha ren veer
mal ome que non vee nemigalha.

E se lho diz, sei que lhe non diria
 ca ve mal, se migo falass' ante,
 ou se o visse andar fora da via,
 como o eu vi en junt' a Amarante,
 que non sabia sair dun tojal;
 poren vos digo que *non vee mal*
quen vee de redo quant' é deante.
 (LAPA, 1995, p. 157)

2

Luzia Sánchez, jazedes en gran falha
 comigo, que non fodo mais nemigalha
 d' ùa vez; e, pois fodo, se Deus mi valha,
 fiqu' end' afrontado ben por tercer dia.
 Par Deus, Luzia Sánchez, Dona Luzia,
se eu foder-vos podesse, foder-vos-ia.

Vejo-vos jazer migo muit' agravada,
 Luzia Sánchez, por que non fodo nada;
 mais, se eu vos per i ouvesse pagada,
 pois eu foder non posso, peer-vos-ia.
 Par Deus, Luzia Sánchez, Dona Luzia,
 se eu foder-vos podesse, foder-vos-ia.

Deu-mi o Demo esta pissuça cativa,
 que já non pode sol cospir a saíva
 e, de pran, semelha mais morta ca viva,
e se lh' ardess' a casa, non s' ergeria.
 Par Deus, Luzia Sánchez, Dona Luzia,
 se eu foder-vos podesse, foder-vos-ia.

Deitaron-vos comigo os meus pecados;
 cuidades de mi preitos tan desguisados,
 cuidades dos colhões, que tragu' inchados,
 ca o son con foder e é com maloutia.
 Par Deus, Luzia Sánchez, Dona Luzia,
 se eu foder-vos podesse, foder-vos-ia.
 (LAPA, 1995, p. 158-159)

3

Martin Alvelo,
desse teu cabelo
te falarei já:
cata capelo
que ponhas sobr' elo,
ca mui mester ch' á;
ca o topete
pois mete
cãos mais de sete,
e mais, u mais á,
muitos che vejo
sobejo:
e que grand' entejo
toda molher á!

E das trincheiras
e das transmoleiras
ti quero dizer:
vejo-ch' as veiras
e conas carreiras,
polas defender;
ca a velhece,
pois crece,
sol non quer sandece,
al é de fazer:
ca essa tinta
mal pinta;
e que val a enfinta,
u non á poder?

*Messa os cãos
e fiquen os sãos,
e non ch' é mester
panos louçãos;
abride-las mãos,
ca toda molher
a tempo cata
quen s' ata
a esta barata
que t' ora disser:
d' encobrir anos
con panos;
aquestes enganos
per ren nonos quer.*
(LAPA, 1995, p. 161-162)

4

— *Quen ama Deus, Lourenç', ama verdade,
e farei-ch' entender por que o digo:
ome que entençon furt' a seu amigo
semelha ramo de deslealdade;
e tu dizes que entenções faes
que, pois non riman e son desiguaes,
sei m' eu que x'as faz Joan de Guilhade.*

— Joan Soárez, ora m' ascuitade:
eu ôuvi sempre lealdade migo;
e quen tan gran parte houvesse sigo
en trobar com' eu ei, par caridade,
ben podia fazer tenções quaes
fossen ben feitas; e direi-vos mais:
lá con Joan Garcia baratade.

— Pero, Lourenço, pero t' eu oía
tençon desigual e que non rimava,
pero qu' essa entençon de ti falava,
[o] Demo lev' esso que teu criia:
ca non cuidei que entençon soubesses
tan desigual fazer, nena fezesses,
mas sei-m' eu que x'a fez Joan Garcia.

— Joan Soárez, par Santa Maria,
fiz eu entençon, e bena iguava
con outro trobador que ben trovava,
e de nós ambos ben feita seria;
e non vo-lo posso eu mais jurar;
mais se [un] trobador migu' entençar,
defender-mi-lh' ei mui ben toda via.
(LAPA, 1995, p. 162)

O "Unum Argumentum" em Prol da Necessidade da Existência de Deus no "Proslogion" (11-16) de Anselmo de Aosta (1033/4- 1109)

Filicio Mulinari e Silva (UFES)

RESUMO

Baseado na obra *Proslogion* (1077-1078) redigida pelo filósofo e arcebispo de Cantuária Anselmo de Aosta (1033/4-1109), o presente trabalho tem como objetivo analisar o raciocínio do *unum argumentum* em prol da necessidade da existência de Deus. Foram enfatizadas algumas passagens do opúsculo, a fim de se compreender melhor uma das questões filosóficas de maior relevância da Filosofia Medieval.

PALAVRAS-CHAVE: *Séc. XI, Filosofia Medieval, Anselmo de Aosta, Proslogion, Argumento Ontológico*



O "Unum Argumentum" em Prol da Necessidade da Existência de Deus no "Proslogion" (11-10) de Anselmo de Aosta (1033/4-1109)¹

Filicio Mulinari e Silva (UFES)²

Introdução

O modelo de esforço intelectual proposto por Anselmo de Aosta (1033/4-1109)³ reviveu uma forma de discurso esquecido no Ocidente. Com excepcional ênfase na lógica, seu método infundiu entre os eruditos da Idade Média Central um matiz profundamente analítico, fato que deu uma nova claridade e vigor à reflexão coetânea.⁴ Considerado, segundo a maioria dos historiadores⁵, como iniciador da filosofia escolástica, Anselmo escreveu no *Proslogion*⁶ o argumento que lhe deu grande notoriedade na história da filosofia medieval, a saber, o *unum argumentum* em prol da [necessidade da] existência de Deus.

Insatisfeito com o *Monologium*⁷, devido ao difícil entendimento da obra proporcionado pelo entrelaçamento de muitos argumentos, Anselmo procurou desenvolver no *Proslogion* um único argumento que, válido por si mesmo, demonstrasse verdadeiramente a existência de Deus. A meditação feita no livro é baseada na monástica tradição beneditina, antes afirmada pelo ideal de Agostinho (354-430)⁸, sobre a intelectualidade cristã pela busca da sabedoria (*credo ut intelligam*). No entanto, como salienta Gilson, as obras de Anselmo supe-

ram as provas apresentadas por Agostinho devido à solidez e ao rigor de sua construção dialética (GILSON, 2007: 294).

O método do Proslogion, que pode ser resumido na fórmula Fides quaerens intellectum, procura traduzir a experiência do homem que tende para Deus (na contemplação) no ato de sua fé. O resultado alcançado pelo homem de fé, mesmo que seja um aliquatenus, é o que Anselmo denomina intellectus fidei (MARTINES, 1997: 88).

Anselmo insiste que não somente o uso da razão pode determinar a fé, mas que ela (*fides*) é de fato inteiramente apropriada para a crença: "Na verdade, não procuro antes compreender para crer, mas creio para compreender. Pois também creio nisto: 'se não acreditar, não compreenderei' "⁹ (*Proslogion*, 1). E é a fé a base da argumentação porvindoura no *Proslogion*.

A fé é o ponto de partida que move a ação intelectual de Anselmo. Mas esta ação não é mera passividade. A fé exige esforço do homem. É o homem que crê e compreende. [...] A fé não é passiva, mas é esforço do homem que busca compreender e abraçar o que lhe foi dado em potencial. É esta fé operante, que exige compreensão, que consiste no ponto de partida da dialética do argumento do Proslogion (STREFLING, 2009: 270).

1. Pesquisa fomentada pela Fundação de Apoio à Pesquisa do Espírito Santo (FAPES).

2. Aluno do curso de graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

3. Anselmo de Aosta (1033/4-1109) é também conhecido como Santo Anselmo, Anselmo de Bec ou Anselmo de Cantuária (Canterbury) e honrosamente mencionado como Doutor Magnífico (FREITAS, 2004: 5). Anselmo fora o mais hábil teólogo a ocupar a função de arcebispo de Canterbury. Ele provou ser uma das mentes mais criativas de toda a escolástica do século XII. Seu princípio básico, *credo ut intelligam* [Creio para compreender], tornou-se matéria para as mais fecundas discussões da época. Anselmo é o primeiro filósofo de grande envergadura que a Idade Média produziu depois de João Escoto Erígena. (GILSON, 2007: 291).

4. MCGRADY, 2003: 24.

5. MATTOS, 1979: VI.

6. Escrito por Anselmo de Aosta entre os anos 1077-1078, o *Proslogium* foi inicialmente intitulado de *Fides quaerens intellectum* [Fé em busca de Compreensão] (*Proslogium*: Preâmbulo).

7. *Monologium*, tratado redigido por Anselmo de Aosta, em 1076, anterior ao *Proslogion*. Escrito especialmente a pedido de certos monges de Bec, que desejavam um modelo de meditação sobre a existência e essência de Deus, em que tudo seria provado pela razão e em que absolutamente nada seria baseado na autoridade da Escritura: *quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur* (GILSON, 2007: 291-292).

8. Agostinho de Hipona (354-430) Bispo de Hipona. Um dos quatro grandes Pais da Igreja latina. É, sobretudo, conhecido como filósofo e teólogo. Suas obras incluem as Confissões, onde relata a sua própria conversão, vários sermões sobre os Evangelhos e A Cidade de Deus (413-26) (LOYN, 1997: 38).

9. Isaías, 7:9.

Como salienta Martines¹⁰, o estilo literário do *Proslogion* é composto de duas estruturas: uma alocutiva e outra impessoal. A estrutura alocutiva é encontrada logo no primeiro capítulo, no qual Anselmo invocou a presença de Deus. Encontra-se, ainda no primeiro capítulo, uma meditação (*Intra cubiculum mentis tuae*) e uma prece (súplica a Deus). Já a estrutura impessoal é caracterizada por uma orientação especulativa, que pode ser observada em especial do segundo ao quarto capítulo na forma de uma dialética rigorosa.

Dessa forma, o *Proslogion* é iniciado com uma exortação ressaltada no primeiro capítulo. O Doutor Magnífico invocou a presença divina no opúsculo antemão a confissão de sua incompreensibilidade perante Deus.

E agora, pois, tu Senhor meu Deus, ensina o meu coração onde e como te procurar, onde e como te encontrar. [...] Confesso, Senhor, e te dou graças porque criastes em mim esta tua “imagem” para que, de ti lembrada¹¹, pense em ti e te ame. Mas está tão corrompida pela ação dos vícios, tão ofuscada pelo fumo dos pecados, que não pode fazer aquilo para que foi feita se tu a não renovas e reformas. Não me atrevo, Senhor, a penetrar na tua altura [profundidade], porque não lhe comparo, de modo nenhum, a minha inteligência. Mas desejo reconhecer um pouco a tua Verdade, que o meu coração crê e ama. Na verdade, não procuro antes compreender para crer, mas creio para compreender. Pois também creio nisto: “se não acreditar, não compreenderei”¹² (Proslogion, I).

Destacam-se no primeiro capítulo do livro, assim, duas questões importantes para a compreensão do texto: o estado do homem, distante do Ser Divino por seus pecados, que sempre busca auxílio nesse mesmo Ser, a saber, um Deus misericordioso que pode renovar e reformar (*renovare e reformare*) a alma do homem; a fé que antecipa o texto especulativo do *Proslogion* estabelecido nos capítulos II-IV, local onde é encontrado o argumento central da obra.

Nesse sentido, a prece introdutória realizada no primeiro capítulo torna-se uma preparação do espírito do homem para aquilo que o transcende. Desta forma, partindo de um dado da fé, Anselmo buscou, através da razão, provar que aquilo que vinha de sua fé era válido e verdadeiro.

2. O *unum argumentum*

No segundo capítulo do *Proslogion*, Anselmo iniciou o que mais tarde seria denominado por Kant (1724-1804)¹³ como *argumento ontológico*.¹⁴

Assim, pois, Senhor, tu que dás a inteligência da fé, dá-me, tanto quanto aches bem, que eu compreenda que tu existes como nós [o] acreditamos e que tu és o que nós acreditamos (Proslogion, II).

Logo nas primeiras linhas do segundo capítulo, como no capítulo precedente, destaca-se a importância da fé como ponto de partida para toda a meditação posterior do opúsculo. Ao longo da obra far-se-á perceptível o misto de experiência reflexiva e experiência de fé e é dessa relação conjunta que ressalta uma questão de grande importância filosófica, que é o questionamento da validade universal do argumento de Anselmo.

Contudo, ainda no segundo capítulo, Anselmo articulou aquilo que é tradicionalmente reconhecido como “núcleo do argumento único” do *Proslogion*¹⁵, e irá permear a discussão até o fim da obra¹⁶.

Nós acreditamos, com efeito, que tu és alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado [aliquid quo maius nihil cogitari potest]¹⁷ (Proslogion., II).

Desta passagem do *Proslogion* merece atenção inicial a análise de dois pontos, a saber, o adjetivo maior (*maius*) e o ato de pensar (*cogitare*). Como salientou Martines, “gramaticalmente *maius* é um

11. Gn 1:26

12. Isaías, 7:9.

13. Immanuel Kant (1724-1804) nascido em Königsberg, um dos pensadores mais influentes da era moderna (FERRATER MORA, 1965: 1043)

14. Desde Kant (1724-1804), a partir de sua obra *Crítica da Razão Pura* (Kritik der reinen Vernunft), publicada inicialmente em 1781, a prova anselmiana é considerada uma demonstração da existência de Deus baseada em argumento considerado “ontológico” (LIBERA, 1998: 303).

15. MARTINES, 1977: 57.

16. DAVIES ; LEFTOW 2004: 158.

17. Na afirmação “tu és um ser do qual não é possível pensar nada maior” (te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest), Anselmo expressa a noção de Deus. (STREFLING, 2009: 271)

comparativo de superioridade, e não um superlativo”.¹⁸ Logo, a idéia de Deus não é a idéia mais elevada que o homem pode pensar, mas sim – em um movimento de negação – que não se pode afirmar nada maior. Importante destacar neste momento a referência à *cogitatio*, ponto significativo para a compreensão do argumento, uma vez que nada maior que Deus é pensável, instituindo a relação da *cogitatio* do homem com Deus. Logo, “aquilo do qual nada maior pode ser pensado” é o limite do pensamento, e estabelece, assim, a relação entre a *cogitatio* do homem e a *res*.

Também é importante salientar o uso da palavra *intellectus* (inteligência) para o entendimento da argumentação de Anselmo. O significado da palavra *intellectus* – assim como *cogitatio* – se faz presente em todo *Proslogion* e a importância de abordar esse conceito provém da proeminência que a idéia de reflexividade do espírito tece para a compreensão do argumento anselmiano. Sobre a reflexividade do espírito, Martines diz que

[...] a *cogitatio* do homem, quando voltada para aquilo que a transcende, circunscreve-se dentro de limites bem definidos, sendo impossibilitada, quando conduzida de forma reta, a expressar positivamente algo sobre o objeto de sua fé, evitando assim o risco de fazer qualquer “representação” ou “imagem” inadequada dele. Esse movimento próprio da *cogitatio*, podemos defini-lo como reflexivo (sem tomar empréstimo qualquer referência da chamada filosofia reflexiva” (MARTINES, 1997: 87).

A palavra *intellectus-intelligere* representa, para Anselmo, “o aspecto do pensamento que é orientado para a realidade transcendente; trazendo o êxtase do espírito em sua função intelectual”,¹⁹ algo como um contato permanente entre o espírito e a realidade exterior. Desta forma, é o *intellectus* o mediador da relação entre a *cogitatio* e a *res*, implicando em um contato permanente entre o espírito e a realidade exterior.

Não obstante, quando Anselmo pronunciou o *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, ele sugeriu que tal conceito fosse uma experiência provinda da fé [*credimus*] e uma experiência reflexiva que

aponta para o limite do próprio pensamento [*cogitatio*] (MARTINES, 1997: 61). Anselmo não se referiu diretamente a Deus quando pronunciou *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, sendo a fé a única referência possível para tal afirmação.

O filósofo continuou o pensamento ainda no segundo capítulo da obra:

No entanto, esse mesmo insipiente, quando me ouviu dizer algo maior do qual nada pode ser cogitado, entende o que ouve, e o que entende está em seu intelecto, embora não entenda que isso exista. Pois uma coisa é estar no intelecto, e outra, entender que a coisa existe [...] (Proslogion, II).

A argumentação continua da seguinte forma: o tolo/insipiente compreende a definição de Deus (algo maior do qual nada pode ser cogitado), mas nega que o mesmo exista. Este primeiro ponto, que talvez possa causar estranheza, provém da seguinte observação: o que compreende está em sua compreensão. Anselmo tratou a compreensão (*intellectu*) – ou mente – como um lugar de existência, ao defender as coisas que existem na compreensão (*in intellectu*). A suposição remete a seguinte afirmação: pode-se dizer que Deus (ou a noção de Deus) existe na compreensão ou na mente. Há, porém, uma distinção: uma coisa é um objeto existir na compreensão (*in intellectu*) e outra é existir na realidade (*in re*). Exemplo disso é a ilha perfeita salientada por Anselmo em sua resposta as objeções do monge Gaunilo (?-1083)²⁰. Imaginar tal coisa (ilha perfeita) não a faz existir *in re*. Sobre isso diz o filósofo:

Como se vê, não basta argumentar na base do ‘ser maior que todas as coisas’, é necessário usar outro argumento. Mas, para ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’ a dedução é clara e suficiente por si. (Contra Gaunilonem, v)

Quando o arcebispo de Cantuária enunciou o “algo do qual nada maior pode ser pensado”, o tolo/insipiente compreendeu o que diz o filósofo e, ainda, aceitou que tal algo está em sua compreensão (*in intellectu*), embora tal coisa não exista na realidade para ele.

Anselmo de Aosta parte de uma idéia que o in-

18. MARTINES, 1977: 57.

19. GILBERT, 1990, pg. 63.

20. Gaunilo (?-1083), monge beneditino de Marmoutier (Tours), é conhecido por sua refutação do argumento de Santo Anselmo em prol da existência de Deus – o chamado argumento ontológico ou prova ontológica. Gaunilo se opôs ao citado argumento mediante o opúsculo *Liber pro insipiente*. (FERRATER MORA, 1965: 745)

sensato não pode negar por possuir entendimento [*id quo maius*]. Dessa forma, ao ouvir [*audit*]²¹ a expressão “algo do qual nada maior pode ser pensado”, o insipiente entende o que é dito e afirma que tal expressão possui sentido. Sendo assim, o insensato tem na inteligência (*in intellectu*) o *id quo maius*, mesmo que não aceite que ele é.

No entanto, aquilo maior do qual nada pode ser cogitado não pode existir somente no intelecto, pois se só existe no intelecto, pode pensar-se algo que seja maior e que também exista na realidade. Assim, se aquilo maior do qual nada pode ser cogitado só existe no intelecto, então aquilo maior do qual nada pode ser cogitado é o mesmo que aquilo maior do qual pode ser cogitado como algo, mas certamente isso não pode ser [...] (Proslogion, II).

O argumento de Anselmo fundamenta-se da seguinte maneira: *aquilo maior do qual nada pode ser pensado* não pode existir somente no pensamento, uma vez que abriria margem para algo ainda maior, a saber, um ser (do qual nada maior pode ser pensado) que exista na realidade. Noutras palavras, como foi proposto por Davies e Leftow²², o argumento pode ser articulado desta forma:

1. *Deus é algo maior do qual nada pode ser cogitado;*
2. *Deus existe na mente uma vez que mesmo o tolo pode compreender (ter em mente) algo maior do qual nada pode ser cogitado;*
3. *Mas Deus não pode ser só na mente, uma vez maior é aquilo sendo em realidade do que somente na mente e uma vez que Deus é aquilo que nada maior pode ser pensado.*

É perceptível a crença do autor de que grandeza e *in re* sejam concomitantes, implicando um em outro. Assim, o *Proslogion* II supõe que Deus não pode ser somente *in intellectu*, uma vez que é *maius* ser *in re* do que somente ser *in intellectu*. Vale lembrar que, como definiu Barth (2003), Anselmo tentou provar a existência de Deus ao implicar que a afirmativa “Deus é” fosse necessária²³ e, para isso, a premissa de que altivez e *in re* sejam concomitantes torna-se necessária para a lógica do argumento.

No terceiro e no quarto capítulo o autor reiterou

e suplementou a argumentação proposta no capítulo II, afirmando que o algo do qual nada maior pode ser pensado não pode estar somente na mente (*in intellectu*), mas existir também na realidade (*in re*).

Isto que “algo maior do que a qual nada pode ser pensado” existe tanto no intelecto como na realidade, em todo o caso, é tão verdadeiro que nem se pode pensar que não exista. Porque pode-se pensar que existe alguma coisa que não se pode pensar que não existe; o que é ser maior do que aquela que se pode pensar que não existe. Daí que, se se pode pensar que “alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado” não existe, então aquilo mesmo “maior do que o qual nada pode ser pensado” não é “aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado”; o que não pode convir. Assim, pois, “alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado” existe tão verdadeiramente que não se pode pensar que não existe (Proslogion, III).

No entanto, como salienta Barth²⁴, o capítulo terceiro se diferencia do segundo no tangente ao conceito de existência. Tal conceito foi, no segundo capítulo, expressamente o conceito geral de existência no intelecto e na realidade, sendo impossibilitada a negação da existência de Deus na realidade uma vez que se aceite no intelecto. Porém, levanta-se no terceiro capítulo a questão da veracidade da razão, que pode excluir a concepção hipotética da não existência de Deus, uma vez que impede o pensamento de conceber não-existência ao *aliquid quo maius nihil cogitari potest*. Desta forma, o argumento que ocupou grande parte do segundo capítulo e parte do terceiro é terminado com a afirmação de “Tu és isto, Senhor nosso Deus” [*Et hoc est tu deus noster*] (*Proslogion*, III).

Como mostra Martines (1997: 73), as duas últimas frases interrogativas do capítulo III introduzem o problema a ser tratado no capítulo IV, a saber, o motivo da atitude do insensato (*cur*).

Então por que é que o insensato disse no seu coração: ‘Deus não existe’, quando é tão evidente para uma mente racional que, entre todas as coisas, tu tens maximamente o ser? Por que, senão porque é estulto e insensato? (Proslogion, IV)

Desse jeito o capítulo IV apresenta a passagem de

21. *Audit* (ouvir) não deve ser entendido como se Anselmo quisesse afirmar o papel preponderante da pregação da fé. Este é um ponto assinalado por K. Barth (em sua obra *Fides Quaerens Intellectum*) para justificar a interpretação teologizante do *Proslogion* (MARTINES, 1997: 64).

22. DAVIES ; LEFTOW, 2004: 160.

23. BARTH, 2003: 81.

24. BARTH, 2003: 143

como [quomodo] foi possível a negação do insensato em relação ao *id quo maius*. O insensato diz em seu coração [cor] que Deus não existe. No entanto, para Anselmo, aquele que entende a idéia de Deus não pode, necessariamente, negá-lo.

Ninguém pode, seguramente, compreendendo o que Deus é, pensar que ele não existe, ainda que possa dizer estas palavras no coração sem nenhuma significação ou com qualquer estranha significação. Com efeito, Deus é "aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado" (Proslogion, IV).

Como adverte Strefling, a resposta de Anselmo estabelece uma distinção em uma relação de significação que liga as palavras com as coisas (*voces-res*) (STREFLING, 1997: 54). Tal distinção, posteriormente mais fecunda no nominalismo²⁵, pode ser entendida como *vox/conceptio* na linguagem de Anselmo. A *conceptio* não se refere às próprias palavras, mas às coisas (MARTINES, 1997: 76). Dessa forma, o pensamento que pretende ser verdadeiro depende da relação entre palavra e coisa existente.

A distinção que fizemos acima entre intellectus/cogitatio assemelha-se à relação vox/conceptio. O pensamento, quando orientado para a coisa (animado pelo intellectus), é verdadeiro; quando não, é reduzido a palavras vazias de sentido. O próximo passo do texto ratifica essas posições. [...] As palavras pronunciadas no coração são aquelas que estão em correlação com o pensamento verdadeiro, porém a fala do insensato, ao distanciar-se disto, produz uma significação nula ou estranha (MARTINES, 1997: 77).

Percebe-se, ao final do capítulo IV, que é retomada a linguagem de prece e de oração como forma de gratidão. Deste modo, assumisse novamente a fé, princípio fundador de toda argumentação, destacada no primeiro capítulo.

Graças te dou, bom Senhor, graças te dou, porque o que primeiro acreditei pelo teu dom, o compreendo agora pela tua iluminação, de tal maneira que, mesmo se não quisesse acreditar que tu existes, não poderia deixar de o compreender (Proslogion, IV).

Dessa forma, Anselmo de Aosta finalizou com o

quarto capítulo o movimento dialético do *Proslogion* conhecido como *unum argumentum*. Como foi visto no decorrer do trabalho e salientado por Strefling (1997: 102), a prova ontológica demonstrada por Anselmo constituiu-se de uma estrutura argumentativa válida para a filosofia por causa do conteúdo apresentado mesmo tendo a fé como base inicial da argumentação em prol do conhecimento da realidade do transcendente.

3. Conclusão

O *Proslogion* tem como ponto de partida a exortação do espírito propiciada pela fé [*fides*] com o intuito de preparar a alma do homem para aquilo que o transcende. A estrutura argumentativa levantada nos capítulos II-IV na obra *Proslogion* foi defendida com bastante rigor por Anselmo e é nessa estrutura que se encontra o dito *unum argumentum anselmini*. Tal argumento fundamentou-se na impossibilidade lógica de se pensar o aquilo do qual nada maior pode ser pensado [*aliquid quo maius nihil cogitari possit*] sem comprometer e/ou aceitar a necessidade da conclusão de que o mesmo seja *é in re*.

Nota-se que o que moveu o argumento foi o enunciado *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, proclamado no segundo capítulo da obra. Tornou-se necessário esclarecer os termos usados na locução principal para um entendimento mais fidedigno do proposto por Anselmo de Aosta no opúsculo. A referência feita a *cogitatio* é feita de modo importante na obra. Como visto anteriormente, Anselmo salientou que o pensamento [*cogitatio*] só é verdadeiro quando indica a coisa [*res*] da qual ele retrata. A mediação entre *cogitatio* e *res* é realizada pelo *intellectus*. O *intellectus* é, ainda, o responsável pela restrição de negação dada à *cogitatio* em relação ao *id quo maius*.

Em suma, uma vez que se aceitam as premissas propostas pelo Doutor Magnífico, o contra-argu-

25. NOMINALISMO. En la llamada "disputa de los universales" (véase UNIVERSALES) durante la Edad Media, el nominalismo, posición nominalista o "vía nominal" consistió grosso modo en afirmar lo siguiente: las especies y los géneros y, en general, los universales no son realidades anteriores a las cosas, según sostenía el realismo (v.) o "platonismo", ni realidades en las cosas, según mantuvieron los llamados oportunamente "conceptualismo" (v.) y "realismo moderado", o "aristotelismo", sino que son solamente nombres (nomina) o términos, vocablos (voces) por medio de los cuales se designan colecciones de individuos. Según el nominalismo, por tanto, solamente existen entidades individuales; los universales no son entidades existentes, sino únicamente términos en el lenguaje. (FERRATER MORA, 1965: 295)

mento torna-se *reductio ad absurdum*. Observou-se que a prova procurou, através de sua alegação, refutar aquele que nega a existência do *id quo maius*, tornando claro ao insensato a insustentabilidade de sua posição.



BIBLIOGRAFIA

- ANSELMO; ABELARDO. **Monólogo; Proslógio; A verdade; O gramático** (Coleção Os Pensadores). Trad. Angelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. 2ª ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ANSELMO – **Proslogion**. (Coleção Textos Clássicos de Filosofia). Tradução por José Rosa. Universidade da Beira Interior, Covilhã : Editora Lusofia, 2008.
- BARTH, Karl - **Fé em Busca de Compreensão: Fides Quaerens Intellectum**. 2ªEd. São Paulo: Editora Novo Século, 2003.
- DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian – **The Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- FERRATER MORA, José - **Diccionario de Filosofia**. 5ª ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.
- FREITAS, Manoel B. C. – **O Ser e os Seres. Itinerários Filosóficos**. In: Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. 1ºVol. Editorial Verbo, Lisboa, 2004.
- GILBERT, Paul – **Le Proslogion de S. Anselme**. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1990.
- GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**. São Paulo: Loyola, 1998.
- LOYN, Henry. **Dicionário da Idade Média** [*The Middle Ages - A Concise Encyclopaedia*]. Trad: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- MATTOS, Carlos L. **Sto. Anselmo : Vida e Obra**, em ANSELMO, Santo; ABELARDO, Pedro. **Monólogo; Proslógio ; A verdade ; O gramático** (Coleção Os Pensadores). Trad. Angelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. 2ª ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- MARTINES, Paulo Ricardo – **O argumento único do Proslogion de Anselmo de Cantuária**; Porto Alegre: EDIPUCRS, 1977.
- MCGRADE, A. S. **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. **O argumento ontológico de Santo Anselmo**. 2ª Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. **Exposição de um argumento - uma homenagem aos 900 anos da morte de Santo Anselmo**. AEDOS - Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS. Vol. 2, nº 2. Rio Grande do Sul, 2009.

Ocupação Territorial, Política Concelhia e Administração no Medievo Português

Flávio F. Paes Fº (UFMT)

RESUMO

Este artigo trata do estudo de determinadas ações adotadas pelos monarcas portugueses da dinastia de Borgonha na chamada Idade Média Tardia Portuguesa. Essas ações políticas propunham a normatização do reino no âmbito social, político, econômico, cultural, bem como da qualidade das relações de poder entre esta e as Ordens do reino. As ações de povoamento, de criação de Concelhos e, particularmente as ações político-administrativas fortaleceram o poder monárquico perante as outras Ordens, a ponto de “inventar” um futuro Estado.

PALAVRAS-CHAVE: *Medievo Português, Forais Concelhos, Poder Régio, Ações administrativas.*



Ocupação Territorial, Política Concelhia e Administração no Medievo Português

Flávio F. Paes F^o (UFMT)

Quando olharmos para a sociedade do medievo, vemos-na quase totalmente a viver no mundo rural, uma vez que os espaços urbanos eram reduzidos. O ser humano habitava, sobretudo, o campo, e nele produzia o alimento e os bens necessários para sua sobrevivência. Porém, existiam espaços de difícil ocupação pelos concelhos, particularmente os fronteiros, devido sobretudo a pouca fertilidade do solo e a instabilidade social.

Com efeito, a política de incentivo a ocupação desses espaços foi uma constante dos monarcas, e por essa perspectiva, os aspectos político-administrativos são importantes para entendermos as ações, as divergências e as contradições de toda natureza possível.

Dessa forma, os reis portugueses preocupados em povoar o reino e, ainda, em consolidar as fronteiras lusitanas com o reino de Castela e o vizinho mundo islâmico, ofereceram privilégios documentados, por meio dos Forais, às pessoas que viessem povoar esses espaços. Os Forais, como instrumento jurídico, possibilitaram aos monarcas disciplinar e ordenar as pessoas e Concelhos que viviam sob a égide de algum senhor, o que, em determinados momentos, foi importante para a cristalização e legitimação do poder régio.

O conteúdo desses Forais nos leva a pensar que o objetivo principal do rei era estabelecer o contato direto com os habitantes desses Concelhos, reconhecendo-os como membros duma comunidade que possuía sua autonomia e certos direitos. Em contrapartida, ficavam devedores para com o monarca e, por isso, tinham a obrigação de lhe pagar foros e auxiliá-lo militarmente quando necessário. Aos poucos, então, os monarcas, particularmente D. Afonso III e D. Dinis, foram criando laços de relação mais estreitos com os homens importantes dos novos Concelhos e, assim, aumentaram e cristalizaram seu poder, mormente por intermédio desse instrumento jurídico, tanto político quanto econômico.

Esses documentos, para além do óbvio, não fornecem muitas outras informações, entretanto seus objetivos não são difíceis de ser percebidos, quais sejam: o exercício efetivo do senhorio régio sobre terras pertencentes à Coroa; a ampliação do poder monárquico; a ocupação e colonização do espaço rural; o incremento à produção agrícola e, nalguns casos, igualmente a defesa da fronteira, a ampliação dos recursos monetários do reino. Daí os reis terem igualmente concedido privilégios às pessoas que desejassem viver e trabalhar nesses novos Concelhos. Escolhemos dar como exemplo o Foral concedido por D. Dinis ao Concelho de Gostei e Castanheira, localizado ao norte do reino.

Dom Dinis, (...) outorgo aforo para todo sempre a vós juizes, e concelho de Gostei e da Castanheira e a todos vossos successores essas aldeas com todos seus termos novos, e velhos, e per hu os melhor puderdes haver com todas suas entradas, e sas saidas e com todas sas pertenças, e com todos os direitos, que eu hy hey, e de direito, devo a haver, (...) cada hum de vos em cada hum anno por foro dose soldos de Portugal por dia de Paschoa, e dose soldos por dia de Sam Martinho, e Senhas oitavas de centêo, em o novo, e darem voz, e coima pelo foro, e polo costume de terra de Bragança: e devem a seer escuzados dos outros foros de terra de Bragança todos aquelles que essas aldeas morarem fezerem este foro sobredito. E devedes seer concelho per vós, e meter vossos juizes jurados cadânno por dia de Pascoa:(...) E elles possão vendêr, e dar os ditos herdamentos, e fazer delles toda sa perfeição; mais non os possão vender nem dar, nem doar, nem atestar, nem em nemhũa maneyra alhear a Abbade, nem a Priol, nem a Ordem, nem a Creligo, nem a Cavalleiro, nem a Dona, nem a Escudeyro, nem a nenhũa pessoa Religiosa, nem poderosa mais se os vender houvêrem, ou dar em alguma maneyra, seja a tal pessoa que façom a mim, e a todos meos successores cada anno compridamente o dito foro. Em Testemunho desta cousa dei a elles esta carta. (ALVES, 1984, p. 289.)

Por esse instrumento jurídico, D. Dinis concedia alguns privilégios às aldeias e impunha sua vontade política e econômica sobre estas. Concedeu-lhes determinados direitos e exigiu em troca determinados deveres para assegurar o aumento de número do erário régio. Outorgou o Foral aos Juizes

e ao Concelho, a demonstrar que já existia uma organização político-jurídica naquelas aldeias; determinou que as pessoas convocadas para ser Juizes, caso não aceitassem a indicação, deviam pagar uma multa.

Ao afirmar que os vizinhos podiam dar ou vender seus herdamentos, fazendo deles o que desejassem, e, em seguida, especificar a quem os podiam vender – procedimento idêntico ao que D. Afonso III já tinha adotado, D. Dinis estava, na verdade, preocupado em garantir que, quem fosse comprar alguma propriedade nas aldeias, não tentasse livrar-se dos encargos de Foro devidos à Coroa. E como aquelas aldeias estavam localizadas na região transmontana, o rei determinou que deviam pagar a *voz e coima*, segundo o costume vigente no Concelho de Bragança, embora os tivesse isentado de pagar a este outros impostos.

Através do impedimento de deixar, dar ou vender a propriedade a qualquer pessoa que pertencesse ao Clero ou a Nobreza ou ainda que a vendesse a algum cavaleiro ou Dona, o monarca garantia que tais pessoas não ampliassem suas propriedades e, conseqüentemente, seu poder. No caso, particularmente dada a referência explícita a cavaleiro e a Dona, cremos que se tratava de pessoas que detinham certo patrimônio, pelo fato de fazerem parte da média nobreza concelhia e, assim, poderem ampliar seu poder econômico e, portanto, impedir o aumento do patrimônio régio e a arrecadação de impostos em proveito do erário.

Mediante um instrumento jurídico, o rei aumentava seu poder sobre as aldeias, impunha sua vontade aos habitantes e impedia que as outras Ordens e determinados Concelhos se fortalecessem. Impedia, ainda, que conseguissem obter mais impostos e homens para seu serviço militar, quando as circunstâncias assim o exigissem.

Ora, não é demais recordar que esse procedimento não era novo: fora antes usado por outros monarcas, desde primeiro rei português, D. Afonso Henriques (1139-1185), o qual concedeu muitos forais e confirmou outros tantos concedidos por seus genitores, Henrique e Teresa, prática essa igualmente adotada por seus sucessores.

Tal fato indica que esse procedimento ocorreu, então, desde a época dos primeiros senhores do

condado portugalense, antes mesmo de Portugal ter sido reconhecido como reino, seja por Afonso VII de Castela, seja pelo papa alexandre III, em 1179.

De fato, os concelhos e os forais, como diploma legal relativo à legitimação dos mesmos, não só foram importantes para o surgimento e propagação dos municípios portugueses, no que diz respeito à sua autonomia político-administrativa, social e econômica, mas também relevantes para a dilatação e consolidação do poder régio sobre os poderes do clero e da nobreza. Com efeito, ressaltamos que a outorga dos forais, um diploma legal de competência exclusiva dos reis e de mais ninguém, fato esse que destaca o *status* singular que o monarca ocupava em relação aos demais súbditos, para além das finalidades às quais aludimos, se tratava dum procedimento com objetivo político-administrativo e judiciário bem definidos da parte da realeza, qual seja a dilatação e consolidação do poder e do patrimônio régios.

Julgamos, pois, ser de extrema relevância tratar desse assunto desde o surgimento do condado portugalense, bem como falarmos um pouco de sua história institucional, pois os concelhos vigoraram como divisão administrativa do reino português. Examinemo-la.

O povoado chamado Portucale - porto de cale ou porto que era cale - junto à foz do Douro, tornou-se, pois, um corpo político de onde saiu o Estado Português, separado da Galiza. D. Henrique, durante o período em que governou o Condado Portugalense, fundou dois novos burgos, Guimarães e Constantim – dos quais o primeiro era a sede do condado e o lugar onde ele também vivia – e outorgou vários forais a várias localidades do reino.

A administração de D. Teresa no tocante à concessão de forais não foi muito diferente da de seu marido. Concedeu foral a Viseu (1123), a Ponte de Lima (1125) e a Ferreira de Aves (1123-1126), entre outros. Importa considerarmos, todavia, que a influência galega, mormente do conde Bermudo Peres de Trava, e depois dele, a de seu irmão, Fernando Peres de Trava, e sua administração, não agradava à Nobreza local. Por isso, o jovem conde Afonso reuniu em torno de si um grupo que se opunha ao governo de sua mãe e de seus apoiantes.

Passou ele a ser visto como o aglutinador do

descontentamento dos insatisfeitos. E, em 1128, as forças do jovem conde enfrentam as de sua mãe, conseguindo vencê-las e pôr fim à influência galega no Condado Portucalense.(BARROS, 1945, 218).

Entre 1128 e 1137, Afonso Henriques esteve em quase permanente rebelião contra seu primo, Afonso VII, pois tinha interesse em aumentar seus territórios e aspirava obter o título de rei, Afonso VII não se opunha totalmente à ambição do primo, pois possuir reis vassallos enaltecia seu poder; o que ele não admitia era insubordinação.

Em 1137, Afonso VII impôs um acordo a Afonso Henriques, mas não se conhece o texto do tratado, celebrado em Zamora entre os dois primos.(COELHO & HOMEM, 1996, p. 33), Sabe-se que Afonso VII aceitou que o primo passasse a usar o título de rei, entretanto este continuava ligado ao primo por laços de caráter feudal. Três anos mais tarde, Afonso Henriques se revoltou novamente e, no ano de 1143, ambos assinaram um acordo definitivo: o príncipe lusitano obteve finalmente o título de rei, todavia teria de auxiliar Afonso VII quando solicitado. Esse fato significou grande avanço em direção à independência portuguesa.

Em 1179, o Papa Alexandre III reconheceu Afonso Henriques como *Rex* e Portugal como *Regnum*, após um pagamento efetuado pelo monarca de 460g de ouro. A partir desse fato, Portugal finalmente se tornou independente e, devido a esse importante reconhecimento, o reino de Portugal passou a manter relação muito mais estreita com a Igreja de Roma.

Na questão da política de concessão de Forais, Afonso Henriques concedeu trinta e dois no total, com os objetivos de repovoar e proteger o território lusitano. Alguns deles eram apenas confirmações daqueles concedidos por seus pais. O longo reinado de Afonso Henriques (1128 -1185) – desde os 18 anos no poder – ajudou a consolidar a independência do reino. Consegiu fixar a fronteira lusitana na margem do Tejo, foi bem-sucedido no processo de reconquista e ainda deu início à atividade mercantil.

Sancho I (1185-1211), seu filho, foi associado à administração do reino quando tinha apenas 16 anos (1179). À frente do governo desde o final de 1185, quando Afonso I morreu, realizou grandes façanhas militares, quase chegando a concluir o pro-

cesso de Reconquista, ao ocupar todo o Algarve, mas, depois, as forças de Al-Mansur conseguiram recuperar quase todo o Além-Tejo. Esse monarca também adotou uma política de repovoamento e percebeu que o estabelecimento de comunidades concelhias poderiam auxiliá-lo nesse objetivo. Assim, o rei concedeu vários forais para as localidades de Gouveia (1186), Covilhã (1186), Avô (1187), Penas Róias (1187), Bragança (1187), Folgoso (1187), Valhelhas (1188), Almada (1190), Torres Novas (1190). Para a região de Trás-os-Montes, possibilitou a consolidação dos concelhos de Bragança, de Rebordãos, de Penas Róias e de Junqueira da Vilariça.

Afonso II (1211-1223) continuou com o processo de concessões de forais com vista a povoar e a colonizar o reino. Assim, concedeu novos forais e confirmou vários outros concedidos por seus antecessores. Dos que concedeu, nota-se que a maioria estava localizada no Centro-Nordeste de Portuguesa. Fato que demonstra sua preocupação no tocante a ocupar a região fronteira do reino, particularmente o nordeste transmontano.

Entretanto, ao tentar reaver as propriedades que seu pai doara à Igreja e à nobreza, especialmente para suas irmãs, o rei encontrou forte oposição que culminou numa guerra intestina em que acabou sendo derrotado e obrigado, não só a concordar com o *status quo* que encontrou ao ascender ao poder, mas ainda a pagar a enorme quantia de 150.000 morabitinos de indenização causado pelos prejuízos, aos vencedores, quantia essa, porém, que nunca pagou. Essa questão só veio a ser resolvida por Sancho II que firmou a paz com suas tias e partidários delas .

Sancho II (1223-1248) realizou uma administração sem grandes sucessos políticos, sociais e econômicos. No processo de reconquista das terras do Sul, que estavam em mãos muçulmanas, contou com o apoio das Ordens Militares, em particular da Ordem de Santiago, que estava sob a chefia de Paio Peres Correia. Por isso, quase todo o Alentejo e boa parte do Algarve ficaram para essa Ordem, que desempenhou importante papel repovoador, mediante a concessão de alguns territórios, como Setúbal, Aljustrel, Mértola e outros. Mas Sancho II também prosseguiu na política dos antecessores, relativa à concessão de forais. (COELHO & HOMEM, 1996, p. 572)

Pelos idos de 1244, o Clero e a Nobreza, ficaram descontentes com a administração do rei, considerando-a nociva tanto a seus interesses quanto aos do próprio reino. O motivo é que, em várias partes do território, a média e a pequena nobreza, intentando a dilatar seu patrimônio, passaram a atacar propriedades dos vizinhos, a se apossar da terra e das colheitas e a matar os camponeses que aí viviam. Boa parte da nobreza acabou se digladiando entre si e contra o rei e seus partidários, os quais não conseguiram pôr um cobro na situação que, para além de todas as mazelas causadas pela guerra, estava provocando o desaparecimento e o despovoamento não só de aldeias e vilas, mas até mesmo do campo. (VELOSO, 1996, p.111)

Então, a fim de tentar resolver aquela situação, o alto Clero juntamente com parte da Nobreza que se opunha a Sancho II, expôs a situação ao Papa Inocêncio IV (1243-54), dado que, o reino português de certo modo estava subordinado à Sé Apostólica, pois, como vimos, fora Alexandre III que reconheceu Portugal como um *novum regnum* da Cristandade e o título de *rex*, já usado por Afonso I.

Inocêncio IV, invocando o precedente histórico e o argumento do *rex inutilis*, personificado no rei franco Childerico III (741-751), avalizou a deposição e a substituição de Sancho II por seu irmão, Afonso, conde de Boulogne, que vivia na corte de Luís IX (1223-70). Este, ao chegar em Portugal, preferiu usar o epíteto de “Protetor do reino”. No entanto, os partidários de Sancho II, embora não muitos, não concordaram com a nova situação e a nação foi engolfada por uma guerra civil ainda mais terrível, que se estendeu de 1245 a 1248, quando finalmente Afonso e seus aliados acabaram derrotando o adversário.

O novo rei, Afonso III (1248-1279), também outorgou mais de 50 forais, distribuídos, principalmente, no Alentejo e em Trás-os-Montes. Esse gesto externa a preocupação permanente da Coroa no tocante a povoar, disciplinar, organizar, cristalizar o poder régio e, ainda, a proteger territórios em que a presença lusitana ainda não se havia consolidado.

D. Dinis, (1279-1325), seu filho, igualmente nesse aspecto deu continuidade à política régia, tendo outorgado mais de 80 forais, cuja maioria, 76,6 %, foi para a região nordeste do reino, não é demais

reiterar, com os propósitos político-administrativos de povoar e colonizar o território, defender as suas fronteiras e, precipuamente, ampliar e consolidar o processo de centralização do poder nas mãos do rei.

Foram ainda esses dois monarcas, em particular, que agiram com maior intensidade no tocante ao processo de valorização da justiça e fortalecimento da autoridade régia sobre as outras esferas de poder que havia no reino. De fato, desde o reinado de Afonso III, os soberanos se intitulavam reis pela graça de Deus, e esse fato lhes dava a autoridade e legitimidade para poderem legislar *invocando a sua infalibilidade ao proclamar a sua ‘certa ciência’ e o seu ‘poder absoluto’*” (MORENO, 1990, p. 78.)

Creemos ser preciso fazer um retrato da organização administrativa do reino em seu todo.

Os reis portugueses mantiveram, criaram ou suprimiram determinados cargos com o objetivo de seus titulares os auxiliarem mais direta e efetivamente na administração da justiça régia, tanto do civil como do crime, como também no controle do patrimônio régio e do reino. (HOMEM, 1990, 209-210).

Desde os primórdios da monarquia lusitana, havia os cargos de mordomo (*maior domus*), de alferes (*signifer*) e o de chanceler (*cancellarius*). Tanto o primeiro quanto o segundo eram desempenhados por pessoas pertencentes, geralmente, ao grupo dos ricos-homens, os terratenentes, ou nobres. Já o cargo de chanceler exigia um conhecimento técnico, fato que favoreceu o Clero - os *detentores do saber à época*; razão pela qual a escolha da pessoa a ocupar tal cargo incidia sobre os membros desta Ordem. O mordomo exercia um conjunto de tarefas bastante diversificadas:

E a ele que se dá a pousadia e o jantar, que se promete servir e respeitar, ele que mede o grão na eira e o vinho no lagar, que vigia os moinhos e os gados, que impõe os padrões dos pesos e medidas e a forma de medir, que junta os homens para cavar a vinha ou pisar as uvas, que exige o serviço da ‘carraria’ para acompanhar a entrega das rendas no celeiro do senhor ou para enviar mensagens, o que faz as pedidas, que decide se o dízimo de bens deve ser pago antes ou depois de tirar a parte do senhor.. (MATOSO, 1988, p. 257.)

Durante o século XIII, talvez por causa das inúmeras tarefas atribuídas à competência do mor-

domo, ele obteve um auxiliar, o *dapifer*, considerado como um sub ou vice-mordomo. Este executava serviços a mando de seu superior, a quem assessorava, geralmente, no âmbito palaciano.

O alferes exercia função basicamente militar – ofício de caráter guerreiro. Teve duas designações: *alferes* e *signifer*, termos esses que respectivamente significavam cavaleiro e *aquela que transportava as insígnias régias*. (HOMEM, 1996, p. 534.)

O chanceler era o responsável pela burocracia administrativa do reino e, por causa disso, seu nome constava em todos os documentos expedidos pela corte. Aliás, tinha como uma de suas funções supervisionar a redação e a publicação de todos os documentos exarados pelo monarca. Com o aumento de suas atribuições, obteve auxiliares, a saber, um vice-chanceler e um grupo de tabeliães, escrivães e notários, *responsáveis pela escrita dos actos e, quando a prática surgiu, pelo registro dos mesmos. Nem sempre identificados, tais funcionários poderiam ser normalmente leigos e/ou eclesiásticos*. (HOMEM, 1996, p. 536.)

Além desses três cargos mais importantes, desde meados do século XII e nas centúrias seguintes foram sendo criados outros cargos para ajudar o rei na administração do reino, a saber: os almoxarifes, responsáveis pelo recebimento das rendas, dos direitos do rei, dos direitos das alfândegas, das portagens e dos reguengos; o repostaríamos, oficial que tinha a seu cargo vestuário, armas, livros, alfaías litúrgicas, baixela; o porteiro-mor, guarda das portas dos paços e da câmara do rei; o eichão, despenseiro régio, responsável pelo abastecimento do palácio, podendo por isso agir como comprador. Todos esses cargos estavam, de forma direta ou indireta, relacionados com questões de cunho econômico do reino.

O cargo de *porteiro-mor*, criado por Afonso III, respeitava à fiscalização da cobrança de todos os impostos pertencentes à Coroa. Até então, essa função era desempenhada pelo *mordomo-mor*, o qual, durante o reinado de D. Dinis, tornou-se o responsável pela administração do paço real e chefe de todos os funcionários que aí trabalhavam, incluindo os ovençais, incumbidos de receber e pagar as contas do rei. O monarca igualmente criou

a Casa dos Contos, cujos funcionários, chamados contadores, eram os responsáveis pela contabilidade pública e pela aplicação do numerário em projectos de interesse do país, fato esse que representou *decisivo passo em frente no que toca a organização das receitas e despesas*. (HOMEM, 1996, p. 537.) Assim, gradualmente, passou a ocorrer uma separação entre os bens do reino e os do rei e, também, uma diferenciação entre aqueles funcionários que serviam ao rei e os que serviam à nação.

Quanto à ministração da justiça, há que destacar, em primeiro lugar, a Casa da Justiça da Corte, a Casa do Cível e a Audiência da Portaria, tribunais superiores da monarquia, os quais julgavam, respectivamente, as apelações de crime, as apelações de feitos cíveis e as questões relativas à fazenda real. Havia os seguintes cargos: o sobrejuiz (*superjudex*), que, inicialmente, era apenas um e, com o passar do tempo, aumentou primeiramente para três, à época de Afonso III, e durante o governo de D. Dinis, quatro, dois clérigos e dois leigos. Estes eram enviados a todas as localidades do reino para decidir, em grau de primeiro recurso, todas as demandas. Havia também o cargo de alvazil, cujo mister se relacionava com o julgamento, em grau inicial, dos litígios entre os súbditos, em geral, incluindo os judeus, os quais estavam sob proteção direta dos reis, e os funcionários reais. Havia 4 alvazis à época de D. Dinis.

Com D. Pedro, houve um aperfeiçoamento da máquina administrativo-judiciária. Legislou sobre essa questão praticamente até a sua morte. Foi no seu reinado que surgiu a Ordenação sobre as petições, graças à qual o Escrivão da Puridade, ultrapassou em importância política o Chanceler, dado que passou a supervisionar todos os demais funcionários ligados à aplicação da justiça no nível do cível, do crime e ainda da arrecadação dos impostos.

Todavia, antes disso, D. Afonso III havia já criado o cargo de *meirinho* ou juiz responsável pelo cumprimento do direito real em todas as localidades. D. Dinis manteve-o e, evidentemente, ampliou o número, consoante a criação de outros Concelhos. Quando, porém, nos Concelhos surgiam demandas e querelas difíceis, que os meirinhos não tinham como resolver, era costume apelar para a Corte, e, então, o Monarca enviava ao local os Juí-

zes de fora. (CAETANO, p. 295). É importante notar que, durante o reinado de D. Afonso IV, houve um aumento muito significativo do número de juristas.

Entretanto, a partir do reinado de D. Dinis, já havia sido institucionalizado o cargo dos corregedores, que *deveriam corrigir as situações anômalas derivadas de actos do rei ou de seus agentes*. Posteriormente, D. Pedro criou o cargo de Corregedor da Corte, o responsável pelos assuntos de polícia e pelos pleitos judiciais em que a corte estivesse de passagem.

D. Dinis criou ainda o cargo dos *Ouvidores da Corte*, os quais inicialmente tinham como obrigação ouvir os litigantes nos processos que, em grau de último recurso, chegavam ao palácio real, e, depois, instruí-los apropriadamente. Com o passar do tempo, por delegação de competência do monarca também passaram a julgar tais processos.

O território estava judicialmente dividido em comarcas e suas subdivisões eram os julgados, que podiam coincidir com os Concelhos ou com as unidades senhoriais.

Havia, também, aqueles funcionários reais nomeados para cumprir tarefas bem-determinadas. Com D. Afonso III, criou-se a figura do *magistrado ad hoc encarregado de missões bem específicas. Foi o caso daqueles a quem o monarca pudesse encarregar da instrução de determinados processos, ouvindo as partes, 'sabendo a verdade', preparando o processo*. (HOMEM, 1996, p. 536.)

Além da criação desses cargos, para auxiliar na administração, havia ainda as Cortes que os monarcas convocavam para se aconselharem. A Corte, na qualidade de instituição reconhecida por todos e com legitimidade política e jurídica, foi várias vezes solicitada a intervir ou tomar uma decisão juntamente com o monarca, particularmente nos momentos de crise, a fim de resolver questões, geralmente, de interesses das próprias Ordens, da coroa e do povo.

Sabe-se que as Cortes eram compostas por representantes das três Ordens do reino – o Clero, a Nobreza e o Povo –, convocados para discutir pedidos e queixas efetuados pelos súbditos do rei. Dessas Cortes surgiram várias sentenças e leis que regulamentaram inúmeras questões sociais, políticas e econômicas. Podemos dizer que as Cortes, nos séculos XIV e XV, foram o melhor caminho para se apresentar uma reclamação ao monarca. Com efeito, foi por meio delas que a população residente nos Concelhos, sentindo-se sufocada pelo poder das outras Ordens, tiveram voz.

Esses procedimentos que ressaltamos, quais sejam, política de povoamento, por meio de forais, estruturação do aparelho burocrático régio, foram estratégias políticas-administrativas que os monarcas, particularmente, da dinastia de Borgonha, empreenderam para consolidar o território do reino luso, e, ainda fortalecer o poder da monarquia.



BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Francisco Manuel. **Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança**. Tomo III. Terceira Edição. Bragança: Tipografia Acadêmica, 1984.
- BARROS, Henrique da Gama. **História da administração pública em Portugal nos Séculos XII a XIV**. v. I. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1945.
- CAETANO, Marcelo. **História do Direito Português**. (1140-1495). Fontes. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1985.
- COELHO, Maria Helena da Cruz e HOMEM, Armando Luís de Carvalho (Coord.) – Portugal. Em definição de Fronteiras. **Do Condado Portucalense à Crise do Século XIV**. Lisboa: Editorial Presença, 1996.
- HOMEM, Armando Luís de Carvalho *et alli* – “Oficiais Régios e Oficiais Concelhios nos Finais da Idade Média: Balanços e Perspectivas”. **Revista de História Económica e Social**. 24 (1988, Set.-Dez.), pp. 27-35.
- HOMEM, Armando Luís de Carvalho. A Corte e o Governo Central. *In*: M. Helena da Cruz COELHO e A. L. de Carvalho HOMEM COELHO (Coord.) – Portugal. Em definição de Fronteiras. **Do Condado Portucalense à Crise do Século XIV**. Lisboa: Editorial Presença, 1996.
- HOMEM, Armando Luís de Carvalho. **O Desembargo Régio. (1320-1433)**. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Universidade do Porto, 1990.
- MARQUES, A. H. Oliveira - **Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV**. Nova História de Portugal, dir. Joel SERRÃO. Lisboa: Presença, 1987.
- MARREIROS, Maria Rosa Ferreira **A Propriedade Fundiária e Rendas da Coroa no Reinado de D. Dinis**. Guimarães. Tese de Doutoramento apresentada junto à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Volume I, 1990.
- MATTOSO, José. **Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal. 1096 - 1325**. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.
- MORENO, Humberto Baquero. **Exilados, Marginais, e contestatários na sociedade portuguesa medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- SOUSA, Bernardo Vasconcelo. **D. Afonso IV**. Casais de Mem Martins, Rio de Mouro, 2005.
- VELOSO, Maria Teresa Nobre Veloso – Um tempo de Afirmação Política. As Primeiras Medidas na Senda do Centralismo. *In*: COELHO, Maria Helena da Cruz e HOMEM, A. L. de Carvalho. (Coord.) – Portugal. Em definição de Fronteiras. **Do Condado Portucalense à Crise do Século XIV**. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

A Rainha Guinevere e O Estigma da Infidelidade: A Emanação Céltica Vilanizada no Medievo Clericalizado

Francisco de Souza Gonçalves (UERJ)

RESUMO

A Rainha Guinevere tornou-se ícone de infidelidade, tanto no seio da Tradição Narrativa Arturiana como na Literatura Ocidental, sempre entre a impiedosa pecha de libertina e o estigma de inveterada vítima “apaixonada”. O tema proposto visa a contribuir para os estudos relativos à identidade da mulher na Literatura Arturiana: partindo da hipótese de que as *personas* femininas em sua “postura ruptora”, teriam tido grande influência do substrato cultural provindo do povo céltico, que permearia todo o Ciclo Bretão. Levanta-se que a questão da infidelidade seria uma emanção da práxis sócio-cultural celta, um eco da fecunda Deusa Mãe, transmutada em crime pela “fôrma de imoralidade” imposta pela prelazia fundamentalista medieval, provinda do protótipo de mulher demoníaca propugnado pelos *oratores*. Visa-se a investigar as origens da poligamia de Guinevere, por meio do comparativismo. Para atingir tal meta, o fito basilar é estabelecer uma relação dialógica entre o feminino celta mítico e sócio-cultural com a Literatura Arturiana do Medievo Central. Tomar-se-á por *corpus* as representações da personagem nas seguintes produções literárias: o *Lanval*, lai de Marie de France e o episódio *Sonhos de Lancelote*, de *A Demanda do Santo Graal*, obra anônima do século XIII. No que concerne ao celtismo, utilizar-se-á os estudos de notórios mitólogos e de historiadores da área, sobre os caracteres sócio-históricos da mulher celta e a idéia de casamento inserta nessa sociedade; além de famosas narrativas, que se mostrem pertinentes ao temário proposto, mitológicas ou folclorizadas.



A Rainha Guinevere e O Estigma da Infidelidade: A Emanação Céltica Vilanizada no Medieval Clericalizado

Francisco de Souza Gonçalves (UERJ)

1. Abordagem literária: a personagem, infidelidade e vilanização

Guinevere, Gwenhwyfar, Genebra ou Ginebra, seja em qual idioma for, todos estes nomes designam a grande Rainha de Camelote e do reino de Logres, a esposa e companheira de Artur, a amante de Lancelote e uma das principais personagens da Literatura. Como toda grande personagem, Guinevere é marcada pelos mais diferentes matizes, nuances e ambigüidades, que, de acordo com a pena do autor, pôde adquirir. Analisá-la implica num desvelamento contínuo de inúmeras tradições e releituras sobrepostas, num contínuo deslindar de palimpsestos.

Na atualidade, Guinevere é posta sob um foco que não a reduz à reprovável visão de mulher lasciva e infiel, mas que procura investigar, na origem da personagem, as possíveis causas para a sua postura: sua “leitura” não tem por referentes outras personagens da narrativa. Assim, a infidelidade conjugal constituirá ou não uma transgressão de padrões, dependendo de como o ato é tomado nas várias obras do ciclo arturiano e de como é recebido pelos seus leitores: em graus distintos de simpatia e/ou desprezo. Ter-se-ia, aqui, um desdobramento da mesma personagem, que surge ao longo do tempo: grande rainha, amante, guerreira e mãe. Todavia, à primeira vista, o leitor comum recebe a personagem estigmatizada pela pecha da infidelidade conjugal.

Observa-se que Guinevere é apreendida de duas maneiras: é tida como um ícone de traição, carregado de luxúria, lascívia, volubilidade, ou como uma vítima dos arroubos incertos de Eros, que inebriariam os corações mais susceptíveis conduzindo-os por veredas arriscadas, considerando-se o amante uma espécie de “vítima doente” e o amor uma moléstia. Essas duas visões aqui salientadas aparecem nas obras analisadas.

Entre o lendário das narrativas insulares (orais

ou literalizadas) e a voga literária arturiana do século XII, o tema da Rainha Guinevere sempre está ligado ao “masculino”, sendo raptada por um vilão e resgatada pelo próprio rei Artur ou por um cavaleiro-herói. Salienta-se que esse cavaleiro se transmuta, freqüentemente, em seu amante. Primeiramente, suas relações adúlteras teriam sido com Gawain; depois, os textos medievais também deixam transparecer possíveis relações com Kai, Yder, Meleagant, e com Mordred, o filho/sobrinho de Artur. Somente com Chrétien de Troyes é que a rainha terá por amante Lancelote do Lago, sem que Guinevere, já em intrínseco liame com o “masculino”, fosse vilanizada ou tachada de réproba diabólica. Há, inclusive um baixo-relevo na Catedral de Módena, que data de 1099, retratando um dos famosos raptos da rainha.

No *Lanval* (France, 2001, p. 82), lá produzido já no século XII (1160), por Marie de France, a Rainha aparece como uma antagonista, mulher mimada e até cruel, uma representação que mistura elementos da figura da *Damme sans merci*, da *Senhora do Fine Amours* e ingredientes celtas/celtizados, provindos do maravilhoso bretão. O centro dessa narrativa é Lanval, o melhor dos cavaleiros de Artur, que tem uma visão: ocorre a aparição de uma fada, a grande Senhora de Avalon com sua corte, vinda do Outro Mundo céltico. Acontece entre ambos um enlace amoroso e, inebriado de paixão, a vassalagem de Lanval transfere-se imediatamente de Guinevere para a figura fantástica. A rainha, notando o distanciamento do apaixonado cavaleiro, oferece-se a Lanval como amante, ele a ignora. Guinevere mostra-se furibunda, ciumenta, odiosa. Pela ótica do Amor Cortês, seu erro é quebrar as regras da *courtoise*, descer de seu patamar de *Dona* para insinuar-se ao “vassalo amoroso”. Sua vilania também se dá pela vingança que evoca depois,

dizendo-se injustiçada e clamando aos seus outros vassallos amorosos e, inclusive a Artur, que acabem com Lanval, inventando um possível assédio sexual e moral perpetrado pelo inocente cavaleiro. É Guinevere um instrumento de desonra para Artur, lasciva e mentirosa. No fim, Lanval inocenta-se, foge com a Senhora de Avalon e a mentira da Rainha é revelada. Seu papel antagônico é inegável, nem tanto pela infidelidade ao esposo, mas pelos sucessivos erros e pela falta de caráter ao subverter a Verdade, em nome de um “amor baixo” para os padrões cortesões. Essa aparente amoralidade, a vilania mais evidente pelas regras cortesões do que como uma resultante da poligamia, reforça o forte caráter da cultura céltica já folclorizada, “popular”, não mascarada, presente nos *Lais* de Marie de France.

Em *Os Sonhos de Lancelote*, n’ *A Demanda do Santo Graal* (MEGALE, 1992, p.169; NUNES, 2005, p.160), composto no século XIII (1230-40), a questão da vilania de Guinevere torna-se mais pesada. A infidelidade conjugal é o fulcro do erro, ela e seu pecado se confundem. É, simultaneamente, a lasciva Eva que tenta o virtuoso cavaleiro e uma vítima do amor-paixão tido como uma doença carnal própria do elemento feminino: Guinevere é carne, Lancelote é razão (MURARO, 2000, p.16); ele deve resistir aos encantos da Rainha, vítima e vilã ao mesmo tempo. Neste episódio, Lancelote tem um simbólico sonho. Nele, os tormentos do Inferno são mostrados para o Cavaleiro. Morgana, o protótipo da bruxa, o conduz juntamente com outros demônios a Guinevere, que está sofrendo no meio do fogo das mais baixas zonas infernais, estereótipo metafórico da *Geena* citado por Cristo no Novo Testamento. Ela maldiz Lancelote, afirmando estar ali por motivo da infidelidade: nessa etapa ela está vitimizada pelo “galardão do amor de Lancelote” (MEGALE, 1992, p.171). Em outro momento do episódio, Lancelote chega ao céu (NUNES, 2005, p.162), onde se encontra com seus pais cristãos, Helena e Bam (sua mãe, por adoção, provém do mundo das fadas, é Viviane, a Senhora do Lago, daí seu epíteto

du Lac), que lhe avisam que o seu fim será igual ao da Rainha. Ela, com suas seduções, o sorverá para as maiores profundezas do inferno. Portanto, Guinevere se apresenta vilanizada, e, mesmo com os seus caracteres de nobreza, é considerada um duplo do próprio demônio: antes de ser nobre de alta linhagem, é mulher, um duplo de Eva.

2. Clivagem sócio-histórica: a mulher e o medievalizado

Em *Lanval*, nota-se uma vilanização mais atenuada com relação à personagem: há o peso da infidelidade conjugal; todavia, são outros “crimes”, tido por mais graves, que a levam à estigmatização: é um universo do pleno “Renascimento do Século XII”. Determinantemente, é em a *DSG*¹ que a vilania de Guinevere fica mais clara e o estigma da infidelidade mais pesado do que o foi em outras fases. Penetrando num campo mais extradiegético, é possível analisar o terreno em que a *DSG* foi composta. Há de se levar em conta fatores como a clericalização aguda, vigente nos séculos XIII/XIV, produto de um contexto de pós-reforma gregoriana com um fincar de raízes da institucionalização da Igreja. É quando a chamada “Sociedade Repressora”² estabelece-se, sócio-culturalmente, de forma mais “aguerrida”. Fomenta, além da Inquisição, também as Cruzadas, que se tornam realidade de embate político e cultural desde 1095 (Concílio de Clermont), cujo fruto direto é o fortalecimento da cavalaria³. Tal classe precisava ser moralizada, promovendo-se um apreço da obediência à Igreja⁴ (MOISÉS, 1973, p.35), sendo um dos instrumentos desse enquadramento social emergencial a literatura de cavalaria transmutada, na fase denominada “Histórias Exemplares” (FURTADO, 2003, p.26), da qual a *DSG* faz parte. A retórica de moralização do feminino também aparece na referida obra, reforçando, como foi dito, o caráter “maléfico” da Rainha, pelo misoginismo presente em alguns episódios do livro.

1. Sigla adotada para a obra *A Demanda do Santo Graal* (MEGALE, 1992; NUNES, 2005).

2. Cf. MOORE, 1989, s.p.

3. Classe dos *miles* (DUBY, 1989, p.28), a camada dos *bellatores* (DUBY, 1993, p.181), passam a fazer parte da nobreza e ganham *status quo*, mam-se Ordem Religiosa.

4. Obediência, esta, aliás, já gestada séculos antes com a convocação à “Paz de Deus” (ou “Trégua de Deus”) (DUBY, 1993, p.181).

Além disso, havia um desejo de reforçar a importância sacramental do matrimônio cristão. Este teria por fator as transformações das relações ocorridas no início do período feudal. A partir do ano mil, constitui “elemento importante da Reforma Gregoriana (...) recebe da Igreja suas novas características” (LE GOFF, 2007, p.86); entre estas, se torna monogâmico, “ao passo que a aristocracia mantivera uma poligamia de fato; por outro lado se torna indissolúvel. Repudiar as esposas fica difícil (...) o adultério (...) é severamente castigado” (LE GOFF, 2007, p.86). O que era um simples contrato civil vira matéria eclesiástica, sob a vigilância institucional: no século XII, o matrimônio entra para o *hall* dos sacramentos que só os padres poderiam administrar.

Ora, isso seria de cardeal importância para a postura expressa na narrativa – imprimir um exemplo negativo e os seus efeitos. Guinevere representa uma imagem dessas transformações: esses conflitos adúlteros passam a ser culpabilizados e vilanizados em sua constituição diegética. A Rainha torna-se um reflexo destes processos históricos, um *exemplum* do que aconteceria com o infiel. Além disso, observa-se que as bifurcações sócio-culturais e histórico-literárias agravam-se, significativamente, nos séculos XIII/ XIV. É então que o pensamento teocêntrico assaz radical manifesta-se mais agudamente num embate com a emergência de inúmeras linhas de pensamento sectárias⁵ ou provenientes do substrato dito pagão⁶, não só dos costumes, das narrativas folclorizadas, mas do próprio cotidiano popular das zonas culturais não-eruditas (FRANCO JR., 2006, p.103)⁷. Todavia, em a DSG, as dicotomias emergem a cada episódio: costumes populares x moral eclesiástica aparecem com clareza. Um novo *modus vivendi* tenta se estabelecer, com costumes cobrados, até então, da “cristianíssima nobreza”.

Assim, infere-se que as narrativas desenhar-

se-iam sob o signo desse processo de clericalização (FRANCO JR. 2006, p.111). Na DSG, mesmo com preponderantes heranças pagãs, a lenda arturiana sofre tal processo e ganha cunho altamente moralístico e didatizante, com o modelo de cavaleiro herói-santo e não mais o de destemido homem apaixonado, o que se reflete diretamente no papel desempenhado pela mulher na tecitura narrativa. Em suma, o feminino que já era visto com desconfiança por uma parte do estamento clerical da sociedade, passa a se acentuar. Daí, conclui-se que Guinevere, profundamente ligada ao “masculino” é um símbolo de embate que ocorria no Centro-Medievo, é um produto de embate entre substrato e remodelagem, o mesmo “embate” que Igreja e Sociedade enfrentam a partir do Medievo Central: “Nova Ordem x Velha Ordem”. Uma “Filha de Eva”, vilanizada pelo misoginismo prevalente numa linha radical do clero. Sua alocação no inferno é um demonstrativo do que aconteceria com os “ímpios”; uma exaltação à mulher dessexualizada (modelo exemplar de mulher no Medievo baseado na Virgem Maria); uma exaltação ao matrimônio como sacramento e à Igreja como autoridade única em relação à moral e aos costumes.

3. A cultura celta e a mulher: mitologia, religião, sociedade e casamento

É o momento de delimitar traição, infidelidade, adultério e poligamia. Os primeiros termos, traição e infidelidade, podem estar relacionados, seriam um crime que desonraria “traidor” e “traído” na cultura celta, e isso poderia se dar em muitos atos, mas não na questão da poligamia feminina como a que é atribuída à Guinevere. Já o adultério, infidelidade conjugal seria algo completamente diferente para os celtas, também se distando, completamente, do caso da Rainha.

A mulher celta era vista em pé de igualdade com o homem⁸. No âmbito mitológico-religioso, a máxima divindade era feminina e adotado “o culto

5. Cf. VAUCHEZ, 1994

6. Em 1320, o papa João XXII promulgou uma bula condenando a magia ritual, tomando-a por diabolismo e heresia, é a *Supper Illius Specula*. (MALEVAL, 2004, p.47)

7. Hilário Franco Jr. versa sobre as áreas culturais na Idade Média: erudita, vulgar e intermediária. *Idade Média no Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

8. “Seu lugar preeminente na sociedade, sua igualdade em todos os planos com os varões é uma das características marcantes da civilização céltica e uma das que iriam atravessar os séculos para se impor novamente à sociedade moderna” (LAUNAY, 1978, p.195).

A poderosa imagem era a mesma das sociedades gineocráticas do paleolítico superior, mesolítico e, até do neolítico: “elas continuaram a ser figuras mágicas, a encarnar a Deusa Mãe e a representar a Soberania” (BARROS, 1994, p.78).

de uma deusa criadora acima de todos os demais deuses” (MAY, 2002, p.55). Portanto, estar ligada ao feminino divino, como estaria Guinevere, teria importante peso.

Sob uma abordagem filológica, pode-se entrever a ligação da personagem com divindades celtas para as quais era lícita a poligamia. Em *Guenièvre*, *Gwenhwyfar*, *Guenloïe*, e nos nomes com que a rainha é chamada em diferentes versões, nota-se a conservação do radical *gwen*, que em línguas de origem celta possui o significado de *branco*, *alvo*, cor que carregava um fortíssimo significado. O branco ligava-se à idéia do Belo e do Bom absolutos, a cor do “Outro Mundo”. Por extensão de sentido, poderão ser encontradas menções ao dourado, e, no que tange às deidades míticas e às personagens literárias femininas, ao louro (BARROS, 2001, p.314), que portavam a mesma significação. O nome utilizado com mais frequência, *Gwenhwyfar*, em galês, significa “branca aparição”, ou, “bela aparição”, que fornece uma identidade um tanto mística, misteriosa, dada a carga do vocábulo “aparição”; levando em conta o significado do branco, seria possível enxergar a ligação da Rainha com o desconhecido⁹. “Assim como Isolda, a Loura, Guinevere conservaria ligações com as antigas divindades célticas” (BARROS, 2001, p.315). Assim, entrevê-se uma herdade do substrato celta, através da investigação de caracteres tênues, que fazem com que estas personagens sejam identificadas como emanações, não só da mulher celta “comum”, mas também de um feminino revestido de inúmeras simbologias, reverborações de um antigo universo religioso.

Essa simbologia nos garante que, embora Guinevere apareça como uma criação francesa travestida com as características da dama cortês, ela não abandona as heranças celtas e nos é apresentada como uma outra emanação da Deusa solar. E essa afirmação encontra eco quando cotejamos e analisamos as variadas narrativas que se preocuparam em retratar a rainha (BARROS, 2001, p.315).

Guinevere mascararia as deusas, solares, claras, por seus caracteres: como a mãe Brigit, a mãe da Irlanda, que por sua enorme importância foi até cristianizada, tornando-se a Santa Brígida, padroeira da Irlanda. Essas divindades estão, intrinsecamente, ligadas à vegetação. Estão relacionadas às estações do ano. O paralelo com Guinevere reside na recorrência do tema mitológico do rapto das jovens deusas por um deus solar, um jovem. Seus esposos – deuses ou, quase sempre, grandes reis evemerizados – esperam por sua volta: dessa incompletude nasceria o inverno. A jovem deusa-rainha e o deus-cavaleiro se tornam amantes por um período, em seguida a esposa volta ao antigo lar, o inverno desvanece e, assim, as estações mudam e se organizam. Exemplo disso é o mito do rapto de Blathnat (“Pequena Flor”), deusa irlandesa da vegetação, que segue exatamente esta dinâmica narrativa. Roger Sherman Loomis¹⁰ liga diretamente esse mito aos raptos de Guinevere: a Rainha seria uma emanação de Blathnat (NOGUEIRA, 2004, p.49). É patente que as divindades agrícolas, estão profundamente ligadas à fertilidade e seus ritos, o que remete à sexualidade sacralizada e expressa abertamente em festivais de colheita, algo inconcebível no ambiente sócio-religioso judaico-cristão medieval¹¹.

No âmbito sócio-cultural, aborda-se o papel da mulher no casamento. Este seguirá padrões diferentes do que os de outros povos e “os costumes matrimoniais deviam ser análogos em todos os países célticos” (LAUNAY, 1978, p.202). Muitas vezes, “não existia casamento-ritual: o consentimento mútuo bastava” (LAUNAY, 1978, p.201). A mulher poderia escolher seu marido e nunca podia ser casada por obrigação. Ambos traziam seus bens, mantendo a propriedade do que lhes pertencia. As mulheres, por terem o direito de propriedade privada, detinham o mesmo poder do homem dentro do matrimônio, não existia submissão de nenhuma das partes¹². A união dos nubentes não possuía a

9. Norris J. Lacy (1996, p.356) corrobora essa etimologia.

10. LOOMIS, 1927 in Celtic Myth and Arthurian Romance apud NOGUEIRA, 2004.

11. “O seu rapto traz à luz do dia os mitos solares e motivos como o assento e o jogo da decapitação” (NOGUEIRA, 2004, p. 50).

12. Alguns textos da literatura irlandesa, como o *Tain Bo Cuanlge* que contém o conto da *Razzia d’ Boeufs*, narram as relações entre rei e rainha, e as do casamento céltico, em que o rei Ailill e a rainha Medb medem forças através dos bens materiais que cada deles possuía – tinham a mesma quantidade e faziam de tudo para superar uma ao outro. Medb busca, com isso, ser superior ao seu marido, e não só manter a sua soberania, mas também adquirir autoridade maior sobre seu cônjuge – se a fortuna da mulher fosse maior do que a de seu marido, ela era o chefe do casal (BARROS, 1994, p.83).

implicação monogâmica, isto é, não determinava que o homem ou a mulher devesse manter relações afetivas ou carnavais somente um com o outro.

A monogamia relativizava-se. Para os homens, existia a lei do concubinato¹³. Quanto à mulher, existia a *l'amitié des cuisses*, a “amizade das coxas”¹⁴. Esta outorgava à mulher o direito de ter o amante que desejasse, ou seja, a liberdade de “dispor do seu corpo e oferecê-lo aos homens que ela escolhesse” (BARROS, 1994, p.182)¹⁵. Aventa-se que *l'amitié des cuisses* apareceria nas adaptações da tradição literária arturiana, principalmente no que tange à rainha Guinevere, às suas relações extra-conjugais e, principalmente, à passividade de Artur diante da poligamia: a pena do rei foi a queda de Camelote.

Além da “amizade das coxas”, haveria a prerrogativa de a mulher casada tomar outros amantes, desde que obtivesse a autorização de seu marido (e vice-versa).

Pelo prisma político, “a rainha celta representa sempre a Soberania e o rei não é nunca seu senhor e sim seu depositário (...)”; “na Irlanda, a rainha, por excelência, é Medb; em Gales, Guenièvre; na Armórica, Yseult” (BARROS, 1994, p.202). A projeção da Rainha como depositária de poder político remete, de pronto, aos primeiros capítulos da DSG, quando sua opinião é requisitada em todas as questões. Guinevere como “a Grande Rainha”, seria uma clara expressão de maternidade, como uma “mãe para a Bretanha”, a representação da própria terra, do próprio Estado, uma representação régia no imaginário mítico celta. Por último, é vista como “a Amante”, a mulher movida pela paixão, que ama de forma ardente. Nessa medida, infere-se que o aspecto tão polêmico da Rainha de Camelote – a infidelidade conjugal –, seria mais um dos indicativos de sua “ascendência” céltica.

Nesta perspectiva, pode-se analisar a questão sob dois aspectos que no final acabam por se complementar: o social, pois a mulher celta tinha

a seu favor a prerrogativa da “amizade das coxas”, e o religioso-político – como emanção da Deusa, e das relações da mulher com a terra, Guinevere encarnaria a própria Soberania, tendo por dever iniciar e aceitar cada cavaleiro numa íntima relação de filiação. Fato que a exime de qualquer acusação no que diz respeito ao seu caráter, já que, numa análise mais profunda da personagem, ela se mostra como a encarnação da Deusa, emanção da Grande Mãe celta. Pode-se inferir, assim, que, com base nos padrões culturais celtas a rainha nunca foi infiel ao rei Artur (que, pela tradição relativa aos reis, seria desposado antes de tudo pela Deusa) (BARROS, 2001, p.315). Assim, a rainha Guinevere encarna o caráter dominador da Deusa “é a Deusa, Mãe-Amante de todos e assume o papel de uma autoridade abusiva, tirânica e impiedosa. Age como se estivesse dotada dos poderes absolutos” (BARROS, 2001, p.317), conforme o caso de Lanval¹⁶:

Os textos nos mostram que Guenièvre foi concebida como uma mulher livre, dona de seu corpo, independente de Artur e dispensadora de poder e soberania a todo cavaleiro que se mostrasse audacioso e valoroso o suficiente para raptá-la e conquistá-la. É a partir desta visão celta da mulher que os textos medievais deixam passar as possíveis ligações de Guenièvre (...) até mesmo com Mordret, que, como filho-sobrinho incestuoso de Artur, ao espalhar a notícia da morte deste e se apossar do reino na ausência de Lancelot e do Rei, seu primeiro movimento é conquistar e desposar Guenièvre, única possibilidade de ele investir o poder e a soberania (BARROS, 2001, p.317).

Quando Lancelot, por inúmeros motivos, é elevado a único amante da Rainha, essa característica se sustém. Outro lado, que é importante ressaltar na figura de Guinevere, é que não ocorre uma dessexualização de sua *persona*, como seria de se esperar na descrição de uma nobre na Idade Média; e isso, aventamos, poderia ser também atribuído à herança céltica subjacente, já que naquela cultura

13. Esta espécie de “poligamia” não implicava reificação da mulher, já que era sempre reconhecida plena em soberania, podendo a qualquer momento rescindir o contrato de casamento a que estava jungida.

14. Este termo registra-se em inúmeros textos literários (cf. o conto da Razzia d’ Boeufs).

15. “Na Tain bo Cualnge, a rainha Medb, (...) encarna essa soberania e a concede não somente a Ailill, seu marido, mas também a todos os guerreiros que lhe agradam ou que possam ajudá-la de alguma forma. O rei Ailill, ao tomar conhecimento das diversas aventuras da mulher, sorria, comentando que se ela assim fazia era porque sentia essa necessidade. E os textos antigos dizem que ela prodigalizava a amizade de suas coxas - *l'amitié des cuisses*” (BARROS, 1994, p.84).

16. Para mais detalhes sobre a projeção da deusa e o amor cortês, cf. BARROS, 2001.

a mulher podia exercer sua sexualidade de forma manifesta, muito diferente do padrão social que se buscava impor para uma maioria no cenário sócio-cultural e religioso medieval.

Assim, tornar-se-ia patente o fundo céltico existente nessa personagem arturiana. Guinevere seria autêntico produto da mistura, da sobreposição de tradições que foi a literatura arturiana. É, por excelência, o que poderia se chamar de “*personagem palimpsesto*”, isto é, uma conjunção e conjugação de todas as inúmeras tradições culturais que se encontram na Europa Medieval, e que foram determinantes para a formação da consciência coletiva ocidental.

Conclusão

Consideramos, pois, que a grande Rainha de Camelote está entre dois mundos, em meio a um cosmo em transformação: quase tão antiga quanto Artur, encarna elementos tão antigos quanto os dele, que deslizam, sorrateiros, pelas brumas celtas. Conjuga em si a Realeza, Soberania régia de mãe do povo, como fica expressa nas primeiras páginas

da DSG e no respeito a ela atribuído em Lanval. Concomitantemente, numa transplantação sócio-histórica, assimila a característica adúltera que acaba por coligá-la com o demoníaco. A transposição do mito faz com que se transmute numa figura diabolizada no universo erudito-clericalizado medieval e sirva aos propósitos didatizantes bem definidos pelo pensamento clerical hegemônico. É uma *persona* entre dois extremos: *speculum* do medievo em embate de revolução social, cultural, artística, econômica e ideológica. Sendo assim, pode-se facilmente inferir que, tendo por base o que foi visto sobre a personagem, ela seria, sim, uma emanção céltica vilanizada em outro âmbito sócio-cultural, servindo como um *protótipo* da mulher cruel, má, infiel: a autêntica “Filha de Eva”. Todavia, sua permanência entre tantas versões até os nossos dias reafirma toda a sua força como personagem: encarna a “mulher realista”, não-plana que vive desafios, medos, inquietações e sente profundamente o mundo, assim como a leitora comum de qualquer tempo e lugar. Fica claro que o determinante na visão da personagem é o sujeito que a (d)escreve, bem como o *locus* social que a lerá.



BIBLIOGRAFIA

- BARROS, Maria Nazareth Alvim de. *As Deusas, as Bruxas e a Igreja: Séculos de Perseguição*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2001.
- _____. *Uma luz sobre Avalon: Celtas & Druidas*. São Paulo: Mercury, 1994.
- DUBY, Georges. *A Sociedade Cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. *Guerreiros e Camponeses*. Lisboa: Estampa, 1993.
- _____. *Eva e os Padres: damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- FRANCE, Marie de. *Lais de Maria de França*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- FRANCO Jr., Hilário. *Idade Média no Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- FURTADO, Antônio L (trad.). *Aventuras da Távola Redonda: Estórias Medievais do Rei Artur e seus Cavaleiros*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GONÇALVES, Francisco. “A Influência da cultura celta na postura das Personagens Femininas de Novelas de Cavalaria: Em busca da essência céltica na construção de Guinevere, Viviane, Morgana e outras figuras femininas da literatura Arturiana”. Monografia de Conclusão (Graduação em Letras Português e Literatura) – Faculdade de Letras, Universidade Católica de Petrópolis, 2007.

- LACY, Norris J. **New Arthurian Encyclopedia**. New York: Garland, 1996.
- LACEY, Robert; DANZIGER, Danny. **O Ano Mil**. Rio de Janeiro: Campus, 1999.
- LAPA, Rodrigues. **Lições de Literatura Portuguesa: Época Medieval**. Coimbra: Coimbra, 1956.
- LAUNAY, Olivier. **A Civilização dos Celtas**. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978.
- LEGOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LEEMING, David. **Do Olimpo a Camelot**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- MALEVAL, Maria do Amparo. **Rastros de Eva no Imaginário Ibérico**. Galicia: Latiovento, 1995.
- _____. *Representações diabolizadas da Mulher em Textos Medievais* in DAVID, Sérgio Nazar (org.). **As mulheres são o diabo**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2004.
- MARKALE, Jean. **Contos e Lendas dos Países Celtas - Serie Keltia**. Galicia: Toxoutos, 1999.
- MAY, Pedro Pablo. **Os Mitos Celtas**. São Paulo: Angra, 2002.
- MEGALE, Heitor (Trad.). **A Demanda do Santo Graal**. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992.
- MOISÉS, Massaud. **A Literatura Portuguesa**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1973.
- MONGELLI, Lênia Márcia. **A Novela de Cavalaria: A Demanda do Santo Graal** in MOISES, Massaud (dir.). **A Literatura Portuguesa em Perspectiva**. São Paulo: Atlas, 1992.
- MOORE, Robert. **La Formación de Una Sociedad Represor: Poder y Disidencia en La Europa Occidental**. Barcelona: Crítica, 1989.
- MURARO, Rose Marie. **Textos da Fogueira**. Brasília: Letra Viva, 2000.
- NUNES, Irene Freire (ed.). **A Demanda do Santo Graal**. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995.
- NOGUEIRA, Anabela. **Roger Sherman Loomis: Uma Perspectiva Celtizante da Literatura Medieval**. Dissertação (Mestrado em Língua e Literatura Francesas) – Universidade do Minho, Braga, 2004.
- POWELL, T. G. E. **Os Celtas**. Lisboa: Verbo, 1965.
- RUTHERFORD, Ward. **Os Druidas**. (Trad.) José Antônio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- SARAIVA, António José e LOPES, Oscar. **História da Literatura Portuguesa**. Porto: Porto, s.d.
- SPINA, **Segismundo**. **Iniciação na Cultura Literária Medieval**. Rio de Janeiro: Grifo, 1973.
- SQUIRE, Charles. **Mitos e Lendas Celtas**. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ZIERER, Adriana. **Artur: de Guerreiro a Rei-Cristão nas Fontes Medievais Latinas e Célticas**. In: BRATHAIR. **Revista Eletrônica de Estudos Celtas e Germânicos**. http://www.brathair.com/Revista/N3/Rei_Arthur.pdf
- ZUMTHOR, Paul. **Prefácio a Abelardo e Heloísa in Correspondência de Abelardo e Heloísa**. (Trad.) Luciana Martins. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Maneiras de Sentir e de Pensar: Uma História do Sentimento de Solidão na Idade Média é Possível?

Gabriel de C. G. Castanho (USP)

RESUMO

O homem é um ser social? A presente comunicação não visa alimentar um debate que remonta aos primórdios da humanística europeia em torno da natureza selvagem do ser humano oposta a sociabilidade civilizadora. Tratar-se-á, de fato, de reflexão a respeito dos elementos que fazem o sujeito permanecer em sociedade, ou seja, da reprodução do social, e mais especificamente da introjeção do coletivo no indivíduo e a projeção desse no social.

Para tanto, centraremos nossa atenção nas maneiras de pensar e de sentir das pessoas e sociedades passadas. Tal objeto foi a base da chamada história das mentalidades. Muita tinta correu para descrever como os homens do passado pensavam o mundo. Quanto aos sentimentos, bem, muitos deles permaneceram (e permanecem) no ostracismo. Nossa intenção é refletir a respeito da factibilidade desse projeto iniciado por Marc Bloch. Para tanto, utilizaremos a *solitudo* tida como elemento importante na reprodução da sociedade medieval. É importante destacar que a presente comunicação surgiu de um primeiro esforço de delineamento teórico, realizado em 2007, para a formatação de projeto de pesquisa a respeito da *solitudo* medieval. Assim, seu conteúdo e organização se aproximam mais de um programa de estudos do que de conclusões finais sobre a história da *solitudo* medieval.



Maneiras de Sentir e de Pensar: Uma História do Sentimento de Solidão na Idade Média é Possível?

Gabriel de C. G. Castanho (USP)

1. Introdução

O homem é um ser social? Há alguns séculos a resposta é positiva. Nem mesmo entre os paladinos da psicanálise mais individualista se aceita a idéia de que estruturas psíquicas arquetípicas como o Id, o Ego e o Super-ego estejam completamente apartadas das influências oriundas do mundo exterior, e nele da sociedade na qual o indivíduo está inserido. Sendo assim, não se trata de alimentar um debate que remonta aos primórdios da humanística europeia em torno da natureza selvagem do ser humano oposta a sociabilidade civilizadora. Trata-se, de fato, de refletir a respeito dos elementos que fazem o sujeito permanecer em sociedade, ou seja, da reprodução do social, e mais especificamente da introjeção do coletivo no indivíduo e a projeção desse no social.

Se buscamos o núcleo da organização social, chamado de cimento por alguns e de reprodução por outros, poderemos concordar com Godelier (2007) e seu destaque aos elementos políticos e religiosos. Os ritos de passagem (sempre de caráter religioso) responsáveis pela inserção de um novo sujeito no seio da comunidade pressupõem a especialização do sagrado, ou seja, a diferenciação de parte dos indivíduos e o reconhecimento coletivo da necessidade de sua existência e subsistência mediante exploração do trabalho dos demais membros da sociedade. Tal divisão fundamental do trabalho dá origem a uma série de outras distinções sociais que instauram a hierarquia política que regula a coletividade.

Estamos, portanto, no cerne da organização social e todas as forças parecem convergir para sua estruturação. De fato, a política e a religião só tem sentido se pensamos o indivíduo político e religioso

vivendo em sociedade. Contudo, a questão parece-me ainda bastante complexa tendo em vista a existência de forças centrífugas que tendem à desagregação da ordem vigente: a revolução, para citar o caso mais radical e seguindo a filosofia dialética hegeliana, pressupõe a dissolução de um núcleo social e o estabelecimento de um novo regime coletivo. Essas forças contrárias a ordem atual das coisas possuem em si certo aspecto que podemos chamar de utópico por pretender instituir nesse mundo uma outra forma de organização social tida como mais adequada, se não, mais perfeita. Dito de outra maneira, utopia pressupõe o distanciamento, se não o abandono, de uma determinada organização social corrompida e a aproximação de outra. Ora, para nós medievalistas a *fuga aut contemptus mundi* é não só uma realidade documentada com, literalmente, regra para uma parcela da população ao longo dos séculos.¹

Chego aqui ao ponto de partida. Se o homem é um ser social isso não significa que esse “ser” seja natural; ele é decorrência de processos de construção humana que passam, entre outros elementos, pelo *desejo* contrário a manutenção do social. Do mesmo modo, a vontade de isolar-se não é um fato da natureza humana, mas sim a decorrência de uma determinada conjuntura histórica. Em suma, não se trata de defender que a natureza humana é social ou individual; mais importante é assumir a construção social de tais discursos, reconhecendo a contradição que lhe é inerente, vale dizer, que a reprodução social depende do desejo humano e que esse muitas vezes buscou o isolamento. A separação dentre os homens assume assim um papel na organização de uma sociedade, ainda que esse pa-

1. A presente comunicação surgiu de um primeiro esforço de delineamento teórico, realizado em 2007, para a formatação de projeto de pesquisa a respeito da *solitudo* medieval. Assim, seu conteúdo e organização se aproximam mais de um programa de estudos do que de conclusões finais sobre a história da *solitudo* medieval.

pel seja diferente em nosso mundo contemporâneo e na Idade Média.

Desejo e vontade, os termos nos remetem ao intelecto, às pulsões e emoções humanas. Essas abstrações se tornam concretas em nossa reflexão por meio das concepções e práticas em torno do isolamento e da separação social. A solidão surge então como um elemento de grande importância para o estudo social. Todavia, tal tema impõe uma série de problemas ao pesquisador, dentre eles o que pretendo abordar nessa breve comunicação será o da factibilidade de um estudo histórico centrado em um tema sentimental.

Sentimentos sociais

A preocupação historiográfica com os sentimentos não é novidade. Desde ao menos os historiadores românticos do século XIX, se não antes, o tema passava por nossos escritórios. Para nós, historiadores do século XXI, profundamente influenciados pela chamada “Revolução Francesa da Historiografia” iniciada com a fundação da revista dos *Annales* em 1929, o grande ponto de inflexão se encontra em um texto de Marc Bloch: “Façons de sentir et de penser”. Um dos capítulos mais importantes para o que veio a se chamar “história das mentalidades” reivindicava a necessidade de se estudar os sentimentos em uma sociedade a fim de compreendê-la. Tarefa não sem dificuldades para os “historiens portés, par instinct, à reconstruire le passé selon les lignes de l’intelligence” (BLOCH, p. 117). No famoso capítulo, a questão está colocada em termos cognitivos: o autor busca compreender como se percebem as coisas e como essa percepção engendra manifestações sociais. “Orientations de pensée et de sentiment dont l’action sur la conduite sociale semble avoir été particulièrement forte” e que fazem parte de “caractères communs de la mentalité religieuse” (BLOCH, p. 130). De tal modo, conclui: “comme ne pas reconnaître, dans la peur de l’enfer, un des grands faits sociaux du temps?” (BLOCH, p. 135).

A lição deixada por Bloch é de que o historiador não só pode se dedicar aos estudos dos sentimentos passados, mas, ainda mais, deve fazê-lo se pretende buscar explicações para o funcionamen-

to social. Ou seja, o estudo dos sentimentos mais do que um objeto, é para esse autor uma arma no combate a historiografia factual e descritiva pouco voltada à análise propriamente dita. O que Bloch não avança em seu trabalho é uma discussão teórica aprofundada a respeito do que viriam a ser os sentimentos em si. Esse passo só foi dado recentemente por historiadores norte-americanos.

A historiografia de língua inglesa prefere a utilização do termo *emoção* ao invés de *sentimento*. No entanto, no que concerne às reflexões dessa comunicação, iremos considerar os termos como sinônimos. Ambos têm em comum, *a priori*, uma acepção associada à natureza humana, mas como vimos, essa é revestida pelo processo social de construção de significados. Tal configuração levou o historiador W. Reddy, a distinguir dois aspectos presentes nas emoções: o natural e o aprendido: “(...) emotions can be regarded as overlearned cognitive habits; they are involuntary (automatic) in the short run in the same sense that such cognitive habits are, but may similarly be learned and unlearned over a longer time frame. However, the learning of what we conventionally call emotions must often involve both deep goal relevance and mental control.” As emoções seriam assim objeto de controle mediante ação mental atenta às metas profundas dos indivíduos. Contudo, essa atividade individual é limitada, uma vez que “an individual cannot, therefore fashion or refashion just any emotion or any set of emotions he or she wishes, limitations derive not only from the mutual means-ends relationships of deeply relevant goals [ou seja, valores socialmente dinamizados], but also from the “architecture” of mental control [natureza biológica humana], as Wegner and others have outlined it” (REDDY, p. 32).

Em suma, a atual teoria geral das emoções defendida por Reddy conclui que: “Emotions involve complex, multipathway activations linking dense networks of goals, which lie in closely related strata of varying codes or theories” (REDDY, p.93). As proposições de Reddy percebem o papel social ativo na formulação e alteração das emoções. Simplificando muito, a teoria diz que se temos uma meta em nossa vida, por exemplo, o isolamento social, será a realização ou não dessa meta em seus múlti-

plos níveis que gerará em nós um sentimento de satisfação, alegria, tristeza, frustração etc. Evidentemente as metas não são singulares e sim múltiplas, chegando mesmo a constituir redes; redes essas que dão significado a organização social e auxiliam na sua reprodução.

As teorias de Reddy, tendo sido elaboradas a partir de objetos modernos, seriam também aplicáveis aos estudos medievais? A questão já foi, de certo modo, respondida por B. Rosenwein. A afinidade da autora com a teoria geral mencionada acima fica clara quando lemos que para ela “emotions (...) are ‘upheavals of thoughts’ (...) that involve judgments about whether something is good or bad for us. These assessments depend, in turn, upon our values, goals, and presuppositions – products of our society, community, and individual experience, mediators all” (ROSENWEIN, p. 191). Partindo de tal pressuposto teórico, a autora aborda a relação entre religião e sentimentos na Idade Média: “the example of the Middle Ages suggests that religious values, ideas, and teachings powerfully influence the expression of emotion. Further, the effects go to the other way as well: habits of emotional expression shape the ways in which religion is experienced and understood.” (ROSENWEIN, 201). A imbricação entre religião e sentimento é forte, fazendo com que ambos elementos tenham papel ativo na relação. “People train themselves to have feelings that are based on their beliefs. At the same time, feelings help to create, validate, and maintain belief systems” (ROSENWEIN, 196).

Trabalhos partindo do pressuposto de que os sentimentos participam da história existem; mais difícil é encontrar aqueles que buscam o papel ativo dos sentimentos nas mudanças históricas e nas conformações sociais (exemplos da busca pelo caráter ativo dos sentimentos são encontrados em Reddy e Rosenwein). De fato, a explicação da organização social não pode partir de um pressuposto teórico que veja nas maneiras de pensar e de sentir um mero fenômeno superestrutural. A dicotomia material-idealista em nada auxilia o pesquisador preocupado em compreender os processos pelos quais a sociedade se organiza, pois como bem enunciou J. Morsel “les représentations sont en effet un élément constitutif de tout système social,

dont elles définissent et réactualisent les valeurs qui orientent l’action des hommes et permettent le fonctionnement des rapports sociaux” (MORSEL, p. 7). É preciso buscar as relações (ativas) de trocas existentes entre o mundo das abstrações e o das práticas, marca teórica de uma abordagem científica construtivista, “c’est-à-dire fondée sur l’idée que la réalité sociale que sont les rapports sociaux n’existe pas en-dehors de sa construction idéelle (qui seule dote les êtres d’un sens, c’est-à-dire d’une existence), à laquelle contribuent le langage, les discours sociaux et qu’actualisent les pratiques sociales...” (MORSEL, p.8).

A tarefa de alcançar os sentimentos na documentação não é das mais fáceis. Contudo, já existe um esboço de possibilidade. Se os sentimentos correspondem a metas (como propôs Reddy), essas podem ser percebidas na documentação escrita por meio da análise retórica dos textos, ou seja, por meio das intenções criadas na performance (o uso da palavra “performance” aqui visa não apenas destacar o caráter ativo de construção textual mas também indicar que a retórica, como meio para se conquistar o favor dos outros, pode alcançar outras formas de linguagem, tal como a gestual). De tal modo, os *topoi*, seus usos e disposições, podem nos informar a cerca dos sentimentos. Nossa proposta analítica encontra eco nas idéias de Rosenwein quando a historiadora diz que “commonplaces are socially true even if they may not be individually sincere. (...) they are emotives [conceito de Reddy pra designar as elocuições/declarações dos sentimentos].” (p.193; ver também p. 27-29)

A semântica da solidão medieval: *solitudo*

Uma abordagem construtivista e retórica pressupõe uma crítica semântica inicial do objeto estudado. Assim, a pergunta inicial de uma pesquisa voltada ao isolamento medieval deve ser: o que é *solitudo*? é o mesmo que “solidão?” A resposta parece facilmente afirmativa se observamos os usos dados pela historiografia e pelos tradutores latinos. No entanto, ao olharmos com mais atenção veremos que embora o campo semântico geral seja o mesmo na Idade Média e hoje, a hierarquia de sig-

nificados é completamente outra. Isto é, apesar de *solitudo*/solidão possuir na Idade Média, bem como nos dias de hoje, um campo semântico que articula lugar (ermo), ação corporal (retirar-se e privar-se como formas de exercício espiritual) e sentimento (percepção/compreensão/suposição de separação social), o termo figura hegemonicamente em seu aspecto espacial até por volta do século IX quando passa a ser cada vez mais visto como cuidados dispensados ao corpo e como sentimento. Assim, *Solitudo* de certa forma teria uma evolução diferente da espacialização do Purgatório (LE GOFF), da Igreja (IOGNA-PRAT) e do cemitério (LAUWERS). Desse modo, o declínio do significado espacial de *solitudo* teria ocorrido antes da finalização do processo de localização do Purgatório e do cemitério e concomitantemente à polarização espacial da igreja. Poder-se-ia argumentar contrariamente: tendo-se em mente a cristalização da identificação do deserto medieval com a floresta (ocorrida na Idade Média Central), poderíamos entendê-la como polarização espacial de *solitudo*; se adicionarmos a isso o fortalecimento do aspecto sentimental da noção poderíamos estabelecer uma identificação entre as oscilações dos significados de *solitudo* e o processo de *inecclesiamento* (LAUWERS) da sociedade medieval. Seja como for, o que é certo é que há uma história da solidão medieval ainda por ser traçada.

Sendo assim é preciso buscar compreender a solidão na Idade Média como a *relação dos homens entre si e com o ambiente*, relação essa que permeia dois dos principais elementos de agregação social e compreensão do mundo na Idade Média: de um lado as relações de homem a homem e sua ancoragem senhorial (BLOCH etc.), de outro o holismo cristão e sua materialização no *inecclesiamento* (LAUWERS etc.). Essa mesma relação nos coloca diante da dinâmica de exteriorização/interiorização da solidão perceptível no fortalecimento de diferentes aspectos semânticos do termo ao longo da

Idade Média. Ou seja, porque a solidão tendia a ser exteriorizada e depois tendeu a ser internalizada?

O estudo da solidão nos dirige ao âmago das relações sociais e suas transformações ao longo de um período e região. Trata-se, portanto, não de uma pesquisa acerca do sentimento como manifestação humana atemporal, mas sim de questionar como uma sociedade que valorizava profundamente os laços sociais se relacionava com o seu oposto, com aquilo que pressupõe se não sua dissolução ao menos seu questionamento e distanciamento. Qual o lugar da *solitudo*, na sociedade feudal/senhorial/cristã?

Formas de solidão²

Foram muitas as relações sociais que se baseavam no isolamento. Listaremos aqui apenas algumas.

1. A separação do restante da comunidade é elemento fundamental para a compreensão de algumas punições judiciais.³ Os excomungados, exilados ou excluídos cumprem uma pena jurídica que tem seu precedente primeiro na queda e expulsão paradisíaca;
2. A ética cristã da solidão vê a *solitudo* como local de perdição e do crime, mas também da redenção. A referência é sempre a proximidade ou afastamento em relação a Deus. Nesse sentido, apartar-se *de* Deus possui valor negativo associado à melancolia e, conseqüentemente, à *accidia*; possível herança da antiguidade clássica associada à bile negra (WEBB, p. 1). A redenção ocorre quando a separação significa aproximação a Deus. Desse modo, apartar-se *em* Deus significa a paz contemplativa (ócio); um tipo de solidão (isolamento) na medida em que pressupõe o distanciamento de relações sociais e introspecção voltada a Deus.
3. A partida para o isolamento muitas vezes vem

2. O assunto já é conhecido e debatido pela historiografia há quase cinquenta anos. BANY, J., "L'Église et le 'mépris du monde'", in. AESC, 1965, v. 20, n.5, p. 1006-1014. BULTOT, R., "Mépris du monde et XI^e siècle". in. AESC, 1967, v. 22, n. p. 219-228.

3. A centralização analítica no conceito de solidão não significa excluir do campo de análise outros termos importantes. Um deles é *secretum*. Tal termo abre a possibilidade de abordar uma questão ainda não abordada aqui, mas que me parece de grande importância: a privacidade. O conceito latino, de um lado, despe a noção moderna de suas marcas burguesas (evidentes principalmente após a Revolução Industrial – privacidade como um valor e um direito associado ao indivíduo) e, de outro, indica, por meio de uma noção cristianizada ou não, os momentos e situações cotidianas e íntimas que pressupõem certo isolamento em meio a uma vida socializada, mas que parecem se diferenciar da solidão. Aqui as informações trazidas pela arqueologia são particularmente interessantes. A obra mais atual a esse respeito é a de D. Webb.

acompanhada de uma ação corporal em busca da solidão. Essa pode ser voluntária ou involuntária, mas é uma atitude física, corporal. Surge então uma série de questões antropológicas a respeito da solidão: qual a relação do solitário com seu corpo? Quais os cuidados ou “descuidados” que ele dedica a seu corpo? Quais as marcas que a solidão imprime ao corpo, ou melhor, quais as técnicas corporais da solidão medieval? Qual é a meta emocional estabelecida para o corpo solitário? “Dans tous ces éléments de l’art d’utiliser le corps humain les faits *d’éducation* dominaient. La notion d’éducation pouvait se superposer à la notion d’imitation.” “L’enfant, l’adulte, imite des actes qui ont réussi et qu’il a vu réussir par des personnes en qui il a confiance et qui ont autorité sur lui” (MAUSS, p.8).⁴

4. Por fim, seria a solidão dos hereges era diferente? Sua não identidade com a ortodoxia e conseqüente separação da sociedade cristã geraria em seus membros, e naqueles que os rejeitavam, alguma referência à solidão

Conclusão

As conclusões possíveis a que essa comunicação pode chegar são fundamentalmente programáticas. Não serão tecidas afirmações de como precisa-

mente esse ou aquele sentimento opera no mundo social (embora algo já pôde ser avançado em relação a *solitudo* medieval). Pode-se apenas destacar a importância desse objeto para o trabalho historiográfico mediante sua re-significação conceitual; atualização essa responsável por tirar as emoções do campo da natureza e inseri-las no campo da cultura e, portanto, da sociedade.

Nesse sentido, lembramos que a busca pelas maneiras de pensar e de sentir das pessoas e sociedades passadas foi a base da chamada história das mentalidades, um dos maiores marcos da historiografia do século xx. Muita tinta escorreu para descrever como os homens do passado pensavam o mundo. A história das idéias não era uma novidade em si; a novidade foi a forma com que essas abstrações foram abordadas: buscou-se as estruturas mentais de uma dada sociedade; atentou-se para a importância dos sistemas mentais na reprodução social.

Quanto aos sentimentos, bem, muitos deles permaneceram (e permanecem) no ostracismo. Embora sejam importantes para a compreensão do funcionamento social e sua reprodução, os sentimentos ainda permanecem isolados e separados em um canto da escrivania do historiador aguardando por alguma ferramenta que lhes ponham no centro das atenções e por uma teoria que lhes revele o animo.⁵



4. A penitência pode ser vista como maneira de solidão? Se a resposta for afirmativa, ela pressupõe qual eficácia dessa mesma solidão?

5. Vale notar que as noções de “educação” e “imitação” se aproximam das noções de “comunidade”, “regimes” ou “refúgios” emocionais utilizados por Rosenwein e Reddy. Contudo esses autores não deram grande atenção a essa relação.

BIBLIOGRAFIA

- BALCOM, D., **The greatest Escape. Adventures in the History of Solitude**. Lincoln, iUniverse, 2004.
- BLOCH, M., **La société féodale**, Paris, Albin Michel, 1994.
- GODELIER, M., **Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie**. Paris : Albin Michel, 2007.
- LE GOFF, J., **La Naissance du Purgatoire**, Paris, Gallimard, 1981
- ILOGNA-PRAT, D., **La maison Dieu. Une Histoire monumentale de l'Église au Moyen Age**, Paris, Seuil, 2006.
- LAUWERS, M., **La Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident Médiéval**, Paris, Aubier, 2005.
- MAUSS, M. « Les techniques du corps », em **Journal de Psychologie**, xxxii, n., 3-4, 15 mars - 15 avril, 1936.
- MORSEL, J. **L'aristocratie médiévale. La domination sociale en occident (V^e-XV^e siècle)**, Paris, Armand Colin, 2004.
- REDDY, W. M., **The Navigation of Feeling. A framework for the History of Emotions**, Cambridge, University Press, 2001.
- ROSENWEIN, B. H., **Emotional Communities in the Early Middle Ages**, Ithaca, Cornell University, 2007.
- WEBB, D., **Privacy and Solitude in the Middle Ages**, Londres, Hambledon Continuum, 2007.

"He was fayr man and wict, of bodi he was the beste knieth"... Corpo e gênero em *King Horn* e *Havelok the Dane*: um estudo introdutório.

Gabriela da Costa Cavalheiro (UFRJ)

RESUMO

No corpo de Horn, a beleza incomparável marca sua nobreza, dos lábios de Havelok emana uma luz que denuncia sua beleza, os corpos de ambos os príncipes configuram-se como elementos centrais nas narrativas em que surgem, a saber, respectivamente *King Horn* (anônimo, 1225) e *Havelok the Dane* (anônimo, 1275), romances transcritos no baixo medievo inglês. Ambas são narrativas consideradas emblemáticas dentro de um grupo de romances inserido em uma tipologia denominada Matéria da Inglaterra. Assim como as outras obras abarcadas por essa terminologia, tais narrativas carregam uma série de peculiaridades temáticas – tais como o tema do exílio e do retorno, a presença marcante da chamada *worshipping woman* (mulher que faz a corte), reforçando com isso a ausência da dinâmica do amor cortês, entre outros – que alargam o campo de estudo dessa literatura, e, ao mesmo tempo, geram problemáticas ainda pouco conhecidas e discutidas no meio acadêmico brasileiro. Assim, em consonância com essa peculiaridade temática um elemento se sobressai dentro dos romances, trata-se do *corpo* então disposto e elaborado como peça fundamental no intenso jogo cênico que tange a movimentação de todos os personagens nas narrativas.

Destarte, versando uma análise que (re)pense o lugar do corpo – e o corpo como lugar – nas representações genderizadas de um masculino laico, caval(h)eiro e nobre, propomo-nos a refletir sobre o corpo como lugar da ação – e porque não ator – na elaboração de diferentes construções do masculino – ou de diferentes masculinos – dentro dos romances e do contexto de sua transcrição.



"He was fayr man and wict, of bodi he was the beste knieth"... Corpo e gênero em *King Horn* e *Havelok the Dane*: um estudo introdutório.

Gabriela da Costa Cavalheiro (UFRJ)

In Havelok, as in Horn, we have another romance hero whose body is central to the narrative.

Eve Salisbury

Transcritos no século XIII, no baixo medievo inglês, *King Horn* (anônimo, 1225) e *Havelok the Dane* (anônimo, 1275)¹ são narrativas consideradas emblemáticas dentro de um grupo de romances que se insere em uma tipologia denominada Matéria da Inglaterra. Assim como as outras obras abarcadas por essa terminologia, tais narrativas carregam uma série de peculiaridades temáticas – tais como o tema do exílio e do retorno, a presença marcante da chamada *woiung woman* (mulher que faz a corte) (Weiss, 1991, p. 149), reforçando com isso a ausência da dinâmica do amor cortês, o resgate de elementos históricos anteriores ao momento de transcrição dos textos, entre outros – que as colocam numa posição pouco confortável dentro de tendências padronizadoras nos estudos literários do baixo medievo inglês.² Em consonância com essa peculiaridade temática, um elemento se sobressai dentro dos romances, trata-se do *corpo* então disposto e elaborado como peça fundamental no intenso jogo cênico³ que tange a movimentação de todos os personagens nas narrativas. Desse modo, versando uma análise que (re) pense o lugar do corpo – e o corpo como lugar –

nas representações genderizadas de um masculino laico, caval(h)eiro e nobre, propomo-nos a refletir sobre o corpo como lugar da ação – e porque não ator – na elaboração de diferentes construções do masculino – ou de diferentes masculinos – dentro dos romances e do contexto de sua transcrição. Vale ressaltarmos, antes de iniciarmos nossa análise e diálogo com as narrativas, que o presente trabalho é fruto das primeiras leituras e experiências teórico-metodológicas com os objetos selecionados que, por sua vez, fazem parte dos primeiros passos para a confecção de nossa dissertação de mestrado.

No primeiro passo de nossa aproximação dos romances de Horn e Havelok, faz-se necessário um breve entendimento acerca da classificação Matéria da Inglaterra, uma vez que tal tema é pouquíssimo conhecido por pesquisadores e acadêmicos brasileiros.

Surgido no início do século XX com a obra de W. H. Schofield *English Literature from the Norman Conquest to Chaucer*,⁴ o termo Matéria da Inglaterra estabelece um diálogo com a já consagrada classificação das três grandes matérias da literatura do baixo medievo europeu, Matéria da Bretanha,

1. Optamos por adotar a datação dos romances convencionada por obras de referência do tema, como as de W. R. J. Barron e W. H. Schofield, e reconhecidas pela edição por nós adotada, a saber, HERZMAN, Ronald B.; DRAKE, Graham et SALISBURY, Eve. *Four Romances of England – King Horn, Havelok the Dane, Bevis of Hampton, Athelston*. Michigan: Medieval Institute Publications (TEAMS), 1999. Vale ressaltar que utilizaremos a versão original dos romances, em inglês médio, apresentada na edição referida, mas que ainda contaremos com a tradução de *King Horn* para o português, de nossa autoria, em CAVALHEIRO, Gabriela da C. *King Horn: um romance inglês ducentista*. In: *Mirabilia – revista eletrônica de História Antiga e Medieval*, Volume 7, dezembro de 2007, p. 182-204. http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num7/numero7_12.html, capturado em 16 de julho de 2008, de onde foram extraídas as citações. Já as citações de *Havelok the Dane*, por nós traduzidas, referir-se-ão à edição crítica utilizada e, em nota, seguirá a versão do trecho citado em inglês médio acompanhada de uma numeração entre parênteses referente a cada dezena de versos.

2. Referimo-nos principalmente ao mal uso de obras de caráter geral como a de BARRON, W. R. J. *English Medieval Romance*. Harlow: Longman, 1987.

3. Ao nos referirmos a um “jogo cênico”, dialogamos com as idéias sobre a performatividade no gênero discutidas por Judith Butler em seu ensaio “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”.

4. SCHOFIELD, W.H. *English Literature from the Norman Conquest to Chaucer*. New York: Phaeton Press, 1969 Sendo a primeira edição da obra em questão de 1906.

da França e de Roma, pensadas pelo poeta francês Jean Bodel (1165-1209).⁵ Schofield buscou instituir um lugar pertinente a uma série de romances do território insular, dos séculos XIII e XIV, que, por apresentarem características distintas das obras literárias daquelas matérias, destoavam de tal ordem classificatória. As discussões acerca da classificação dos romances dessa matéria permanecem vivas entre os estudiosos⁶ da literatura do baixo medievo inglês e uma das grandes problemáticas centra-se na delimitação de quais romances se inseririam em tal classificação. Contudo, reconhecemos como paradigma de estudo para a presente proposta de trabalho, a classificação e discussão propostas por Derek Pearsall,⁷ segundo as quais pertenceriam à Matéria da Inglaterra os romances *King Horn*, *Havelok the Dane*, *Guy of Warwick*, *Bevis of Hampton*, *Athelston*, *Gamelyn*, *Richard Coeur de Lion* e *William of Palerne* (Pearsall, 1974, p. 45).

Cientes das problemáticas concernentes aos romances de Horn e Havelok, pensamos na importância de nos debruçarmos sobre essa literatura com o frescor de um olhar crítico que se isente das amarras analíticas propostas por estudos pouco preocupados com a relação dialógica texto/contexto dos romances, ou seja, defendemos e lançamos mão de uma proposta interdisciplinar, que ressalte temas importantíssimos para a compreensão da dita “peculiaridade temática” dos romances, tais como as representações genderizadas – masculinas e femininas – e o corpo, cuja presença não mais pode ser ignorada dentro desse novo paradigma e proposta

de estudo por nós buscados. Esses seriam, a princípio, nossos objetivos dentro do presente trabalho e que, desse modo, seriam guiados por leituras críticas interdisciplinares entre as áreas de História Comparada, Literatura e Estudos de Gênero⁸.

Assim sendo, seguimos para o passo seguinte de nossa aproximação com o objeto de estudo, um breve – e por assim dizer quase superficial – panorama do enredo e da estruturação das narrativas. Transcrita no século XIII, *King Horn* (1225) é o mais antigo romance em inglês médio,⁹ constituindo-se de 1545 versos e sobrevivendo em três manuscritos, a saber, *Cambridge University MS* (Gg.4.27.2), *British Library MS Harley 2253* e *Bodleian Library MS Laud Misc.* 108. Protagonizada pelo príncipe Horn, a narrativa desenvolve-se em torno de suas aventuras em reinos distantes enquanto parte de suas proações como caval(h)eiro recém sagrado e cuja recompensa final está na conquista da mão da princesa Rymenhild, a responsável por ajudá-lo a ingressar na cavalaria e motivadora de quase toda sua ação na narrativa. Por outro lado, considerada pelos críticos da literatura inglesa como o romance arquetípico por excelência da Matéria da Inglaterra (Field, 2008, p. 39), *Havelok the Dane* (1290) narra os infortúnios do amadurecimento e do relacionamento do príncipe dinamarquês Havelok e da princesa inglesa Goldeboru, cuja união levará à libertação da Inglaterra e da Dinamarca de governantes usurpadores e os consagrará como modelo ideal de união régia. Composto por 3002 versos, o romance, também em inglês médio, sobrevive em

5. As observações de Bodel sobre as três matérias surgem em sua obra *La Chanson des Saisnes* (cerca de 1200).

6. Tais como Derek Pearsall (1974), Diane Speed (1994), Robert Rouse (2005), Christopher Cannon (2007), Rosalind Field (2008), entre outros.

7. PEARSALL, Derek. *The Matter of England*. In: WATSON, George (org.). *The New Cambridge Bibliography of English Literature*, Vol I: 600-1660. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

8. A saber, em *História Comparada* as discussões propostas por Jürgen Kocka (2003) e Hartmut Kaelble (2005), em *Literatura* a excelente exposição crítica de Rosalind Field (1991; 2008) e nos *Estudos de Gênero* os trabalhos de Joan Scott (1990), Jane Flax (1991) e Judith Butler (2003).

9. Ao utilizamos o sintagma “romance em inglês médio”, estamos adotando um sinônimo para “romance da Matéria da Inglaterra”, uma vez que tal sinônimo é largamente utilizado pela crítica histórico-literária dessa literatura, já mencionada anteriormente. É importante ressaltar que o termo inglês médio [Middle English], foi pensado por lingüistas e filólogos de fins do século XIX, em diálogo com uma divisão tripartida dos períodos lingüísticos do território inglês, seguindo o modelo da já estabelecida divisão da língua alemã em antigo-alto-alemão [Althochdeutsch], médio-alto-alemão [Mittelhochdeutsch] e moderno-alto-alemão [Neuhochdeutsch]. Assim, instituiu-se que a língua dos anglo-saxões denominar-se-ia antigo inglês [Old English] ou anglo-saxão [Anglo-Saxon], o período por volta 1100 e 1150 e meados do século XV convencionou-se chamar de inglês médio [Middle English] e, por fim, o inglês moderno [Modern English] o período posterior ao século XV, especialmente a partir do XVI com o florescimento da escrita shakespeariana. (In: BURROW, J. A. *Medieval Writers and their Work – Middle English Literature 1100-1500*. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 3) Optamos, em nosso estudo, por utilizar a tradução dessa nomenclatura, por já estar consagrada em português em obras como as de Paulo Vizioli (VIZIOLI, Paulo. *A literatura inglesa medieval*. Edição bilíngüe. São Paulo: Nova Alexandria, 1992), originalmente escrita em português, e na tradução da obra de Jorge Luis Borges (BORGES, J. L. *Curso de literatura inglesa*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002).

dois manuscritos, *Bodleian MS Laud Misc. 108*, no qual aparece o texto completo e *Cambridge University Library Add. 4407*, em que figuram apenas fragmentos.

Diferentemente dos romances das demais matérias, em que podemos ver, por exemplo, os caval(h)eiros de Arthur, e o próprio rei, como protagonistas e/ou figurantes nos vários e diferentes romances da Matéria da Bretanha, ambos *King Horn* e *Havelok the Dane* – bem como os outros romances da Matéria da Inglaterra – versam sobre um elenco de figuras narrativas distintas, que não se repetem em outros romances, uma das peculiaridades dessa literatura em inglês médio e que, por si só, problematiza a união de todos os romances como pertencentes a uma única matéria. Entretanto, Horn e Havelok surgem como protagonistas que, em parte, dividem as mesmas angústias, conflitos e buscas, entendendo-se, aqui, o termo “busca” como a procura por algo pertencente tanto ao plano físico – o reino, as terras usurpadas – quanto metafísico – a nobreza do berço, a proeza amorosa, a identidade régia virtualmente perdida durante a infância, mas mantida e materializada nos corpos dos heróis.

Logo no início dos romances, Horn e Havelok, ainda na infância, perdem seu referencial identitário e são enviados ao exílio como órfãos. Horn perde o pai, Murry, ao ter seu reino invadido por sarracenos, e a mãe, Godhild, que se retira como fugitiva para uma vida religiosa em clausura. Já Havelok, que também perde o pai, Birkabeyn – ele já era órfão de mãe – fica à mercê de um nobre regente que assassina suas irmãs mais novas e o manda para o exílio como pretexto, quando na verdade um pescador, Grim, fora incumbido de matar o menino em troca de liberdade e ouro para ele e sua esposa. Será, contudo, nos corpos de ambos os jovens que a marca de sua origem nobre se fará presente e delineará os rumos que ambos tomarão nas narrativas.

Horn, ao chegar ao lugar de seu primeiro exí-

lio – ele é exilado duas vezes – é calorosamente recebido, junto de seus doze companheiros, pelo rei Ailmar que logo exclama “de onde vindes, belos jovens, para essa terra, todos os treze, tão ousados de corpo?” (Cavalheiro, 2007, p. 186) e, em seguida, após Horn apresentar-se, o rei reconhece no menino uma beleza rara, a qual ele próprio acentua com suas palavras “muito bem carregas teu nome! (210) Horn, tu deverás prosseguir bem (...) e tua beleza através de Westernesse e a força de tua mão em cada reino (220)” (Cavalheiro, 2007, p. 186). A beleza do príncipe é reiterada constantemente durante toda a narrativa e torna-se elemento fundamental para seu reconhecimento a cada momento em que se aproxima do universo caval(h)ieresco e da reconquista de sua identidade. Sua beleza materializa-se em apenas um momento, logo no início do romance “ninguém mais belo nascerá (10) (...) era claro como o vidro, alvo como a flor, carmim como a rosa era sua cor [2]” (Cavalheiro, 2007, p. 184). Por outro lado, Havelok, apesar de belo, não é reconhecido por uma beleza extasiante, mas por marcas pontuais em seu corpo como sua *kynmerk*¹⁰ uma mancha dourada e, às vezes, avermelhada em forma de cruz sobre seu ombro – sua altura, “Havelok era um ombro mais alto do que o maior de todos os *earls*, não havia homem algum, com armas, que ele habilmente não vencesse. Havelok permaneceu entre eles como um mastro!¹¹” (Herzman, Drake et Salisbury, 1999, p. 111), sua força descomunal, “ele era robusto e forte, não havia, na Inglaterra, quem o pareasse em força, nas quedas de braço, ninguém o vencia¹²” (Herzman, Drake et Salisbury, 1999, p. 111), marcas estas que permitem ao pescador Grim e sua esposa Leve reconhecerem nele o filho de um grande rei. Mas será a luz que emana de seu corpo, especialmente de seus lábios, que marcará por definitivo a nobreza de Havelok e assim ela surge para a princesa Goldeboru, na noite de seu casamento com o jovem caval(h)eiro, “à noite ela viu uma luz, tão bela, tão brilhante (...) ela olhou para o norte e para o sul e a viu emanando de seus lábios¹³” (Herz-

10. Termo em inglês médio que significa “marca de nascença”, é uma das principais marcas do corpo do caval(h)eiro a acentuar sua origem nobre.

11. “And the erles men woren al thore, than Havelok bi the shuldren more than the meste that ther kam: in armes him noman nam that he doune sone ne caste”.

12. “He was bothe stark and strong, in Engelond (990) non hise per of strengthe that evere kam him ner”.

13. “O nith saw she therinne a lith, a swithe fayr, a swithe bryth (...) she lokede noth and ek south, and saw it come nut of his mouth”.

man, Drake et Salisbury, 1999, p.119).

Uma vez apontados alguns dos diferentes predicativos relacionados aos masculinos analisados – vale ressaltar que, por delimitações editoriais, selecionamos apenas alguns trechos dos romances – deparamo-nos com um conjunto de sintagmas que, por vezes esboça uma característica materializada do corpo dos caval(h)eiros, isto é, a beleza e a altura físicas, por exemplo, e outras delinea traços metafísicos do mesmo corpo como a gentileza excessiva de Havelok, “de todos os homens ele era o mais doce e gentil¹⁴” (Herzman, Drake et Salisbury, 1999, p. 110) e a própria beleza de Horn que adquire um tom ambíguo no decorrer do poema, especialmente devido ao vocábulo *fayr*¹⁵ utilizado para descrevê-la. A relação físico/metafísico dentro desse paradigma de caracterização dos caval(h)eiros pode ser vista de maneira dialética, uma vez que não há clareza na distinção entre ambas as esferas física e além-física, tanto por parte da contextualização dos predicativos dentro dos romances, quanto pela própria observação etimológica dos vocábulos utilizados, o que nos permite ver, assim, um diálogo constante entre elas. Por outro lado, tal relação dialética pode, ainda, corresponder à influência de um pensamento cristão ducentista fortemente difundido dentro dos romances e diretamente ligado ao contexto de transcrição das narrativas¹⁶.

O uso repetitivo desses predicativos e de outras estruturas lingüísticas e discursivas marcará fortemente a presença e a movimentação dos personagens no decorrer dos romances. Destarte, a beleza de Horn e a gentileza e a força de Havelok, bem como a luz que emana de seus lábios e a marca em seu ombro, tornam-se lugares comuns nos textos, o que ganhará ênfase quando do encontro de ambos com seus pares amorosos, respectivamente Rymenhild e Goldeboru. Assim sendo, uma vez esboçados os moldes segundo os quais se construirão suas relações amorosas, o discurso acerca da caracterização e da

localização de seus corpos torna-se bastante distinta. Dentro de uma dinâmica amorosa extremamente intensa, constante e concreta – no sentido de concretização carnal dos anseios e desejos dos amantes, claramente evidenciada no texto – Horn não hesita em ir “para o quarto procurar aventura” (Cavalheiro, 2007, p. 191), o quarto de Rymenhild, que o chamou para se declarar ao passo que enlouquecia por amá-lo em silêncio – a *wooing woman* – trata-se do mesmo quarto que “tornou-se iluminado pela sua [de Horn] bela aparência (390)” (Cavalheiro, 2007, p. 188). Nesse *locus*, o corpo de Horn, então apenas um escudeiro, ganha ênfase e se torna o principal meio através do qual ele se posiciona diante de Rymenhild com autoridade e nobreza, persuadindo-a a controlar seus impulsos, pois para ele sua união com ela era inaceitável uma vez que sua origem nobre ainda era desconhecida e ele ainda não havia ingressado na cavalaria. A mesma beleza que faz Rymenhild apaixonar-se por ele, ganha outra conotação e salva sua vida no início do romance, quando os sarracenos invadem seu reino e se recusam a matá-lo com suas próprias mãos, colocando-o num navio à deriva, chamando-o “audacioso, (...) grande e forte, belo e bem alto” (Cavalheiro, 2007, p.185).

Curiosamente, Havelok é salvo de maneira similar também no início do romance, logo ao chegar à casa de Grim, o homem incumbido de matá-lo. Porém, a esposa do pescador vê uma luz muito intensa iluminar o quarto escuro onde o menino estava escondido e se assusta ao vê-la jorrar de seus lábios “como um raio de sol¹⁷” (Herzman, Drake et Salisbury, 1999, p. 100). Entretanto, pouco antes de se encontrar com Goldeboru, antes mesmo de conhecê-la, Havelok é descrito pelo narrador como “puro de corpo¹⁸” (Herzman, Drake et Salisbury, 1999, p. 111) pois o jovem príncipe nunca havia “estado com uma mulher, nem mesmo por farrá ou por desejo¹⁹” (Herzman, Drake et Salisbury, 1999, p. 111). Antes de encontrá-la, Havelok andava quase nu, tra-

14. “Of alle men was he mest meke”.

15. O vocábulo *fayr*, do inglês médio, que significa “belo, claro, gentil, educado, justo”, pode adquirir diferentes significados em contextos distintos. Contudo, no decorrer da narrativa, o próprio narrador a emprega em contextos que dificultam a fixação de apenas um dos seus significados.

16. Para uma discussão aprofundada sobre o tema ver CANNON, Christopher. *The Grounds of English Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2004, especialmente o capítulo 4.

17. “Of hise mouth it stod a stem als it were a sunnebem”.

18. “Of bodi was he mayden clene”.

19. “Nevere yete in game, ne in grene, with hire ne wolde he leyke ne lye”.

jando sempre farrapos e roupas velhas a deixar seu corpo sempre descoberto, porém, ao conseguir um emprego na corte – momentos antes de encontrar a princesa inglesa – ele ganha uma muda de “roupas novas (...) sapatos e meias²⁰” (Herzman, Drake et Salisbury, 1999, p. 110) que o destacam entre os demais homens como “o mais belo diante de Deus. (...) Nunca houvera no reino quem parecesse tanto um rei ou imperador²¹” (Herzman, Drake et Salisbury, 1999, p. 110). Ao contrário de Horn que busca e concretiza seu amor por Rymenhild, Havelok que, embora não aceite se casar com Goldeboru com o mesmo argumento de Horn, mantém um distanciamento físico da princesa, conservando-se casto até o final da narrativa quando, finalmente, ambos de casam.

O lugar onde o corpo se encontra e sua movimentação nesse complexo jogo cênico delinea-se com uma dinamicidade somente fixada com o desfecho narrativo imposto pela realização de todos os desafios – ou aventuras – estabelecidas no início dos romances como pré-requisitos para o reencontro de ambos, Horn e Havelok, com sua origem nobre, como a reconquista de seus reinos, o que ocorre, por exemplo, quando Horn recupera Sudenne das mãos dos sarracenos e Havelok reconquista a Dinamarca, destituindo o regente usurpador, Ubbe. Não há como construir um modelo ideal de caval(h)eiro, nobre, masculino, dentro dessa relação dialógica por nós (re)pensada entre os romances de Horn e Havelok, uma vez que as molduras de tal modelo estariam sempre se modificando e se reconstruindo. Não há uma rigidez discursiva quando da observação apurada da construção dos personagens, principalmente no que tange a elaboração de um eixo paradigmático de representação do corpo desses masculinos. Por vezes atuante/ator – a beleza de Horn e a luz de Havelok são inerentes a eles – por outras, lugar da ação – espaço de afirmação e concretização do desejo de Horn por Rymenhild, local do distanciamento, da manutenção da castidade de Havelok,

ao encontrar Goldeboru – o corpo segue um ritmo pouco acomodado às arestas de modelos fixos de um masculino hegemônico²² – o caval(h)eiro perfeito, o herói principesco, entre outros – e tampouco flui livremente como categoria de análise imbuída de significado próprio, constante, uníssono e descontextualizado. Pensamos, desse modo, num corpo que encene e seja encenado, que responda a um estímulo ideológico de perpetuação de determinada característica contextual – a repetição de um “ideal” masculino dentro das casas baroniais inglesas do século XIII²³ – ou ainda a um estímulo estilístico de um gênero literário em larga expansão e em busca de subsídios para se afirmar autonomamente num momento em que, respondendo a uma situação político-cultural, procura se distanciar cada vez mais da produção artístico-literária franco-normanda continental. Enfim, refletir acerca de um “pensar o corpo” nesses romances nos leva a caminhos longe de terem um final concreto e absoluto.

Por fim, nosso objetivo maior é colocar em diálogo com esse *corpus* literário-documental²⁴ novas perspectivas teóricas e analíticas, alargando as possibilidades de estudo dessa literatura, uma vez que alguns trabalhos já apontaram a necessidade crescente de se (re)ler esses romances com olhos menos “tendenciosamente categóricos na busca por afirmar uma identidade histórico-cultural de um período pré-guerras há muito ultrapassado” (Field, 2008, p. 31). Assim, distantes dessa perspectiva, mas reconhecendo-a e criticando-a, quando necessário, buscamos trazer novos ares para os estudos da Matéria da Inglaterra, especialmente nos campos e possibilidades abertos pelos Estudos de Gênero, uma vez que seus pressupostos teórico-analíticos permitem-nos trabalhar de maneira pluralizada e trazer para nosso campo de observação categorias de análise como o corpo, numa perspectiva que privilegie a experiência e não se prenda a uma visão rígida deste como “tabula rasa” de impressão da cultura onde ele está inserido.

20. “Clothes al spannewe (...) hosen and shon”.

21. “Was non so fayr under God (...) In kinneriche that so wel semede king or cayser for to be”.

22. Aqui, o sintagma “masculino hegemônico”, não faz referência direta aos *Estudos da Masculinidade*, apenas mostra mais uma abertura para outros olhares que não aquele (s) que procuramos esboçar em nosso trabalho.

23. Para uma discussão aprofundada acerca do estudo de uma relação dialógica dos romances com as demandas político-ideológicas da elite aristocrática inglesa dos séculos XIII e XIV ver CRANE, Susan. *Insular Romance. Politics, Faith and Culture in Anglo-Norman and Middle English Literature*, London: University of California Press, 1986.

24. Referimo-nos aos romances desse modo por vê-los não apenas como produção literária do baixo medievo inglês, mas ainda como rica documentação para a análise histórica.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Miguel Vale de. O corpo na teoria antropológica. In: **Revista de Comunicação e Linguagens**, No. 33 (2004), p. 49-66.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado. Pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2007.
- _____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BYNUM, Caroline W. Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective. In: **Critical Inquiry**, Vol. 22, No. 1 (Outono, 1995), p. 1-33.
- CANNON, Christopher. **The grounds of English Literature**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- CARTLIDGE, Nigel (org.). **Boundaries in Medieval Romance**. Woodbridge: D. S. Brewer, 2008
- CAVALHEIRO, Gabriela da C. *King Horn*: um romance inglês ducentista, **Mirabilia – revista eletrônica de História Antiga e Medieval**, Vol. 7, (dezembro, 2007), p.182-204. Disponível em http://www.revistamirabilia.com/Numeros/num7/numero7_12.html; capturado em 7 de janeiro de 2008.
- CRANE, Susan. **Insular Romance: politics, faith and culture in Anglo-Norman and Middle English Literature**. Berkeley: University of California Press, 1986.
- FLAX, Jane. Pós-Modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H. B. (org.) **Modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- HERZMAN, Ronald B.; DRAKE, Graham et SALISBURY, Eve. **Four Romances of England – King Horn, Havelok the Dane, Bevis of Hampton, Athelston**. Michigan: Medieval Institute Publications (TEAMS), 1999.
- HYNES-BERRY, Mary. Cohesion in *King Horn* and *Sir Orfeo*. In: **Speculum**, Vol. 50, No. 4 (Outubro, 1975), p. 652-670.
- Kaelble, Hartmut. O debate sobre a comparação e transferência: e agora? Tradução de Álvaro Alfredo Bragança Junior. In: <http://geschichte-transnational.clio-online.net/forum/type=artikel&id=574>. Capturado em 20 de setembro de 2008.
- LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud**. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- MEALE, Carol; MILLS, Maldwyn et FELLOWS, Jennifer. **Romance in Medieval England**. Suffolk: D. S. Brewer, 1991.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. In: http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/generodh/Gen_Categoria.html. Capturado em 13 de abril de 2007.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. O corpo e a carne: uma leitura das obras *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria* a partir da categoria gênero. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, 14(2), (Maio-Agosto, 2006), p. 387-408.
- SOUZA, Daniele Gallindo G. **“Wûp unde man zé rehte prüeven”. A construção do feminino e do masculino em Parzival de Wolfram Von Eschenbach: Gahmuret e suas esposas**. Rio de Janeiro: UFRJ / IFCS / Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2005.
- WEISS, Judith. Structure and Characterization in Havelok the Dane. In: **Speculum**, Vol. 44, No. 2, (Abril, 1969), p. 247-257

Um Exemplo de "Brevitas" no "Cancioneiro Geral" de Garcia de Resende

Geraldo Augusto Fernandes (USP/UNINOVE)

RESUMO

O *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende apresenta, em seu *corpus* total, uma infinidade de formas e gêneros, em grande parte já bem estudada. Contudo, uma sistematização do conteúdo formal – e de alguns gêneros – ainda se ressentem. As formas estróficas que aparecem no *Cancioneiro* de Resende vão desde poemas monósticos até aqueles cujas estrofes são de onze ou mais versos, cada uma dessas com sua peculiaridade ora de gênero, ora de adaptação ao conteúdo temático. Nesta comunicação, tenho a intenção de apresentar uma reflexão sobre os versos monósticos, definindo-os conforme a retórica clássica e a da época do *Cancioneiro*, ou seja, fins de 1400, inícios de 1500.

A característica básica desses versos – assim como dos dísticos e dos tercetos – é aquilo que se denomina *brevitas*, recurso retórico que, nas palavras de Juan Casas Rigall, em *Agudeza y retórica en la poesía amorosa de cancionero*, “supone la expresión concisa de una idea, expurgada de elementos no absolutamente imprescindibles. Este concepto teórico se concreta en las llamadas ‘figuras por omisión’ (...) [e] la categoría modificativa aristotélica correspondiente a la *brevitas* es la *de-tractio* o supresión de elementos, la cual tiende a la obscuritas”.

Como subgênero da *brevitas*, será estudada neste artigo a “acomodação” que “consiste (...) de textos de tipo religioso, engastados casi siempre sin traducción – normalmente en latín – en el seno de una obra, y en general, con el propósito de mover a, cuando menos, la sonrisa”. Para isso será analisado um poema do palaciano Rui Moniz, no qual o poeta se vale da “acomodação” e da agudeza para “castigar” a dama a quem serve.



Um Exemplo de "Brevitas" no "Cancioneiro Geral" de Garcia de Resende

Geraldo Augusto Fernandes (USP/UNINOVE)

O *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende apresenta, em seu *corpus* total, uma infinidade de formas e gêneros, em grande parte já bem estudada. Contudo, uma sistematização do conteúdo formal¹ – e de alguns gêneros – ainda se ressentem². A antológica obra de Pierre Le Gentil, *La poésie lyrique espagnole et portugaise à la fin du Moyen âge: les thèmes, les genres et les formes*, procura abranger, no volume I, todas as formas que ao autor chamaram a atenção quanto à criatividade e originalidade dos poetas cortesãos, especialmente os de Portugal. Aliás, para Le Gentil, o que caracteriza a obra de Garcia de Resende são precisamente a criatividade e a originalidade do conjunto da compilação. Em sua obra, o estudioso francês deteve-se nas formas e temas considerados por ele novidades do dealbar do século xv e do despontar do século xvi – tanto em Castela quanto em Portugal – e que configuravam o prenúncio do Renascimento. Acredito que um levantamento sistematizado das formas e dos assuntos tratados no *Cancioneiro Geral* será de suma importância para entender a “poética” engendrada pelos autores portugueses – e mesmo por alguns castelhanos – que participam da coletânea de Resende. A propósito da palavra “poética”, não se encontrou nenhuma

obra que fosse própria do Quatrocentos e do Quinhentos português, ao contrário do que aconteceu em Espanha, onde muitos dos cancioneiros traziam no Prólogo uma “arte de fazer poemas”³. É através de “leis” da arte poética que se desenvolvem conceitos e padrões do exercício de poetar, e esse gosto, tirado à Antiguidade, foi razoavelmente bem desenvolvido em Castela. É baseado nessas poéticas que pretendo desenvolver o estudo formal do *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende. Estando Espanha e Portugal viceralmente ligados, os procedimentos da arte de fazer poesia revelam-se idênticos – baseados numa mesma “arte da imitação”, a qual se diferencia mais quanto ao conteúdo, revelando uma poética de sentimentos próprios de cada uma daquelas regiões.

Pode-se dividir o *Cancioneiro* de Resende em seis grandes blocos: (1) baladas; (2) vilancetes; (3) cantigas; (4) esparsas; (5) trovas e (6) poemas de forma mista⁴. Além desses, há um outro cuja forma estrófica é única: o de número 615, que lembra o rondó – 32 quadras com um cabo em quintilha.

As formas estróficas que aparecem no *Cancioneiro Geral* vão desde poemas monósticos⁵ até aqueles cujas estrofes são de onze ou mais versos⁶, cada uma dessas formas com sua peculiaridade ora

1. No estudo da forma, será levada em conta não apenas a “camada exterior da obra”, mas principalmente “a linguagem que o poeta fala e que, na Poesia, se apresenta como um todo estruturado, em que cada elemento possui determinada função” (IRIARTE, 1962, p. 160).

2. A exemplo do estudo de Pierre Le Gentil, o trabalho em desenvolvimento como Tese de Doutorado está centralizado na obra de Garcia de Resende, *Cancioneiro Geral*, e serão abordados tanto as formas como os temas; quanto à primeira, pretendo fazer uma análise mais sistematizada. Lembre-se que a obra de Le Gentil abrange a lírica dos séculos xv e xvi, de Portugal e Espanha.

3. Vejam-se, como exemplo, as obras de Enrique de Villena, *Arte de Trovar* (1433); Juan del Encina, *Arte de poesía* (1496); Juan Alfonso de Baena, *Prologus Baenensis* (1445-1550); Proêmio del Marqués de Santillana (1446-1449). Já Antonio de Nebrija, em sua *Gramática de la Lengua Castellana* (1492), além de um estudo da gramática do castelhano, elenca os elementos característicos da Retórica poética.

4. A característica original desse grupo é a mescla de várias formas numa só composição. Tome-se como exemplo o poema que abre o *Cancioneiro Geral*, conhecido por “O cuidar e sospirar”. Trata-se de 146 poemas de formas mistas numa só composição, desenvolvendo um único tema: 116 trovas, uma sextilha, cinco quadras, uma quintilha, 22 cantigas e um vilancete. Além desse poema, selecionei outros 93, cuja forma é mista.

5. Trata-se de versos alheios ou não de um só verso, que aparecem como mote, refrão ou verso mesclado aos versos do poeta que os glosa; há ainda os dísticos (poemas de dois versos), que aparecem da mesma forma que os monósticos e também como refrões ou motes de vilancetes.

6. Podem ser divididos em tercetos, que aparecem como foi descrito na nota anterior ou como mote para vilancetes; quadras, independentes ou como intercalações e cabo (última estrofe do poema também chamado “fim”) – um desses poemas é o de número 615, já comentado; quintilhas, independentes (duas ocorrências) ou também como intercalação e cabo; sextilhas, também independentes (duas ocorrências) ou intercalação e cabo; sétimas, que aparecem nas esparsas, trovas, vilancetes; oitavas, nonas ou novenas, décimas e poemas com mais de 11 versos, que ocorrem nas baladas, esparsas, trovas, vilancetes e cantigas. Nas baladas, o máximo de versos por estrofe é dez; nas esparsas, o máximo de versos por estrofe, conforme aparece no *Cancioneiro*, é treze.

de gênero, ora de adaptação ao conteúdo temático. Os versos monósticos apresentam-se não só como motes a serem glosados, mas também como versos alheios, os *versus cum auctoritate*, incorporados ao poema. Nesta comunicação, no entanto, tenho a intenção de apresentar uma reflexão apenas sobre os versos monósticos, definindo-os conforme a Retórica clássica e a da época do *Cancioneiro Geral*⁷, aplicando esse estudo a um poema da coletânea de Resende, o que deverá ilustrar como os poetas se valeram das “regras para compor”.

A característica básica desses versos – assim como dos dísticos e dos tercetos – é aquilo que se denomina *brevitas*, a qual

“supone la expresión concisa de una idea, expurgada de elementos no absolutamente imprescindibles. Este concepto teórico se concreta en las llamadas ‘figuras por omisión’ (...) [e] la categoría modificativa aristotélica correspondiente a la brevitatis es la detractio o supresión de elementos, la cual tiende a la obscuritas y provoca, dada la parquedad a que se inclina, un efecto estilístico de sorpresa en el destinatário. Ambos aspectos sitúan la brevitatis en la esfera de la agudeza” (CASAS RIGALL, 1995, p. 121)⁸.

De acordo com Juan Casas Rigall (*ibidem*, p. 122), o mote monóstico apresenta-se geralmente por oito sílabas “normalmente usado como lema por caballeros y damas en la corte. A su lado se sitúa la invención de leyenda constituida por uno solo verso – en algún caso, un solo pie quebrado, aunque en esta ocasión lo literario se halle contextualizado por lo figurativo, vertido verbalmente en la rúbrica”. Casas Rigall, em *Agudeza y retórica en la poesía amorosa de cancionero*, dedica-se ao estudo da agudeza e da retórica na poesia amorosa, como diz o título, exclusivamente nos cancioneros medievais castelhanos do século xv e início do século xvi, centrando-se em especial no *Cancionero general* de Hernando del Castillo, que, por sinal, serviu de inspiração para Garcia de Resende com-

pilar o seu *Cancioneiro Geral* em Portugal. Neste, não vale a classificação do “mote monóstico de oito sílabas”, uma vez que é variada a métrica que se apresenta na obra de Resende. Veja-se, como exemplo, a cantiga número 80, de Álvaro de Brito, que se inicia com um pé quebrado: *Sin pecar* e é mote para o poema, mas ao mesmo tempo enigma, pois com essas letras se forma o nome “princesa”. Quanto à “invención de leyenda”, o autor refere-se, provavelmente, a frases usadas por cortesãos como se fossem máximas, provérbios, e que os portugueses chamavam “cimeiras⁹” ou “letras¹⁰”. Na compilação de Garcia de Resende, encontra-se um poema com essas características, o de número 614, em que se apresentam 29 tercetos, seis dísticos e um quarteto.

Para esta apresentação, a escolha foi o poema de número 195, uma “balada dupla”, e nele o que se evidencia é uma acomodação de textos religiosos, subgênero a ser explicado nos próximos parágrafos. Leia-se, então, a balada, cujo título é “Rui Moniz, alegando ditos da Paixam, pera matarem ãa molher de que s’aqueixava.”¹¹:

*Expedite unam mulierem mori*¹².

Por tal de nam perecerem (a)
as molheres virtuosas (b)
nem suas famas perderem (a)
as damas gentis, manhosas, (b)
assi s’escreve, senhores, (c)
na Paixam por seu castigo, (d)
e eu assi vo-lo digo, (d)
avangelista d’amores. (c)

7. A edição do *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende aqui utilizada é a mais recente, de 1998, empreendida por Aida Fernanda Dias, que fixou o texto, estudou-o (Volume V, “A Temática”) e organizou um Dicionário Comum, Onomástico e Toponímico (Volume VI), de 2003. A publicação é da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Maia.

8. Além do mote, o autor estuda o zeugma complexo, a silepse e a ênfase como subgêneros da *brevitas*.

9. “Ornato que enfeita o cimo de um capacete” (Dias, 2003, p. 183).

10. “Moto ou mote, palavras breves de que se usa nas medalhas, moedas, divisas, empresas, encerrando um pensamento, um ideal de vida, a afirmação de um sentimento.” (*ibidem*, p. 398).

11. Cf. Dias, 1998, p. 8-10, volume II.

12. “Tendo desejado que morresse uma única mulher. Frase moldada no Evangelho de S. João, 18-14: ‘Erat autem Caiphas, qui consilium dederat judaeis: Quia expedit unum hominem mori pro populo’” (Dias, 2003, p. 864). *sanguinis est*” (*ibidem*, p. 866).

<i>Nom licet mittere eam in carbonum</i> ¹³ .		Se viva sobola terra	(q)
		leixamos quem nos quer mal,	(r)
		destroindo o mais leal,	(r)
Nam é necessaria cousa	(e)	consentindo quem mais erra,	(q)
desta molher fazer vida	(f)	imigos das nossas vidas	(s)
em casa, onde repousa	(e)	somos verdadeiramente,	(t)
bondade tam conhecida.	(f)	e nam das nossas soamente,	(t)
Porque seria pecado	(g)	mas das que temos servidas.	(s)
daquesta viver u nam	(h)		
mora falso coração	(h)	Tradidit eam illis ut	
do que deve mal lembrado.	(g)	<i>crucifixeretur</i> ¹⁷ .	
<i>Secundum legem debet mori</i> ¹⁴ .		Com pregam seja levada	(u)
		desta gentil corte fora	(v)
Segundo lei morrer deve,	(i)	esta imiga provada	(u)
pois em si tanto mal traz,	(j)	da fama de ùa senhora.	(v)
a molher que se atreve	(i)		
a fazer o qu' esta faz.	(j)	Rui Moniz, nas palavras de Aida Fernanda Dias	
As leis humanas o querem,	(k)	(1998, p. 104; p. 368) em dois momentos de sua “A	
os direitos o consentem,	(l)	Temática”, caracteriza-se por ser o “mais libertino	
e os que dela se sentem	(l)	dos poetas da colectânea”, em poemas que foram	
sempre sua fim requerem.	(k)	alvo de censura no <i>Index Avctorvm dānatae me-</i>	
<i>Tole, tole, crucifige eam</i> ¹⁵ .		<i>moriae</i> (1624), ordenados pela Real Mesa Censória,	
		principalmente o intitulado “Outras de Rui Moniz a	
Logo a crucifiquemos,	(m)	tres freiras dum moesteiro.”, que leva o número 202	
pois se nam quer correger	(n)	do segundo volume do <i>Cancioneiro</i> resendiano.	
ou morte cruel lhe demos	(m)	No poema 195 aqui estudado, Rui Moniz vale-	
por mais males nam fazer.	(n)	se da erudição para, na opinião de Aida Fernanda	
Porque se muito andar	(o)	Dias (1998, p. 142), intercalar “os ditos da Paixão,	
no lugar em que andamos,	(p)	adaptados às circunstâncias, (...) para justificar,	
com as que mais desejamos	(p)	de forma satírica, a morte de ùa molher de que	
nos ha sempre de trovar.	(o)	s'aqueixava”. O poeta escolhe uma forma estró-	
<i>Hanc dimittis nom es amicus Caesaris</i> ¹⁶ .		fica – a balada – pouco usada na compilação de	
		Resende: encontram-se apenas 23 delas ¹⁸ , entre os	
		880 poemas compilados por Garcia de Resende,	
		sendo 12 com a última estrofe em quadra, sete, em	
		quintilha e duas em sextilhas. Há ainda duas outras	

13. “Non licet [...] Não é lícito lançá-la no fogo. Frase moldada no Evangelho de S. Mateus, 27-6: ‘Non licet eos mittere in carbonam, quia pretium sanguinis est’” (ibidem, p. 866).

14. “Segundo a lei deve morrer. Versículo 7 do capítulo 19 do Evangelho de S. João.” (ibidem, p. 869).

15. “Mata-a, mata-a, crucifige-a. Frase moldada no Evangelho de S. João, 19-15: ‘Tolle, tolle, crucifige eum’”. (ibidem, p. 869).

16. “Hanc dimittis non es amicus Caesaris. Se a soltas, não és amigo de César. Frase moldada no Evangelho de S. João, 19-12: ‘Si hunc dimittis, nos es amicus Caesaris.’ (ibidem, p. 864).

17. “Entregou-lha para que fosse crucificada. Frase moldada no Evangelho de S. João, 19-16: ‘Tunc ergo tradidit eis illum ut crucifigeretur’” (ibidem, p. 869)

18. Observe-se que nessas 23 composições nem todas têm por “fim” quadras. Algumas são de longa extensão o que poderia caracterizar, dentro do gênero balada, um canto real. Outras têm números de estrofes inferiores a seis. Como classificá-las? No estudo que venho desenvolvendo pretendo chegar a uma conclusão ou, pelo menos, propor uma. Talvez entre aqui a questão da releitura da tradição através da inovação, tão enfaticamente comentada por Le Gentil (1949-1952).

composições terminadas em estrofes de seis versos (o que não as caracterizaria como balada), mas que poderiam ser consideradas uma inovação – o que é muito próprio dos poetas da época: valer-se da tradição, recriando-a de acordo com os “novos tempos”. É o caso da balada: seis estrofes em oitavas e uma última em quadra – o “envoi”, o que lembra a balada dupla (“double ballade”)¹⁹. Ressalte-se que o “envoi” corresponde à “tornada” provençal e à “finida” galego-portuguesa, ou ainda à “finida”, ao “fim” ou ao “cabo” espanhóis; em sua origem, século XIII, o “envoi” finalizava a balada ou o canto real e apareciam as palavras “Príncipe” ou “Princesa”, a quem eram “enviados” os poemas (Moisés, 2004, p. 150). Percebe-se, no entanto, a engenhosidade de Moniz ao recompor o gênero, alterando o esquema rimático e a quadra final, apesar de haver uma recomendação – um envio/*envoi*, pois a senhora a quem fez o poema deve ser levada fora da corte através de um “pregam”, deixando subjazer um destinatário: a justiça. Pelo que se percebe nessa composição, cujo esquema rimático está exposto na transcrição do poema pelas letras do alfabeto dispostas no fim de cada verso, a irregularidade é preponderante – uma característica dos poemas compilados por Garcia de Resende – já que existem 22 combinações de rimas diferentes. Percebe-se ainda que, na quinta estrofe, o poeta altera o esquema que vinha seguindo nas estrofes anteriores, modificando a disposição das rimas dos quatro primeiros versos. Nem mesmo na quadra, apesar de se estruturar no seguimento tradicional, *bcbc*, o poeta repete a identidade sonora dos versos antecedentes; aliás, isso é evidente pelo número de combinações escolhido (22). O metro seguido por Moniz não difere da grande maioria das composições do *Cancioneiro*: a redondilha maior²⁰. As redondilhas, tanto a menor quanto a maior, favorecem a musicalidade por sua extensão, pela inexistência de pausas ou incisões interiores, pelo destaque que a rima alcança, valorizando a sonoridade – são elas que favorecem o “ritmo fluente”

(*fliessender Rhythmus*), conforme teoriza Wolfgang Kayser (1985, p. 282-283). Quanto à natureza das rimas, em sua maioria são femininas, com exceção de algumas masculinas nas estrofes dois até cinco; isso, parece, deve-se ao “culto” à irregularidade tão própria dos poetas palacianos, ou simplesmente a defeito de composição. Há, ainda, uma mescla de rimas pobres com ricas, prevalecendo a primeira; a princípio, vale o mesmo comentário quanto à irregularidade. Uma reflexão mais profunda talvez demonstre intencionalidade do poeta quanto a esse uso irregular, não só das rimas – o que não é nada surpreendente, em se tratando de composições do *Cancioneiro* resendiano.

Quanto a recurso retórico, o poeta usou o que Casas Rigall (1995, p. 176-177) define como “acomodação” (*acomodación*), valendo-se dos estudos de Otis H. Green: “consiste su técnica en la *acomodación* – no tanto en la *cita* – de textos de tipo religioso, engastados casi siempre sin traducción – normalmente en latín – en el seno de una obra, y en general, con el propósito de mover a, cuando menos, la sonrisa”. Observe-se que, segundo o autor, há diferença entre “acomodação” e “citação” (*cita*): esta seria a repetição literal, tanto em forma quanto em conteúdo, e, ainda, insere-se num nível de subordinação ao discurso principal; a acomodação dá-se quando falta algum desses requisitos, não havendo qualquer subordinação (*ibidem*, p. 171). Percebe-se que a diferença é sutil, mas parece-me adequada ao poema analisado neste trabalho. Os motivos poderiam ser: (a) as transcrições não são literais – as alterações que Moniz fez no texto têm a intenção mesma de acomodar as passagens bíblicas ao seu texto, pois no *Evangelho de São João* o objeto é um homem; na adaptação de Moniz, troca-se o masculino pelo feminino, já que o objeto de seu poema é uma mulher; (b) Aida Fernanda Dias, em seu *Dicionário*, comenta a “frase moldada no *Evangelho de São João*” (vide notas 12 a 17, supra, exceto a 13): o participio do verbo “moldar” está em consonân-

19. Ressalte-se que, como exposto neste estudo até aqui, o poema “lembra” a balada: as divergências ficariam, para resumir, no fato de que a balada original destinava-se à dança, com temas melancólicos, históricos, fantásticos, sobrenaturais, e a forma era mista (séc. XIII); a balada erudita era composta de três estrofes em oitavas, cada uma terminando com os mesmos versos (séc. XIV). No séc. XV, surge a balada propriamente dita, dividida em “petite ballade”, “grande ballade” e “double ballade”, em que cada estrofe culminava com o mesmo verso. Cf. Moisés, 2004, p. 49-51.

20. Talvez aqui haja uma identidade mais próxima à balada tradicional: poema para cantar e dançar. Lembre-se que as redondilhas são apropriadas para o canto devido à sua extensão (de cinco e sete sílabas poéticas) e às suas rimas.

cia com o verbo “acomodar” do qual derivou “acomodação”, cujo nome, para Casas Rigall, define o recurso retórico; (c) essa nova moldagem efetuada, principalmente quanto ao objeto – que gramaticalmente será modificado de masculino para feminino – não se subordina ao discurso original, o que há é o uso de uma passagem bíblica de forte conotação para justificar, de forma também conotativa – e hiperbólica – o sentimento do poeta; (d) as partes transcritas dos *Evangelhos* não estão em forma poética (não há rima, ritmo ou metro, não há musicalidade, enfim), os trechos em prosa foram copiados, e modificados apenas os pronomes e substantivos.

Ainda de acordo com Casas Rigall (*ibidem*, p. 177), Green comentara que o uso de trechos da *Bíblia* é um costume antigo²¹ e faz parte da natureza humana – evidencia-se isso até hoje. Durante a Idade Média, produziu-se uma clara discordância entre a consideração social e moral das paródias religiosas: socialmente eram correntes e aceitas; moralmente, resultavam desprezíveis, vergonhosas. Quanto à peça de Rui Moniz, pode-se comentar que esse tipo de poesia era aceito e trivial; vejamos como exemplos a balada número 368, de Luis Anriques, e a trova número 19, de Joam de Meneses, ambos com tema religioso, tirados do *Cancioneiro Geral*. Quanto a ser desprezível ou vergonhoso, isso talvez seja verdade quanto à cortesia, tão própria dos serões áulicos. No entanto, se essa poesia era admitida e usual, esses adjetivos depreciadores parecem apenas ferir o decoro; o que provocaram, isso é certo em muitos casos e possivelmente com relação a esse poema de Moniz, foi a fúria dos censores. Lembre-se de que composições do próprio Rui Moniz, de fundo religioso, foram indexadas, conforme exposto acima.

Enfim, Rui Moniz produz uma paródia, em que transpõe passagens dos *Evangelhos* de São João e de São Mateus, ajustando-as à sua intenção: denegrir a *dame sans merci*, que não se rendia aos amores de seu servidor. Na primeira estrofe, define como são essas mulheres: virtuosas, gentis e manhosas (que tem qualidades, virtudes, cf. Dias, 2003, p. 421). Contudo, estas qualidades, se positivas para

as mulheres, para quem as serve têm cunho negativo, pois fazem-nas repudiar seus servidores. É por isso que, fazendo uma releitura da *Bíblia*, Moniz se diz evangelista dos amores e que na *Bíblia*, especificamente na Paixão, encontra-se o castigo que essas mulheres devem sofrer. Nessa estrofe, refere-se genericamente às mulheres dotadas daqueles três atributos citados; nas próximas estrofes, o alvo passará a ser uma mulher em especial.

E essa mulher especial não se deixa servir, não circula nos ambientes em que o poeta e seus colegas estão: prefere uma casa onde repousa a bondade, e ela não mora com alguém cujo coração é falso – o do próprio poeta (estrofes dois e três). Se andasse onde anda o poeta, entre as que ele e os outros mais desejam, essa dama “que tanto mal traz” iria sempre “trovar” a todos, entendendo-se esse verbo por “perturbar”, “causar torvação” (*ibidem*, p. 705). Nessa estrofe, a quarta, percebe-se certo desejo do poeta de corromper a senhora a quem serve, pois se ele – e os outros cortesãos – deseja tanto as outras damas, por que quereria a mais cruel e difícil delas? Talvez porque ela se equivalesse a ele, que se define como alguém que possui um “falso coração”. Ou talvez porque, andando ela junto com as outras que tanto desejam aqueles a quem se dirige o poeta, sua dama seria apenas servida – reclusa, ela instiga não só desejos de amor, mas de castigo por ser absolutamente virtuosa. E o poeta encontra nas Escrituras um castigo último – a crucificação da dama, assim como aconteceu com Cristo, na Paixão. Aqui, ao decretar a crucificação da mulher “de que s’aqueixava”, Rui Moniz “radica em uma hipérbole sagrada: la equiparación de los avatares que sufre el amador cortés con la vida y muerte de Jesucristo” (Casas Rigall, 1995, p. 179, parafraseando o que escrevera J. Y. Tillier, relativamente à acomodação validada pelos *Evangelhos*). Ao exigir um castigo de tal magnitude, o poeta demonstra a força que o sentimento de recusa lhe provocou.

Para concluir, observa-se que o poema de Rui Moniz é pleno de diálogo com outro texto, o bíblico, o que certamente agradava a audiência, pois esse diálogo fazia parte do cotidiano do homem medie-

21. Já ocorria, por exemplo, nas cantigas de escárnio e religiosas, mas não nas de amigo e amor durante o trovadorismo (Casas Rigall, 1995, p. 177). Exemplos destas podem ser os poemas compilados no *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*: de Fernam Soares [de Quinhone], no. 1469; de Joham Soares Coelho, no. 1663; de Ayras Perez de Vuytoron, no. 1390.

val. Para Casas Rigall (1995, p. 171), “el fenómeno literario de la *intertextualidad* (...) está constituido por técnicas como la cita, que desde antiguo fue incluida en la esfera de la agudeza”. A acomodação, cuja técnica aparece no poema analisado aqui, é parte da citação, uma citação que é manipulada, engenhosa. Acomoda-se também à engenhosidade formal, pois o poeta recriou a balada dupla,

amoldou-a às redondilhas, cuja “forma, que tende para o comentário engenhoso de um dado tema, é especialmente adequada à mentalidade glosadora difundida pelos pregadores e pela Universidade, e, assim, presta-se admiravelmente ao gosto concep-tista característico destes poetas palacianos” (Saraiva, [s.d.], p. 160-161).



BIBLIOGRAFIA

- CANCIONEIRO Geral de Garcia de Resende. Fixação do texto e estudo por Aida Fernanda Dias. Maia: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998. Volumes I a IV
- CASAS RIGALL, Juan. *Agudeza y retórica en la poesia amorosa de cancionero*. Santiago de Compostela: Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1995.
- DIAS, Aida Fernanda. *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende – A Temática*. Maia: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998. Volume V.
- _____. *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende – Dicionário (Comum, Onomástico e Toponímico)*. Maia: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003. Volume VI.
- IRIARTE, Rita. A distinção entre Classicismo e Maneirismo segundo Ernst Robert Curtius e Gustav René Hocke. *Revista da Faculdade de Letras, Lisboa*, n. 6, p. 142-163, 1962.
- KAYSER, Wolfgang. *Análise e interpretação da obra literária. (Introdução à Ciência da Literatura)*. 6 ed. Revisão Paulo Quintela. Coimbra: Arménio Amado, Ed., 1976. Coleção Studium.
- LE GENTIL, Pierre. *La poésie lyrique espagnole et portugaise à la fin du Moyen âge: les thèmes, les genres et les formes*. 2 vol. Rennes: Plihon, 1949-52.
- MOISÉS, Massaud. *Dicionário de temas literários*. São Paulo: Cultrix: 2004.
- SARAIVA, A. J. e LOPES, Óscar. *História da Literatura Portuguesa*. 16 ed. Porto: Porto Editora, Lda., [s.d.].
- SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. Sancta Sonantia. Notas sobre a relação entre som e sentido à luz da mística medieval. *Signum*. São Paulo, n. 10, p. 117-137, 2008.
- ZUMTHOR, Paul. Y a-t-il une “littérature” médiévale?. *Poétique*, Paris, n. 66, p. 131-139, abr. 1986.

O Estatuto Jurídico das Mulheres nas Ordenações Manuelinas

Giovanna Aparecida Schittini dos Santos (UFG)

RESUMO

Os séculos xv e xvi em Portugal são conhecidos como o período das Ordenações, em decorrência do aumento contínuo do registro de normas jurídicas, reunidas em *corpus* documentais, as **Ordenações Afonsinas** e as **Ordenações Manuelinas**. Essas coletâneas de leis estão vinculadas ao poder centralizador do monarca e à disseminação da imprensa. Numa época em que as leis passam a ser definidas pelo rei, que legisla a partir do direito consuetudinário, romano e canônico, tendendo a moldar o seu poder à imagem e semelhança do *princeps*, convém questionar a presença das mulheres nestes compêndios, analisando as situações jurídicas em que são citadas e as penas imputadas. Tendo em vista a quantidade de ordenações produzidas e os diferentes contextos nos quais se inserem, optou-se pela análise do estatuto jurídico das mulheres nas **Ordenações Manuelinas**, cuja escrita teve início em 1505, mas a versão definitiva publicada em 1521. Assim, a análise deste corpus jurídico permitirá compreender alguns traços relativos à concepção jurídica sobre as mulheres na sociedade portuguesa quinhentista.



O Estatuto Jurídico das Mulheres nas Ordenações Manuelinas

Giovanna Aparecida Schittini dos Santos (UFG)

Os séculos xv e xvi em Portugal são conhecidos como o período das Ordenações, em decorrência do aumento contínuo do registro de normas jurídicas, reunidas em *corpus* documentais, as **Ordenações Afonsinas** e as **Ordenações Manuelinas**. Essas coletâneas de leis estão vinculadas ao poder centralizador do monarca e à disseminação da imprensa. Numa época em que as leis passam a ser definidas pelo rei, que legisla a partir do direito consuetudinário, romano e canônico, tendendo a moldar o seu poder à imagem e semelhança do *princeps*, convém questionar a presença das mulheres nestes compêndios, analisando as situações jurídicas em que são citadas e as penas imputadas, reflexão esta que permite compreender o estatuto jurídico das mulheres. Tendo em vista a quantidade de ordenações produzidas e os diferentes contextos nos quais se inserem, optou-se pela análise do estatuto jurídico das mulheres nas **Ordenações Manuelinas**, cuja escrita teve início em 1505, mas a versão definitiva publicada em 1521.

Antes de tratar do estatuto jurídico das mulheres em Portugal, convém mencionar o conceito de direito que norteará esta análise. Esta definição é tributária da reflexão desenvolvida pela Escola dos Annales e relaciona a história jurídica à história social. Nesse sentido, o direito é compreendido como uma forma de regulamentação da vida indissociável da realidade social que pretende normatizar, combinando-se com outros sistemas valorativos, como a religião e a moral, tendo por objetivo resolver os conflitos sociais e proporcionar coesão à sociedade. (Hespanha, 1982, p. 195).

Entretanto, ao lidar com fontes textuais de direito o historiador tem de reconhecer que as leis não são integralmente cumpridas e que, muitas vezes, sequer visam a uma aplicação pontual, principalmente em decorrência de outras normas socialmente eficazes de controle do comportamento social. Assim, ela desempenha funções diferentes

e subordina-se a estratégias também muito diversas, umas predominantemente regulativas, outras simbólicas. Neste sentido, a lei não pode ser encarada como um espelho da realidade social, mas sim como uma reconstrução desta realidade, tratando muitas vezes como reais noções francamente construídas.

O pensamento jurídico do período concebia a sociedade como um todo ordenado. Essa concepção corporativa da sociedade supunha ainda que a harmonia do corpo não requeria a igualdade de seus membros, sendo, na verdade, o equilíbrio resultante dos diferentes “estados” de cada órgão. Cada membro tinha uma tarefa particular a realizar e a cada um dos grupos deveriam ser garantidos os meios para a realização de suas funções. Essas funções originavam um estatuto específico, integrado por certos direitos e deveres que produziam uma hierarquização entre as pessoas, atribuindo a cada grupo um diferente estado e mantendo entre os estados uma hierarquia condizente com a das respectivas funções. (Hespanha, 1982, p. 229).

De acordo com os estudos de história de direito, as mulheres também eram portadoras de um estatuto específico, e são as características, fundamentos e articulações deste estatuto que se pretende investigar.

Para a análise do estatuto jurídico das mulheres na sociedade portuguesa quinhentista, faz-se essencial lançar mão de categorias históricas capazes de explicar suas relações sociais. Neste sentido, torna-se fundamental o uso da categoria gênero, cunhada pela historiadora americana Joan Scott. Esta categoria enfatiza o caráter social e cultural das distinções baseadas no sexo, permitindo a compreensão das relações de poderes entre homens e mulheres que, por seu turno, são geradoras de hierarquias que sustentam as diferenças de valor atribuído a cada gênero. Com base nesta categoria, percebe-se que as idéias sobre o masculino e o feminino não são fixas, mas construídas socialmente,

visto que variam de acordo com o contexto histórico no qual são produzidas. (Scott, 1990, p. 27)

As **Ordenações Manuelinas** surgem no reinado de D. Manuel (1495 a 1521), período de influência e difusão do direito comum, quando a administração se confrontou com o problema da divulgação das **Ordenações** pelo Reino, visto que o trabalho de sistematização e compilação já havia sido feito parcialmente no código anterior, as **Ordenações Afonsinas**.

A presença das mulheres nas **Ordenações Manuelinas** se faz de forma mais contundente no livro V, relativo ao direito criminal, em seguida no livro IV, sobre direito civil. As mulheres também aparecem com certa assiduidade no livro I, referente ao regimento dos cargos públicos. A quantidade de títulos que mencionam as mulheres é absolutamente a mesma no livro II, o mais heterogêneo de todos, e no livro III, sobre o direito processual, sendo os dois volumes onde as mulheres são menos vistas.

Para auxiliar a análise da condição jurídica das mulheres nas **Ordenações Manuelinas**, optou-se por analisar estes livros um a um, para, posteriormente, depreender uma imagem geral das mulheres neste compêndio.

No que se refere ao livro I, onde menos se encontra a presença das mulheres, elas, quando aparecem, o fazem como viúvas que requerem tratamento especial, como herdeiras a requererem as fazendas e os bens do marido, como participantes da vida comercial, no papel de taverneiras, regateiras, padeiras – sendo constrangidas a dar o pão que vendem quando este não corresponde ao peso estabelecido –, como peixeiras, sendo obrigadas, como os homens, a afinar a balança a cada dois meses, como fruteiras e tecedeiras.

Estes títulos denotam como, no setor do comércio, as mulheres detinham um papel primordial na distribuição dos gêneros alimentares, trabalho que muitas vezes reproduzia os objetivos da vida diária do cotidiano feminino. Desse modo, o fabrico e a venda de pão, assim como o de biscoitos e de bolos, eram tarefas basicamente desempenhadas por mulheres. Outro setor do comércio urbano no qual as mulheres estavam presentes era na venda de peixes, sendo, geralmente, esposas de pescadores.

Há ainda toda uma variedade de gêneros ali-

mentares cuja distribuição incumbia, fundamentalmente, às mulheres, como leite, ovos, legumes e frutas. Muitas vezes, o contato com o público proporcionava ocasiões para atividades sexuais, o que fez com que o comércio a varejo praticado por mulheres se ligasse à prostituição. Nesse sentido, as leis das **Ordenações Manuelinas** têm como objetivo a regulamentação dessas atividades e a proibição da vinculação do comércio com prostituição.

As mulheres estão presentes ainda como presas sujeitas ao assédio dos presos e até mesmo do carcereiro, como monjas que necessitam de auxílio na defesa de seus mosteiros contra homens com intenções escusas – e nesses casos a lei as ampara, visando, pela manutenção da honra, ao controle da sexualidade – como mulheres “boas” que têm o privilégio de não terem em suas casas meirinhos e mordomos a prenderem malfeitores – estes funcionários são proibidos de entrarem em suas casas, tendo tal medida, provavelmente, o intuito de proteger a fama dessas mulheres –, como procuradoras de seus maridos, mães a cuidarem dos interesses de filhos órfãos (fazendo inventários, sonegando bens de raiz nos inventários, criando filhos com seus próprios bens, caso o órfão não os tenha, como tutoras e curadoras, desde que não tenham se casado novamente e sejam honestas), curadoras de maridos loucos e como órfãs constrangidas sexualmente em casa de seus tutores, juizes de órfãos e escritãs.

Toda esta gama de situações nas quais as mulheres são apresentadas se insere dentro das responsabilidades relativas aos ofícios dos funcionários reais, sendo poucos os casos em que se regulamentam suas atividades. De qualquer forma, ainda que sejam retratadas muitas vezes como necessitadas de proteção – como no caso das presas, viúvas, órfãs e monjas –, esta variedade de cenários permite depreender os papéis desempenhados pelas mulheres: elas participavam ativamente do comércio alimentício, reclamavam suas heranças e seus filhos e eram tutoras e curadoras de filhos e de maridos inválidos.

As mulheres surgem de forma mais tímida no livro II, aparecendo como mulheres de clérigos, como mulheres virgens que foram violentadas ou casadas com as quais os homens cometeram adul-

tério, mulheres dotadas de privilégios inerentes à sua posição social – como a rainha e as mulheres dos vassallos, as esposas e viúvas honradas dos desembargadores da Casa da Suplicação e do Civil –, novamente como viúvas ao lado de pessoas miseráveis e órfãos, como esposas a serem citadas no lugar de seus maridos, como ocorre no caso dos testamentários que se escondem à época da prestação de contas aos oficiais do reino e finalmente como mulheres nobres que possuem terras da Coroa, sendo neste caso obrigadas a casarem com homens bons, perdendo os bens no caso de contraírem matrimônio sem a licença do rei ou caso se juntassem carnalmente com outras pessoas.

Já no livro III as mulheres são retratadas mais uma vez como viúvas honestas – e também ao lado de pessoas miseráveis –, tendo o privilégio de escolherem por seus juizes os corregedores da corte ou juizes do lugar ao qual pertencem; como mulheres abastadas, que possuem jurisdição sobre suas terras, e como procuradoras em feitos crimes para justificar a ausência do réu. No que diz respeito aos direitos femininos, seus maridos não podem litigar os bens de raízes sem procuração de suas mulheres – valendo o mesmo para as esposas –, ainda que o marido possa litigar os bens com autorização do juiz caso não consiga a procuração de sua esposa, e como mulheres fidalgas privilegiadas com o fato de os funcionários reais não poderem fazer penhora de bens em seus vestidos e peças de uso particular.

As prerrogativas da mulher, como parte do casal, são aparentemente mínimas. No entanto, veículo de um nome e de propriedades, as mulheres não poderiam ser ignorantes das vendas e da alienação dos bens de raiz realizadas pelo seu consorte. Nesse sentido, estas leis permitem perscrutar o universo do casamento, visto que o marido era considerado o responsável pela administração dos bens do casal, ainda que algumas esposas participassem das decisões sobre a utilização dos bens. Permitem ainda identificar relações sociais de gênero no seio do casamento, no qual o gênero masculino, social e culturalmente considerado mais capaz, era o res-

ponsável não só pelos bens do casal, como também pela conduta da esposa.

O livro IV é o segundo das **Ordenações Manuelinas** onde mais se encontra a presença das mulheres. O conteúdo deste livro aborda o direito civil e neste contexto as mulheres aparecem principalmente como responsáveis pela outorga na venda de bens de raiz do casal e como revogadoras dessas vendas – sendo necessária uma procuração¹ delas para que a transação se efetive, da mesma forma que no litígio de bens, como visto no livro III; como responsáveis² pela gerência dos bens do casal e da distribuição da herança em caso de morte do marido, se o matrimônio tiver ocorrido por carta da metade, ficando a mulher como *cabeça do casal*, segundo a famosa expressão; como revogadoras das doações dos maridos feitas às barregãs, neste caso podendo comparecer em juízo sem autorização e procuração de seus maridos, e também como viúvas que gastam em vão todos os bens do falecido marido. Neste caso, a justiça onde a viúva residia poderia tomar seus bens, dando-lhe apenas o suficiente para se manter, o que gerava maledicência e escândalo em volta da família. Isso não acontecia no caso de viúvas de cavaleiros ou fidalgos, para evitar o ...“efcandalo de fua geraçam”³.

Percebe-se assim que a posição econômica das mulheres era bastante ambígua, visto que eram simultaneamente pessoas jurídicas, ao possuírem bens, herdarem riquezas e pagarem impostos, mas impedidas de tomarem decisões independentes sobre estes bens, estando sempre associadas a maridos e tutores.

As mulheres são contempladas ainda como doadoras (poderiam doar até cento e cinquenta cruzados de ouro, sem ter necessidade de confirmação do rei, enquanto os homens poderiam doar até trezentos cruzados de ouro), novamente como responsáveis pela criação dos filhos até a idade de três anos, caso o matrimônio acabasse, como escravas mancebas de homens casados ou solteiros e como filhas menores de vinte e cinco anos que casam ou se ajuntam sem autoridade de seus pais. Neste últi-

1. No entanto, havia meios de burlar a necessidade desta procuração, sendo necessário apenas que o juiz consentisse com a venda.

2. **Ordenações Manuelinas**, livro IV, título VII, pp. 23-26. As mulheres ficavam responsáveis por esta gestão por serem meeiras dos maridos, o que não ocorria caso a esposa viesse a falecer, visto que neste caso o marido retomava a posse integral de todos os seus bens.

3. *Ibid.*, livro IV, título X, pp. 32-33.

mo caso, as filhas são deserddadas, exceto se tiverem se casado com pessoa de melhor condição que seus pais poderiam casar. Os filhos também poderiam ser deserddados tanto pelo pai quanto pela mãe, caso houvessem agredido fisicamente a ambos, envenenado, acusado criminalmente e planejado sua morte, entre outras situações. Tais leis tinham como objetivo a conservação da linhagem e das estruturas de poder, que se verificavam principalmente nas classes sociais mais elevadas.

Pelo conteúdo dessas leis, é possível identificar algumas das relações de gênero dentro do casamento: os conceitos normativos de natureza religiosa, social e legislativa imputavam ao gênero feminino a obediência às figuras masculinas – seja o pai antes do casamento, ou o marido após a realização deste – sendo dever das mulheres criarem os filhos. Ainda que o pai continuasse a ter um papel protagonista na educação dos rebentos, a mãe passa a assumir cada vez mais um papel único na sua educação e formação, principalmente nos primeiros anos de vida, tendo para com o filho um dever inerente a sua própria condição: o da alimentação.

Relativo ainda aos direitos e deveres das mulheres, as viúvas não poderiam casar antes de completado um ano da morte do marido, não devendo, entretanto, caso casassem, ser difamadas; as mulheres em geral não poderiam fiar, nem obrigar-se em dívidas nem em procurações em decorrência da Lei do Veleiano, que declarava a fraqueza do entender das mulheres, salvo os casos especificados pela lei, como a garantia da liberdade de servo e a fiadoria de dotes, entre outros, e sendo taverneiras e padeiras teriam seus juramentos em relação a dívidas de compradores tidos como verdadeiros, desde que a dívida atingisse quantia determinada.

Como já dito, o livro v é onde mais se encontra títulos relativos às mulheres. É possível que esta abundância da presença das mulheres tenha como razão o fato de o livro discorrer sobre o direito penal, sendo intenção da administração régia normatizar os comportamentos sociais. Assim, ainda que

as mulheres tenham uma assiduidade maior, elas surgem, na grande maioria dos casos, ligadas ao seu corpo, principalmente nos crimes relacionados à sexualidade.

Desse modo, é possível dividir a presença das mulheres neste livro em duas categorias: os crimes sobre sexualidade – surgindo como vítimas, como acusadas ou ainda como herdeiras ou esposas dos acusados ou das vítimas – e crimes mais gerais, como o crime de lesa-majestade e o assassinato.

No que se refere à primeira categoria, as mulheres são retratadas como sodomitas, praticantes de bestialismo, incesto, como mulheres – virgens ou não – violentadas e raptadas⁴, como adúlteras, assassinadas por seus maridos por terem cometido adultério, bigamas, como cristãs que dormem com infiéis ou como infiéis que dormem com cristãos, freiras violentadas e raptadas de mosteiros, como virgens ou viúvas honestas que dormem com homens por vontade própria, como barregãs proibidas de irem à corte, sendo obrigadas a pagarem uma pena pecuniária por tal delito e degradadas, de homens casados e de clérigos, como padeiras, pescadoras ou regateiras que usam do ofício para ocultar seu estado de concubina. Também surgem como alcoviteiras, vestindo trajes de homens, como feiticeiras e como presas em cárcere privado. Importa notar que vários desses crimes também são atribuídos aos homens, com exceção do adultério, pois o discurso jurídico considerava o adultério masculino um deslize aceitável, pois os filhos ilegítimos não traziam desonra ao pai. No que tange ao adultério feminino, as implicações seriam mais graves, caracterizando este como crime e não apenas como pecado, como no caso dos homens, pois a mulher adúltera introduzia a prole ilegítima no seio do casamento e trazia desonra ao marido.

Importa notar que, nos crimes que abordam relacionamentos sexuais, as mulheres aparecem sempre como passivas ao ato. Inúmeros títulos o demonstram, como o relacionado ao incesto: “toda peffoa de qualquer condiçom que seja, que dormir

4. Ibid., livro v, título XIII, pp. 52-54. Se a virgem fosse violentada à noite ou em lugar ermo, para comprovar a violência sofrida deveria gritar apontando o responsável e mostrando as marcas do crime. É digno de nota o constrangimento envolvendo tal comprovação, o que, aliado à vergonha de ter sido violentada, deveria dificultar sobremaneira a punição dos criminosos. Para a comprovação do crime de violência contra mulheres, ver Ibid., livro v, título LXXVI, pp. 233-234.

5. Ibid., livro v, título XIII, pp. 50-51.

6. Ibid., livro v, título XV, pp. 54-59.

com fua filha, ou qualquer outra fua defcendente, ou com fua mãy, ou com qualquer outra fua afcendente, fejam queimados ambos...”⁵. As exceções ocorrem no crime de adultério, nos quais as mulheres aparecem como sujeito: “... e toda mulher que fezer adultério a feu marido, moura por ello...”⁶ e no crime de bigamia, no qual a mulher também assume papel ativo. Assim, as mulheres são compreendidas como passivas aos desejos masculinos. Não se sabe, entretanto, se tal passividade se relaciona com certa permissividade, com uma incapacidade de defesa ou com ambas.

Segundo Duby, a atribuição da responsabilidade ao homem ocorre por dois motivos: primeiro porque as mulheres são naturalmente passivas, especialmente nos gestos amorosos, sendo consideradas objetos que os homens espreitam, usam de acordo com a sua vontade. Desse modo, as mulheres só se tornam pecadoras quando saem de seu papel passivo e vão à busca de seu próprio prazer, como nos crimes de adultério e bigamia. A segunda razão se baseia no fato dos homens serem os chefes das mulheres, sendo responsáveis por seus atos e pensamentos e, portanto, conduzindo muitas vezes às mulheres aos crimes sexuais ou ao pecado. (Duby, 2001, p. 89)

Alguns destes crimes são compreendidos pelo título III, “Da lesa-majestade, e dos que cometem traíçam contra o Rey, ou seu Real Estado, ou fazem outros crimes atraíçoadamente”, como crimes que se cometem traiçoeiramente, como dormir com esposa, filha ou irmã de amigo ou de senhor, sendo o culpado condenado à morte e ao confisco de seus bens, tendo também seus filhos infamados.

Nos crimes que não se relacionam à sexualidade, as mulheres estão presentes na figura da rainha, ao se tratar do crime de lesa-majestade, na filha inocente do traidor que cometeu tal crime, sendo a esta permitido – ao contrário dos outros herdeiros – receber herança de sua mãe, provavelmente para facilitar seu dote e suas condições de subsistência; como esposa do traidor que, se casada por carta de metade, haverá sua parte, e ainda como agressoras ou assassinas, não sendo condenadas caso a agressão ou o assassinato tenha ocorrido com pedra ou pau.

Ainda que o direito seja um discurso fragilizante no que diz respeito à condição das mulheres, a leitura das **Ordenações Manuelinas** revela uma série de situações nas quais elas participam ativamente da sociedade, seja porque possuem jurisdição sobre terras, seja porque são esposas de fidalgos, vassalos e homens da corte, o que lhes possibilita uma atuação mais presente, seja por reclamarem seus filhos, seja por serem curadoras e tutoras, participarem do comércio, administrarem heranças, bens de raiz ou por tomarem parte nos contratos, entre outras situações.

Obviamente, as mulheres também aparecem nos seus tradicionais papéis de virgens, esposas e viúvas, mas o fato é que, ainda que o direito não alcance de forma integral todos os segmentos da sociedade e não seja um espelho dela, a existência dessas leis permite concluir que de fato as mulheres estavam presentes em tais situações e tinham um cotidiano bastante diferente do desejado por alguns textos morais e legislativos, uma vez que as leis não normatizam situações inexistentes. Este caráter contraditório da legislação, não deve ser encarado como um equívoco, visto que os textos jurídicos são bastante flexíveis, apresentando normas muito diferentes e até mesmo contraditórias, em decorrência de conter numerosas disposições de data e espírito muito diferentes, não sendo possível exigir uma grande coerência formal. (BRUHL, 1997, p. 65)

Por trás de todas as proibições destinadas às mulheres e de todas as características que lhes são imputadas, encontra-se uma justificativa dominante: a fraqueza de seu sexo, responsável por sua passividade, luxúria, por sua incapacidade de assumir funções públicas, por sua ignorância – o que as equipara aos menores, justificando ainda que sejam tuteladas – e, sobretudo, por sua inferioridade.

No entanto, quando se analisam os documentos oriundos dos processos civis, percebe-se que as mulheres aparecem realizando contratos, comprando, vendendo e negociando mercadorias. Percebe-se, portanto, que as regras aqui analisadas têm um caráter muito mais prescritivo do que descritivo, refletindo menos a realidade do que o desejo dos legisladores. (WIESNER, 1993, p. 70)

BIBLIOGRAFIA

BRUHL, Henri Lévy. **Sociologia do Direito**. Tradução Antonio de Pádua Danes. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CHARTIER, Roger. **A História cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

_____. "O mundo como representação". In: **Estudos Avançados**, v.11, n.5, p.173-191, 1991. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=So103-40141991000100010&script=sci_arttext>. Acesso em 05 de janeiro de 2009.

DUBY, Georges. **Eva e os Padres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HESPANHA, Antônio. "O estatuto jurídico da mulher na época da expansão". In **O rosto feminino da expansão portuguesa. Congresso internacional**, Lisboa: Comissão da Condição Feminina, 1994, pp.53-64.

_____. **História das Instituições. Épocas Medieval e Moderna**. Coimbra: Livraria Almedina, 1982.

_____. "Lei e Justiça: história e prospectiva de um paradigma" In: HESPANHA, Antônio. (org.), **Justiça e Litigiosidade: História e Prospectiva**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 7-59.

Ordenações Manuelinas, 5 v. Lisboa: apresent. Mário Júlio de Almeida Costa- Ed. fac-sim.- Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

SCOTT, Joan. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". In: **Educação e Realidade**. Porto Alegre: Faculdade de Educação/UFRGS, v. 16, n. 2, pp. 5-22, jul./dez. 1990.

WIESNER, Merry. **Women and Gender in Early Modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Análise do Texto e da Música da Cantiga de Santa Maria 70: Discutindo uma Questão de Edição

Gládis Massini-Cagliari (UNESP) &
Júlio de Mesquita Filho (UNESP/Araraquara)

RESUMO

Este trabalho objetiva discutir uma questão levantada por Celso Cunha, com relação à edição feita por Walter Mettmann (1986) do refrão da *Cantiga de Santa Maria* 70, atribuída a Afonso X (1221-1284), cujo *incipit* é *Eno nome de Maria*. Talvez com base na edição de Mettmann (1986, p. 235), e partindo da consideração da *lei de Mussafia* (Mussafia, 1896), Cunha (2004[1985], p. 88), com relação ao refrão da CSM70 (*Eno nome de Maria / çinque letras no mais y á*), afirma que “a alternância de setessílabo com octossílabo desapareceria no canto pela pronúncia *Ma-ri-á*”. A partir do comentário de Celso Cunha, o objetivo da presente comunicação é analisar a notação musical que acompanha a cantiga CSM70 nos três manuscritos em que sobreviveu (Toledo - To80, Escorial rico - T80 e códice dos músicos, Escorial, E70), em busca de pistas para solucionar este problema, uma vez que o comentário de Cunha baseia-se justamente nessa dimensão. O exemplo focalizado mostra que a consideração da notação musical das cantigas das quais sobreviveram também as partituras pode trazer importantes subsídios para a avaliação das edições disponíveis para cantigas específicas (e, talvez até, para a proposição de novas edições, mais adequadas à consideração das duas dimensões que, à época, não se desvinculavam: música e texto).



Análise do Texto e da Música da Cantiga de Santa Maria 70: Discutindo uma Questão de Edição

Gladis Massini-Cagliari (UNESP) &
Júlio de Mesquita Filho (UNESP/Araraquara)

1. Introdução

Este trabalho objetiva discutir uma questão levantada por Cunha (2004[1985], p. 88), com relação à edição feita por Mettmann (1986, p. 235) do refrão da *Cantiga de Santa Maria* (de agora em diante, CSM) 70, cujo incipit é *Eno nome de Maria*.

As *Cantigas de Santa Maria* (CSM) são uma coleção de 420¹ cantigas em louvor da Virgem Maria, com notação musical, mandadas compilar pelo Rei Sábio de Castela na segunda metade do século XIII, que sobreviveram em quatro códices: o de Toledo (To), o menor e o mais antigo; o *códice rico* de El Escorial (T), o mais rico em conteúdo artístico, que forma um conjunto (os chamados *códices das histórias*) com o manuscrito de Florença (F); e o mais completo, o *códice dos músicos* – El Escorial (E). Trata-se de um monumento literário, musical e artístico da mais elevada importância (cf. PARKINSON, 1998, 179), “de longe a maior e mais rica coleção produzida nos vernáculos românicos da Idade Média” (LEÃO, 2007, p. 21), o cancionero em louvor da Virgem Maria mais rico da Idade Média (cf. METTMANN, 1986, p. 7 e BERTOLUCCI PIZZORUSSO, 1993, p. 142), “um dos mais primorosos monumentos da língua e literatura galego-portuguesa” (LAPA, 1933, p. III), “documento e [...] monumento da cultura medieval ibérica” (LEÃO, 2003, p. 459). Na opinião de Ferreira (1994, p. 58), também do ponto de vista musical, a coleção das CSM é especialmente notável entre a documentação remanescente de música medieval monódica, por duas razões: “a) they represent twenty years of centralized compositional and editorial investment and b) they use two original semi-mensural notational systems”.

Parkinson (1998, p. 189-190) assim apresenta uma lista do repertório completo das CSM (os números das cantigas correspondem aos da edição de Mettmann 1986-1988-1989):

2 cantigas iniciais: título e prólogo (Mettmann A/B)
2 cantigas finais: Pitiçon, Nembressete Maria (números 401-402 na edición de Mettmann)
40 cantigas de loor (das cales dúas se repiten nas cantigas de festas de E)
353 milagres (mais sete milagres en E que repiten outras cantigas)
11 cantigas das festas de Santa María (números 410-422 na edición de Mettmann) mais dúas repetidas
7 cantigas de milagre de To e F que non foran incluídas en E (números 403-409 da edición de Mettmann)
5 cantigas de festas de Xesucristo de To, que non foron incluídas noutros manuscritos (números 423-427 da edición de Mettmann)

A partir da citação acima, percebe-se que a coleção das CSM reúne principalmente cantigas que narram os milagres de Santa Maria, acompanhadas de cantigas de louvor (*loor*) a Nossa Senhora (cantigas posicionadas nas “décimas” dos manuscritos, isto é, 10, 20, 30, etc.), além de dois prólogos, duas cantigas finais, cantigas de festas de Santa Maria e de Jesus. Já pela sua numeração, pode-se perceber que a cantiga escolhida para análise pertence ao conjunto das de louvor.

2. A Cantiga de Santa Maria 70

Para dar início à discussão proposta por este artigo, reproduzo, abaixo, a íntegra da CSM 70, na edição de Mettmann (1986, p. 235):

70

Esta é de loor de Santa Maria, das çinque leteras que

á no seu nome e o que queren dizer.

Eno nome de Maria

çinque letras, no-mais, y á.

1. Descontadas as repetidas - cf. Mettmann (1986, p. 7 e 24; 1987, p. 356), Parkinson (1998, p. 179) e Bertolucci Pizzorusso (1993, p. 142).

M mostra MADR' e MAYOR
e mais MANSA e mui MELLOR
de quant' al fez Nostro Sennor
nen que fazer poderia.
Eno nome de Maria...

A demostra AVOGADA,
APOSTA e AORADA,
e AMIGA e AMADA
da mui santa conpannia.
Eno nome de Maria...

R mostra RAM' e RAYZ,
e REYNN' e Emperadriz,
ROSA do mundo; e ffiz
quena visse ben seria.
Eno nome de Maria...

I nos mostra JHESU-CRISTO,
JUSTO JUYZ, e por isto
foi por ela de nos visto,
segun disse Ysaía.
Eno nome de Maria...

A ar diz que AVEREMOS
e que tod' ACABAREMOS
aquele que nos queremos
de Deus, pois ela nos guia.
Eno nome de Maria...

Como já a anuncia a própria epígrafe da cantiga, seu tema principal é o louvor do nome de Maria, desenvolvido a partir da focalização de cada uma das letras que o constituem, especificando o seu significado.

A cantiga CSM70 sobreviveu em três manuscritos: To8o, T8o e E7o. Os testemunhos desses manuscritos podem ser verificados a partir das figuras 1, 2 e 3, adiante.



Figura 1. CSM70 em To8o (Edición facsímile do Códice de Toledo, 2003, f. 101v-102r).

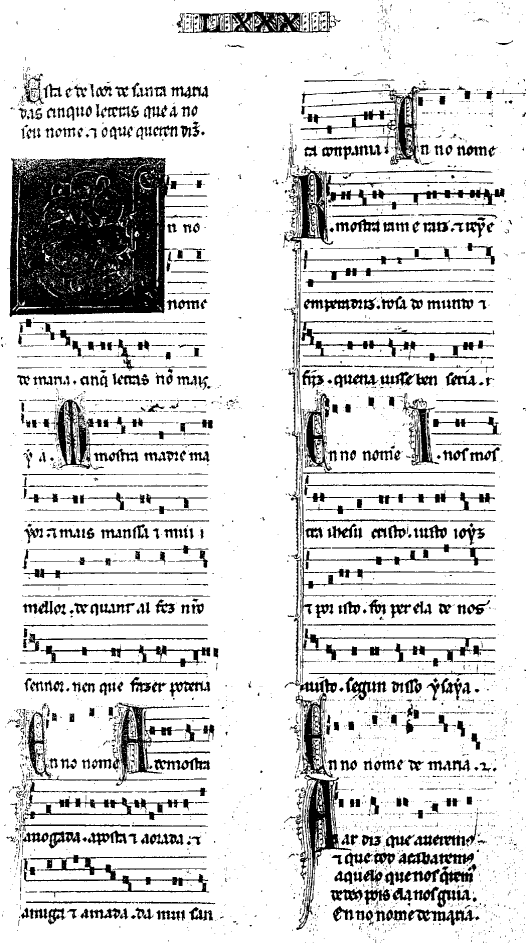


Figura 2. CSM70 em T70 (microfilme).

O tema para discussão, que foi alvo do comentário recortado de Cunha (2004[1985], p. 88), é a ausência de rima entre os dois versos do refrão (em itálico, na edição de Mettmann), fato absolutamente irregular e inesperado, no conjunto das 420 CSM. Note-se, a favor da edição proposta por Mettmann (1986), a partir da observação dos manuscritos reproduzidos nas figuras 1 a 3, que as letras (grafemas) que representam as terminações dos versos do refrão são grafadas da maneira diferente: *maria* / *ã a* (nos três manuscritos).

Talvez com base na edição de Mettmann, e partindo da consideração da *lei de Mussafia* Cunha (2004[1985], p. 88), com relação ao refrão da CSM70, afirma que “a alternância de setessílabo com octossílabo desapareceria no canto pela pronúncia *Ma-ri-ã*”. Tal observação o faz afirmar que “recursos como transposições de acento no interior e, principalmente, no fim dos versos, que percebemos na poesia cantada de nossos dias, é de crer que seriam frequentes nos cantares trovadorescos”

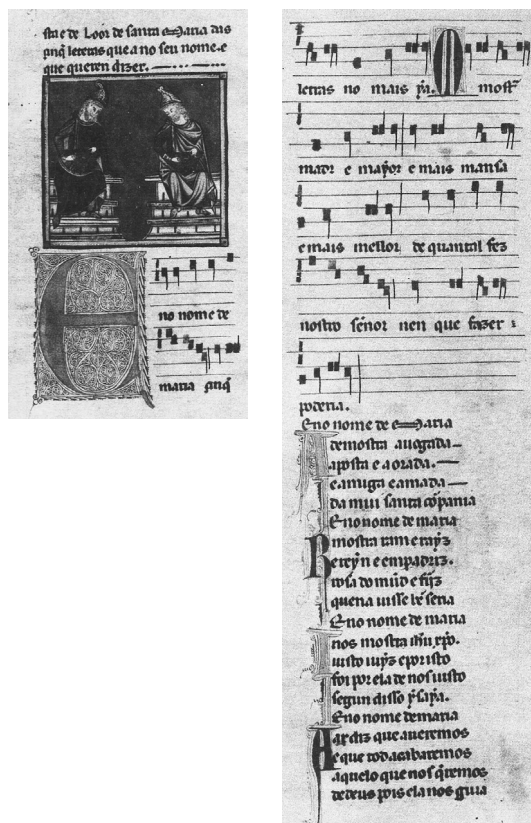


Figura 3. CSM70 em E70 (Anglés, 1964, p. 89r).

(CUNHA, 2004[1985], p. 88).

Para avaliar a adequação da edição anteriormente proposta por Mettmann (1986, p. 235) para esta cantiga específica (CSM70), o objetivo da presente comunicação é analisar a notação musical que acompanha a cantiga nos três manuscritos em que sobreviveu, em busca de pistas para solucionar este problema, uma vez que o comentário de Cunha (2004[1985]) baseia-se justamente nessa dimensão.

Para tal, a cantiga será analisada a partir da interpretação da notação musical da época e da transcrição para uma notação moderna que faz Anglés (1943). Como se pode ver abaixo (na figura 4, que traz a transcrição da CSM70, na interpretação de Anglés, 1943, p. 78), a concepção do editor da música das CSM é bastante “moderna”, no sentido de que as unidades rítmicas correspondem a compassos musicais, ou seja, a unidades de tempo de e de acentuação bastante uniformes. Foi acrescentado, abaixo da letra correspondente às duas

primeiras estrofes (registrada nos manuscritos remanescentes, como mostram as figuras 2, 3 e 4), o texto relativo às demais estrofes.

Figura 4. CSM70: notação musical de Anglés (1943, p. 78), acrescida na notação do texto das demais estrofes (além das duas primeiras).

To, 80, f. 102 a-b
E₂, 80, f. 117 c-d
E₁, 70, f. 89 a-b

En o no - me de Ma - ri - a

que te - tras no mais y a. 1. E - me
2. A de -

3. E - rre
4. I nos
5. A ar

mos - tra madr'e ma - yor, e mais man - sa,
mos - tra a - vo - ga - da, a - pos - ta e

mos - tra ra - m' e ra - yz, e Re - y - nn' e
mos - tra Jhe - su - Cris - to, jus - to ju - yz,
diz que a - ve - re - mos e que to - d' a -

e mais me - llor de quant' al fez nos - tro Se - nnor,
a - o - ra - da, e a - mi - ga e a - ma - da

Em - pe - ra - driz, ro - sa do mun - do; e fi - iz
e por is - to foi por e - la de nos vis - to,
ca - ba - re - mos a - que - lo que nos que - re - mos

nen que fa - zer po - de - ri - a.
da mui san - ta com - pa - ni - a.

que - na vi - sse ben se - ri - a.
se - gun di - sso Y - sa - ý - a.
de Deus, pois e - la nos gui - a.

A tabela 1, abaixo, faz um resumo da relação entre proeminência musical e pauta prosódica das palavras que caem nessa posição, com relação à notação da CSM70. A partir da divisão em compassos proposta por Anglés (1943, p. 78), pode-se verificar uma tendência de sílabas proeminentes no nível lingüístico caírem em posição de proeminência musical: a tabela 1 mostra que, somados os casos em que sílabas tônicas de palavras com duas sílabas ou mais e monossílabos tônicos caem no início do compasso (acento musical), tem-se um total de 52.3% (56 casos) de coincidência entre proeminências. No entanto, o exemplo mostra que há a possibilidade de sílabas com outra pauta prosódi-

ca, átonas finais, pretônicas ou monossílabos átonos (clíticos), caírem na posição proeminente em nível musical. Dentre os monossílabos átonos que figuram em posição de proeminência musical, há 7 ocorrências da conjunção *e*, considerada tônica por Cunha (1982). Se essas ocorrências forem computadas entre os monossílabos tônicos, a coincidência entre as proeminências musicais e lingüísticas sobe para 71.6%. Estudos anteriores (Massini-Cagliari, 1995, 1999, 2005) apontaram a possibilidade de monossílabos átonos receberem tonicidade no nível da palavra, adjungindo-se a outros vocábulos apenas em níveis prosódicos superiores. Neste caso, a coincidência subiria para 74.1%.

Pauta prosódica da sílaba em posição inicial do compasso musical	quantidade de unidades de tempo (= compassos)
tônica	48 (43.2%)
monossílaboônico	8 (9.1%)
monossílabo átono (clítico)	20 (22.7%)
pretônica	18 (20.5%)
átona final	4 (4.5%)
TOTAL	88 (100%)

Tabela 1. Pauta prosódica das sílabas em posição inicial do compasso musical – CSM70.

A notação musical, considerada conjuntamente com a consideração da estrutura métrico-poética da cantiga, pode também trazer subsídios para a resolução de questões de silabação, envolvendo, por exemplo, a distinção entre ditongos e hiatos. A figura 5, abaixo, mostra que a seqüência *i-a*, em *poderia, companhia* e *Ysaía*, deve ser silabada como um hiato, já que cada uma das vogais corresponde a uma ou mais figuras musicais diferentes.

Figura 5. CSM70, final da notação musical de Anglés (1943, p. 78), estrofes 1, 2 e 4.

Em relação à questão de edição suscitada pelo refrão da CSM70, a notação musical pode fornecer pistas para a avaliação da adequação da edição do refrão anteriormente proposta para esta cantiga específica por Mettmann (1986, p. 235) como: *Eno nome de Maria / çinque letras, no-mais, y á*. A leitura de Mettmann é corroborada por Cunha (2004[1985], p. 88), que considera que a música garantiria a pronúncia *Ma-ri-á*, que rimaria com *y-á*.

As duas primeiras linhas musicais, no entanto, constituem argumentos contrários a esta afirmação de Cunha, uma vez que, coincidindo a proeminência musical com a sílaba *i* (figura 6), a interpretação favorecida é a seguinte: *Eno nome de Maria / çinque letras, no-mais, ia* (com padrão acentual paroxítono em *i-a*). Outros argumentos são o fato de a duração da sílaba *a* não ser maior do que a da sílaba *y* (é igual), além de haver sobre a sílaba *y* um maior trabalho melódico e recair a proeminência de intensidade.

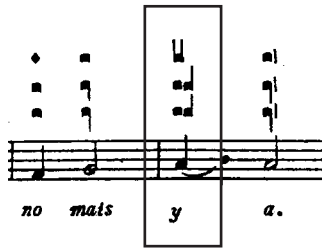


Figura 6. CSM70, notação musical de Anglés (1943, p. 78), final do refrão.

Aceita esta hipótese, a interpretação dos versos do refrão da CSM70 corresponde a “no nome de Maria ia(m) cinco letras”, um pouco (mas ainda assim) diferente da interpretação da leitura proposta por Mettmann: “no nome de Maria, cinco letras aí/lá (y) há”.

Não se pode esquecer de que o grande estudioso da lírica galego-portuguesa Celso Cunha foi, além de filólogo, um gramático da Língua Portuguesa. Talvez esse fato o tenha feito privilegiar a interpretação que “preserva” a concordância entre “cinco letras” e o verbo haver (“a”), impessoal. Entretanto, Naro & Scherre (2007, p. 58-59) mos-

tram que, já no português medieval, há registros de “falta de concordância” entre sujeito e verbo – fato que permitiria uma interpretação como a aqui feita com base na consideração da notação musical da cantiga CSM, nos três manuscritos em que sobreviveu.

Conclusão

O exemplo focalizado mostra que é possível extrair elementos da notação musical que podem se constituir em argumentos para a realização fonética das cantigas, quanto à sua estrutura silábica e ao seu ritmo lingüístico (no que diz respeito a questões de silabação e à identificação do padrão prosódico de palavras específicas). Além disso, a consideração da notação musical das cantigas das quais sobreviveram também as partituras pode trazer importantes subsídios para a avaliação das edições disponíveis para cantigas específicas (e, talvez até, para a proposição de novas edições, mais adequadas à consideração das duas dimensões que, à época, não se desvinculavam: música e texto).



BIBLIOGRAFIA

- AFONSO X O SABIO. *Cantigas de Santa María: edición facsímil do Códice de Toledo (To)*. Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 10.069). Vigo: Consello da Cultura Galega, Galáxia, 2003.
- ALFONSO X, EL SABIO. *Cantigas de Santa Maria: edición facsímil del códice T.I.1 de la Biblioteca de San Lorenzo el Real de El Escorial, siglo XIII*. Madrid: Edilan, 1979. 2v.
- ANGLÉS, H. *La Música de las Cantigas de Santa María del Rey Alfonso el Sabio*. – Facsímil, transcripción y estudio crítico por Higinio Anglés. Barcelona: Diputación Provincial de Barcelona; Biblioteca Central; Publicaciones de la Sección de Música, 1943. Volume II – Transcripción Musical.
- _____. *La Música de las Cantigas de Santa María del Rey Alfonso el Sabio*. – Facsímil, transcripción y estudio crítico por Higinio Anglés. Barcelona: Diputación Provincial de Barcelona; Biblioteca Central; Publicaciones de la Sección de Música, 1964. Volume I: Facímil del Códice *j.b.2* de El Escorial.
- BERTOLUCCI PIZORUSSO, V. Cantigas de Santa Maria. In: LANCIANI, G.; TAVANI, G. (Org.). *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993. p. 142-146.
- CUNHA, C. F. *Estudos de versificação portuguesa (séculos XIII a XVI)*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português, 1982.
- _____. Significância e movência na poesia trovadoresca. In: CUNHA, C. F. *Sob a pele das palavras*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, Academia Brasileira de Letras, 2004. p. 67-98. Organização, introdução e notas de Cilene da Cunha Pereira.
- FERREIRA, M. P. The Stemma of the Marian Cantigas: Philological and Musical Evidence. *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, Cincinnati, n. 6, p. 58-98, 1994.
- LAPA, M. R. Introdução. In: AFONSO X, O SÁBIO. *Cantigas de Santa Maria editadas por Rodrigues Lapa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1933. p. III-VIII.
- LEÃO, Â. V. A cetraria nos milagres marianos de Afonso X, o Sábio. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS – EITEM, 4., 2001, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PUC Minas, 2003. p. 453-459. Organizado por Angela Vaz Leão e Vanda O. Bittencourt.
- _____. *Cantigas de Santa Maria, de Afonso X, o Sábio: aspectos culturais e literários*. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2007.
- MASSINI-CAGLIARI, G. *Cantigas de amigo: do ritmo poético ao lingüístico. Um estudo do percurso histórico da acentuação em Português. 1995. Tese (Doutorado em Lingüística)-IEL/UNICAMP, Campinas, 1995*.
- _____. *Do poético ao lingüístico no ritmo dos trovadores: três momentos da história do acento*. Araraquara: FCL, Laboratório Editorial, UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 1999.
- _____. *A música da fala dos trovadores: Estudos de prosódia do Português Arcaico, a partir das cantigas profanas e religiosas*. Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras, 2005. Tese de Livre-Docência.
- METTMANN, W. (Ed.). *Cantigas de Santa María (cantigas 1 a 100): Alfonso X, el Sabio*. Madrid: Castalia, 1986.
- _____. Algunas observaciones sobre la génesis de la colección de las *Cantigas de Santa María* y sobre el problema del autor. In: KATZ, I. J.; KELLER, J. E. (Ed.). *Studies on the Cantigas de Santa Maria: Art, Music, and Poetry*. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Ltd., 1987. p. 355-366.
- _____. (Ed.). *Cantigas de Santa María (cantigas 101 a 260): Alfonso X, el Sabio*. Madrid: Castalia, 1988.
- _____. (Ed.). *Cantigas de Santa María (cantigas 261 a 427): Alfonso X, el Sabio*. Madrid: Castalia, 1989.
- MUSSAFIA, Adolfo. Sulla antica metrica portoghese; osservazioni. *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Wien: [s.n.] 1896, p. 133.
- NARO, A. J.; SCHERRE, M. M. P. Concordância variável em português: a situação no Brasil e em Portugal. In *Origens do Português Brasileiro*. São Paulo: Parábola, 2007. p. 49-69.
- PARKINSON, S. *As Cantigas de Santa Maria: estado das questões textuais*. *Anuario de estudios literarios galegos*, Vigo, p. 179-205, 1998a.

Os Judeus em Textos Mariológicos Hispanos Medievais: um Estudo Comparado

Guilherme Antunes Júnior (UFRJ)

RESUMO

O presente trabalho analisa as construções de imagens de judeus em textos de caráter mariológico medievais. Para tanto, selecionamos para nosso *corpus* documental três trabalhos elaborados em contextos históricos diferentes. São eles: o tratado conhecido como *De Perpetua Virginitate Sanctae Mariae*, de Ildefonso de Toledo (século VII); *as Cantigas de Santa Maria*, de Alfonso X (século XIII), e o poema *Duelo de la Virgen*, de Gonzalo de Berceo (século XIII).

Este trabalho é parte de nossa pesquisa de mestrado, intitulada *Mariologia medieval em perspectiva de gênero: um estudo comparado do Duelo de la Virgen de Gonzalo de Berceo e o sermão De Aquaeductu de Bernardo de Claraval*, que é financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e está vinculada ao Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ e ao projeto coletivo *Hagiografia e História, um estudo comparado da santidade*, sob a coordenação da Prof.^a Dr.^a Andréia C. Frazão L. da Silva.



Os Judeus em Textos Mariológicos Hispanos Medievais: um Estudo Comparado

Guilherme Antunes Júnior (UFRJ)

1. Introdução

O presente trabalho dá início a estudos referentes à construção de imagens de judeus em textos de caráter mariológico medievais. Para tanto, selecionamos para nosso *corpus* documental três trabalhos elaborados em contextos históricos diferentes. São eles: o tratado conhecido como *De Perpetua Virginitate Sanctae Mariae*, de Ildefonso de Toledo (século VII); *as Cantigas de Santa Maria*, de Alfonso X (século XIII), e o poema *Duelo de la Virgen*, de Gonzalo de Berceo (século XIII).

A seleção desses trabalhos se dá pela dimensão teológica e difusão que tiveram na Europa medieval, sobretudo a obra de Ildefonso de Toledo, cuja própria figura e teologia mariana são constantemente citadas em textos medievais posteriores.¹ Além disso, todos esses textos são provenientes da Península Ibérica. O terceiro ponto é que em todos eles a presença da Virgem Maria é personagem central, atuando como mediadora nas relações entre cristãos e judeus.

O eixo encadeador da análise das três narrativas será a forma como é construída a presença judaica nos discursos mariológicos e suas implicações com o poder. Verificaremos quais as relações entre a imagem dos judeus e a de Maria e quais as adjetivações que os autores usaram para cada um deles. Para tanto, utilizaremos os pressupostos da comparação como método histórico. Ao compararmos dois ou mais fenômenos históricos, poderemos vislumbrar elementos específicos pertencentes a cada um deles. Isto abre a possibilidade heurística, segundo Jorgen Köcka (Köcka, 1950), de iluminar questões, antes negligenciadas, quando não se utilizava a comparação como método. Seguindo as perspectivas deste historiador alemão, é possível analisar separadamente os três textos de nossa

proposta, obtendo dessa forma as singularidades de cada um.

Este trabalho é parte de nossa pesquisa de mestrado, intitulada *Mariologia medieval em perspectiva de gênero: um estudo comparado do Duelo de la Virgen de Gonzalo de Berceo e o sermão De Aquaeductu de Bernardo de Claraval*, que é financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e está vinculada ao Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ e ao projeto coletivo *Hagiografia e História, um estudo comparado da santidade*, sob a coordenação da Prof.^a Dr.^a Andréia C. Frazão L. da Silva.

2. O tratado De Perpetua Virginitate Sanctae Mariae, de Ildefonso de Toledo

Ildefonso de Toledo nasceu provavelmente em 607 em Toledo, Reino Visigodo, e morreu em 667. Foi bispo de Toledo e autor de variados textos acerca das doutrinas e teologias envolvendo Maria. O livro conhecido como *De Perpetua Virginitate Sanctae Mariae* é também chamado de *Tratado dos Sinônimos*, porque a obra é estruturada por palavras de mesmo significado para reforçar seu sentido. Este tratado foi transmitido por vinte e quatro manuscritos, copiados entre o século IX e o século XIV. Suas principais fontes são a Bíblia e escritos de Jerônimo e Agostinho.

Destacamos que não tivemos acesso à obra de forma integral. Consultamos trechos da *Perpetua Virginitate* por meio do livro *San Ildefonso de Toledo – biografía, época y posteridad*, de J. Francisco Rivera Recio. Por sua vez, Rivera Recio consultou a edição de V. Blanco García, de 1954.²

1.Sobre a presença de Ildefonso de Toledo, na condição de personagem, nas obras de Alfonso X e Gonzalo de Berceo ver: MARTÍN, José Luis. *Los Milagros de la Virgen – versión latina e romance*. UNED – *Historia Medieval – Espacio, Tiempo y Forma*, Madrid, serie III, tomo 16, p. 117 – 203, 2003. p. 117 – 203.

2.BLANCO GARCÍA, V. (Ed.). *San Ildefonso de Toledo. La virginidad perpetua de Santa María*. Madrid: BAC, 1954.

O tratado *De Perpetua Virginitate Sanctae Mariae* é uma obra que, de maneira geral, defende a idéia da concepção virginal por Maria, a chamada *Imaculada Conceição*, referente à doutrina agostiniana de *pecado original*.³ Porém, esse novo olhar sobre a figura de Maria oficializou-se apenas no século XIX. No Concílio de Éfeso,⁴ por exemplo, Maria é encarada como *Theotokos*, literalmente, aquela que dá a luz a Deus. Porém, destaca-se que a terminologia não se refere à maternidade de Maria, e nem mesmo à sua virgindade, mas sim à sua condição carnal de geradora. Nesse contexto, a mariologia é, sobretudo, cristológica, porque se refere exclusivamente a Cristo, delegando à Maria a posição de mera genitora.

Segundo Rivera Recio (Rivera Recio, 1985, p. 164) o *Tratado* foi direcionado a dois heresiarcas orientais, Evidio e Joviniano, ambos da segunda metade do século IV. Joviniano negava a superioridade da virgindade sobre o matrimônio, enquanto, para Elvídio, Maria perdeu a virgindade no momento do nascimento de Cristo e que ela e José tiveram outros filhos depois.

Para Ildefonso de Toledo, Maria não foi contaminada pelo *pecado original*, mantendo, assim, sua virgindade perpétua. Para o bispo, Maria foi Mãe de Deus, *Mater Dei*, gerando espiritualmente o Filho. Mesmo após o parto, Maria manteve integralmente sua condição anterior de virgem. Nesse caso, negligencia-se o corpo, valorizando-se o espírito: “...Virgen antes de la salida del Hijo, virgen en el nacimiento del Hijo, virgen después de nacido el Hijo...” (Rivera Recio, 1985, p. 166).

Há mais um grupo a quem a obra é dirigida: os judeus. A obra de Ildefonso é também marcadamente antijudaica. Se pensarmos no contexto da Igreja visigoda no século VII, o bispo de Toledo corrobora com o posicionamento oficial cristão em diversos pontos, principalmente na questão judai-

ca. A historiadora espanhola Catherine Cordero Navarro pesquisou a dupla vertente antijudaica no reino visigodo toledano. Para a pesquisadora espanhola havia um discurso civil e outro religioso, embora não conflitantes. No campo religioso, o judaísmo se situava, para os teólogos cristãos, na fronteira, no limite próximo à heresia e representava alta traição para patrística do século VII (Cordero Navarro, 2000).

O VIII Concílio de Toledo (iniciado em 16 de dezembro de 653) marcou o abrandamento das leis antijudaicas se comparadas à chamada *Lex Romana Visigothorum*.⁵ Neste Concílio, segundo a historiadora espanhola, predominou a consideração de inimigo religioso e político do judeu e do judeu convertido. Porém, havia preocupações maiores com um segundo grupo, denominado *criptojudeus* (conversos). Entretanto, ainda segundo a autora espanhola, continuaram as conversões forçadas, mas esta política acabou tendo efeito contrário: houve a reafirmação da identidade judaica. É possível que a obra de Ildefonso fosse dirigida também a estes grupos judaizantes.

3. As Cantigas de Santa Maria de Alfonso X

Uma obra referencial para os estudos mariológicos são *As Cantigas de Santa Maria*, de Alfonso X, imortalizado pela alcunha de “Rei Sábio”. Escritas em Castela entre 1257 e 1279, há um consenso entre os especialistas de que a obra esteve sob direção a de Alfonso X e que, portanto, ele não as escreveu sozinho ou talvez nem sequer tenha participação na composição, questão que não discutiremos neste trabalho (Tudela y Velasco, 1992). Nove décimos das *Cantigas* inscrevem-se no conjunto de poemas conhecidos como *cantigas de milagres* (cantigas de milagres), enquanto, alternadamente, um déci-

3. O pecado original, segundo Agostinho, dá-se pela contaminação do feto, infectio carnis, que atinge a alma racional no momento de sua infusão, sendo Cristo isento dessa transmissão. Ver: AGOSTINHO. Confissões. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973.

4. Reunião de líderes cristãos que se desenvolveu em cinco sessões, entre 22 de Junho e 31 de Julho de 431 em Éfeso, cidade da Ásia menor, atualmente está localizada em uma parte da Turquia. Foi convocado por Teodósio II e, entre outras questões, visou combater o Patriarca de Constantinopla, Nestório.

5. Breviário de Alarico é o código de leis editado por Alarico II em 506 d.C. Conhecido também como *Lex Romana Visigothorum* foi uma compilação dos textos aplicáveis, retirados do Direito romano oficial e destinado à população galo-romana ou hispano-romana. Ver: FELDMAN, Sergio Alberto. *A monarquia visigótica e a questão judaica - entre a espada e a cruz*. Saeculum – Revista de História, João Pessoa, n. 17, p. 11 – 25, jul/ dez. 2007.

mo são *cantigas de loor* (cantigas de louvor). Essa obra medieval foi escrita em galego-português e se denominou *cantigas* porque eram peças poético-musicais feitas para serem cantadas.

Quatro códices transmitiram a obra e estão localizados hoje em diferentes lugares. Há manuscritos que datam ainda do século XIII e outros copiados no século XIV. Esses códices estão organizados nas nomenclaturas *TO*, *T*, *F* (que parece ser continuação de *T*) e *E*. Eles estão localizados respectivamente na Biblioteca Nacional de Madrid, na Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, na Biblioteca Nazionale Centrale de Florença e no Escorial novamente (Fidalgo, s/d). A edição que consultamos está disponível no Portal Galego da Língua.⁷

A convivência política entre cristãos, muçulmanos e judeus no Reino de Castela no século XIII é, antes de tudo, desigual, mesmo quando o território castelhano estava sob o reinado de Afonso X. Porém, é sabido que o Rei Sábio manteve estreita relação com grupos judaizantes, inclusive na produção de trabalhos ditos *científicos*: “De gran importancia son las estrechas relaciones que el rey mantuvo con diversos hebreos, colaboradores en su magna tarea de traducción y, em especial, en los trabajos de astronomía y astrología que centraban su interés científico” (Sainz de la Mazadacenda, 1987, p. 212-3).

Entretanto, quando nos referimos ao papel político do monarca castelhano, devemos lembrar que sua intenção era de apropriação dos saberes judaicos considerados úteis para os cristãos. Como assinala Roitman, Afonso incentivou a conversão dos hebreus:

La intención de Alfonso X es la de generar la conversión de toda la minoría judía a la cristiandad, para así conformar, incluyéndola, una comunidad religiosa y política conformadora de sus súbditos homologados, dentro de un imperio unificado y único, bajo el dominio de un poder centralizado: el del monarca castellano-leonés, el del emperador – cuyo mejor representante es el propio Alfonso, por supuesto (Roitman, on line).

Nas *Cantigas* verificamos narrativas alusivas a judeus como, por exemplo, raptos de crian-

ças, mesquinhos, enganadores, traidores, etc. Os hebreus que aparecem na obra são normalmente mortos por intervenção da comunidade ou convertidos ao cristianismo, o que demonstra certo otimismo de Afonso X na apropriação de judeus à cristandade (Sainz de la Maza, 1987).

4. O Duelo de La Virgen de Gonzalo de Berceo

Gonzalo de Berceo nasceu entre 1195-6 e morreu na segunda metade do século XIII na região de La Rioja. Foi sacerdote e provavelmente notário do mosteiro de San Millán de la Cogolla, com o qual teve ligações importantes para sua formação religiosa. O poeta riojano teria cursado estudos superiores na Universidade de Palência, por volta de 1210.

A obra que iremos analisar é conhecida como *Aqui Escominza el Duelo que Fiz la Virgen Maria el Dia de la Pasion de su Fijo Jesucristo* do poeta riojano Gonzalo de Berceo, ou apenas como *Duelo de la Virgen*. Uma das transcrições foi feita pelo monge Tomás Antonio Sánchez no século XVIII,⁷ que, por sua vez, copiou de outro clérigo contemporâneo seu, conhecido como Ibarreta. No início do século XX descobriu-se outra cópia desta obra no mosteiro de San Millán de Gogolla, que fora ordenada por Fr. Diego de Mecolaeta entre 1741 e 1752, que foi finalmente publicada integralmente pela Biblioteca Nacional de Madrid. Trabalharemos com a edição organizada por Isabel Uría em 1991.

No século XIII, período da produção poética de Berceo, a maior parte de La Rioja já havia sido *retomada* durante a expansão cristã na Península Ibérica, sendo anexada definitivamente ao Reino de Castela após 1176 (Ruiz de Aguirre, *on line*), ao passo que a política castelhana de expulsão de judeus (ou a conversão) e muçulmanos foi corroborada por Berceo.

Segundo Sanchèz Jimenéz, a situação geográfica peculiar do mosteiro de San Millán de la Cogolla em La Rioja, por estar na fronteira geográfica entre essas três culturas, teve papel político impor-

6. As *Cantigas* de Afonso X. Disponível em <http://agal-gz.org/modules.php?name=Biblio>. Acesso em 22 de abril de 2009.

7. Segundo Resano trata-se da primeira publicação das obras de Berceo, denominada Colección de poesías castellanas anteriores al siglo XV, de 1780. Cf. RESANO, Gaudioso G. El mester poético de Gonzalo de Berceo. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1976. p. 15.

tante na difusão de discursos contrários a grupos não-cristãos, como judeus e mouros:

(...) el condado cristiano de Castilla lindaba con los reinos islámicos del sur (...) Esta situación fronteriza tuvo influencia en la idiosincrasia de la iglesia castellana. Esto se debe al hecho de que en España, al igual que en otras partes fronterizas de Europa, (...) las autoridades políticas civiles y eclesiásticas usaban a los monjes como un instrumento colonizador (Sánchez Jiménez, 2001, p. 537).

5. Estudo comparado das três obras mariológicas

A seguir, apresentamos as atribuições destinadas a judeus e à figura de Maria, quando há, obviamente, relações diretas entre elas. Na obra *De Perpetua Virginitate Sanctae Mariae* selecionamos as páginas quarenta e nove a cinquenta e três; das *Cantigas de Santa Maria*, analisaremos as cantigas quatro e seis, intituladas “A madre do que livrou” e “A que do bom rei Davi”, respectivamente; e do poema *Duelo de la Virgen*, selecionamos as estrofes de um a cinco e da quarenta e nove a cento e quinze.

Embora não haja adjetivações relacionadas diretamente aos judeus, as duas *Cantigas* apresentam os judeus, em geral, como assassinos, traidores e cruéis. Na cantiga quatro, “A madre do que livrou”, um menino judeu recebe a hóstia das mãos da Virgem. Quando seu pai descobre, coloca o menino em um forno. A mãe, chamada Raquel, também judia, pede ajuda à comunidade local que, em seguida, solicita a presença de Maria, que salva o rapazinho das chamas. Como punição, o judeu é colocado no forno, morrendo em seguida:

Por este miragr’ Atal
log’ a judea criía,
e o menino, sem al,
o batismo recebia;
e o padre, que o mal
fezera per sa folia,
derom-lh’ entom morte qual
quis dar a seu filh’ Abel (Afonso X, *on line*).

Na Cantiga seis, Alfonso X narra um episódio em que um menino arrimo de família é seqüestrado por um judeu porque cantava para Virgem Maria.

Após procurá-lo por vários lugares, os vizinhos apontam a casa do judeu como o esconderijo da criança. Quando a mãe chega ao local, o menino já está morto. Ela roga desesperadamente a Virgem, que não só intercede, mas ressuscita a criança, que sai cantando novamente. Todos os judeus da cidade são mortos e o seqüestrador é queimado vivo.

*Quand’ esto diss’ o menino, | quantos s’ i acertarom
aos judeus forom logo, | e todo-los matarom;
e aquel que o ferira, | eno fogo o queimarom,
dizendo: “- Quem faz tal feito, | desta guisa o rende
(Afonso X, *on line*).*

Nos dois milagres, para Scarborough, Maria é retratada, como uma compartilhadora da maternidade, intervindo em socorro das mães:

*Aunque se hacen en las Cantigas de Santa María repetidas distinciones entre la Virgen María y cualquier otra mujer, cuando los poetas hacen que las madres hablen, casi siempre las voces de éstas establecen este punto en común, es decir, la maternidad compartida entre ellas y Santa María (Scarborough, *on line*).*

Porém, a noção de *Madre* não tem o mesmo sentido da de *Mater* contida na obra de Ildefonso. Para o bispo de Toledo, a terminologia *Mãe* significa, sobretudo, *Mater Dei*, literalmente Mãe de Deus. O mais importante na obra de Ildefonso é a virgindade perpétua de Maria como um valor positivo, se comparado à perfídia dos judeus que, segundo a tradição teológica cristã, ocorreu quando Cristo foi traído pelos judeus. O discurso do bispo de Toledo sugere que Maria é uma antítese dos judeus:

*¿Qué dices, judío? (...) tú que estás ciego, a quien detiene el error, a quien la obstinación ha endurecido, dime: ¿Por qué no crees que en tu linaje haya una que sea virgen y madre al mismo tiempo?.. Muy apoyado en aquella razón de la antigua pertinacia, ¿afirmas que en las Sagradas Escrituras se dice que una joven, pero no una virgen, pueda dar a luz? (...) Pero aquello sí que es verdadero milagro (cf. Is 7,11), que una virgen dé a luz y al mismo tiempo conserve su integridad... (Rivera Recio, *op. cit.* p. 167).*

No *Duelo de la Virgen*, Maria é descrita com traços humanizantes e sua condição de mãe (*Madre*) é mais detalhadamente descrita, inclusive com referências corporais. Segundo a teóloga norueguesa Kari E. Børresen, a própria idéia de maternidade divina era obliterada pelos teólogos da Antiguidade.

de. Só após o século XII esse tema é recuperado e revisado: “O nascimento temporal comporta maternidade real da parte de Maria, mas *não* reciprocamente filiação real da parte de Cristo (...) A maternidade de Maria é real no sentido de uma função *fisiológica* normal, conforme à de outras mães humanas” (Börresen, 1983, p. 80).

No *Duelo*, os judeus são acusados constantemente de trair Cristo. No poema berceano, Maria aponta que os judeus persuadiram os *mouros* a crucificar seu Filho em troca de dinheiro, a exemplo das estrofes quarenta e nove e cinquenta:

Vedia correr sangre de las sus sanctas manos,
Otro sí de los pïedes, ca non eran bien sanos:
El costado abierto, paresçian los livianos,
Façiendoli boçines iudios e paganos.

Iudios e paganos vençiendoli boçines,
Dando malos respandos commo malos roçines,
Tenian mal afectadas las colas e los clines,
Cantando malas viesperas e peores matines
(Berceo, 1991, p. 817).

Nas três obras os judeus são tratados como traidores de Cristo e Maria. No século VII, no contexto de Ildefonso, os discursos mariológicos se utilizaram de outras estratégias para atingir a incredulidade dos judeus, como, por exemplo, a concordância com os discursos oficiais da Igreja para legitimar sua teologia. Trata-se de uma obra mais rígida quanto ao seu caráter doutrinal, diferente da flexibilização do *Duelo* de Berceo ou as intervenções milagrosas marianas das *Cantigas* de Afonso X. Somente no século XIII a Virgem terá um papel materno mais específico. Os autores da Baixa Idade Média *dão voz* à figura de Maria e ela se torna, assim, auxiliadora de Cristo, contribuindo para punição e conversão dos judeus.

Assim, consideramos que diferentes mariologias contribuíram para reforçar a doutrina cristã antijudaica. Os papéis de Maria, como construções históricas, recebem diferentes tratamentos de acordo com cada contexto. Mesmo quando ainda não havia um culto oficial destinado à Virgem, sua importância dá-se no campo teológico como reafirmação da identidade cristã contra grupos judaizantes.



BIBLIOGRAFIA

- As Cantigas de Afonso X. Disponível em http://agal-gz.org/modules.php?name=Biblio&rub=mostra_libro&id_livre=110. Acesso em 22 de abril de 2009.
- BÖRRESEN, Kari. E. Maria na Teologia Clássica. **Concilium**, Petrópolis, n. 188, p. 78-90, 1983.
- CORDERO NAVARRO, Catherine. El problema judío como visión del otro en el reino visigodo de Toledo. **En la España Medieval**, Madrid, n. 23, p. 9 – 40, 2000.
- KOCKA, Jürgen. Comparison and Beyond. **History and Theory**, n. 42. p. 39-44. 2003.
- FIDALGO, Elvira. **As Cantigas de Loor de Santa María – edición e comentário**. Galícia: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, s/d.
- JIMÉNEZ SANCHEZ, António. Milagros Fronterizos – Ignorancia y Libertinaje Claricales y el Público de los Milagros de Nuestra Señora. **Neophilologus**, n. 85, p. 535-553, 2001.
- RESANO, Gaudioso G. **El mester poético de Gonzalo de Berceo**. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1976.
- ROITMAN, Gisela. Alfonso X, el Rey Sabio ¿tolerante con la minoría judía? una lectura emblemática de las Cantigas de Santa María. Disponível em <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2598682>. Acesso em 22 de abril de 2009.
- RUIZ DE AGUIRRE, José Angel Garcia de Cortázar y. Introducción al Estudio de la sociedad Altorriojana en los Siglos X a XIV. Disponível em: www.vallenajerilla.com/berceo/rioja-abierta/garciacortazar/sociedadaltorriojanaXalXIV.htm. Acessado em: 15 out. 07.
- SAINZ DE LA MAZADICENDA, Carlos. Los judíos de Berceo y los de Alfonso X en la España de “las tres religiones”. **Cuadernos de Filología Hispánica**, Madrid, n. 6, p. 209-215, 1987.
- SCARBOROUGH Connie L. Las voces de las mujeres en las Cantigas de santa Maria de Alfonso X. Disponível em <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=8701>. Acesso em 2 de março de 2009.
- TUDELA Y VELASCO, Maria Isabel Pérez de. La imagen de la Virgen María en las Cantigas de Alfonso X. **En la España Medieval**, Madrid, n. 15, p. 297-320, 1992.
- URÍA, Isabel (org). O Duelo de la Virgen. In: BERCEO, Gonzalo. **Obra Completa**. Madrid: Espansa-Calpe, 1991. p. 806 – 857.

O Apelo ao Apóstolo Santiago e as “Aparições” do Santo na Conquista de México-Tenochtitlán (1519-1521), Segundo as Crônicas Espanholas: um Prolongamento do Discurso Medieval no Novo Mundo

Guilherme Queiroz de Souza (UFSJ)

RESUMO

Neste trabalho, analisei as invocações e as supostas “aparições” do apóstolo Santiago na conquista de México-Tenochtitlán (1519-1521) pelos “espanhóis”. A partir do século XII, Tiago Maior, apóstolo que segundo a tradição cristã teria evangelizado a Hispânia, se tornou um componente mítico importante da Reconquista: Santiago *Matamoros*. As crônicas medievais descrevem intervenções miraculosas do santo em favor do exército cristão nas batalhas frente aos mouros.

Assim como na Reconquista, o padroeiro e protetor dos primeiros conquistadores foi Santiago *Matamoros*. Dessa forma, era natural que os gritos de “Santiago!” e o discurso sobre as supostas “aparições” do santo também ecoassem na conquista do Novo Mundo. Em terras americanas, tradicionalmente se indica que as primeiras intervenções de Santiago ocorreram na conquista de México-Tenochtitlán. Foram duas: a primeira “aparicação” teria acontecido na batalha de Cintla (março, 1519), em Tabasco; e, a segunda, na “*Matança no Templo Mayor*”, em Tenochtitlán, durante o massacre perpetrado pelos “espanhóis” dentro do tempo (maio, 1520).

Como metodologia, utilizei a *análise de conteúdo* para examinar as invocações (apelo celestial direto, encorajamento das tropas, ou senha de guerra). As “aparições” de Santiago, por sua vez, foram abordadas em uma *análise comparativa* das crônicas da época, na qual confrontei o *corpus* central (testemunhos de alguns conquistadores) com apenas uma crônica posterior: a *Historia General de las Índias*, de López de Gómara.



O Apelo ao Apóstolo Santiago e as “Aparições” do Santo na Conquista de México-Tenochtitlán (1519-1521), Segundo as Crônicas Espanholas: um Prolongamento do Discurso Medieval no Novo Mundo

Guilherme Queiroz de Souza (UFSJ)

Introdução

A partir do século XII, Tiago Maior, apóstolo que segundo a tradição cristã teria evangelizado a Hispânia, se tornou um componente mítico importante da Reconquista: Santiago *Matamoros*. As crônicas medievais descrevem intervenções miraculosas do santo em favor do exército cristão nas batalhas frente aos mouros.

Assim como na guerra de Reconquista, o padroeiro e protetor dos primeiros conquistadores “espanhóis” do Novo Mundo foi Santiago *Matamoros* (Baschet, 2006, p.27). Dessa forma, era natural que os gritos de “*Santiago!*” e o discurso sobre as supostas “aparições” do santo também ecoassem na América.

O Novo Mundo prolonga a noção de “fronteira” da Reconquista hispânica

Durante os séculos XV-XVI, o Novo Mundo apresentou-se para os conquistadores como um receptor exótico do *maravilhoso cristão*, onde o discurso medieval encontrou um palco de atuação ainda inexplorado. Desde cedo, o “descobrimento” ofereceu rapidamente um novo espaço, um novo horizonte mágico e extraordinário da narrativa medieval, para uma geração que lutou na última fase da Reconquista e que se forjou nos valores cavaleirescos e cruzadísticos (Fernández, 1993, p.21).

Semelhante à floresta medieval, mundo do mistério e do maravilhamento (Bonnassie, 1985, p.94), a natureza exótica e selvagem do continente americano refletiu esse aspecto extraordinário no imaginário hispânico. Ademais, o cenário da Reconquista havia sido a *fronteira*, o *locus desertus*, lugar da insegurança e do medo (Costa, 1998, p.127), fértil para as alucinações e tentações (Le Goff, 1994, p.96).

Na conquista de México-Tenochtitlán, não foi surpresa a ação dos conquistadores que fundaram, em 1520, uma cidade cujo nome retomava a idéia

de fronteira: “*se fundo una villa que se nombró la villa de Segura de la Frontera, porque estava en el camino de la Villa Rica y en una buena comarca de buenos pueblos sujetos a México*” (Díaz del Castillo, 1976, Cap.130, p.269).

O conquistador possuía atributos do guerreiro de fronteira e do cavaleiro dos relatos cavaleirescos. O *México Antigo*, caracterizado pela geografia contraditória (vales, campos secos, montanhas e pântanos), contribuiu como palco ideal para a aventura cavaleiresca (Ruiz-Domènec, 2008, p.17).

Assim, Santiago “aparece” na América, o novo extremo do Ocidente. Como referência sacra da projeção espacial de uma idéia política, sua visão construiu uma concepção de “realidade absoluta” que imitava o arquétipo sagrado da cosmogonia cristã medieval (Dominguez García, 2008). Para os conquistadores que “viam” Santiago no Novo Mundo, sua missão não era nada mais que a repetição de um sucesso essencial: a conversão do *Caos em Cosmos* (Dominguez García, 2008).

Contudo, a permanência e reprodução do imaginário medieval em terras americanas não apresentaram um simples deslocamento, sem quaisquer reformulações. O que ocorreu foi uma *apropriação*, ou seja, uma nova interpretação de um discurso (Romano, 1989). Sem dúvida, o novo contexto histórico revelou alterações significativas. Nada mais natural que Santiago *Matamoros* assumisse, posteriormente, a forma de *Mataíndios*.

As invocações ao apóstolo Santiago na conquista de México-Tenochtitlán

Durante a Reconquista da Hispânia, frente aos clamores frenéticos dos muçulmanos, os cristãos opunham o grito de Santiago que estimulava as tropas mais exaustas (Bernand & Gruzinski, 2001, p.75). Os gritos de “*Santiago!*” também ecoariam na conquista do Novo Mundo, onde a invocação projetou-

se em um novo inimigo: os índios: “*Entonces dijo Cortés: Santiago, y a ellos. Y de hecho arremetimos de manera que les matamos y herimos muchas de sus gentes con los tiros*” (Díaz del Castillo, 1976, Cap.58, p.108).

Os “espanhóis”, na opinião de Tzvetan Todorov, lançam-se à batalha gritando “Santiago” não tanto na esperança de uma intervenção direta do santo, mas para encorajarem a si mesmos e amedrontarem os inimigos (Todorov, 1993, p.104). Segundo Hernán Cortés (c. 1485-1547), o líder da expedição contra os mexicas, “*como vimos pasar ya algunos, yo apellidé en nombre del apóstol Santiago, y dimos en ellos muy reciamente*” (Cortés, 1971, p.128).

De fato, os gritos de “Santiago!” não foram exclusivamente pronunciados no sentido de um apelo celeste ao apóstolo ou com o objetivo de encorajar as tropas. Como demonstrou Adailson José Rui, que empregou a *análise de conteúdo*¹ como metodologia, em alguns relatos a presença do nome “Santiago” indica mais um grito de alerta, uma senha de guerra.

Como nos informa Rui, o uso do nome “Santiago” pode ser encontrado na *Tercera e Quinta Cartas de Relación* de Cortés. Na *Tercera Carta*, apenas *uma* vez o nome de “Santiago” é clamado como referência a uma senha de guerra anteriormente combinada; as outras *três* vezes indicam um sentido de proteção. A *Quinta Carta*, por sua vez, registra o nome de “Santiago” expresso uma *única* vez como grito de alerta aos “espanhóis”.

Na *Historia verdadera*, de Bernal Díaz (c. 1492-1584), a expressão “Santiago”, indicando senha e invocação ocorre *sete* vezes. *Três* delas aproximam-se mais do sentido de senha; as demais possuem explícito o sentido de invocação (Rui, 2003, p.145-148). Para Alberto Salas, somente a menção de Santiago no grito de guerra dos “espanhóis” já caracteriza uma presença milagrosa, invocativa e provocadora (Salas, 1988, p.88).

Após a tomada de Tenochtitlán (1521), os conquistadores transformaram o antigo “Templo Maior” mexica em uma igreja dedicada a Santiago.

Era uma homenagem e agradecimento à proteção que eles acreditavam terem recebido e um meio de imposição religiosa (Rui, 2003, p.190).

Rapidamente, devido ao novo contexto histórico, o mito de Santiago sofreu uma *atualização*, passando de *Matamoros* para *Mataíndios*. Na América, a representação de Santiago *Mataíndios* colaborou no fortalecimento dos próprios conquistadores e no temor dos nativos e mestiços que passavam a ver nessas imagens a presença da ameaça constante, que acompanhava a chegada dos invasores (Rui, 2003, p.197).

Mais tarde, ocorreu outra modificação: o apóstolo, inicialmente destruidor dos nativos, se tornou, em meados do século XVI, o protetor deles. Os próprios índios, logicamente já cristianizados, passaram a pintar nas igrejas mexicanas a imagem de Santiago como o *Mataíndios*, no lugar do *Matamoros* – substituindo o inimigo e, por vezes, o santo recebendo as feições de Cortés (Vargaslujo, 1993, p.136-137).

As “aparições” do apóstolo Santiago na conquista de México-Tenochtitlán

As supostas “aparições” de Santiago inserem-se na perspectiva do *maravilhoso cristão* (o sobrenatural cristão – *miraculosos*). Desde a Idade Média, um cenário bastante favorável para se desenrolar o *maravilhoso cristão* era o campo de batalha, local onde Deus manifestava Seus desígnios (Costa, 1998, p.261).

Em Tabasco, região limite entre os mundos mexica e maia, a intervenção miraculosa do apóstolo Santiago ou São Pedro teria sido decisiva para a vitória das forças hispânicas frente aos índios maias-chontal (batalha de Cintla, março de 1519).

Na crônica de López de Gómara (c. 1511-1566), autor que não participou da expedição, os conquistadores disseram para Cortés que “*habían visto hacer uno de a caballo, y preguntaron si era de su compañía; y como dijo que no, porque ninguno de ellos había podido venir antes, creyeron que era el*”

1. Como nos explica Laurence Bardin, a *análise de conteúdo* pode ser dividida em duas metodologias: “A abordagem quantitativa funda-se na *frequência* de aparição de certos elementos na mensagem. A abordagem não quantitativa, recorre a indicadores não frequenciais susceptíveis de permitir inferências; por exemplo, a *presença* (ou a *ausência*), pode constituir um índice tanto (ou mais) frutífero que a presença de aparição” – BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1994, p. 114.

apóstol Santiago, patrón de España” (López de Gómara, 1954, p.39). O cronista continua o relato do episódio, e informa a versão dos “espanhóis” que testemunharam por,

“tres veces al de caballo rucio picado pelear en su favor contra los indios, (...) y **que era Santiago, nuestro patrón. Hernán Cortés quería mejor que fuese San Pedro, su especial abogado; por cualquiera que de ellos fuese, se tuvo a milagro, como de verás pareció; porque, no solamente los vieron los españoles, sino también los indios lo notaron por el estrago que ellos hacía cada vez que arremetía a su escuadrón, y porque les parecía que los cegaba y entorpecía**” (LÓPEZ DE GÓMARA, 1954, p.40) (grifos meus)

Bernal Díaz, por sua vez, discordou da versão de López de Gómara, inclusive em relação às aparições, que ele nega ter compartilhado:

“Aquí es donde **dice Francisco López de Gómara que salió Francisco de Morla en caballo rucio picado, antes que llegase Cortés con los de a caballo, y que eran los santos apóstoles señor Santiago o señor San Pedro. Digo que todas nuestras obras y victorias son por mano de Nuestro Señor Jesucristo, y que en aquella batalla había para cada uno de nosotros tantos indios que a puñados de tierra nos cegaran, salvo que la gran misericórdia de Nuestro Señor en todo nos ayudaba; y pudiera ser los que dice Gómara fueran los gloriosos apóstoles señor Santiago o señor San Pedro, e yo, como pecador, no fuese digno de verlo. Lo que yo entonces vi y conocí fue a Francisco de Morla en un caballo castaño, y venía juntamente con Cortés**” (DÍAZ DEL CASTILLO, 1976, p.56) (grifos meus)

Outro conquistador presente foi Bernardino Vázquez de Tapia (c. 1493-1559) que, assim como López de Gómara, descreveu a aparição de um cavaleiro misterioso que montava “un caballo blanco”:

“Después de entrádoles el pueblo, tuvimos otras dos batallas muy recias con ellos y nos tuvieron en ponto de nos matar, y corriéramos gran perigo si no fuera por los caballos que sacaron de los navios; **y aquí se vio un gran milagro, que, estando en gran peligro en la batalla, se vio andar peleando uno de un caballo blanco, a cuya causa se desbarataron los indios, el cual caballo no había entre los que traíamos**” (Vázquez de Tapia, 1988, p.136) (grifo meu)

Em seguida (maio de 1520), novamente o apóstolo Santiago teria aparecido aos nativos. Nesse episódio ocorrido em Tenochtitlán, dentro do “Templo Maior”, o capitão Pedro de Alvarado expôs a versão nativa a Bernal Díaz, e este último comenta:

“Yo quiero decir que decía el Pedro de Alvarado que cuando peleaban los indios mejicanos con él, que dijeron

*muchos dellos que una gran teleciguata, **que es gran señora, que era outra como la questaba en su gran cu [templo], les echaba tierra en los ojos, y les cegaba, y que un guey teule [“espanhol”] que andaba en un caballo blanco les hacían mucho mal, y que si por ellos no fuera que les mataran a todos e que aquello dizque se lo dijeron al gran Montezuma sus principales. Y si aquello fue así, grandísimos milagros son, e de continuo hemos de dar gracias a Dios e a la Virgen María Nuestra Señora, su bendita madre, que en todo nos socorre e al bien aventurado señor Santiago**”* (DÍAZ DEL CASTILLO, 1976, p.246) (grifos meus)

O citado acontecimento não foi presenciado por Bernal Díaz, pois o cronista, juntamente com Cortés, havia partido (em maio) para combater no litoral Pânfilo de Narváez, o enviado pelo governador de Cuba, Diego Velázquez, para punir o líder da expedição, já que este havia zarpado antes das ordens oficiais. Nesse fragmento, percebe-se que Alvarado também não compartilhou a visão descrita pelos mexicas. Por sua vez, Bernal Díaz claramente admite a possibilidade de intervenções divinas na conquista. O milagre cristão sempre ocupava um lugar central no pensamento dos homens que se consideravam guerreiros de Cristo (Lafaye, 1991, p.142).

O cronista López de Gómara também descreveu o relato indígena ao declarar que o apóstolo Santiago, invulnerável aos ataques, lutava bravamente com uma espada em punho que causava muitos danos. A Virgem Maria também tinha participado da batalha, neutralizando os nativos que ficavam momentaneamente cegos com a poeira lançada:

“*andaban peleando pelos españoles santa María y Santiago en un caballo blanco, y decían los indios que el caballo hería y mataba tantos con la boca y con los pies y manos como el caballero con la espada, y que la mujer del altar les echaba polvo por las caras y los cegaba, y entonces, como no veían pelear, se iban a sus casas pensando estar ciegos, y allí se encontraron buenos; y cuando volvían a combatir la casa, decían: Si no tuviésemos miedo a una mujer y al del caballo blanco, ya estaría derribada vuestra casa, y vosotros cocidos, aunque no comidos, pues no sois buenos de comer*” (López de Gómara, 1954, p.190)

Posteriormente, o cronista, na tentativa de apresentar um milagre, concluiu esse episódio com uma interpretação dos relatos indígenas no qual associou os personagens descritos dentro dos santos cristãos correspondentes:

“nuestro Dios justo, verdadero criador de todas las cosas, y la mujer que peleaba era madre de Cristo, dios de los cristianos, y el de caballo blanco [Santiago] era apóstol del mismo Cristo, llegado del cielo para defender a aquellos pocos españoles y matar a tantos indios” (LÓPEZ DE GÓMARA, 1954, p.191)

A última manifestação mais próxima do *maravilhoso cristão* na conquista dos mexicas aconteceu em Otumba. Após a vitória sobre Narváez, Cortés retornou à capital mexicana, onde os comandados por Alvarado encontravam-se sitiados dentro do palácio de Axayácatl, antigo *tlatoni*. Logo depois, devido o difícil combate, os conquistadores tiveram que se retirar da cidade no desastroso episódio conhecido como a *Noche Triste* (primeira grande derrota européia no Novo Mundo, 30 de junho de 1520). Com os índios sob o encalço dos “espanhóis”, mais tarde, Bernal Díaz pareceu admitir, pelo me-

nos indiretamente, a presença de Santiago na grande batalha de Otumba (14 de julho):

Y dejemos esto y volvamos a Cortés y Cristóbal de Olid, y Sandoval y Gonzalo Domínguez y otros de a caballo que aquí no nombro, y Juan de Salamanca. Y todos los soldados poníamos grande ánimo a Cortés para pelear, y esto Nuestro Señor Jesucristo y Nuestra Señora la Virgen Santa María nos lo ponían en corazón, y Señor Santiago, que ciertamente nos ayudava (DÍAZ DEL CASTILLO, 1976, p.259) (grifo meu)

Logicamente, a declaração do conquistador não caracteriza um apoio decisivo de Santiago. De qualquer forma, essa foi a última menção mais próxima do maravilhoso cristão que encontrei nas fontes analisadas sobre a conquista de México-Tenochtitlán, campanha finalizada em 13 agosto de 1521 com a vitória hispânica.



FONTES

CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación*. México, D. F.: Editorial Porrúa, 1971.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México D. F.: Editorial Porrúa, 1976.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Hispania Victrix: Historia General de las Índias. La Conquista de Méjico (Segunda Parte)*. Barcelona: Editorial Ibéria, Obras Maestras, 1954.

TAPIA, Andrés de. *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés, marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del Mar Océano*. Edição de Germán Vázquez, *La Conquista de Tenochtitlán / J. Díaz... [et al.]*; Madrid: *Historia* 16, 1988, p. 67-123.

VÁZQUEZ DE TAPIA, Bernardino. *Relación de méritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia y regidor de esta gran ciudad de Tenuxtitlán México*. Edição de Germán Vázquez, *La Conquista de Tenochtitlán / J. Díaz... [et al.]*; Madrid: *Historia* 16, 1988, p. 131-154.

BIBLIOGRAFIA

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1994.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do ano mil à colonização da América*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.

BERNARD, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência européia (1492-1550)*. São Paulo: EDUSP, 2001.

- BONNASSIE, Pierre. **Dicionário de História Medieval**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.
- COSTA, Ricardo da. **A Guerra na Idade Média. Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica**. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998.
- DOMÍNGUEZ GARCÍA, Javier. “Santiago mataíndios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España”. In: **Nueva Revista de Filología Hispánica**. México, D. F.: El Colegio de México, Vol. 54, nº 01, 2006, p. 33-56. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=60254102&iCveNum=7666>
- DOMÍNGUEZ GARCÍA, Javier. “Santiago de España: la edificación de un símbolo”. In: **Memorias del futuro. Ideología y ficción en el símbolo de Santiago Apóstol**. Madrid: Iberoamerica Editorial Vervuert, 2008. Disponível em: <http://www.ojosdepapel.com/Index.aspx?article=2884>
- FERNÁNDEZ, Fernando Carmona. “Conquistadores, utopía y libros de caballería”. In: **Revista de Filología Románica**. Madrid: Editorial Complutense, nº 10, 1993, p. 11-30. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fll/0212999x/articulos/RFRM9393110011A.PDF>
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Peregrinos, Monges e Guerreiros. Feudo-Clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval**. São Paulo: Hucitec, 1990.
- FRIEDERICI, Georg. **El carácter del descubrimiento y de la conquista de América**. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GREENBLATT, *Stephen*. **Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- LAFAYE, Jacques. **Los conquistadores**. México: Siglo XXI Editores, oitava edição, 1991.
- LE GOFF, Jacques. “Maravilhoso”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval II**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2006, p. 105-120.
- LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Editora Estampa, 1994.
- LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- MOLLAT, Michel. **Los exploradores del siglo XIII al XVI**. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- ROMANO, Ruggiero (dir.). **Literatura/Texto. Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1989.
- RUI, Adailson José. **O mito de São Tiago: Da Reconquista espanhola à conquista da América**. São Paulo: UNESP, Tese de doutorado, 2003.
- RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique. “Guerra y Caballería, una historia singular”. In: RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique e COSTA, Ricardo da (coords.). **Mirabilia 8. La caballería y el arte de la guerra en el mundo antiguo y medieval**. Diciembre 2008, p. x-xvii. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num8/artigos/Guerra%20y%20Caballer%EDa.swf>
- SALAS, Alberto M. **Las armas de la conquista de America**. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1988.
- THOMAS, Hugh. **La Conquista de México**. México, D. F.: Editorial Patria, 1994.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do “outro”**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- VARGASLUGO, Elisa. “Imágenes de la conquista en el arte novohispano”. In: L. ZEA, org, **Sentido y proyección de la conquista**, México, 1993.
- WECKMANN, Luis. **La herencia medieval de Mexico**. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, Segunda edición revisada (El Colegio de México), 1994.

Apontamentos para uma Nova Abordagem da Íberia Medieval

Heloisa Guaracy Machado (PUC-MG)

RESUMO

O objetivo desta comunicação é tecer algumas considerações preliminares – teóricas, históricas e historiográficas –, sobre a necessidade de construção de um modelo de análise que contemple as especificidades do medievo ibérico, com vistas a elaboração de um trabalho mais verticalizado sobre o tema. Tomo como ponto de partida os argumentos de Jacques Le Goff e José Rivair Macedo, empenhados em precisar o objeto “Idade Média”, utilizando, além disso, os pressupostos da análise do discurso, na leitura de algumas fontes daquele período histórico, como *Las Siete Partidas*, de Afonso X, o Sábio, na sua articulação com a chamada literatura dos descobrimentos – Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento, de Cristóvão Colombo, e a Carta ao Rei Dom Manuel, de Pero Vaz de Caminha. Procuro mostrar os vínculos estruturais de caráter sócio-político entre um plano mais amplo (medievo europeu) e outro mais restrito (medievo ibérico), de modo que a caracterização da parte interfere, dialeticamente, na descrição do conjunto no qual está inserida. A esses dois planos geo-históricos diferenciados, acrescento um terceiro, o continente americano, em um recorte espaciotemporal bem identificado: o contexto do expansionismo marítimo europeu, nos séculos xv-xvi, apontando para os seus fundamentos medievais, na perspectiva da longa duração histórica.



Apontamentos para uma Nova Abordagem da Ibéria Medieval

Heloisa Guaracy Machado (PUC-MG)

Anova abordagem sobre o medieval ibérico situa-se no âmbito mais geral da revisão da Idade Média, voltada para as tentativas de superação dos seus muitos estereótipos, os quais, não obstante, ainda resistem. No Brasil, o sucesso de filmes e publicações editoriais sobre o período tem, como contrapartida, o caráter pejorativo do termo “medieval”, frequentemente empregado na acepção do que é obscuro ou obsoleto.

Nem mesmo a consagração obtida pelos medievalistas franceses na segunda metade do século xx, conseguiu transferir o prestígio de suas contribuições teórico-metodológicas para o seu objeto de análise. Isso é tanto mais grave entre boa parte dos historiadores especializados em outros conteúdos, que, por princípio e hábito, insistem em minimizar o seu significado histórico, realimentando aquela visão estereotipada *ad infinitum*. Essa atitude, no contexto que associa o processo constitutivo da nação brasileira aos imperativos da “modernidade”, traduz um profundo desconhecimento sobre o medieval, ou melhor, uma espécie de “desconhecimento desse desconhecimento”. Assim, o meu objetivo é acrescentar algumas considerações a esse debate, que venho desenvolvendo em um trabalho de maior fôlego, aqui resumidas nos limites próprios a uma proposta de comunicação.

Tomo como ponto de partida os argumentos de dois medievalistas renomados e empenhados em precisar o objeto “Idade Média”. O primeiro, de base diacrônica e sugerido por Jacques Le Goff (1985), transfere para o século xviii, momento de uma genuína ruptura, capitaneada pela Revolução Industrial, o marco final da Idade Média. O segundo, de base sincrônica e elaborado por José Rivair Macedo, chama a atenção para as diferenças culturais existentes entre quatro áreas geo-históricas que integravam a Europa medieval, discordando do hábito em se transferir os conhecimentos relativos à “parte ocidental (França, Inglaterra, Alemanha, Itália) daquele continente, mantendo em

segundo plano os dados relativos ao Norte (países escandinavos), o Leste (países eslavos) e a Península Ibérica (Portugal e Espanha)”. (Macedo, 2002, p. 115-116)

Apoiando-me nas especificidades regionais mencionadas, procuro mostrar os vínculos estruturais entre um plano mais amplo (medieval europeu) e outro mais restrito (medieval ibérico), de modo que a caracterização da parte interfere, dialeticamente, na descrição do conjunto no qual está inserida. A esses dois planos geo-históricos diferenciados – que se fundem, mas não se confundem –, acrescento um terceiro, o continente americano, em um recorte espaciotemporal bem identificado: o contexto do expansionismo marítimo europeu, nos séculos xv-xvi, apontando para os seus fundamentos medievais, na perspectiva da longa duração histórica.

O primeiro plano de análise: a perspectiva da Idade Média europeia

A revisão da Idade Média implica em uma reorientação conceitual, com vistas à elaboração de uma crítica histórica mais depurada. A importância desse tipo de análise é destacada por autores como Georges Duby (1990, p.19-22), que aponta o exame das palavras como o melhor método na construção de uma problemática eficaz, ou Kalina e Maciel Silva (2005, p.104), que, ao abordarem a análise do discurso, enfatizam a historicidade intrínseca à terminologia. O principal conceito a ser discutido é “eurocentrismo”, muito utilizado para descrever a lógica das relações entre Metrópole portuguesa e colônia brasileira. Agrupando as regiões europeias do século xvi em um conjunto supostamente homogêneo, esse conceito não contempla as diferenças culturais apontadas por Macedo e por outros autores brasileiros, há bastante tempo.

Com efeito, não se trata de uma discussão recente. Em *Casa Grande e Senzala*, de 1933, Gilber-

to Freyre (2004, p.322) já definia como “hispanica a formação social e cultural da América colonizada por espanhóis e portugueses” ou “católica, tingida de misticismo e de cultura maometana”, para contrapô-la a uma formação tipicamente latina, vista como “resultado da Revolução Francesa ou da Renascença italiana”. Outro exemplo é **O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas**, do ibero-americanista Richard Morse que, no rastro de Freyre, identificou os laços étnico-lingüísticos e históricos entre o mundo ibérico e suas antigas colônias, reunindo-os em uma “matriz civilizacional singular”, tecida no interior de uma estética barroca e católica, cujas peculiaridades refletem-se no processo expansionista europeu.

Nesse contexto, é imperiosa a diferenciação entre dois movimentos concomitantes e interligados: o pioneirismo marítimo ibérico, com a dominação direta sobre as colônias americanas, e a hegemonia econômica e intelectual da “Europa Central” (que preferimos à expressão “Europa Ocidental”, de Macedo) – especialmente a França –, sobre o conjunto da Cristandade. É notória a “importância da historiografia francesa, cuja História, como sugere Forastiere, se confunde com a própria História da historiografia ocidental” (Silva & Silva, 2005, p.190), configurando a tendência conhecida como “francofilia”. No Brasil, a tradução quase literal de obras exógenas para o português, preservou os conteúdos privilegiados da região de origem, o que explica certas distorções nos manuais didáticos, como a abordagem do medievo calcada no modelo “feudal” típico do norte francês. Sobre a Península Ibérica vigora uma grande lacuna, com esparsas referências – ou mesmo nenhuma – aos muçulmanos, que ocuparam as suas terras por oito séculos, marcando indelevelmente a sua originalidade frente os países de além-Pireneus. A esse respeito, é tanto significativo, quanto ignorado, o sentimento dos próprios ibéricos, que utilizavam o termo “europeu”, ao se referir aos povos daqueles países, distinguindo-os de si mesmos. Esse aspecto desmascara o cunho generalista e simplista da noção de “eurocentrismo”, apontando para a exigência de maior rigor conceitual e analítico, no respeito às nuances que diferenciam, no mesmo processo, “colonização ibérica” e “francofilia”.

O segundo plano de análise: a perspectiva da Idade Média ibérica

A necessidade de um modelo de análise específico para a Ibéria – em linha direta com a história das Américas –, é abordada em trabalhos relativamente recentes. O primeiro, **Tradição e artifício: Iberismo e barroco na formação americana**, de Rubem Barboza Filho, desenvolve a “matriz civilizacional” de Morse, na caracterização d uma singularidade ibérica medieval extensiva ao Novo Mundo. Como Freyre, distingue dois padrões culturais próprios às nações europeias no período em análise: (1) “a Europa central”, ligada às transformações mais tipicamente capitalistas, como a Reforma Protestante e o Estado Moderno, a laicização cultural e a empresa manufatureira; (2) a “Ibéria”, cujo poder se apoiava no caminho vitorioso da conquista territorial (fora do continente), no âmbito da Contra-Reforma e da defesa do catolicismo, do estado messiânico e da expansão marítima. Contestando a identificação do processo expansionista ao avanço da sociedade moderna e tecnológica, Barboza afirma que

a Ibéria não recusa o “moderno” mais tarde capturado heurísticamente por Weber, simplesmente porque este inexistia nos séculos XIV e XV. O que os ibéricos buscavam eram mecanismos e estratégias, através do comércio e das navegações, que lhes permitissem reiterar uma estrutura social e um conjunto de valores próprios de sua tradição. Em outros termos, o que eles desejavam era a permanência, e não a mudança. (BARBOZA, 2000, p. 254)

O segundo trabalho em destaque é **A grande Ibéria: Convergências e divergências de uma tendência**, de Vamireh Chacon, voltado para uma análise conceitual a partir da noção “Ibero-América”. Avançando nas análises de Morse e de Barboza, Chacon recusa o conceito de “Iberismo”, pela sua conotação política discutível (em torno da velha questão da União Ibérica, com Portugal se unindo à Espanha, sob a hegemonia da última), adotando, em seu lugar, a noção propositiva de “Iberidade”, que ecoa o sentimento de Freyre, na definição de uma “universalidade ecumênica, morena, mestiça, miscigenada, presente no mundo inteiro” (Chacon, 2005, p.38). Seu objetivo é a recuperação de uma “viva herança”, que reúne em uma “Grande Ibéria” (Chacon, 2005, p.229) as regiões de fala espanhola

e portuguesa – na Europa, na América, na África e na Ásia – e que demanda a desmistificação da antiutopia (iluminista) da *leyend negra* – o dado emocional da suposta inferioridade cultural dos povos ibéricos, pretensa razão de sua rápida ascensão e decadência histórica (Chacon, 2005, p.22).

Por fim, e igualmente empenhado em negar os vetores “modernos” da conquista americana é **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**, de Jérôme Baschet. Fugindo ao padrão usual, o autor procura enquadrá-los em uma lógica tipicamente “medieval”, definida pela mentalidade totalitária, pela ânsia de ordem e hierarquia nas relações sociais, encabeçada pelo estrato clerical e pelo ímpeto cruzadista, ao mesmo tempo cristão e senhorial.

Nesse sentido, o outro conceito a ser problematizado deve ser “moderno”, que o léxico remonta a Roma clássica – ao latim *moderni*, no sentido de “recentemente” –, o que revela a sua antiguidade e, desde os escritos de Santo Agostinho, também a sua amplitude semântica (Silva, 2005, p.297). No século XII, conforme Le Goff (1993, p.23), *moderni* caracterizava os adeptos das inovações, mas sem contestar, em absoluto, os antigos. Atualmente, a ambivalência do termo é discutida por lingüistas e historiadores: Antônio Houaiss (2004) destaca duas acepções de “moderno”, como (1) sinônimo de “atual” e (2) período histórico entre os séculos XV e XVIII; Leandro Karnal (2003, p. 127) faz referência à definição corrente da era moderna “como algo que iniciava com a queda de Constantinopla (maio de 1453) até a Revolução Francesa (1789)”, para, ato contínuo, referir-se às “imensas limitações desses marcos”.

Efetivamente, a arbitrariedade desses marcos parece ignorar o ritmo lento da consolidação das “novidades” tão repudiadas pela Igreja, dificultando o advento de um pensamento propriamente laico. Se, no século XIII, o “intelecto” foi reconhecido como uma fonte legítima do conhecimento humano, a investigação da natureza, por outro lado, não conseguiu dissociar a ciência da metafísica. Georges Duby (1979, p.151) foi categórico ao afirmar que “se o homem é chamado a explorar o universo, é para melhor definir tipos e para descobrir a ordem

segundo a qual Deus os repartiu.” Mais tarde, a condenação de Giordano Bruno à morte pela Inquisição e o cuidado de Descartes em evitar o confronto direto com a doutrina eclesíastica, no seu **Discurso do método**, são indicativos da força do catolicismo em pleno seiscentos.

Nem mesmo a questão da classificação dos Estados nacionais europeus como “modernos” é, sabe-se, consensual. No tocante à Península Ibérica, não é difícil identificar o que Norberto Bobbio (1995, p.426) define como característica primordial do estado “pré-moderno” (XIII-XVI), ou seja, a “concepção universalista da *respublica christiana*” (contrariando o laicismo do estado moderno). É fundamental, nesse caso, a figura do rei como Vigário (temporal) de Cristo¹, que remonta à ideologia política visigoda, conforme Isidoro de Sevilha (Sententiae, III, 51.4., *apud* Guadalupe, 2000, p.94): “Que saibam os príncipes do século que deverão dar conta a Deus do cuidado que tiveram da sua Igreja, recebida por eles das mãos do Cristo para cuidá-la”.

No século XIII, essa ideologia é fixada pelo rei de Castela Alfonso X, o Sábio, no principal código jurídico medieval, **Las Siete Partidas** (P. II, t. I, V): “Vigários de Deus são os reis cada um no seu reino, colocados acima das gentes para mantê-las em justiça e em verdade no temporal, assim como o imperador no seu império”. O intuito do monarca, após os avanços da Reconquista cristã, era a consolidação do seu projeto de *Hispania*, no seio de uma “cultura heróica engajada em um processo quase messiânico da construção do Estado” (Martin, 2000, p.9-40). Abraçada, em Portugal, por D. Manuel I, o venturoso, dentro do projeto marítimo-mercantil da Dinastia de Avis, esse projeto foi exacerbado, na Espanha, pelos Reis Católicos, imbuídos dos “ideais contrarreformistas (...) que se opunham à cisão espiritual do continente, à laicização do poder e à separação da ética e política” (Quesada Marco, 1997, p.150-151). Não é sem razão que a Reconquista cristã e a conquista da América ocorrem no mesmo ano de 1492: em seis de janeiro, Fernando e Isabel tomam o reino de Granada, onde fazem hastear o estandarte real e erguer o crucifixo; em 11 de outubro – data do relato –, ao desembarcar na ilha de

1. Concepção de realeza apoiada na associação entre o *rex* e aquele que “rege” corretamente, agindo com justiça e sabedoria e esquivando-se do pecado.

“São Salvador”, Cristóvão Colombo também “empunhou a bandeira real enquanto os comandantes as duas bandeiras da Cruz Verde, que o Almirante levava como emblema em todos os navios”.

É por isso que Baschet (2006, p.27), baseando-se na expedição de Colombo, afirma a necessidade de “reconhecer que o recorte tradicionalmente admitido entre Idade Média e Tempos Modernos deve ser amplamente repensado e que a Conquista mergulha suas raízes na história medieval do Ocidente”. Com efeito, observa-se na “literatura dos descobrimentos”, para além dos emblemas explícitos do catolicismo vigente, o sentido profundo de uma teologia da história, de base escatológica e teleológica, cujo fim é a salvação da humanidade. Pode-se dizer, com Guriévich (1990, p.33), que a teologia funcionava como o “sistema semiótico universal” impregnando as formas de representação de uma mesma religiosidade, com suas variações sociais ou regionais. Como condição de inteligibilidade do discurso, determina a doutrina subjacente que o fundamenta, de acordo com o propósito edificante, de instruir e de deleitar, da estética medieval (Eco, 1989, p.223), colocada a serviço do cristianismo.

Já o estudo precursor de Tzvetan Todorov (1993), **A conquista da América: a questão do outro**, recuperava a motivação religiosa da viagem de Colombo, em uma análise igualmente válida, grosso modo, para a empresa marítima de Pedro Álvares Cabral. Assim, Marilena Chauí (2000) afirma que de acordo com as circunstâncias históricas de sua construção inicial, nosso mito fundador é elaborado segundo a matriz teológico-política, que congrega a visão do paraíso, a perspectiva providencialista, profética, messiânica e milenarista da história, e a figura do rei pela graça de Deus.

Com efeito, o diário de bordo da primeira viagem de Colombo e a **Carta ao Rei Dom Manuel**, do escrivão da esquadra de Cabral, Pero Vaz de Caminha – bastante explorados pela historiografia especializada – deixam transparecer, para além da descrição idealizada da nova terra, as práticas e os valores espirituais da Ibéria quatrocentista e quinhentista. A despeito das distinções entre os dois relatos, são muitos os pontos de convergência

relativos à mentalidade religiosa, como a percepção medieval do tempo, na descrição de Colombo – “na hora de vésperas” (seis de dezembro)². Em Caminha, impressiona a variada e reiterada terminologia cristã – altar, alva, comunhão, evangelho, missa, páscoa, pregação, rosários – sobretudo na indicação dos clérigos integrantes da frota – freis, padres, religiosos, sacerdotes. Acima de tudo, está a devoção a Deus e à Santa Cruz: “Como em tudo que é lugar, ilhas e terras por onde passa sempre deixa fincada uma cruz” (Colombo, 16 de novembro); “o sinal da cruz, sob cuja obediência viemos” (Caminha, folha 5). Ainda no plano explícito dos dois discursos, destaca-se o traço de continuidade do vicariato régio e da ação missionária dos monarcas – os Reis Católicos e Dom Manuel, respectivamente – no objetivo de realização da viagem:

E digo que vossas majestades não devem consentir que aqui venha ou ponha o pé nenhum estrangeiro, salvo católicos cristãos pois este foi o objetivo e a origem do propósito que esta viagem servisse para engrandecer e glorificar a religião cristã (...). (COLOMBO, 27 de novembro)

E portanto Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar na santa fé católica, deve entender em sua salvação e prazerá a deus que com pouco trabalho será assim. (CAMINHA, folha 11).

Nesse caso, mesmo a busca do ouro, presente nos dois registros, deve ser contextualizada, evitando, desse modo, os riscos do reducionismo que marcarão tantas análises sobre o expansionismo “europeu”, ao conferir uma suposta autonomia ao campo “econômico” e às práticas mercantilistas. Como bem lembrou Paulo Bittencourt (2000, p.102) “a conquista espiritual estava intimamente ligada à conquista material, já que o ouro adquiria suma importância na empresa colonizadora a partir de uma concepção providencialista da História”. Esta pode ser melhor identificada no plano subjacente do discurso de Caminha, através dos postulados básicos da chamada *quaestio dei*: primeiro, a imagem bíblica de Deus como o Senhor da Criação (Gn 1,1-2), na referência à boa compleição física dos nativos – “e logo nosso Senhor lhes deu / bons corpos e bons rostos” (folha 11 verso); segundo, a crença de que Deus “governa” o mundo, a partir de sua trans-

2. O diário de bordo de Colombo se organizava de acordo com o calendário civil, enquanto a Carta de Caminha seguia a ordem de numeração das folhas.

condência e conforme sua vontade – “e ele, / que nos trouxe até aqui, creio que não foi sem causa” (folha 11 verso).

O terceiro plano: as nações ibero-americanas em busca de um novo paradigma

Tais considerações remetem ao (terceiro) plano da América Latina, ou melhor, da Ibero-América, apontando para uma reorientação dos estudos sobre o período colonial – vale dizer, a superação dos anacronismos que contrariam à própria dinâmica histórica. Isso requer, de um lado, a recusa da perspectiva economicista, antes mencionada, guiada por uma teleologia (supostamente) capitalista. De outro, a formulação de modelos alternativos apropriados, que respeitem as diferentes cronologias, com vistas ao balanceamento entre as rupturas e as continuidades características do período abordado.

As pretensas “rupturas” já foram bastante enfatizadas pelo velho paradigma da “passagem do feudalismo para o capitalismo”, que confere à Europa central o estatuto de eixo econômico e à Península Ibérica o papel de periferia, restando aos ibero-americanos a condição de periferia da periferia européia. Isso incide na baixa (auto)estima dos ibero-americanos, levando à consolidação dos mecanismos exógenos de dominação³. No refluxo dessa onda gigantesca e avassaladora, observa-se o progressivo alargamento do horizonte intelectual que se seguiu à crise da ciência e à quebra do exclusivismo da razão cartesiana. Seu reflexo, no campo acadêmico brasileiro, é o crescente revisionismo que abre espaço para a eliminação de distorções interpretativas sobre o medievo, com desdobramentos significativos no estudo da História da América e do Brasil. Como afirma José Rivair Macedo (2003, p.115-116) “para nós, faz muito sentido compreender a formação dos povos ibéricos, pois isso nos permite compreender melhor nossas características herdadas, parte de nosso modo de ser e de pensar”.

No entanto, o movimento de recuperação das

culturas indígena e africana (esta, atingindo o *status* de disciplina obrigatória na graduação em História) não inclui a herança portuguesa que, junto às duas primeiras, compõem o tripé formador cultural brasileiro. Assim, apesar de certas afirmações de que a América Latina caminha pela valorização do seu passado colonial e preocupa-se mais com o tratamento dessas fontes (Silva; Silva, 2005, p.160), os novos estudos sobre as relações entre Brasil e Portugal são ainda incipientes no meio acadêmico nacional – mais comprometido com as grandes correntes de pensamento, ou com a história local. Isso se explica, parcialmente, por certa acomodação intelectual em uma zona de conforto que evita os riscos de certos vãos epistemológicos, como a longa duração histórica – aceito por Chauí, no seu artigo –, ou do campo minado por velhos tabus. Desse modo, o vezo de “colonizado” ou a histórica lusofobia dos brasileiros, sobretudo entre os marxistas radicais, declaradamente refratários à “história do colonizador”, comprometem a elaboração de uma crítica mais depurada sobre os vetores da herança cultural ibérica nos países americanos de fala portuguesa e espanhola.

Sem pretender obnubilar o teor de violência inerente à conquista americana, não se pode admitir, tampouco, uma análise simplista que opõe a figura demonizada do colonizador ibérico à imagem inocente do indígena vitimizado – cujo exemplo mais contundente é **As veias abertas da América Latina**, de Eduardo Galeano, que toca em pontos sensíveis ao grande público, como o mito dos vencedores e vencidos, originário da tradição de Las Casas (Fernandes; Morais, 2003). Janice Theodoro (2003) também condena a estrutura binária formada por espanhóis “maus” e índios “bons”, argumentando que a compreensão da conquista da América como fenômeno histórico deve passar por uma complexa política de alianças, porquanto “sem o apoio de grupos indígenas, Cortés não teria conquistado a cidade do México”.

Em síntese, a construção de uma nova perspectiva sobre a história ibérica passa por uma atitude epistemológica pluralista, baseada no reconhecimento da legitimidade de sua trajetória singular,

3. Entre os que adotaram essa perspectiva estão o português Antônio Sérgio, o espanhol Luis Vitale e o brasileiro Fernando Novais, cujos trabalhos clássicos, a despeito de seu mérito inaugural, levaram à cristalização do velho discurso.

com reflexos positivos na fraquejada auto-estima dos povos ibero-americanos. Isso possibilitaria a reformulação da própria trajetória da civilização ocidental, em benefício de todos os núcleos envolvidos, em tempos de globalização econômica e, num aparente paradoxo, de avivamento das identidades regionais.



BIBLIOGRAFIA

- ALFONSO X, el Sábio. **Las siete partidas**: antologia. Madrid: Editorial Castalia Odres Nuevos, 1992. (Clásicos Medievales en Castellano Actual).
- Bíblia Sagrada**. Trad. CNBB. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p.1474.
- BARBOZA FILHO, R. **Tradição e artifício**: Iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- BASCHET, J. **A civilização feudal**: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.
- BITTENCOURT, Paulo J. S. A visão do “outro” nos Diários de Cristóvão Colombo e na Carta de Pero Vaz de Caminha: uma investigação comparativa. **História UNISINOS**. v.4., n. 2, 2000, p.73-108.
- BOBBIO, Norberto *et al.* **Dicionário de Política**. Brasília: UNB, 1995.
- CAMINHA, Pero Vaz de (?1450-1500). **Carta ao Rei Dom Manuel**. (Org. Oséias Silas Ferraz). Belo Horizonte: Crisálida, 2002.
- CHACON, V. **A grande Ibéria**: Convergências e divergências de uma tendência. São Paulo: UNESP, 2005.
- CHAUÍ, M. O mito fundador do Brasil. São Paulo: **Folha de S. Paulo**, 26 de março de 2000.
- COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América**: as quatro viagens e o testamento. Porto Alegre, L&PM, 1986.
- DUBY, G. Poder privado, poder público. *In*: _____ (org.). **História da Vida Privada**. Da Europa Feudal a Renascença. v. 2. São Paulo: Cia. das Letras, 1990. p.19-32.
- ECO, U. **Arte e beleza na estética medieval**. 2. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1989.
- GALEANO, E. H.; FREITAS, G. de. **As veias abertas da América Latina**. 2. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- FERNANDES, L. E.; MORAIS, M. V. de. “Renovação da História da América”. *In*: KARNAL, L. (org.). **História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas**. São Paulo: Contexto, 2003. p.143-162.
- FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2004.
- GURIÉVICH, A. **Las categorías de la cultura medieval**. Madrid: Taurus, 1990.
- HOLANDA, S. Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- HOUAISS, A. e VILLAR, M. de Sales. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- LE GOFF, J. “Pour un long Moyen Age”. *In*: _____. **L’imaginaire medieval**. Paris: Gallimard, 1985. p.7-13.
- LE GOFF, J. **Os intelectuais na Idade Média**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- MACEDO, J. Rivair. Repensando a Idade Média no Ensino de História. *In*: KARNAL, L. (Org.). **História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas**. SP: Contexto, 2003.
- MARTIN, G. “El modelo historiográfico alfonsí y sus antecedentes”, em _____ (Dir.), **La historia alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)**, pp.9-40, Madrid, Casa de Velásquez, 2000.
- Morse, R. **O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- NOVAIS, F. A. **Estrutura e dinâmica do Antigo sistema colonial: (séculos XVI-XVIII)**. 2. ed. Lisboa: Horizonte, 1975.
- PEDRERO-SÁNCHEZ, M. G. **História da Idade Média: Textos e testemunhas**. SP: UNESP, 2000.
- QUESADA MARCO, S. **Diccionario de civilización y cultura españolas**. Madrid: Istmo, 1997.
- SÉRGIO, A. As duas políticas nacionais. **Ensaio**. Tomo II. Lisboa: Publicações Europa-América. s / d. p.62-93.
- SILVA, K. e SILVA, M. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2005.
- THEODORO, J. Educação para um mundo em transformação. *In*: KARNAL, L. (org.). **História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas**. São Paulo: Contexto, 2003. p.49-56.
- VITALE, Luis *et al.* España antes y despues de la conquista da America. *In*: **Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo**. Madri: Akal Editor, 1977. p.13-55.

"Todo Este Memorial Vay em Modo de Preguntas que Homem faz Assy Mesmo Dizendo se fiz Tal Cousa": Estudo de Uma Obra de Garcia de Resende, um Homem do final da Idade Média

*Hérvickton Israel Nascimento &
Rosa Virgínia Mattos &
Silva e Américo Venâncio Lopes Machado Filho (UFBA)*

RESUMO

Este trabalho objetiva apresentar os resultados de uma pesquisa que se concentrou na edição e no estudo do sistema pontuacional do **Breue memorial dos pecados e cousas que pertence(m) ha cofissã**, documento de 1521, de autoria de Garcia de Resende, importante figura da sociedade portuguesa do final da Idade Média, responsável pela compilação do **Cancioneiro Geral Português**. O **Breue memorial** é uma obra de especial interesse para investigações relacionadas ao processo histórico de constituição da língua portuguesa, seja em função de sua autoria, seja em decorrência do momento de sua produção, isto é, por se constituir em testemunho escrito do português dos finais do período arcaico, ou período medieval, como preferem alguns autores, e inícios do moderno. A pesquisa realizada é uma modesta contribuição para o conhecimento de uma importante fase de transição da língua portuguesa desse período, cujos fatos linguísticos ainda se encontravam em variação e muitos outros viriam a se consolidar, tome-se como exemplo os sinais de pontuação, herdados da gramática latina e usados de forma muito recorrente na escrita medievá. Fora isso, o documento em questão, por se tratar de uma obra essencialmente normativo-religiosa, apresenta aspectos relacionados à dinâmica social e religiosa, formatadas ao longo da Idade Média portuguesa. A pesquisa se insere no âmbito do Programa para a História da Língua Portuguesa, PROHPOR, Projeto BIT-PROHPOR, Banco Informatizado de Textos, da Universidade Federal da Bahia.



“Todo Este Memorial Vay em Modo de Preguntas que Homem faz Assy Mesmo Dizendo se fiz Tal Cousa”: Estudo de Uma Obra de Garcia de Resende, um Homem do final da Idade Média

Hérvickton Israel Nascimento & Rosa Virgínia Mattos & Silva e Américo Venâncio Lopes Machado Filho (UFBA)

Introdução

Garcia de Resende (1470-1536) se apresenta como uma das figuras mais expoentes no que diz respeito à língua e à literatura portuguesas na passagem da Idade Média para a Idade Moderna. Seu feito intelectual mais marcante tenha, talvez, sido a compilação do **Cancioneiro Geral**, em que reúne a produção poética portuguesa que vai do século xv até à primeira metade do século xvi. Faz parte também do espólio resendiano obras épicas como a **Miscelânea**, na qual estão registrados, de forma rimada, grandes feitos do império português. Fora isso, Garcia de Resende compôs, pioneiramente, sobre essa mulher icônica da Idade Média, as **Trovas à morte de D. Inês de Castro**, contribuindo então para a mitificação dessa importante personagem na história de Portugal.

Além de obras voltadas para o enaltecimento das conquistas e progresso portugueses, a produção resendiana é também marcada por uma forte carga de moralismo, a qual, segundo Crabbé Rocha (1993, p.289), “deplora as transformações duma sociedade que o espírito de aventura colocara à mercê da cobiça, da intriga, do oportunismo e da ostentação de riquezas”.

É provavelmente nesse cenário de moralismo e preocupações com os rumos da sociedade portuguesa de então que desagua o **Breue memorial dos pecados e cousas que pertence(m) a cõfissã**, em 1521, impresso depositado na Biblioteca Nacional de Lisboa, sob a cota reservado 91, e corolário das manifestações sociais formatadas nos fins da Idade Média portuguesa.

Com base nessa obra pretende-se, aqui, apresentar as características do seu sistema pontuacional, muito condicionado pelos ditames da Idade Média, assim como discutir o processo de edição que precedeu a essa análise, frutos de um trabalho de iniciação científica realizado no âmbito do grupo PROHPOR, Programa para a História da Língua Portuguesa, da Universidade Federal da Bahia.

Entre pecados, memória e confissão

O **Breue memorial** é uma obra de caráter essencialmente normativo-religioso na qual se prescreve todo um ritual a que o pecador deveria atender no momento de sua confissão. Entre os muitos pecados contidos na lista do texto resendiano, encontram-se os “sete pecados mortais”, conhecidos hoje como os “sete pecados capitais”. Sobre isso, diz o historiador medievalista Jacques Le Goff (1994, p. 159) que sua concepção moral se elabora lentamente a partir do século v, até o século xii. Ademais, consta no **Breue memorial** uma parte dedicada aos “dez mandamentos”, aos “doze frutos do espírito” e às “bem-aventuranças”, todos acompanhados de prescrição e orientação de guarda e/ou seguimento estritos.

Como bom moralista, Garcia de Resende incentiva o ato da confissão como um meio de expurgação e, conseqüentemente, de regeneração do indivíduo perante à sociedade e à Igreja. Assim, o pecador se coloca diante de uma poderosa autoridade capaz de absolver todos os atos que viessem em desalinho ao que a Igreja pregava.

O breue memorial e a edição paleográfica

Para se conhecer a história de uma língua, tanto seus fatores de constituição internos, como externos, faz-se necessário, como sugere Ivo Castro (2006, p. 78) o uso de dois métodos conjecturais. O primeiro consiste na “reconstrução dos estados passados, baseada na comparação entre variedades modernas, deles geneticamente derivadas”. O segundo diz respeito à “exploração de fontes escritas produzidas na época que é objecto de atenção”. Assim, diferentemente do estudo da língua em tempo aparente, na qual se tem à disposição falantes vivos, o estudo da língua em tempo real não dispõe, obviamente, desses falantes, sendo então ne-

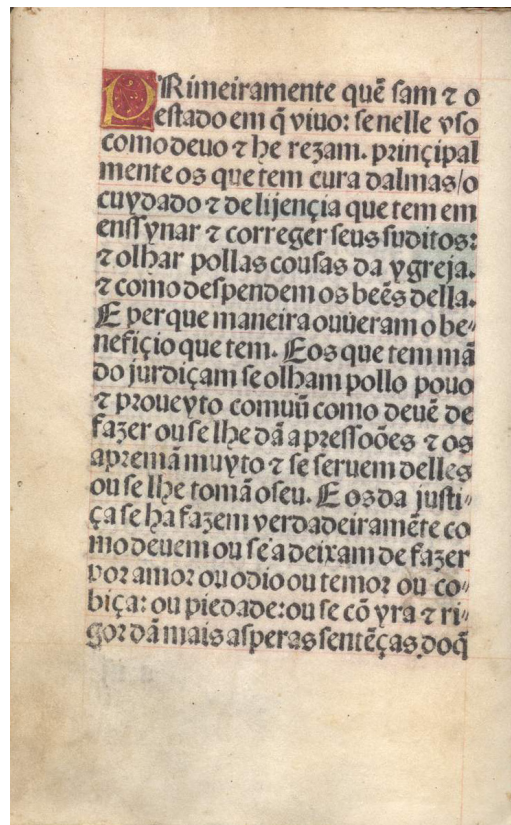
cessária e indispensável ao pesquisador a análise da documentação remanescente do período que se pretende estudar (MATTOS E SILVA, 1991).

Porém, como assinala Mattos e Silva (2008, p. 51), nem sempre será possível ter acesso direto à documentação guardada nas bibliotecas, sendo então necessário se recorrer a edições paleográficas ou edições críticas. As primeiras apresentam quase nenhuma interferência por parte do editor, já as edições críticas apresentam mais intervenções, por isso conferem algumas reservas, por parte dos linguistas, no que tange a estudos nos níveis de análise fonético e fonológico.

Como se sabe, ao longo dos anos, diversos documentos foram sendo descobertos nas bibliotecas e arquivos portugueses, tanto literários como não-literários. Esses documentos, sobretudo aqueles em prosa não-literária, trazem ao linguista e/ou filólogo fatos linguísticos que poderão ser sistematizados com vistas a uma caracterização do português na sua trajetória de constituição. O **Breue memorial dos pecados e cousas que pertence(m) a cõfissã** situa-se no final do período arcaico da língua portuguesa, e só conheceu apenas uma edição, publicada em 1980, por Joaquim Bragança.

Com vistas a um estudo que privilegiasse as características codicológicas a fim de que fosse feito um estudo sobre as estratégias pontuacionais no documento em questão, optou-se por uma edição paleográfica. Essa edição teve como critérios principais a não preservação dos vocábulos unidos, o número de linhas dos fólhos foi fielmente mantido, as abreviaturas foram desdobradas e indicadas em itálico, as letras tironianas foram substituídas pelas suas correspondentes no alfabeto e as descrições da letрина e das letras capitulares encontram-se em notas-de-rodapé. Segue abaixo o *fac-simile* do fólho 2v, bem como o resultado de sua transcrição, seguindo os critérios aqui apresentados.

P^rRimeiramente que) sam e o estado em *que* viuo: se nelle vso como deuo e he rezam. principal mente os que tem cura dalmas / o cuydado e delijencia que tem em enssynar e correger seus suditos:



Fac-simile do folio 2v do Breue memorial

e olhar pollas cousas da ygreja.
e como despndem os bee)s della.
E perque maneira ouueram o be //
neficio que tem. E os que tem mã
do jurdiçam se olham pollo pouo
e proueyto comuu) como deue) de
fazer ou se lhe dã a pressoões delles
ou se lhe tomã o seu. E os da justi //
ça se ha fazem verdadeirame)te co
mo deuem ou se deixam de fazer
por amor ou odio ou temor ou co //
biça: ou piedade: ou se cõ yra e ri //
gor dã mais asperas sente)ças do *que*

A pontuação no breue memorial

O **Breue memorial** apresenta um elenco de 429 sinais de pontuação. Desses, 304 apresentam-se na forma do ponto moderno [.], 40 se parecem com o sinal de dois pontos [:], 49 obedecem ao traçado de uma barra inclinada à direita, e, por fim, há a ocorrência de 36 caldeirões medievais que, como se sabe, é um sinal característico da escrita da Idade Média portuguesa e servia para indicar “o início do

1. Letrina “P”, na cor dourada, de fundo vermelho, ornada com filigranas e antenas douradas, ocupando as linhas 01 e 02.

parágrafo, proposição, estrofe ou parte do texto”, segundo Martins (1996, p. 25).

Desses sinais o ponto [.] é o mais complexo de todos, pois, desde a língua latina até o latim tardio, passando pelo português arcaico e chegando até o moderno, sofre mudanças no que diz respeito à sua função. Denominando o referido sinal de *colon*, Rosa (1994) afirma que esse sinal juntamente com o que vem chamar de *comma* [:] “indicavam diferentes graus de coesão textual na gramática do latim tardio” (p. 111) e que, mais tarde, “tiveram seu valor alterado, quando transferidos para o português”. Esse valor, citado pela autora, diria respeito a um contínuo de graus de coesão textual, dos quais, na passagem do latim para o português, em seu *corpus* de análise, a *comma* indicaria um grau maior de coesão em relação ao *colon*.

Fato curioso é que, para Parkes (1993), o ponto [.] seria apresentado com o nome de *comma*, e indicará a divisão do *colon* e, em seguida, uma disjunção de sentido menor, no momento em que fosse necessária uma pausa. O *colon*, por sua vez, apresentar-se-ia sob a forma de dois pontos [:], e seria usado para indicar uma pausa após a *comma*. Essa aparente “confusão” quanto às formas de representação e funções textuais do ponto [.] e dos dois pontos [:] elucidam quão complexo é o sistema de pontuação da língua latina, que, mais tarde, a língua portuguesa escrita iria herdar e se complexificar ainda mais.

Uma forma de resolver parcialmente a questão discutida acima é denominar o ponto [.] de *punctus*. Essa foi a terminologia adotada por Machado Filho (2004) em seu trabalho sobre a pontuação em manuscritos medievais portugueses. Veja-se que o sistema pontuacional da língua portuguesa foi herdado da gramática latina, a exemplo do *punctus*, que, segundo Núñez Contreras, em seu **Manual de Paleografia** (1994, p. 161), surge no século II. Observe-se o comportamento desse sinal nos fragmentos abaixo:

Breue memorial dos pecados
e cousas que pertence) ha cõfissã
hordenado por Garçia de rese)de
fidalguo da casa del Rei nosso
senhor. (...) [Fir]

DIguo minha culpa a Deus e a
santa maria e a vos padre de
nam vijr a este sancto sacrame)to
da cõfissam / com aquella contriçã
e door de meus pecados. assy co /
mo ouue deleytaçam em os fazer
e cuydar por minha culpa. (...) [Fiv]

Encontram-se nos fragmentos acima, o *punctus* tanto usado para indicar final de sentença, como para indicar fronteira de uma subordinação, como acontece no fragmento do fólho IV. Ademais, estão presentes, no último fragmento, barras inclinadas à direita, que, de fato, se referem às vírgulas suspensivas, sinais que eram utilizados para indicar uma pausa mais breve no texto e extremamente frequentes nos textos medievais portugueses. Segundo Parkes (1993, p. 307), em algumas cópias dos séculos XIV, XV e XVI, as vírgulas suspensivas eram até usadas para indicar todas as pausas, só não a pausa final, cuja marcação, quase sempre, era de função do *punctus*. Machado Filho (2004) chega a cogitar que as vírgulas suspensivas foram progressivamente substituídas pelo ponto antes de minúscula. Alguns desses sinais não encontram qualquer correspondência com o hábito pontuacional contemporâneo, comprovando-se assim mais uma funcionalidade para o sistema do período da escrita medieval portuguesa: a marcação de elementos prosódicos. Abaixo se pode observar mais um exemplo de uso das *vírgulas suspensivas*, nesse caso, separando um sintagma nominal:

(...) E os fidalguos caualey //
ros e come)dutores como cu)prem
e guardã o que deue) e suas regras
e cõstituyções dellas: e tãbem os
relegiosos / ecclesiasticos: casados (...) [F 3r]

O fragmento acima apresenta um outro tipo de sinal detectado no texto resendiano, isto é, a *comma*, que, na 4ª linha, não apresenta correspondência alguma com o hábito pontuacional contemporâneo, diferentemente de outra ocorrência na 5ª linha, onde é usado para separar um sintagma nominal, podendo ser substituído pela vírgula atual. Outras ocorrências de *comma* podem ser identifi-

cadadas nos fragmentos abaixo:

(...) E os fidalguos caualey //
ros e come)dadadores como cu)prem
e guardã o que deue) e suas regras
e cõstituyções dellas: e tãbem os
relegiosos / ecclesiasticos: casados (...) [F 3r]
(...) Se tenho nele fyrme
fee e esperança: ou se descõfey da
sua misericordia (...) [F 5r]

(...) Se hõrro meus
padres esprituais e os prelados:
e cousas da ygreja: e os que nos de //
fende) e mante) em justiça (...) [F 6v]

No exemplo do fólho 5r, o mesmo sinal serve de fronteira para separar uma oração coordenada alternativa. E, no exemplo do fólho 6v, a *comma* é usada na fronteira de uma oração coordenada aditiva, não tendo nenhuma correspondência com qualquer outro sinal da língua escrita contemporânea. Importante lembrar que as barras duplas inclinadas à direita, no fragmento acima, não têm o mesmo valor funcional das *vírgulas suspensivas*, comportando-se dessa maneira como um sinal de separação de vocábulo.

Encontrado de forma profusa no documento analisado e presente desde a primeira fase nos documentos do período arcaico, ou como prefere alguns autores, português medieval, o caldeirão medieval [¶] ocorre 36 vezes. Importante lembrar da função desse sinal de marcar, segundo Martins (1996, p. 25), “o início do parágrafo, proposição, estrofe ou parte do texto”. Segundo a autora (1996, p. 20), a sinalização do início dos parágrafos “irá tirar importância ao sinal de fim” de texto. Antes, o caldeirão medieval era representado pela letra gama maiúscula, ou pela letra K, ou “escrevendo a primeira letra de tamanho maior, de modo a que sobressaísse sobre as restantes.” No **Breue memorial**, o caldeirão nunca ocorre antes de maiúsculas e nunca antes de letras capitulares ou no interior

do corpo do texto, o que demonstra a sua importância como um marcador de mudança de tema.

Não tão antigos como o caldeirão medieval, conquanto bastante recorrentes no documento, usados inicialmente para indicar o fim de um parágrafo ou sentença, os sinais de fim de texto (SFT) se fazem presentes com 89 ocorrências. Esses sinais foram estudados por Martins (1996) em um *corpus* constituído por documentos dos séculos XIV e XV. Segundo a autora, “o primeiro sinal dos manuscritos é uma espécie de 7. Depois serão outras figuras compósitas”, ou seja, a pluralidade de formas e cores serão características bem específicas dos SFT. No **Breue memorial** esse sinal apresenta-se sob a forma de traçados retos horizontais por vezes preenchidos com tons diferentes dos que os delineiam, podendo ter as cores verde e dourado; azul e dourado; vermelho e dourado; azul e vermelho; verde; dourado e verde seguido de dourado e azul; dourado e verde seguido de vermelho.

Considerações finais

Pretendeu-se nas linhas que se seguiram apresentar uma brevíssima síntese do trabalho de um ano de iniciação científica, cujo *corpus* é de autoria de uma expoente figura do final do período arcaico da língua portuguesa, Garcia de Resende. Espera-se então que este trabalho tenha contribuído, ainda que infimamente, no conhecimento de algum aspecto da sociedade portuguesa da virada da Idade Média para a Era Renascentista, principalmente no que concerne aos mecanismos de poder e repressão, materializados pela Igreja e seus fiéis representantes, a exemplo de Garcia de Resende. Também para o conhecimento do português quinhentista, no que diz respeito aos usos pontuacionais empregados naquela época, 1521, onde a sistematização e prescrição metalinguística estavam quase por acontecer através da **Gramática da linguagem portuguesa** (1536), de Fernão de Oliveira, e da **Gramática da língua portuguesa** (1540), de João de Barros.



BIBLIOGRAFIA

- BERWANGER, Ana M.; LEAL, J. **Noções de paleografia e diplomática**. Santa Maria: Editora da UFSM, 1995.
- CARDEIRA, Esperança. **Entre o português antigo e o português clássico**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- CASTRO, Ivo et alii. **Curso de história da língua portuguesa**. v. 1. Lisboa: Universidade Aberta, 1991.
- Rocha, André Crabbé. Verbete Garcia de Resende. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993.
- MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes. **A pontuação em manuscritos medievais portugueses**. Salvador: EDUFBA, 2004.
- MARTINS, Maria Rosa. **Os sinais de fim de texto nos documentos portugueses dos séculos XIV e XV**. Dissertação de mestrado. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1996.
- MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia; MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes (orgs.). **O português quinhentista: estudos lingüísticos**. Salvador: EDUFBA, 2002.
- MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **O português arcaico: uma aproximação**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.
- MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **O português arcaico: morfologia**. São Paulo: Contexto, 1994.
- NÚÑEZ CONTRERAS, Luís. **Manual de paleografia**. Madrid: Catedra, 1994.
- PARKES, Malcolm B. **Pause and effect: An Introduction to the history of punctuation in the west**. Berkeley: University of California Press, 1993.
- RESENDE, Garcia de. **Breue memorial dos pecados e cousas que pertence(m) a cõfissã**. Disponível em <http://bnd.bn.pt/>. Acesso em: 21 de abril de 2009.
- ROSA, Maria Carlota. **Pontuação e sintaxe em impressos portugueses renascentistas**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/ Faculdade de Letras, 1994.
- VERDELHO, Evelina. **Livro das obras de Garcia de Resende: edição crítica, estudo textológico e lingüístico**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

Um Livro de Horas Quatrocentista em Português: Notas Sobre o Trabalho de Edição e Elaboração de Glossário

Hirão Fernandes Cunha e Souza & Catarina Rocha Soares (UFBA)

RESUMO

O trabalho aqui selecionado intenta apresentar uma edição interpretativa e um glossário da obra *Horas de Nossa Senhora segundo costume Romaão com as horas do spirito sancto e da Cruz e dos finados e sete psalmos e oraçã de Sam Lyõ Papa e oraçã da empardeada e com outras muytas e devotas orações*, documento quatrocentista, datado de 13 de fevereiro de 1500, cujo original encontra-se na *Library of Congress*, em Washigton sob a cota de *Rosenwald 451* na *Rare Book and Special Collections Division*. Os **Livros de Horas** ou de **Horas Canônicas** contemplam uma tradição da Igreja Católica que tinha por intuito oferecer um material que servisse de diretriz para que os fieis praticassem suas devoções durante certas horas do dia. No século xv, esse tipo de devocional foi largamente introduzido na sociedade devido ao advento da imprensa, tendo sido também conhecido como *Quindecium Orationes*. O documento é, pois, além de mais um registro da religião cristã e arquivo da cultura letrada medieval, fonte de interesse para os estudos lingüísticos, porque, além de ser uma tradução de manuscritos latinos para o vernáculo, é um dos primeiros incunábulo em língua portuguesa. O presente trabalho de um plano de pesquisa de iniciação científica visa dar notícia da elaboração de uma edição interpretativa do documento antes referido e apresentar um glossário de itens lexicais patentes na obra.



Um Livro de Horas Quatrocentista em Português: Notas Sobre o Trabalho de Edição e Elaboração de Glossário

Hirão Fernandes Cunha e Souza & Catarina Rocha Soares (UFBA)

Introdução

A obra, de imenso título, *Horas de Nossa Senhora segundo costume Romaão. com as horas do spirito sancto e da Cruz e dos finados e sete psalmos e oraçã de Sam Lyõ Papa e oraçã da empardeada e com outras muytas e devotas orações*, foco da presente pesquisa, é um documento do último ano dos quatrocentos, datado de 13 de fevereiro, cujo original se encontra na *Library of Congress*, em Washington, sob a cota de *Rosenwald 451 da Rare Book and Special Collections Division*. Esse documento foi doado à biblioteca pelo famoso colecionador de livros raros, Lessing J. Rosenwald, nascido em Chicago em 1891 e falecido em 1979.

Os *Livros de Horas* ou de *Horas Canônicas* contemplam uma tradição da Igreja Católica que tinha por intuito oferecer um material que servisse de diretriz para que os fieis praticassem suas devoções durante certas horas do dia. No século xv, esse tipo de devocional foi largamente introduzido na sociedade devido ao advento da imprensa, tendo sido também conhecido como *Quindecium Orationes*.

O documento é, pois, além de mais um registro da religião cristã e arquivo da cultura letrada medieval, fonte de interesse para os estudos lingüísticos, porque, além de ser uma tradução de manuscritos latinos para o vernáculo, é um dos primeiros incunábulos em língua portuguesa, isto é, um dos primeiros livros impressos com o advento da imprensa.

A presente pesquisa de iniciação científica visa a um levantamento lexical através da construção de um glossário pautado em campos lexicais relacionados com a cultura religiosa, os quais farão parte da base de dados do Projeto Dicionário Etimológico do Português Arcaico (DEPARC), integrado ao Grupo de Pesquisa PROHPOR (Programa para a História da Língua Portuguesa), da Universidade Federal da Bahia.

1. Caracterização do documento

O livro *Horas de Nossa Senhora...* é composto de 120 fólios em reto e verso. Pelo que se tem notícia, a cópia impressa mais antiga é a que se encontra depositada na *Library of Congress*, em Washington, tendo sido, para esta pesquisa, utilizada a edição fac-similar disponível. O documento foi publicado por Narcisse Bruno, em Paris, a partir do original do frei cisterciense João Claro, que foi Lente de Teologia na Universidade de Lisboa e, de 1513 a 1519, abade do Mosteiro de S. João de Tarouca. João Claro doutorou-se em Paris.

Há, porém, algumas outras publicações posteriores de *Horas de Nossa Senhora em linguagem portuguez*. Segundo Nascimento,

(...) saem a lume em Paris, pelo menos em 1547, 1555 e em 1563, enquanto em Lião aparecia também uma outra edição em 1560 e outros impressores recebiam encomendas de clientes portugueses para edições em latim. (NASCIMENTO, 1988, p. 11)

O livro em pauta possui 165 milímetros de altura e 108 de largura, com encadernação em couro. Impresso em papel com tipos móveis de letra gótica, o documento apresenta seu texto escrito em preto e vermelho, geralmente com as rubricas em vermelho.

Há profusão de iluminuras monocromáticas, em preto, em torno da caixa de reserva, aparecendo, ainda por vezes, entre as manchas de texto, à direita ou à esquerda. As imagens representam personagens bíblicos e autoridades religiosas mescladas com criaturas fantásticas e trazem, em alguns casos, identificação textual. De acordo com a descrição feita pela *Library of Congress*, as gravuras e tarjas são metálicas e as mesmas que caracterizam quase todos os livros de *Horas*, em latim ou em latim-francês, impressos por Pigouchet e Vostre em Paris nos finais do século xv e começos do xvi. Isso demonstra a dificuldade que tem sido gerada para os novos filólogos da era digital, na avaliação

dos suportes e das características paleográficas dos textos com que trabalham. Não obstante, é importante frisar que, segundo Luís Chaves (1927), em seu livro **História da Gravura em Portugal**, é só a partir de 1574 que surge a primeira gravura em metal, o que, de certa forma, cria uma inconsistência temporal, caso se confirme o dado disponibilizado sobre a obra pela instituição depositária.

As letras capitulares estão em vermelho e não apresentam nenhum tipo de ornamentação e estão dispostas em duas ou três linhas do texto.

Quanto à organização do documento, há um índice que informa da presença de calendários, inclusive lunar, e das orações em ordem seqüencial. Em seguida, inicia-se a compilação das orações e dos salmos.

2. O trabalho de edição

Como um dos objetivos basilares no desenvolvimento da pesquisa é o levantamento sistemático do léxico patente no livro **Horas de Nossa Senhora**, procedeu-se à realização de uma edição interpretativa da obra, já que esse tipo de edição, embora altere certas particularidades do texto com intuito de facilitar a leitura e interpretação dos vocábulos, a exemplo do desenvolvimento das abreviaturas e da modernização da pontuação, não modifica, contudo, as características lingüísticas da época em que foi escrita a obra, isto é, o português arcaico. Não obstante, possibilita a apresentação de um texto de forma a ser mais acessível a um público bem mais amplo, ao contrário da edição diplomática, na qual o grau de intervenção feita pelo editor é bem mais limitado. Nesse sentido, o trabalho não fica restrito apenas a lingüistas ou especialistas na área da Filologia, além de poder ser disponibilizado para usuários que não possuem o hábito de leitura de textos do passado mais remoto.

Nessa perspectiva, considera-se a edição adotada neste trabalho adequada, já que possibilita um estudo apropriado do léxico da língua portuguesa no período arcaico. A partir dos resultados alcançados, isto é, de posse do rico manancial lexical encontrado, será elaborado um glossário do léxico presente na obra.

Dessa forma, tal pesquisa está sendo funda-

mental por proporcionar ao pesquisador uma formação prático-teórica na área da Lingüística Histórica, nomeadamente na esfera da Lexicografia Histórica. Com a elaboração e conclusão do glossário, far-se-á a incorporação dos verbetes gerados à nomenclatura do Dicionário Etimológico do Português Arcaico.

3. Do léxico patente no Livro de Horas e da elaboração do glossário

Quando a prática monástica se espalhou pela Europa, os **Livros de Horas** tornaram-se padrão em toda a região, sendo encontrados em latim e nas línguas que se formaram posteriormente. Enraizados na cultura letrada desde o século IX, apresentam-se como uma fonte de interesse para os estudos lingüísticos, sobretudo, para o conhecimento do léxico especializado. No que tange à formação do português, o Livro **Horas de Nossa Senhora** constitui-se em um documento bastante apropriado para pesquisas no âmbito da Lexicografia Histórica, já que o léxico reflete a vida econômica e cultural de um povo, permitindo verificar o seu grau de desenvolvimento social.

Segundo boa parte dos lingüistas, o léxico é o nível da língua mais vulnerável às transformações sociais. Pela necessidade de identificar as coisas, designando pessoas, lugares, acontecimentos e práticas religiosas, o léxico está sempre em constante processo de renovação. Isso acontece porque esse nível da língua representa os fatores extralingüísticos vividos pelas diversas sociedades. Várias motivações podem funcionar como fomentadores para os nomes de pessoas, de lugares e de rituais. Através desses nomes é possível entender um pouco mais sobre a história de um povo, já que se podem deprender os valores sociais daquela coletividade através do estudo lexical. Veja-se o que Biderman (1998, p.11) diz sobre a questão:

O léxico de uma língua natural constitui uma forma de registrar o conhecimento do universo. (...) ao nomear, o indivíduo se apropria do real como simbolicamente sugere o relato da criação do mundo na Bíblia, em que Deus incumbiu ao primeiro homem dar nome à toda a criação e denominá-la. A geração do léxico se processou e se processa através de atos sucessivos de cognição da realidade e de categorização da experiência, cristalizada em signos lingüísticos: as palavras.

A priori, pode-se considerar que os diversos campos lexicais, que serão elaborados a partir da lista de palavras gerada da edição, comporão a conclusão do trabalho, a exemplo de campos referentes às indumentárias, às orações, etc.

Nessa perspectiva, tal trabalho será de alguma importância, principalmente pela necessidade de pesquisa no campo da Filologia, no que diz respeito à edição de documentos, como recuperação e acesso a culturas passadas e, muitas vezes, esquecidas.

4. Critérios editoriais para a transcrição da obra

A adoção de critérios é etapa muito importante no trabalho de edição, visto que a depender da sua finalidade podem ser mais ou menos conservadores. E como se pretende proceder a uma pesquisa voltada ao léxico da obra a partir da construção de um glossário, utilizando-se ferramentas informáticas a exemplo do programa *Wordsmith 4.0*, a melhor escolha é de fato por uma edição interpretativa, pois os vocábulos necessitam ser apresentados em sua integridade formal. Logo, segue-se a descrição dos critérios considerados mais pertinentes até o momento, visto que a edição ainda não foi finalizada, podendo, no futuro, ser modificados ou acrescidos.

1. De acordo com a ortografia atual, sem prejuízo para a caracterização da linguagem da época, as palavras, que no texto aparecem unidas, são separadas; assim como vocábulos originalmente separados são unidos na edição.
2. Os 120 fólhos patentes no documento serão indicados entre parênteses retos [f.xr/f.xv].
3. Letras maiúsculas e minúsculas são representadas consoante à ortografia atual.
4. As abreviaturas são desenvolvidas em itálico.
5. A pontuação é modernizada consoante às regras vigentes, sendo, contudo, introduzida com reserva apenas para melhor inteligibilidade do enunciado, conquanto o caldeirão medieval seja conservado em todas as suas ocorrências, representado pelo sinal de parágrafo ¶.
6. As vogais orais *u* e *i* com valor consonântico são transcritas por *v* e *j*, respectivamente.
7. O *s* longo é transcrito pelo *s* simples.
8. Em sílaba interior, antes de consoantes, as vogais nasais são transcritas por vogal seguida de *m* ou *n*, conforme determina a ortografia atual.
9. Em sílaba final, as nasais são transcritas por vogal seguida de *m*, exceto nos casos em que apareçam com a mesma grafia com que se fixou o *til* no português contemporâneo.
10. Ditongos nasais terminados em *ão* são mantidos conforme a ortografia atual, à exceção de contexto intervocálico em que a consoante possa ser interpretada como ataque de sílaba.
11. O *h* inicial, seja etimológico ou não, será mantido como se apresenta no documento por questões de caracterização do português arcaico.
12. As vogais dobradas serão mantidas.
13. As consoantes dobradas são reduzidas a simples, à exceção de *ss* e *rr*, com valor, respectivamente, de sibilante alveolar surda e vibrante múltipla em contexto intervocálico e não inicial de palavra e em nomes próprios, quando não iniciais.
14. As sibilantes são representadas conforme aparecem no texto, independente ou não de corresponderem à sua etimologia, à exceção das dobradas que seguem o critério anterior.
15. Nos casos consagrados pela ortografia atual, utiliza-se o hífen, assim como para clíticos em situação de ênclise ou mesóclise.
16. As palavras escritas em latim são transcritas em itálico.
17. A pontuação é modificada para seguir a vigente.
18. O apóstrofo é utilizado em casos de elisão de vogal ou consoante inicial devido a vocábulos em contato.
19. A edição segue de forma fidedigna a seqüência das linhas do texto.
20. O sinal tironiano é substituído pela vogal *e*.
21. Não haverá indicação de letrinas ou capitulares na edição interpretativa, pois há a edição anastática, logo se faz desnecessário à transcrição a indicação destas.
22. Os trechos que se encontram em cor vermelha serão postos na mesma cor na edição.

5 Amostra da edição

Em função do pouco espaço disponível, apresenta-se um pequeno fragmento do esboço proposto. O fólio 12or, transcrito abaixo, reporta-se a uma das orações referentes à quarentena de perdão por conta do sacrifício de Jesus Cristo, crucificado, com o propósito de salvar a humanidade. Quanto às características intrínsecas do texto, nota-se a presença do Caldeirão Medieval, representado pelo sinal ¶. Nota-se também uma mescla de algarismos em extenso com números em símbolos romanos.

[f.12or]

Ho sancto padre Nicolao papa quinto outorgou a *qualquer* pessoa que esta sobredicta oração rezar cada dia segundo dito he por cada vez *que* ha dissere. xx anos e xx quorentenas de perdão. E mais lhes outorga tantas quorentenas de perdão quantas gotas de sangue sayram do corpo de nosso remiidor e salvador Jhesu *Chispto*. *Que* foram treynta e nōve mill e cccc. e xxx gotas de sangue

que do seu corpo por nos outros derramou.

¶ E no cabo do ãno *aquele que* ha assy *comprir* e rezar segundo dicto he. Ha mandar dizer huma missa do officio da *sancta* Vera Cruz e logo todo *quanto* em ela se *conte* lhe *vera* outorgado por ele meesmo Senhor Jhesu *Chispto que* vive e regna com Deos Padre e Sancto Spritu por todos os segres. Amen.

Considerações finais

Pretendeu-se, com este trabalho de iniciação científica, dar uma breve notícia sobre um dos primeiros incunábulo em língua portuguesa, o **Livro das Horas de Nossa Senhora**, fazendo uma sucinta reflexão de cunho filológico na edição de textos antigos, mais especificamente o século xv, tomando por base uma edição interpretativa de uma obra quatrocentista, além de perpassar pelos estudos lingüísticos, sobretudo, para o conhecimento do léxico patente no documento, tendo como suporte os princípios da Lexicografia Histórica.



BIBLIOGRAFIA

- ASKINS, Arthur(2007). Notes on Three Prayers in Late 15th.Century Portuguese(the Oração da Empardeada, the Oração de S. Leão, Papa, and the Justo Juiz): Text History and Inquisitorial Interdictions. Separata da *Península, Revista de Estudos Ibéricos*. Porto: Instituto de Estudos Ibéricos.p.235-266.
- BIDERMAN, Maria Tereza. **A definição lexicográfica**. Terminologia. Porto Alegre, n. 10, 1993, pp. 23 – 43.
- CAMBRAIA, César Nardelli. **Introdução à crítica textual**. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- CHAVES, Luís. **Subsídios para a História da Gravura em Portugal**. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1927. Disponível em purl.pt/171/2/ba-1595-v_PDF/ba-1595-v_PDF_o8-G-R0072/ba-1595-v_0000_anterrosto-12_to8-G-R0072.pdf. Acesso em 19/04/2009
- NASCIMENTO, Aires do. **LÍNGUA PORTUGUESA e mediações religiosas**. Revista ICALP, vol. 14, Dezembro de 1988, 82-99. Disponível em: cvc.instituto-camoes.pt/bdc/revistas/revistaicalp/linguamediacoes.pdf. Acesso em 16/04/2009.
- VERDELHO, Telmo (2002). Dicionários portugueses: breve história. In: HORTA NUNES, José e PETTER, Margarida (orgs.). **História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro**. São Paulo: Humanitas ? Pontes. p. 15 -59.
- WELKER, Herbert Andréas. Dicionários. **Uma pequena introdução à lexicologia**. Brasília, Thesaurus, 2004.

Como se Constrói um Santo?

Observações a Partir do Inquérito de 1319 Para a Canonização de Tomás de Aquino

Igor S. Teixeira (UFRGS)

RESUMO

Esta comunicação apresenta uma análise referente ao inquérito sobre a vida e os milagres de Tomás de Aquino, autorizado pelo Papa João xxii em 1318 e realizado em 1319. Trata-se da primeira parte dos interrogatórios. Um segundo inquérito foi realizado em 1321. Pretendemos evidenciar características da sociedade medieval e da organização de um processo de canonização. Algumas questões são relevantes para entender como se desenvolviam os inquéritos: procedência das testemunhas, tipo de milagres relatados, a participação do hagiógrafo como testemunha e como depoente no processo. Além disso, nos depoimentos, os relatos de milagres permitem inferir sobre a santidade que interessava ser reconhecida naquele momento. Um processo de canonização revela a participação de homens e suas filiações a Ordens Religiosas ou suas origens nobres. Nas atas de 1319, por exemplo, não há depoimentos de mulheres e poucas aparecem como atendidas e curadas por milagres do santo. Seria Tomás de Aquino um santo apenas para os mendicantes ou homens da Igreja? O que podemos analisar a partir da ausência ou poucas referências às mulheres no processo? Seleccionamos um caso específico, a saber, o relato sobre a cura de Margarita de Piperno, que, ao ter a cabeça do santo sobre sua garganta foi curada de uma terrível inflamação, para questionar se a racionalização imposta pelos processos de canonização interferiu na modificação da função da santidade e da hagiografia no final da Idade Média. A construção da santidade de Tomás de Aquino é significativa para o entendimento e questionamento das mudanças ocorridas entre os séculos XIII e XIV, das relações entre a Ordem dos Dominicanos com o Papa João xxii e dessa Ordem com a escrita hagiográfica a partir do século XIII.



Como se Constrói um Santo?

Observações a Partir do Inquérito de 1319 Para a Canonização de Tomás de Aquino

Igor S. Teixeira (UFRGS)

Introdução

O objeto de estudo desta comunicação está associado às pesquisas sobre a Antropologia Escolástica, que visam, a partir do entendimento da relação entre história, filosofia e direito, a compreensão do surgimento de novas concepções de ciência, transformações no entendimento da relação entre santos e fiéis e na escrita hagiográfica. (BOUREAU, 1995 e 2002; PIRON, 2009) Além disso, parte de uma iniciativa relativamente recente de potencializar a utilização dos processos de canonização na Baixa Idade Média expandindo as análises para o âmbito do funcionamento jurídico dos mesmos. (KLANICZAY, 2004)

Este trabalho se concentra em um aspecto específico no que tange à santidade: a santidade oficial, ou seja, aquela reconhecida pelo Papado após a análise de inquéritos realizados para a verificação da ocorrência e da validade de milagres operados por um candidato a santo. Essa concepção de santidade oficial foi defendida por André Vauchez em contraponto à idéia que, mesmo sem o reconhecimento do Papa, havia a santidade local. (VAUCHEZ, 1981)

Nesta comunicação tratamos do inquérito para a investigação e verificação dos milagres atribuídos a Tomás de Aquino (†1274). Seu processo foi movido pela Ordem dos Irmãos Pregadores, ou dos Dominicanos – da qual fez parte – e que, em 1317, determinou que o Frade Guilherme de Tocco realizasse uma pesquisa prévia sobre sua vida e relatos de milagres. Autorizado por uma bula expedida pelo Papa João XXII, em 1318, o primeiro inquérito ocorreu no Palácio Episcopal de Nápoles, em 1319.

O resultado, tanto das pesquisas realizadas pelo procurador do processo, como de sua participação no mesmo (como testemunha e como interrogado – depoimento do dia 04 de agosto de 1319) e do

reconhecimento da canonização foi, além das atas dos inquéritos, a *Ystoria Sancti Thome de Aquino*, escrita por Guilherme de Tocco. Essas primeiras informações permitem algumas questões. Defendemos que a construção da santidade oficial é uma combinação entre inquisição e imaginário coletivo. Esse imaginário coletivo é verificável entre os indivíduos das regiões de nascimento e morte do candidato a santo e também faz parte do universo intelectual do autor da *Ystoria*. Assim, neste caso, a santidade oficial pressupõe a local. Podemos entender a utilização desse imaginário na *Ystoria* a partir, inclusive, das referências explícitas a compilações dominicanas anteriores, como o *Bonum Universale de Apibus*, de Thomas de Cantimpré, e a *Vitae Fratrum*, de Gerardo de Frachet. (GUILLAUME DE TOCCO, 1996, p. 107-119)

Os primeiros interrogatórios começaram em 23 de julho de 1319. Quando depôs, Guilherme de Tocco foi o vigésimo terceiro interrogado e ouviu muitos relatos de milagres atribuídos ao santo. Milagres que facilmente são encontrados na *Ystoria Sancti Thome de Aquino*, seja como capítulos da narrativa, seja na lista dos milagres arrolados na segunda parte da obra. (TEIXEIRA, 2008, p.1-14; LE BRUN-GOUANVIC, 1996, p.1-60; FOSTER, 1959, p.1-24) Por que o hagiógrafo selecionou alguns milagres e os transformou em capítulos, enquanto outros aparecem numa lista sumária? Como os milagres transformados em capítulos da *Ystoria* aparecem nos interrogatórios? Por que alguns milagres não aparecem? Acreditamos que essas perguntas podem ser respondidas a partir do entendimento da tradição hagiográfica dominicana e do momento no qual a *Ystoria* foi produzida em relação a essa tradição, em específico, e às escritas sobre vidas de santos em geral.

1 As considerações apresentadas neste texto foram inicialmente desenvolvidas na palestra “Como se Constrói um Santo? Os milagres no processo de canonização de Tomás de Aquino (1319-1323)”, proferida no Memorial do Rio Grande do Sul para os membros do GT de Estudos Medievais da ANPUH/RS, em Porto Alegre. Além disso, são reflexões que estão no cerne da investigação realizada no curso de doutorado em História, iniciado em 2008, sob a orientação do Dr. José Rivair Macedo. Financiamento: CAPES.

Ao analisar a *Vitæ* de São Luís, escrita por Guilherme de Saint-Pathus em 1303, Jacques Le Goff fez um levantamento sobre a relação processo de canonização e hagiografia e concluiu que o São Luís dos documentos hagiográficos (principalmente os escritos por mendicantes) seria um “frade mendicante que teria sido rei” e, ainda, “um santo da Île-de-France e regiões vizinhas e da cruzada”. (LE GOFF, 2002, p.297-302). Essa conclusão nos remete ao que aquele historiador chamou de “redes de tradição” às quais São Luís e seus hagiógrafos estariam ligados.

Parece óbvio concluir que Tomás de Aquino seria um santo mendicante devido ao seu pertencimento à Ordem dos Dominicanos. Poderíamos caracterizar um “santo mendicante” com um conjunto de elementos pastorais e do novo universo intelectual do século XIII quando, inclusive, Tomás de Aquino foi um dos protagonistas? Para o período no qual ocorreu a investigação e a canonização, os historiadores trabalham com a categoria de “santos recentes”, ou seja, aqueles que são canonizados em um intervalo de cerca de cinquenta anos entre a morte e o reconhecimento oficial. (VAUCHEZ, 1981) Essa categoria caracteriza, também, uma “santidade moderna”, mais inspirada na biografia virtuosa do que nos milagres e no maravilhoso, ou, ainda, numa “santidade por delegação”, entendida por André Vauchez como uma santidade que, apesar de mais próxima dos indivíduos comuns, se exerce e se manifesta através dos pedidos e do atendimento aos mesmos. Essa delegação permitia que homens e mulheres permanecessem no mundo profano, cabendo, então, aos santos, interceder por eles. Isto, segundo o autor, colocou outro problema: o risco de um mundo mais desregrado. Atuando contra esse problema, as ordens mendicantes tiveram um papel fundamental, ao propor novos modelos para os fiéis. (VAUCHEZ, 1991, p. 161-172)

Tomás de Aquino pode ser considerado um santo recente. Afinal, entre 1274 e 1323, ou seja, em quarenta e nove anos, de intelectual controverso, polêmico e condenado passou a santo. Mas, será que pode ser considerado um santo “moderno”?

Funcionamento do processo: fontes para a *Ystoria Sancti Thome de Aquino*

Na bula em que autoriza o processo, o Papa informa que recebeu cartas de nobres, *scholares* e mestres da região e da Universidade de Nápoles e que essas cartas relatavam indícios de santidade de Tomás de Aquino. Então, o Papa escreveu:

Quòd recolendæ memoriæ Fr. Thomas de Aquino, Ordinis Fratrum Prædicatorum, sacræ Theologiæ Doctor, dum viveret, odore sanctitatis emicvit, conversatione resplendvit, & multis maguis eam ante, quàm post suum obitum miraculis coruscavit, quare pro parte ipsorum nobis fuit humiliter supplicatum, vt de eiusdem Fr. Thomæ vitâ & miraculis, Inquisitione præmissâ, si reperiremus præmissa veritate fulciri, ipsam adscriberemus Sanctorum catalogo, ipsamque faceremus per vniversas Ecclesias honre cògruo solenniter venerari. (AA SS, 1668, p. 687).

Este trecho informa-nos que após a investigação – chegando à conclusão sobre a veracidade das suspeitas – o nome de Tomás de Aquino seria inscrito no catálogo dos Santos e seu culto autorizado e venerado *per vniversas Ecclesias*. Como inquérito, o processo possuía normas – jurídicas e eclesíásticas – e parte delas são apresentadas no relato de Pedro, notário do Papa, o qual registrou a leitura da bula citada e acrescentou informações sobre a forma da condução dos interrogatórios:

testes legitimos, quos super vitâ, conversatione & miraculis dicti Fr. Thomæ debetis recipere...præstito iuramento...interrogetis eos, quomodò sciant, quo tempore, quo mense, quâ die, quibus presentibus, quo loco, ad cuius vocationem, & quibus verbis interpositis, & de nominibus illorum, circa quos miracula facta dicuntur, & si eos antè cognoscebant, & quot diebus antè viderunt eos infirmos, & quanto tempore fuère infirmi, quanto tempore visi sunt sanit, de quo loco sunt... (IDEM, p. 687)

A recomendação, portanto, era de uma investigação minuciosa basicamente sobre dois aspectos: se os interrogados sabiam sobre a vida de Tomás de Aquino e os modos pelos quais souberam disso e se presenciaram milagres de cura, e as circunstâncias desses fatos, ou seja, mês, dia, testemunhas, locais de referência, palavras pronunciadas, se conheceram as testemunhas e/ou os atendidos com graças atribuídas ao investigado. As anotações do notário permitem um acesso indireto às falas, tanto dos inquisidores, quanto dos depoentes.

Por mais que para um historiador do século XXI seria uma postura ingênua acreditar *ipsis litteris* no texto, é importante ressaltar que a função do notá-

rio era *regestrare & fideliter scribere*. (IDEM, p.686) Temos uma forma repetida de anotação. No dia 31 de julho de 1319, o Frade Petrus de Castro Montis S. Ioannis foi interrogado sobre a vida e os milagres de Tomás de Aquino:

& interrogatus primò super vitâ & conversatione dicti Fr. Thomæ, dixit se scire dictum Fr. Thomam fuisse hominem sanctæ vitæ & conversationis honestæ, contemplativum ad Deum, purum, humilem, pacificum & modestum, abdicatum à terrenis & abstractum ad cælestia seu divina, continuè quasi oculis elevatis ad cælum, & sobrium in cibo & portu, & qui quasi semper vacabat Studio, aut lectioni, aut Scripturis, aut orationi, & quòd omni die celebrabat Missam cum lacrymis, & aliam audiebat cum devotione. (IDEM, p. 702)

O interrogado nos fornece um catálogo de virtudes: “homem de santa vida”, “puro”, “modesto”, “sempre com os olhos elevados ao céu” e sempre andava pelo *Studio*. Essas informações são anotadas no processo, principalmente porque o foco dos questionamentos versa sobre a veracidade da declaração anterior: o interrogado conheceu, viu e “*conversatus fuit cum eo per longum tempus, & in diversis locis*”, como na cidade de Nápoles e no mosteiro de Fossanova. (IDEM)

Assim como nos depoimentos, Guilherme de Tocco também, na primeira parta da *Ystoria*, oferece um vasto panorama das virtudes do santo, como nos capítulos dedicados à pureza do corpo e da mente, suas orações e à contemplação. (GUILLAUME DE TOCCO, 1996, p. 150-156) Outro aspecto importante a se observar na *Ystoria* e que poderíamos considerar como uma hagiografia “moderna” é a inserção do autor na narrativa. Acerca do motivo de sua eleição para ser procurador da causa percebemos que, segundo o próprio Guilherme de Tocco, ele conheceu Tomás de Aquino no final da sua vida e que era um homem dócil, humilde, puro, casto e desapegado dos bens temporais. (AA SS, 1668, p. 705)

Cruzando as informações do depoimento com a hagiografia escrita simultaneamente, é interessante um trecho da *Ystoria Sancti Thome de Aquino*, no qual Guilherme de Tocco nos informa como se sentiu encarregado da missão e a responsabilidade de obter a competência para escrever sobre Tomás de Aquino. O hagiógrafo teve uma visão e nos informa que viu um caminho decorado com

pedras preciosas e que entendeu que as variedades de cor e das pedras revelavam as virtudes do santo. (GUILLAUME DE TOCCO, 1996, p. 184-185) O relato de Guilherme de Tocco é impessoal, na medida em que ele não se posiciona como o Frei que teve a visão. Entretanto, como o relato foi produzido por ele e há a indicação de um “programa” a ser seguido na escrita, o qual coincide com o conjunto da *Ystoria*, podemos seguramente afirmar que se trata da inserção do autor na narrativa. Este aspecto foi considerado por Ana Paula Lopes Pereira como uma modificação na estrutura do relato hagiográfico percebida nos textos de Jacques de Vitry e Thomas de Cantimpré devido ao contato desses autores com as beguinas místicas do Barbante. Segundo a autora, “o envolvimento pessoal dos biógrafos com seu sujeito de análise e objeto de devoção” implicou tanto na divulgação das beguinas quanto na transformação do texto. (PEREIRA, 2006, p.1-8) Podemos, então, entender que, como conhecedor da obra de Thomas de Cantimpré, Guilherme de Tocco tenha acompanhado essa transformação, inserindo-se na narrativa.

A outra parte do interrogatório do Frade Petrus é sobre os milagres. Dos narrados pelo Frade Petrus, encontramos uma mulher, Margarita de Piperno, que possuía escrófulas e inflamações na garganta. Ao saber da *fama sanctitatis* de Tomás de Aquino, foi ao mosteiro de Fossanova, onde não podia entrar, por ser mulher. Ela estava com sua mãe. Ambas pediram ao Frade Petrus alguma relíquia que pudesse, então, curar a doente. Então, o Frade fez que levassem a cabeça de Tomás de Aquino, que era mantida separada do corpo e ficava na sacristia daquele mosteiro. Ao toque da cabeça do santo, a mulher vomitou a inflamação e ficou curada por muito tempo. (AA SS, 1668, p. 704)

O relato do Frade Petrus possui muitas informações:

Interrogatus, qui fuerint præsentes, dixit, quòd ipse testis, & predictus Sacrista, Fr. Petrus dictus de Morrone, monachus dicti monasterii, frater germanus dictæ Margaritæ, & mater dictæ Margaritæ, & plures mulieres de Piperno, quæ ipsam mulierem secutæ fuerunt. Interrogatus quibus verbis [...] dixit, quòd dicta mulier inclinavit ipse, & genua flexit cum devotione, sed non audivit ipsam verba proferentem. Interrogatus si habverat notitiam dictæ mulieris, dixit, quòd sic per longum tempous ante [...] Inter-

rogatus unde esset oriunda dicta mulier, dixit, quòd de castro Piperni. (IDEM)

Entretanto, ao trabalhar com essas informações, na segunda parte da *Ystoria*, Guilherme de Tocco apresenta o milagre da seguinte forma: “Dompna Margareta Nicholai de Piperno cum pateretur scrofulas cum tumore, ad tactum reliquiarum dicti sancti curata est”. (GUILHAUME DE TOCCO, 1996, p. 266)

Um milagre operado para curar uma mulher, no processo de Tomás de Aquino, aparece raras vezes nos depoimentos. Assim, o milagre de Margarida de Piperno e os outros nos quais as mulheres são atendidas, seriam pouco explorados pelo hagiógrafo por causa do celibato imposto aos clérigos? Essas perguntas podem levar a uma suposição e a uma resposta simples e que pouco exploram a riqueza do processo e da *Ystoria* como fontes. Antes, é preferível perguntar: por que, no século XIV, ainda se precisava de santos taumaturgos? Ou, por que a santidade de Tomás de Aquino, ao menos nos depoimentos, foi construída em torno da taumaturgia? Acreditamos que, para questionar e tentar entender os porquês desta forma de utilização das informações por Guilherme de Tocco é preciso ampliar o foco e observar os milagres em geral, tanto na *Ystoria* quanto nas atas.

Margarita de Piperno e os outros milagres de Tomás de Aquino (1319)

O processo de canonização de Tomás de Aquino foi o único ordenado por João XXII e concluído durante seu pontificado. Este Papa canonizou outros dois santos, porém, os processos foram autorizados por seu antecessor, Clemente V. Além disso, autorizou outros dois processos, os quais não obtiveram êxito imediato. (VAUCHEZ, 1981, p.295-300)

O primeiro inquérito foi realizado entre julho e setembro de 1319 e contou com o seguinte panorama: 32 interrogados, sendo que seis eram dominicanos, dezesseis eram cistercienses do mosteiro de Fossanova e cinco leigos (faltam, no processo, informação sobre cinco interrogados). Todos os interrogados eram oriundos de regiões muito próximas tanto ao local de nascimento quanto de morte do santo, ou seja, Nápoles e Fossanova. Nenhuma mu-

lher foi interrogada. São revelados vinte e quatro milagres diferentes (alguns são repetidos por quase todos os interrogados, principalmente os ocorridos em Fossanova).

Desses milagres, vinte são de cura e os demais podem ser considerados “milagres de ajuda” ou “proteção”, nos quais o santo não necessariamente curou um devoto, e sim, o ajudou com animais descontrolados ou espantou demônios. Além disso, oito dos interrogados foram atendidos pelo santo nos milagres relatados: sete, relacionados às curas (dores no braço, cegueira, morte, dores no intestino, tumor na cabeça) e um, à ajuda (libertou o espírito de uma criança que, por causa disso, entrou para o mosteiro e era converso de Fossanova). Em relação às mulheres que aparecem nos depoimentos de 1319 apenas Margarita de Piperno foi curada. As demais são mães que levam seus filhos à porta do mosteiro para que, levados ao interior ou pelo pai ou por um monge, fossem colocados sobre a sepultura do santo para alcançar a cura. (AA SS, 1668, p. 686-716)

Ao comparar os milagres contidos na *Ystoria* com as atas do inquérito de Fossanova, Claire Le Brun-Gouanvic concluiu que Guilherme de Tocco trabalhou com 64, enquanto que, nas atas, o número é de 48 milagres. Nesta comparação, 17 milagres coincidem nos dois casos; 31 aparecem apenas nas atas e 47 apenas na *Ystoria*. Entretanto, segundo a autora, além de ter trabalhado com os milagres coletados e que não constam nas atas, é possível, também, que Guilherme de Tocco não tenha conhecido todos os milagres. (LE BRUN-GOUANVIC, 1996, p. 45-60) Esta cifra só é possível ao contar as repetições, o que não consideramos como “milagres diferentes”, e sim, ocorrência de um mesmo milagre em diferentes depoimentos. Considerando, no entanto, que a autora teve acesso aos manuscritos e constatou as constantes modificações no texto feitas por Guilherme de Tocco até 1323, chegamos a uma lista de 30 mulheres, atendidas por milagres ou que tiveram visões do santo. O nome de Margarita de Piperno é o penúltimo da lista e é a única que aparece nas atas de 1319.

A cura de Margarita de Piperno é, porque não dizer, uma das mais tradicionais, ou seja, a do toque das escrófulas. Podemos perguntar: o relato apa-

² Entendemos como regiões próximas, as regiões de Piperno, Cápua e Benevento.

rece listado brevemente ao final da *Ystoria Sancti Thome de Aquino* por ser tradicional e, conseqüentemente, teríamos, então, uma hagiografia “moderna”, que não prioriza esse tipo de acontecimento? Ou, assim está por ser um milagre relacionado a uma mulher?

Acreditamos que uma leitura do conteúdo da primeira parte da *Ystoria* fornece elementos para responder às perguntas. Dos 70 capítulos da narrativa, Guilherme de Tocco reservou espaço para os milagres realizados em vida pelo santo, como a cura da febre de um sócio de Tomás de Aquino, a cura de um dente doente do próprio santo e a cura de uma mulher, que sofria de um sangramento contínuo (GUILLAUME DE TOCCO, 1996, p. 185-190). Os outros milagres inseridos na narrativa referem-se aos três momentos de emissão de odor de santidade, que ocorreram durante a abertura e dois traslados do corpo de Tomás de Aquino. (IDEM, p. 205-211) Sendo assim, tanto o relato sobre Margarita de Piperno, quanto aos relacionados às outras mulheres, ocupam pouco espaço no texto em questão.

É importante observar algumas características desses dois documentos: não era função da pesquisa de Guilherme de Tocco comprovar a veracidade das informações coletadas. Para isso existia e funcionava o inquérito. Além disso, o inquérito era entregue ao Papa e às comissões de cardeais que se reuniam para analisar o relatório dos notários e,

em caso positivo, proceder ao reconhecimento do culto. Esta oficialização se transformava num discurso solene do Papa, proferido e emitido na bula de canonização. Para o caso de Tomás de Aquino, a bula de João xxii, de 18 de julho de 1323, segue a *Ystoria* e os interrogatórios, ou seja: é dividida em duas partes, a saber, sobre a vida e os milagres. Porém, divergem os números de milagres. Enquanto na *Ystoria* é apresentada uma lista de 146 milagres e nas atas de 1319, 24, o Papa arrolou 10. Dentre os quais, temos o reconhecimento do odor de santidade, a cura de crianças, de conversos e monges de Fossanova. As mulheres aparecem como mães, que levam seus filhos doentes para serem curados sobre a sepultura ou ao toque das relíquias do santo. (IOANNES EPISCOPVS, 1692, p.226-228)

Considerações Finais

A princípio, então, Guilherme de Tocco não inseriu os milagres *post-mortem* na *Vita*, exceto os de odor, que seriam os primeiros indícios de santidade de Tomás de Aquino. Entendemos que esta primeira parte da *Ystoria*, portanto, compreende uma faceta da “santidade moderna” por enfatizar a vida do santo. Acreditamos que, a observação dos milagres aponta para esse caminho, mas, uma análise da construção do texto, ao contrário, aponta para uma repetição de *topoi* hagiográficos. Mas isso é tema para outro encontro.



BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTAÇÃO

(AA SS) **Acta Sanctorum. Martii**. Tomus I. A Ioanne Bolland S.I. colligi felicit cœpta A Godefrido Henschenio et Danielle Paperbrocchio eiusdem societatis Iessu aucta digesta & illustrata. Antuperpiæ, apud Iacobum Meursium. Anno MDCLXVIII. pp.686-716.

GUILLAUME DE TOCCO. **Ystoria Sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco** (1323). Édition critique et notes par Claire Le Brun-Gouanvic. Toronto: PIMS, 1996.

IOANNES EPISCOPVS. Canonizatio S. Thomae de Aquino Civitate provinciae Campaniae, professoris Ordinis Fratrum Praedicatorum S. Dominici, ejusque relatio in numerum Sanctorum Confessorum, com institutione suae festivitatis pro die 7 Martii. Apud: **BULLARIUM ROMANUM**: B. Leone Magno, vsq; ad s.D.N. Clamentem X. Opus absolutissimum, Laertii Cherubini Praestantissimi I.C.Romani e à D. Angelo Maria Cherubino Monaco Cassinensi e aliis illustratum e auctum. Editio novissima. Quinque tomis distributa, vitis & Iconibus aeneis omnium Pontificum exornata. Lugduni: Sumpt Petri Borde Ioannis & Petri Arnaud, MDCLXXXII, pp. 226-228.

BIBLIOGRAFIA CITADA

BOUREAU, A. "Miracle, volonté et imagination: la mutation scolastique (1270-1320). In: **MIRACLES, PRODIGES ET MERVEILLES AU MOYEN ÂGE**. Paris: Sorbonne, 1995. pp.159-172.

_____. "Droit naturel et abstracion judiciaire: hypothèses sur la nature du droit medieval". **Annales HSS**, Nov-déc, 2002, vol. 57, n° 6, pp. 1463-1488.

FOSTER, K. "Introduction". In: **The Life of Saint Thomas Aquinas: Biographical Documents**. London/Baltimore: Longmans, Green & Co/Helicon Press, 1959, pp. 01-24.

LE BRUN-GOUANVIC, C. "Analyse du texte". In: GUILLAUME DE TOCCO. **Ystoria Sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco** (1323). Édition critique, introduction et notes par Claire Le Brun-Gouanvic. Toronto: PIMS, 1996, pp. 32-60.

LE GOFF, J. **São Luís: Biografia**. 3ªed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2002.

PEREIRA, A. L. "O Método Hagiográfico de Jacques de Vitry (†1240) e de Thomas de Cantimpré (†1262)". **XII ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA: Usos do Passado**. Niterói, ANPUH/RJ, 2006. 08p. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/Anais/2006/conferencias/Ana%20Paula%20Lopes%20Pereira.pdf>. Consultado em março de 2009.

PIRON, S. "Une anthropologie historique de la scolastique". **Annales HSS**, v.64, n.1, jan-fév/2009, pp. 207-215.

TEIXEIRA, I. S. Hagiografia e Canonização: a santidade de Tomás de Aquino e o reconhecimento papal (1318-1323). In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA (9.: 2008: Porto Alegre, RS). Vestígios do Passado: a história e suas fontes: anais [recurso eletrônico]/ IX Encontro Estadual de História 14 a 18 de julho de 2008. Porto Alegre: ANPUH/RS, 2008. 14p. Disponível em: http://www.eeh2008.anpuh-rs.org.br/resources/content/anais/1212328288_ARQUIVO_HagiografiaeCanonizacaoANPUHRS2008.pdf. Acessado em março de 2009.

VAUCHEZ, A. **La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques**. 2ème éd. Roma: École française de Rome, 1981.

_____. "Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?". In: **LES FONCTIONS DES SAINTS DANS LE MONDE OCCIDENTAL (III^E-XIII^E SIÈCLE)**. Rome: Palais Farnèse, 1991. pp. 161-172.

O Poder Maquiavélico na Crônica de D. João II

Iremar Maciel de Brito (UERJ/UNIRIO)

RESUMO

Estudo do reinado português e de suas estruturas administrativas na *Crônica de D. João II*, de Rui de Pina. Este trabalho, discutindo os poderes do chamado de “Príncipe perfeito”, um dos senhores do absolutismo no trono de Portugal, tem como base e referência o pensamento de Maquiavel, em *O príncipe*.

PALAVRAS-CHAVE

Crônica de D. João II ; Poder do rei; Maquiavel



O Poder Maquiavélico na Crônica de D. João II

Iremar Maciel de Brito (UERJ/UNIRIO)

1. Aspectos históricos da crônica de D. João II

A Crônica de D. João II, de Rui de Pina, não é apenas o retrato de um soberano tido como justo, absolutista e bom administrador. É também a história de um povo e das relações de poder que se estabeleceram durante um período de sua vida. São esses poderes, claros e explícitos, revelados sem grandes paixões pelo cronista, que serão vistos nessa leitura. Por isso, nesse trabalho, nos valeremos do pensamento de Maquiavel, em O príncipe, para tentar entender a conduta do chamado “Príncipe perfeito”, D. João II, um dos senhores do absolutismo no trono português.

O cronista, Rui de Pina (1440-1523), de origem nobre, filho de um escudeiro, foi, pouco a pouco, alcançando importantes posições na burocracia do reino. Assim, conseguiu tornar-se escrivão do rei, diplomata, guarda-mor da Torre do Tombo e cronista-mor, nomeado para o cargo em 1497. Protegido de D. João II foi incumbido por esse soberano de escrever as crônicas dos reis que o precederam. Nesta época escreveu seis crônicas: Sancho I, Afonso II, Sancho II, Afonso III, D. Dinis e Afonso IV. Escreveu ainda, já no reinado de D. Manuel, entre outras, as crônicas de Afonso V e D. João II, sendo esta, sua obra mais original.

Entretanto, segundo alguns críticos, Rui de Pina apropriou-se de trabalhos anteriores de Fernão Lopes e Zurara para escrever as crônicas de D. Duarte e Afonso V. Mas as acusações de plágio não são apenas essas. João de Barros o acusa de ter plagiado a parte III da crônica de D. João I. Damião Góis, por seu turno, o acusa de plágio na crônica de Afonso V. Afirmam também que o autor recebia suborno dos nobres para melhorar a imagem de seus antepassados. Há, ainda nos dias de hoje, uma polêmica, tentando estabelecer quem é realmente o autor das crônicas atribuídas a Rui de Pina.

Como historiador seus méritos também são contestados, apesar de Saraiva ter elogiado a crôni-

ca de Afonso V, justamente sob esse aspecto. Chega mesmo a dizer que se constitui na melhor obra da historiografia de Portugal. No entanto, o próprio define-se como um historiador sério, um humanista, quando escreve na crônica de D. João II:

E a cada hum de nobre espírito; pode ser assi msmo mui autorizado eixemplo; pois he certo que nas taes lembranças, e contemplações das eiccellentes cousas passadas, que assi lemos, e ouvimos, em especial de nossos progenitores, e naturaes, e logo secretamente sentimos que nos entra no coração h-ua virtuosa enveja acompanhada de um novo esforço, que pera sermos nobres, e justos, e verdadeiros...
(Pina, 1950)

Seu objetivo como cronista e historiador é muito claro: revelar, através de personalidades de nobre espírito, “as eiccellentes cousas passadas” para provocar “hua virtuosa enveja” no presente que teria como consequência “hum novo esforço para sermos nobres, e justos, e verdadeiros.” Podemos perceber assim uma relação entre o passado, o presente e o futuro, profundamente didática e humanista, quando a filosofia era ensinada pelo exemplo: Virtuosas personalidade (passado) têm virtuosa inveja (presente) que se transformará em virtuosas vidas (futuro).

Entre seus méritos com escritos está a sua capacidade de diluir documentos numa narrativa sóbria e discreta. No caso do Duque de Bragança que se estenderá por vários capítulos, percebe-se uma preocupação de revelar todos os lados da contenda, mantendo uma aparente imparcialidade e dando uma boa visão geral dos acontecimentos. Segundo Graça Almeida Rodrigues:

É o cronista que mais se assemelha a Fernão Lopes, não só pela abordagem da descrição de acontecimentos, incluindo as forças populares, mas também pela sua prosa que é genuinamente portuguesa e isenta de sofisticações estilísticas. (Graça Almeida Rodrigues)

2. Aspectos estruturais da crônica de D. João II

No princípio de crônica, Rui de Pina afirma a necessidade de manter viva a memória do virtuoso príncipe, “o melhor de todo o mundo”. E lamenta seu pouco engenho pra escrever sobre o príncipe tão perfeito. E lamenta seu pouco engenho para escrever sobre um príncipe tão perfeito. Em seguida, mostra a operosidade do rei ao providenciar a construção de uma fortaleza na África. As palavras de Maquiavel, que seriam escritas muitos anos depois, definem muito bem esse momento do reino:

Quando aqueles Estados que se conquistam, como foi dito, estão habituados a viver com suas próprias leis e em liberdade, existem três modos de conservá-los: o primeiro, arruiná-los; o outro, ir habitá-los pessoalmente; o terceiro, deixá-los viver com suas leis, arrecadando um tributo e criando em seu interior um governo de poucos, que se conservam amigos, porque, sendo esse governo criado por aquele príncipe, sabe que não pode permanecer sem sua amizade e seu poder, e há que fazer tudo por conservá-los. (Maquiavel, cap. v)

Depois, voltando ao início do reinado, vemos o rei recebendo vassalagem dos nobres. O cerimonial, planejado por ele mesmo, causa espécie a uma parte da nobreza. Esses insatisfeitos eram liderados pelo duque de Bragança, cujos laços com Castela e provas de traição são logo descobertos. O duque é processado, julgado e condenado à morte. Esses atos de D. João II combinam com o pensamento de Maquiavel, como podemos ver aqui:

A um príncipe, portanto, não é essencial possuir todas as qualidades acima mencionadas, mas é bem necessário parecer possuí-las. Antes, ousarei dizer que, possuindo-as e usando-as sempre, elas são danosas, enquanto que, aparentando possuí-las, são úteis; por exemplo: parecer piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e sê-lo realmente, mas estar com o espírito preparado e disposto de modo que, precisando não sê-lo, possas e saibas tornar-te o contrário. (Maquiavel XXI)

O rei começa então sua administração com segurança e inteligência, resolvendo uma pendência judiciária entre um marques e um arcebispo. Envia embaixadas à Inglaterra e Castela, confirmando

antigas alianças e o senhorio de Guiné. Prepara o casamento de D. Afonso, seu filho, com a Infante Dona Isabel.

Trata então do “desfazimento das Terceiras”, fortaleza entre Portugal e Castela, onde os infantes ficavam para garantir a paz. Seguiu aquilo que Maquiavel aconselha no seu livro:

Porém, é preciso que ele tenha um espírito disposto a voltar-se segundo os ventos da sorte e as variações dos fatos o determinem e, como acima se disse, não apartar-se do bem, podendo, mas saber entrar no mal, se necessário. (Maquiavel, cap. XXI)

Promove mudanças no escudo real, manda embaixada de obediência ao papa Inocêncio VIII, descobre novas terras na África e cuida da administração do reino com sua corte itinerante. Enfrenta novas ondas de traição, punindo, sempre os culpados com rigor. Desfaz o casamento do príncipe com a Infante Dona Isabel e faz um novo contrato para casa-lo com a Infante Dona Joana. Envolve-se em inúmeras guerras contra os mouros, mantendo vivo o ideal das cruzadas. Recebe Jorge, seu filho bastardo, na corte, apenar da proibição da rainha. Acontece o casamento do príncipe e, pouco depois, a tragédia de sua morte que abala profundamente os soberanos, enquanto a peste ronda as ruas de Lisboa. O rei tenta fazer de D. Jorge seu herdeiro no trono, mas esbarra na oposição da rainha e acaba nomeando o herdeiro de direito, o duque de Beja, seu primo e irmão da rainha. Consegue, junto ao papa, o Mestrado de Santiago e Avis para D. Jorge. Em seguida, aceita em Portugal, em troca de dinheiro, os judeus expulsos de Castela. O rei cai doente e desconfiam que foi envenenado. Mas, mesmo assim, ele continua com sua corte itinerante, governando e mantendo o poder. A doença torna seu trabalho de governar um faardo cada vez mais pesado. A doença mina cada vez mais a sua vida, o rei faz seu testamento e morre.

D. João II deixou o poder real mais forte do que a nobreza e o país no caminho das grandes conquistas que viriam a se realizar no reinado de D. Manuel. Isso tudo aconteceu graças à dedicação

do rei à administração e à conquista de territórios, agindo como um príncipe no sentido maquiavélico:

É coisa muito natural e comum o desejo de conquistar e, sempre, quando os homens podem fazê-lo, serão louvados ou, pelo menos, não serão censurados; mas quando não têm possibilidade e querem fazê-lo de qualquer maneira, aqui está o erro e, conseqüentemente, a censura. (Maquiavel, cap. III)

No penúltimo capítulo, Rui de Pina pinta um retrato do soberano, onde há uma aparente tentativa de fidelidade ao modelo, pois não o poupa de defeitos. No último capítulo da crônica abre perspectivas de grandeza para o reinado de D.Manuel, criadas a partir do governo de D.João II, um dos maiores reis da história de Portugal.

3. Aspectos do poder no reinado de D.João II

Uma das principais características do reinado de D.João II é a luta pelo poder. O rei enfrentou e venceu uma série de conspirações, que tinham como objetivo privá-lo do poder e da vida. Empreendeu guerras de conquistas, tentando e conseguindo ampliar os territórios portugueses de além mar. Teve questões de autoridade com a igreja e esteve na iminência de guerra com Castela. Mas em tudo se colocou sempre do lado da justiça e do direito, mesmo fazendo um idisfarsável uso da força que o poder lhe conferia. Nisto o rei também se comportava de acordo com as palavras de Maquiavel:

...tomar qualquer outra coisa por fazer, senão a guerra e a sua organização e disciplina, Deve, pois, um príncipe não ter outro objetivo nem outro pensamento, nem pois que é essa a única arte que compete a quem comanda. (...) A primeira causa que te faz perder o governo é negligenciar dessa arte. (Maquiavel, cap. XIV)

3.1. Os rituais do poder

3.1.1. A SAGRAÇÃO DO REI

No capítulo I, o príncipe, ainda abalado com a morte recente de seu pai, D. Afonso V, troca as “vestiduras de burel” por “vestiduras mui ricas”, vestindo assim o novo personagem que entra em cena, o rei D. João II. É então solenemente “alevantageado rei” pelos nobres. Essa cerimônia é a representação da escolha, é a marca do poder recebido por

herança e confirmado pela nobreza. Entretanto, Maquiavel viria a escrever no futuro:

O principado é constituído ou pelo povo ou pelos grandes, conforme uma ou outra destas partes tenha oportunidade: vendo os grandes não lhes ser possível resistir ao povo, começam a emprestar prestígio a um dentre eles e o fazem príncipe para poderem, sob sua sombra, dar expansão ao seu apetite; o povo, também, vendo não poder resistir aos poderosos, volta a estima a um cidadão e o faz príncipe para estar defendido com a autoridade do mesmo. (Maquiavel, cap IX)

3.1.2. A OBEDIÊNCIA AO REI

No capítulo III, “assentado El-Rey em sua cadeia com o ceptro da justiça na mão” recebe a obediência dos nobres, marcando com esse gesto o direito ao poder que lhe foi outorgado.

No capítulo V, o rei normatiza o cerimonial da obediência, mostrando assim que tem consciência desse tipo de ritual para confirmar o absolutismo do seu poder e sua superioridade sobre a nobreza. É quando D. João II se estabelece solenemente como rei e senhor, criando dessa maneira um compromisso mais profundo com a obediência que lhe é devida, como uma medida preventiva contra qualquer tipo de golpe. Porém, o verdadeiro alcance desse fato não passa despercebido aos nobres que, como o duque de Bragança, contra ele se revoltam. Por isso, segundo Maquiavel,

Deve, pois, um príncipe não ter outro objetivo nem outro pensamento, nem tomar qualquer outra coisa por fazer, senão a guerra e a sua organização e disciplina, pois que é essa a única arte que compete a quem comanda. (...) A primeira causa que te faz perder o governo é negligenciar dessa arte. (Maquiavel, cap. XIV)

No capítulo XIX, promove a mudança no escudo real, símbolo do poder que tem a força do próprio poder e com ele se confunde. O objetivo dessas transformações não é apenas a atualização do símbolo, mas também a criação simbólica das características próprias e inconfundíveis do seu poder.

3.2. A JUSTIÇA E O PODER REAL

No capítulo IV, o duque de Bragança e outros nobres se revoltam contra o cerimonial da obediência. Ele, então, manda buscar “suas escripturas e doações e privilégios” para protestar contra o cerimonial que considerava “a suas honras muy preju-

dicial”. Mas, ao buscarem esses documentos em seu cofre, descobriram a traição: cartas e acordos com Castela, contra o rei D. João II.

Começando, pois, com os primeiros dos já referidos atributos, digo que seria um bem o ser havido como liberal. (...) Um príncipe assim procedendo consumirá em ostentação todas as suas finanças. (Maquiavel, cap. XVI)

Informado da traição, o rei manteve-se silencioso e não tomou nenhuma atitude contra o traidor. Não queria se indispor diretamente com o duque, antes de ter o príncipe, seu filho, fora da fortaleza de Terceiras, onde ele seria facilmente alcançado pelos inimigos. Então armou um estratagema para salvar o príncipe e prender o duque. Executou o seu plano com inteligência e segurança, conseguindo prender o duque e leva-lo a julgamento. Procura, então, ser mais imparcial, o mais justo possível, pois as provas contra ele eram tantas e tão evidentes, que o duque estava na iminência de ser condenado, o que de fato aconteceu. Assim, o nobre que ousou levantar sua mão contra o poder do rei, acabou sendo esmagado, com o respaldo da justiça, o que isentou o rei de qualquer culpa nessa morte. A justiça, portanto, aparece nesse episódio como a legitimadora e protetora do poder real. O que é justo então nessa perspectiva é o direito de defesa do duque e não o direito do seu ato de revolta, pois para isso a justiça é pré-determinada, ou seja, a revolta contra o rei só tem uma sentença, a condenação.

O rei, porém, agindo sempre com esperteza política, não pretende deixar os nobres intranqüilos diante de sua força. Por isso perdoa o duque de Viseu que fazia parte do mesmo complô para derruba-lo. Mostra-se, assim, magnânimo, afastando qualquer sombra de despotismo de suas relações com os nobres. Porém, ao reincidir em sua falta (capítulo XVIII), o duque de Viseu abre espaço para o rei exercer o direito de seu poder, fazendo justiça com as próprias mãos. Agindo ainda politicamente, no mesmo momento em que anuncia a morte do duque de Viseu, acena com a possibilidade do irmão do traidor, o duque de Beja, vir a suceder-lo no trono, caso o príncipe se ache por algum motivo impedido de fazê-lo.

Mais tarde, porém, após a morte do príncipe, não quer cumprir a palavra. Assim, tenta fazer

de Jorge, seu filho bastardo, o herdeiro do trono. Entretanto esbarra na oposição da rainha que faz a justiça triunfar. Conseqüentemente, o rei se vê obrigado a nomear oficialmente D. Manuel, o duque de Beja, como legítimo herdeiro da coroa.

D. João II foi um rei que soube aplicar e distribuir a justiça a todos, criando assim, condições para se fortalecer no poder que exercia com força, inteligência e determinação. Sufocou todas as revoltas contra seu poder e sempre saiu delas fortalecido e respeitado. Por isso a utilização da justiça em seu reinado se constitui num dos principais pilares do seu poder.

3.3. A IGREJA (O PODER DE DEUS) E O REI (O PODER DOS HOMENS)

D. João II, homem profundamente religioso e de vida privada simples, não teve em seu reinado problemas sérios com a igreja. Pelo contrário, chegou mesmo a se colocar como seu braço armado na guerra das cruzadas, quando a conversão dos infiéis era sempre o sucedâneo das vitórias. Entretanto, a religião para D. João II também era um instrumento de dominação, como o autor fala no capítulo LVII, “o descobrimento do reino de Manicongo e de como foi feito cristão.”

3.4. AS CONQUISTAS DO PODER

O reinado de D. João II foi pródigo em conquistas territoriais, graças à estratégias de dominação utilizada na época.

Começa pelos fundamentos da fortaleza na Mina que, pouco depois seria transformada na cidade de São Jorge, um posto avançado dos portugueses na África. Sobre isso, Maquiavel teoriza:

Digo, conseqüentemente, que estes Estados conquistados e anexados a um Estado antigo, ou são da mesma província e da mesma língua, ou não o são: Quando o sejam, é sumamente fácil mantê-los sujeitos, máxime quando não estejam habituados a viver em liberdade, e para dominá-los seguramente será bastante ter-se extinguido a estirpe do príncipe que os governava, porque nas outras coisas, conservando-se suas velhas condições e não existindo alteração de costumes, os homens . . . passam a viver tranqüilamente. (Maquiavel, cap. II) prepara a expedição ao continente Africano,

dentro de uma estratégia que visa antes de tudo impressionar pelo poder e riqueza, distribuindo ricos presentes. Em seguida demonstra que o rei de Portugal tem todo esse poder graças ao seu Deus que é forte., único e poderoso. Então promete dar o privilégio do cristianismo ao povo que for amigo de Portugal, aproximando-se mais uma vez de Maquiavel, que escreveu:

E quem conquista, querendo conservá-los, deve adotar duas medidas: a primeira, fazer com que a linhagem do antigo príncipe seja extinta; a outra, aquela de não alterar nem as suas leis nem os impostos; por tal forma, dentro de mui curto lapso de tempo, o território conquistado passa a constituir um corpo todo com o principado antigo. (Maquiavel, cap. II)

Seguindo esse tipo de estratégia, temos a conquista de Bani (capítulo xxiv), a cristianização de Bemoyne (capítulo xxxvii), os fundamentos de Graciosa (capítulo xxxviii), a tomada de Torga e Çamica (capítulo xl), a descoberta de Manicongo (capítulos lvii, lix, lx, lxi, lxii, lxiii).

3.5. O PODER E A NOBREZA

As relações entre o rei e a nobreza chegaram a ser bastante tranquilas, salvo os episódios de traição (duque de Braganá, duque de Viseu, D. Álvaro, duque de Panamacor e outros) que D. João II enfrentou e venceu no início de seu reinado.

No entanto, causou estranheza no meio dos nobres a exigência do rei de comprovação de doações e privilégios, feitas pelos seus antepassados. Mas, por outro lado, a sua prodigalidade nas recompensas àqueles que o serviram bem, mantém o rei em posição de superioridade e respeito. Segundo Maquiavel, este é um momento de decisão do príncipe:

Nasce daí uma questão: se é melhor ser amado que temido ou o contrário. A resposta é de que seria necessário ser uma coisa e outra; mas, como é difícil reuni-las, em tendo que faltar uma das duas é muito mais seguro ser temido do que amado. (Maquiavel, cap. xvii)

Mesmo assim, a longa enfermidade do rei, que vai culminar na sua morte, tem uma causa suspeita. Imagina-se que D. João II foi envenenado, mesmo que não haja nenhuma prova cabal para que se possa manter ou confirmar essa suspeita.

Constantemente, D. João II reunia o conselho dos principais dos nobres para deliberar sobre assuntos mais complexos, como o casamento do príncipe ou o envio de tropas para combater os mouros. Porém, a palavra final era sempre a do rei que, em diversas ocasiões não acata a posição do conselho, fazendo valer sua vontade de soberano, como no caso dos judeus expulsos de Castela (capítulo lxv).

4. Conclusão

D. João, segundo a crônica de Rui de Pina, foi um rei a quem o poder realmente pertenceu. Mas nunca se utilizou dele para prazeres e banalidades, pelo contrário, o seu poder foi utilizado para administrar a justiça e os negócios do reino, criando perspectivas de progresso e grandeza que viriam a aparecer de seu sucessor, D. Manuel, o Venturoso.

Além disso, fortaleceu o poder real, mantendo uma indiscutível ascendência sobre a nobreza, o que viria a ser um dos principais fatores da tranquilidade política do reinado seguinte.

A passagem de D. João II pelo reino de Portugal foi tão marcante que ele, mais tarde, foi chamado de “O príncipe perfeito”.



BIBLIOGRAFIA

- MAQUIAVEL, Nicolo. **O Príncipe**. São Paulo: Victor Civitas, 1974.
 PINA, Rui de. **Crônica de D. João II**. Coimbra: Atlântida, 1950.

Estudo Léxico-Semântico do Subcampo “Órgão Sexual” de Religiosos em Cantigas de Escárnio e Maldizer Galego-Portuguesas

Itatismara Valverde Medeiros (UFBA)

RESUMO

Propõe-se, neste Trabalho, uma abordagem sociocultural da sexualidade no contexto religioso na Idade Média, com a finalidade de favorecer a compreensão do conteúdo das unidades léxicas referentes à sexualidade de religiosos registrada em algumas cantigas satíricas datadas do século XII e XIII. Ressalta-se que uma das razões para que o entendimento desses textos se faça sem quaisquer complicações é a sobrevivência motivadora da sátira ao longo das transformações sócio-culturais. A sátira tem, dadas as devidas proporções, um tom bem mais efêmero que qualquer outra modalidade literária, no que tange à permanência do conteúdo a ser exposto. No tocante a este Trabalho, será feita a análise semântica do subcampo “órgão sexual” presente nessas cantigas trovadorescas. Dessa forma, tem-se uma idéia mais aproximada das relações de conjunção e disjunção das unidades lexicais. O *corpus* deste Estudo abrange 18 cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas, dirigidas a membros da Igreja cristã e editadas criticamente por Rodrigues Lapa, em sua segunda edição de 1970, e por Graça Videira Lopes, em 2002. Vale enfatizar que as primeiras manifestações literárias da poesia escrita em língua portuguesa podem conter uma idéia de aspectos do comportamento social da época, do cotidiano da sociedade medieval peninsular, entre outras questões, buscando compreender melhor o complexo jogo dialético existente entre língua e sociedade. Este estudo objetiva contribuir para ampliar o conhecimento do léxico da língua portuguesa medieval, para a apreensão de sua história, modelada pela dinâmica das comunidades lingüísticas, em seus processos de socialização.



Estudo Léxico-Semântico do Subcampo “Órgão Sexual” de Religiosos em Cantigas de Escárnio e Maldizer Galego-Portuguesas

Itatismara Valverde Medeiros (UFBA)

1. Primeiras palavras

O presente Trabalho “Estudo léxico-semântico do subcampo ‘órgão sexual’ de religiosos em cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas”¹, tem por objetivo apresentar, descrever e analisar as unidades léxicas que fazem parte do subcampo “órgão sexuais” e se encontram textualizadas nas cantigas satíricas galego-portuguesas.

Para a efetivação deste Trabalho, optou-se, pelas *Cantigas d’escarnho e mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses* editadas, criticamente, por Manuel Rodrigues Lapa, em sua 2ª edição de 1970, e na edição crítica de Graça Videira Lopes *Cantigas de escárnio e maldizer dos trovadores e jograis galego-portugueses*, de 2002. A escolha por tais cantigas satíricas se deu pelo fato de essas produções se apresentarem como fontes importantes para o exame do imaginário acerca da sexualidade dos religiosos, pois o vocabulário dos textos pertencentes a esse gênero é fonte riquíssima de usos lingüísticos medievais, já que, como afirma Lapa (1965, p. vii), “a poesia satírica dos trovadores desconhecia, muitas vezes, a arte sutil do eufemismo e preferia chamar as coisas pelos próprios nomes”.

Vale ressaltar que não se quer fomentar a angústia estéril da crítica tradicional acerca de tais textos: se seriam ficcionais ou reais. Segundo Sodré (2007, p. 141) “o jogo entre o ficcional e o histórico ganha dimensões hoje dificilmente apreensíveis”. Entende-se que as cantigas de escárnio e maldizer são documentos construídos social e historicamente, podendo, por isso, ser tomadas como testemunhas da construção social da sexualidade de alguns religiosos.

No Ocidente, desenvolveu-se a construção de uma conduta ética e moral, a partir da formação de condutas sexuais, eleitas também pela Igreja, in-

clusive para si, ou seja, para os religiosos. Durante muito tempo, o “tabu sexual”, atestado, de modo poderoso, pelo pensamento e por ensinamentos cristãos na Civilização Ocidental, foi deixado na “obscuridade” de uma língua clássica, na qual só eram privilegiadas temáticas licenciadas pelas instâncias de poder, como, por exemplo, a Igreja.

Para homens e mulheres na Idade Média o Cristianismo era uma religião de salvação. Como afirma Baschet (2006, p. 20), a Idade Média era “marcada por uma sociedade guerreira, que vivia sua existência terrena em uma lógica de salvação e combate de luta entre virtudes e vícios, alma e corpo”. Sendo assim, a oposição entre o bem e o mal era essencial, no Cristianismo medieval. Os pecados e as virtudes constituíam categorias fundamentais para ordenar a leitura do mundo, no presente, passado e futuro.

O objetivo primordial da Igreja era, portanto, afastar a sociedade do que ela considerava pecado, vício, transformando-a em uma sociedade cheia de “virtudes”, principalmente no que se relacionava ao sexo.

Assim, a Igreja como modelo social hegemônico, institucional, ideológico e litúrgico pode, então, ser definida como uma articulação do corpo espiritual e carnal que ordena o mundo material para fins materiais e celestes (BASCHET, 2006, p. 422).

Segundo Le Goff e Truong (2006), já estando os comportamentos enraizados desde a Antiguidade greco-romana, caberia ao Cristianismo sua legitimação, dentro dos moldes civilizadores da sociedade medieval.

Entretanto, não se pode legar à religião cristã a responsabilidade exclusiva da repressão ao corpo e ao prazer sexual. A Igreja Cristã, como instituição de poder, regulamentou o que já era fomentado e

1. O trabalho ora apresentado é um pequeno recorte da minha Dissertação de Mestrado intitulada O campo lexical da sexualidade de religiosos em cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas, cujo objetivo é apresentar, descrever e analisar parte do campo da sexualidade de religiosos em cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas através da análise sêmica.

processado na cultura pagã. Porém, nem sempre essa renúncia pregada pela Igreja era exercida por seus membros. Deduz-se, então, que as normas pregadas pela Igreja divergiam de sua prática. Mattoso (2004, p. 23) assegura que “nenhuma norma é absoluta; todo o preceito, seja da Igreja seja da sabedoria popular, tem de ser adaptado à ação, por meio da prática”.

Assim, diante do discurso sobre o “saber sexual”, acredita-se ser possível que, partindo do estudo do léxico expresso em textos poéticos, mais especificamente a partir das cantigas de escárnio e maldizer, se possam encontrar indícios de como os trovadores medievais, autênticos representantes da sociedade laica, viam a sexualidade dos religiosos, na sociedade de seu tempo. Portanto, a possibilidade de se encontrarem reflexões sobre o comportamento sexual de membros da Igreja, nessas cantigas, e indícios do clima geral de relaxamento das regras de conduta religiosa, conduziu-nos ao Estudo aqui proposto.

2. Análise sêmica do subcampo “órgão sexual”

O subcampo em análise faz parte do ‘campo lexical da sexualidade de religiosos’, que se constitui das lexias “caralho”, “caralhote”, “casa2”, “colhões”, “cono”, “madeira2”, “pissa”, que têm em comum o sema específico nuclear ‘órgão sexual’.

CARALHO

Segundo Corominas e Pascual (1991), Cunha (1986), “caralho” – ‘pênis, membro viril’ é uma unidade léxica cujo primeiro registro em galego-português é datado do século XIII, oriunda do latim *caracūlu*. No *corpus* do Trabalho, encontra-se registrada sete vezes, em cantigas de Fernand’ Esquio e Martin Soárez:

[...]. Escaralhado nunca eu diria,/mais que traje ant’ o caralho arreite,/ao que tantas mulheres de leite/ten, ca lhe pariron três em um dia,/e outras muitas prenhasdas que tem;/e atal frade cuid’ eu que mui ben/encaralhado per esto seria. [...]. (L 147, v. 9, L 148, v. 6, 12, 19, L 299, v. 5, 8, 16).

Com o propósito de apreender outros traços do conteúdo sêmico da unidade léxica, foram consultadas as obras lexicográficas, verificando-se as seguintes

acepções para o lema “caralho”: [...] membro viril (COROMINAS; PASCUAL 1991); [...] pênis (AULETE, 1881); [...] pênis humano (MORAES, 1949-1959).

Verifica-se, assim, que o conteúdo da lexia “caralho” é constituído pelos traços:

S1 ‘órgão sexual’; S2 ‘órgão sexual masculino’; S3 ‘órgão copulador’; S4 ‘órgão excretor’; S5 ‘condutor dos gametas masculinos à parte genital feminina’; S6 = ‘órgão de formato cilíndrico, que, dilatado, fica em estado de ereção’.

CARALHOTE

“Caralhote” é um substantivo formado pela adição do sufixo “-ote” à base da lexia “caralho” (COROMINAS; PASCUAL, 1991). Essa unidade léxica aparece registrada três vezes, na composição de Martin Soárez.

O fragmento a seguir contextualiza, claramente, a referida unidade, na esfera da sexualidade:

[...] – *O falso treedor/que m’ogano desonrou e feriu,/praz-me con el, pero trégoa lhi dei,/que o non mate; mas trosquiá-l-ei/come quen trosquia falso treedor [...]. [...] A boa dona, molher mui leal,/pois que Caralhote ouv’ em seu poder,/mui bem soube o que d’el[e] fazer:/e meteu-o logu’ em um cárcer atal,/u muitos presos jouveron assaz;/e nunca i, tan fort’ e preso jaz,/quer] que em saia, meios de morrer. (L 299, v. 5, 8, 16).*

A partir dessa análise contextual, podem-se aferir os traços sêmicos conjuntivos do subcampo ‘órgão sexual’ e ‘órgão sexual masculino’. Como já foi mencionado, a lexia “caralhote” é formada a partir da base “caralho”, que significa ‘pênis’, mais o sufixo “-ote”, que acrescenta também à lexia uma carga semântica pejorativa. Segundo Pascual e Corominas (1991), “caralhote” significa ‘pênis de grande dimensão’.

Enfim, pode-se concluir que a lexia “caralhote” compartilha dos mesmos conteúdos semânticos da lexia “caralho”, apresentando apenas o traço opositivo ‘pênis de grande proporção’.

São, pois, os seguintes os traços dessa lexia: S1 ‘órgão sexual’; S2 ‘órgão sexual masculino’; S3 ‘órgão copulador’; S4 ‘órgão excretor’; S5 ‘condutor dos gametas masculinos à parte genital feminina’; S6 ‘órgão de formato cilíndrico, que, dilatado, fica em estado de ereção’; S7 ‘de grande proporção’.

COLHÃO

“Colhão”, substantivo masculino com datação no século XIII, é oriundo do lat. tardio *cōleō-eonis* (CUNHA, 1986). No *corpus*, a lexia é registrada apenas duas vezes, nas cantigas dos trovadores Joan Servando e Fernand’ Esquio:

[...] *Mui ben vos semelharan,/ca se quer levan cordões/
de senhos pares de colhões;/agora vo-los daran:/quatro
caralhos asnaes,/êmanguado en coraes,/com que colhades
o pan. (L 148, v. 17, L 227, v.30).*

A partir do contexto, fica evidente que a lexia “colhão” se encaixa na esfera do campo da sexualidade dos religiosos. Entretanto, a lexia “colhão” constituiu-se também por outros semas, encontrados em alguns dicionários, na tentativa de identificar os traços seguintes: [...] designação vulgar do testículo do homem e dos animais (MORAES, 1949-1959); [...] testículo (AULETE, 1881).

Em conjunto com o estudo do contexto e com todos os dados alcançados na pesquisa, torna-se pertinente afirmar que o conteúdo sêmico constitutivo da lexia “colhão” compreende os seguintes traços: S1 ‘órgão sexual’; S2 ‘órgão sexual masculino’; S8 ‘gônada sexual masculina responsável pela produção de espermatozóide’; S9 ‘órgão de formato ovoide’.

MADEIRA2

“Madeira2” é uma unidade formada do latim *matēria*, com datação no século XIII (CUNHA, 1986), registrada nove vezes, em duas composições dos trovadores Paai Gómez Charinho e Afonso Lopes de Baian²:

[...] *E, meus amigos, par Santa Maria,/se madeira nova
podess’ aver,/logu’ esta casa iria fazer/e cobri-la; e desco-
bri-la-ia/e revolvê-la, se fosse mester;/e se mi a mi a aba-
dessa der/madeira nova, esto lhi faria. (L 59, v. 7, 10, 16,
21, L 304, v. 3, 5, 8, 18, 28).*

O contexto é, na maioria das vezes, fator de grande relevância para se depreender o traço semântico de uma unidade léxica. O contexto, entretanto, não

torna claro outros semas constitutivos do conteúdo, fazendo-se necessário um levantamento mais cauteloso do sentido da lexia “madeira2”, dentro de algumas obras de referência, para, assim, se tentar abarcar outros traços da referida unidade: [...] o mesmo que toda e qualquer lenha para fornos e fogões // [...] madeira de construção (VITERBO, 1983); [...] todo corpo líneo // paus e raboados para edificar (BLUTEAU, 1712); Órgão sexual masculino (LAPA, 1970 - VCEM).

Observa-se que as acepções dicionarísticas, especialmente em Moraes e Aulete, trazem, de modo geral, a descrição da lexia “madeira” como ‘substância compacta e sólida’ relacionada a algumas unidades específicas, como “pau” e “cacete”. Já o VCEM define a lexia “madeira”, explicitamente, como ‘pênis’, o que permite assegurar que o sentido da referida unidade registrada nas cantigas se refere ao ‘órgão sexual masculino’.

Portanto, pode-se afirmar que os semas que fazem parte do conteúdo do signo “madeira2” são os traços: S1 ‘órgão sexual’; S2 ‘órgão sexual masculino’; S3 ‘órgão copulador’; S4 ‘órgão excretor’; S5 ‘condutor dos gametas masculinos à parte genital feminina’; S6 ‘órgão de formato cilíndrico, que, dilatado, fica em estado de ereção’.

PISSA

A unidade léxica “pissa” possui uma origem um tanto controversa. Segundo Bluteau (1712), essa lexia é derivada do francês *piçser*. Já Machado (1967) registra a possibilidade de tratar-se de uma derivação regressiva da palavra “pissota”; “peissota”, com formação por via popular, com base na pronúncia de “pissota”, no século XIII.

A lexia “pissa” encontra-se registrada três vezes, em cantigas dos trovadores Joan Servando e Fernand’ Esquio.

[...] *Don Domingo, vossa vida/é com peã,/pois Marinha
jaz transsida/e sem cea,/per que vos aa sobida/cansou
essa cordovea;/ficou-vo-la pissa espida,/que já xe vos
[non] enfea [...]. (L 147, v. 4, L 227, v. 27, 42).*

2. Devido à ambigüidade interpretativa do signo madeira, julgou-se pertinente a existência das unidades “madeira2” e “madeira1”. Portanto, a partir do contexto da equivocatio (recurso poético utilizado quase sempre pelos trovadores) e das obras de referência, pode-se inferir que o conteúdo da unidade “madeira2” apresentada nas composições se atrela ao subcampo ‘órgão sexual’ e ao sema conjuntivo ‘órgão sexual masculino’. No entanto, o contexto possibilita também outra leitura para a lexia “madeira”, que chamaremos de “madeira1”, cujo sentido faz parte do paradigma léxico ‘material utilizado em construção’, que não se faz representativo para análise no presente Trabalho.

Não se tem dúvida de que o contexto apresenta lexias e expressões, como “piss’ arreitado”, “pissa espida” e “escarahado”, que favorecem a percepção e depreensão do sema específico ‘órgão sexual’ do subcampo e o sema ‘órgão sexual masculino’.

Observou-se que as fontes de referência definem o signo “pissa” da seguinte forma: [...] termo obscuro, membro dos meninos destinado para urinar (VIEIRA, 1871); [...] membro dos meninos destinados para urinar (BLUTEAU, 1712); Pênis [...] (LAPA, 1970 - VCEM)

Verifica-se que a aceção oferecida por Vieira e Bluteau (‘membro dos meninos destinado para urinar’) favorece a depreensão do sema ‘órgão excretor’.

]Dessa forma, concluímos que a unidade léxica “pissa” apresenta os seguintes traços constitutivos de conteúdo: S1 = ‘órgão sexual’; S2 ‘órgão sexual masculino’; S3 ‘órgão copulador’; S4 ‘órgão excretor’; S5 ‘condutor dos gametas masculinos à parte genital feminina’; S6 ‘órgão de formato cilíndrico, que, dilatado, fica em estado de ereção’.

CONO

A unidade léxica “cono” é oriunda, segundo Corominas e Pascual (1991), do latim *cōnus*, com registro em documento no ano de 1438. Porém fica evidente, através da cantiga em análise, que essa suposta datação não condiz com o registro dessa lexia, pois esse signo se encontra documentado em produção poética de Joan Servando, trovador atuante no século XIII.

*Don Domingo Caorinha/non à proe/de sobir en[a] Mari-
nha/Caadoe;/quand’ela jaze, sobinha,/ mal a roe/a grossa
pixa misquinha,/que lhi no seu cono moe [...]. (L 227, v.
8, 19).*

O contexto sugere que a lexia “cono” está direcionada ao órgão sexual feminino. Assim, é perfeitamente pertinente a inclusão dos traços conjuntivos ‘órgão sexual’ e ‘órgão sexual feminino’.

No entanto, achou-se prudente se fazer um estudo, em algumas obras de referências, sobre a léxica “cono”, com o objetivo de visionar outros traços semânticos.

Assim se encontra definido o signo: [...] vulva, partes pudendas da mulher (AULETE, 1881); Vagina

(LAPA, 1970 – VCEM); [...] Vulva (VIEIRA, 1871).

Às informações constantes nas obras de referência, salienta-se que há uma diferença terminológica, quanto à definição de “cono”, entre os dicionários e o VCEM de Lapa. Diante de tal situação, tornou-se imprescindível a consulta a obras lexicográficas, para que se pudessem delinear outros traços constitutivos da lexia “cono”, bem como verificar, nos verbetes, o sentido oferecido para as lexias “vulva” e “vagina”. Verificou-se que são partes do aparelho genital feminino que compõem o conjunto do órgão sexual interno e externo da mulher.

Enfim, pode-se concluir que os semas que constituem o conteúdo da unidade “cono” são formados pelos traços: S1 ‘órgão sexual’; S10 ‘órgão sexual feminino’; S11 ‘órgão genital composto por parte externa e interna’; S12 ‘órgão que recebe o pênis no ato sexual’; S13 ‘canal de saída do feto e placenta, no parto natural, e do fluxo menstrual’.

CASA2

O substantivo feminino “casa1” é uma unidade léxica formada do latim *casa*, com datação no século XIII. Essa lexia encontra-se registrada seis vezes, em cantigas de Paai Gómez Charinho e Afonso López de Baian.

Assim, a partir do contexto, é pertinente afirmar que os traços ‘órgão sexual’ do subcampo e ‘órgão sexual feminino’ são semas conjuntivos constitutivos da unidade léxica “casa2”:

*[...]. E quen mi a disse, sempr’ o serviria,/ca mi faria i
mui gran prazer/de mi fazer madeira nova aver,/em que
lavrass’ ùa peça do dia,/e pois ir logo a casa madeirar/
telha-la; e, pois que a telhar, /dormir em ela de noit’ e de
dia. [...]. (L 59, v. 6, 12, 17).*

Julgou-se pertinente a análise da lexia “casa2” na esfera sexual, porque o referido signo se encontra envolvido, contextualmente, por palavras que trazem traços semânticos que fazem referências ao ato sexual, como “cobrir”, “revolver”. No entanto, observa-se uma ambiguidade de leitura para a lexia “casa”, nas cantigas, o que leva possivelmente, a outras linhas de análise. Dessa forma, levantou-se a hipótese da existência de outra unidade léxica, que se denominaria de “casa2” e que se remeteria a outro paradigma, a saber, ao campo ‘construção

destinada à habitação humana’, cujo paradigma não se faz representativo como objeto de análise do Trabalho ora apresentado.

Verificou-se a necessidade de consulta a algumas obras de referência, que apresentaram as seguintes acepções para o signo “casa”: [...] edifício especialmente destinado a habitação; moradia, vivenda, residência [...] (MORAES, 1949-1959); [...] edifício em que vive uma família com seus moveis [...] (BLUTEAU, 1712).

Percebe-se, nas entrelinhas, que se pode asseverar uma leitura da lexia “casa2” como um lugar que serve para guardar, proteger o que dentro dela se encontra. Pode-se, assim, pensar que essa seria uma das funções do órgão sexual feminino, ou seja, a de receber e acasalar o órgão sexual masculino.

Por fim, ao se considerarem os contextos, assim como as obras de referência, pode-se afirmar que os semas que fazem parte do conteúdo do signo “casa2” se formam pelos traços: S1 ‘órgão sexual’; S10 ‘órgão sexual feminino’; S11 ‘órgão genital composto por parte externa e interna’; S12 ‘órgão que recebe o pênis no ato sexual; S13 ‘canal de saída do feto e placenta, no parto natural, e do fluxo menstrual’.

Por fim, conclui-se que a análise sêmica do subcampo ‘órgão sexual’ demonstrou que os seus signos se compõem de 13 traços sêmicos, que se encontram distribuídos no quadro abaixo, pondo à amostra seus traços de conjunção e de disjunção entre as lexias analisadas³.

	S1	S2	S3	S4	S5	S6	S7	S8	S9	S10	S11	S12	S13
Caralho	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-
Caralhote	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-
Colhão	+	+	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-
Madeira2	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-
Pissa	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-
Cono	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+
Casa2	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+

Quadro 1: Análise do subcampo dos ‘órgãos sexuais’.

3. Conclusão

Pôde-se observar a importância do contexto para a apreensão dos sentidos das lexias e também verificar, muitas vezes, as limitações das obras lexicográficas, constatando-se a necessidade de estudos lexicográficos e lexicológicos relativos às primeiras fases do português arcaico.

Quanto à análise dos dados, salienta-se que não se pode dizer fielmente que a análise aqui proposta esteja fora de qualquer subjetividade, podendo ocorrer divergências quanto à depreensão dos semas. Desse modo, conclui-se que se tenha alcançado o objetivo proposto neste Trabalho, ou seja, o de identificar e descrever, através da análise sêmica, as lexias que comporiam o campo da sexualidade de

religiosos, a partir das cantigas de escárnio e mal-dizer selecionadas. Por fim esse Estudo justifica-se não só pela contribuição de interpretações e compreensão das cantigas satíricas galego-portuguesas analisadas. Ele contribui ainda para o conhecimento, ainda que parcial do léxico da modalidade literária das primeiras manifestações sincrônicas do português, no campo semântico, e, de forma especial, para os estudos dos campos lexicais referentes à sexualidade de religiosos. Além disso, este Trabalho poderá servir de ponto de partida para novas pesquisas na área da Lexicologia da Idade Média e da Linguística Histórica.

3. O sinal (+) confirma a presença de certo traço semântico e o sinal (-) negativo indica a ausência do traço.

BIBLIOGRAFIA

- BASCHET, Jérôme. **A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América**. Tradução Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006.
- BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português e latino, áulico, anatomico, architetonico...** Coimbra: Colégio Real das Artes, 1712-1713. 8 v.
- BREA, Mercedes (coord.). **Lírica profana galego-portuguesa: corpus completo das cantigas medievais, com estudo biográfico, análise retórica e bibliografia específica**. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1996. 2v.
- COSERIU, Eugenio. **Principios de semántica estructural**. Vers. Esp. Marcos Martínez Hernández. 2. ed. Madrid: Gredos, 1991.
- CUNHA, Antônio Geraldo da et al. **Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura européia y Edad Média latina**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- LAPA, Manuel Rodrigues. **Cantigas d'escarnho e mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses**. 2. ed. Coimbra: Galaxia, 1970.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Tradução Marcos Flaminio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LE GOFF, Jacques. **A Civilização do ocidente medieval**. Tradução José Rivair de Macedo. Bauru: Edusc, 2005a.
- LOPES, Graça Videira. **Cantigas de escárnio e maldizer: dos trovadores e jograis galego-portugueses**. Lisboa: Estampa, 2002. (Obras clássicas da Literatura Portuguesa).
- LOPES, Graça Videira. **A sátira nos cancioneiros medievais galego-portugueses**. Lisboa: Estampa, 1994.
- MALEVAL, Maria do A. Tavares. Do Cancioneiro Martin Moxa. In: MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros, MALEVAL, Maria do Amparo Tavares, VIEIRA, Yara Frateschi. **Vozes do trovadorismo galego-português**. Cotia: IBIS, 1995.
- PEREIRO, Carlos Paulo Martínez. **As cantigas de Fernan Paez de Tamalancos: edición crítica con introdución, notas e glosario**. Santiago de Compostela: Laidvento, 1992.
- RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Tradução Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- SODRÉ, Paulo Roberto. **Uns com otros contra natura, e costũbre natura: sobre a sodomia na sátira galego-portuguesa**. Signum, revista da associação brasileira de estudos medievais, São Paulo, n. 9, p. 121-150, 2007.
- ULLMANN, Stephen. **Semântica: uma introdução à ciência do significado**. Tradução I. A. Osório Matos. 5. ed. 1987.
- VIEIRA, Frei Domingos. **Grande dicionario portuguez ou thesouro da lingua portuguesa**. Porto: Ernesto Chardron; Bartolomeu H. de Moraes, 1871. 5 v.

A Lâmina de Agilulfo (590-616 D. C.): uma Representação do Triunfo do Rei Lombardo

Jardel Modenesi Fiorio (UFES)

RESUMO

O presente trabalho é uma análise da lâmina do rei lombardo Agilulfo. Ela é uma placa feita no estilo de baixo relevo, típica do período romano tardio, em bronze e revestida com um fino folheado de ouro. Para tal estudo, a dividi em quatro partes: o centro, com o rei e os guerreiros ao redor; as duas vitórias aladas; as duas duplas de oferentes; as duas extremidades, com uma torre em cada. Utilizei como apoio teórico e metodológico a abordagem de Georges Duby sobre a iconografia, no qual a arte medieval tinha três funções: oferenda, pedagógica e afirmação de poder. Dessa maneira, compreendi a ilustração inserida dentro dessa idéia funcional tripartida. Além disso, foi preciso uma descrição da arte germânica e lombarda, da lâmina e de sua relação com o reinado de Agilulfo, não esquecendo as controvérsias em relação à conversão do rei ao cristianismo, visto que sua esposa era cristã. A arte lombarda era influenciada pela romana, pela germânica e pela bizantina, o que garantiu uma espécie de identidade própria por meio dessa mistura. Assim, a lâmina é um objeto que expressa esses três elementos. E dessa relação, e com base na idéia de Duby, interpretei a imagem como um símbolo de triunfo do rei lombardo.



A Lâmina de Agilulfo (590-616 D. C.): uma Representação do Triunfo do Rei Lombardo

Jardel Modenesi Fiorio (UFES)



Lâmina de Agilulfo, 590-616, arte no metal: bronze dourado com uma fina folha de ouro, 8 cm, Museo Nazionale del Bargello, Firenze. No centro, a figura do rei no trono com dois guerreiros lombardos, e acima de sua cabeça há uma inscrição quase apagada, mas com as letras do rei identificáveis. Na parte intermediária, as duas Vitórias aladas dançam e carregam uma placa com a inscrição “VICTURIA”. Nos cantos, as duas duplas de oferentes se aproximam do rei. Nas extremidades, duas representações de torre, uma em cada lado.

1. A arte germânica

As imagens medievais eram objetos – não de simples valor, de único aspecto material ou estético – em íntima ligação com o sagrado. Elas expressavam características funcionais, não apenas estéticas. Dentro desse caráter de funcionalidade, elas apresentavam três funções. Primeiro, as imagens medievais serviam como uma oferenda a Deus, aos santos, ao “além”. Dessa maneira, elas eram como uma ponte, pois estabelecia uma ligação entre os devotos e o outro mundo. Segundo, as imagens tinham função pedagógica, com o intuito de orientar os analfabetos. Terceiro, as imagens funcionavam como afirmação de poder, justificavam-no e ressaltavam os poderes dos soberanos. Estes, por meio das imagens, criavam um ambiente de aproximação à glória de Deus e, ao mesmo tempo, de dessemelhança em relação aos mortais comuns (DUBY, 1997, p. 15-16).

As imagens são meios que possibilitam compreender as representações mentais e sociais de um período (BURKE, 2004, p. 13). Elas sugerem relações

dos homens com seu inconsciente mental (DUBY, 1997, p. 9). Assim, a análise da lâmina de Agilulfo permite a compreensão do seu reinado. Porém, antes de estudá-la é importante uma descrição sobre a arte germânica e, sobretudo, lombarda.

A queda do Império Romano, em 476, não impediu a conservação da tradição clássica. Entretanto, foi uma continuidade reformada, com formatos provenientes do período tardo-romano. Dessa maneira, Roma, Milão e Ravena foram as resistências da romanidade e difusoras da cultura romana, sobretudo do Baixo Império, na Itália (PIGNATTI, 1969, p. 243).

A essa cultura sobrevivente somou-se a cultura germânica. DUBY escreveu de uma maneira brilhante a respeito da arte desses povos.

“Ao norte, a oeste, nos pântanos e nas florestas onde as legiões nunca penetraram, vivem as tribos ‘bárbaras’. Essas populações dispersas, seminômades, de caçadores, criadores de porcos e guerreiros têm costumes e crenças muito diferentes. Também sua arte é diferente: não é a

arte da pedra, mas a do metal, das contas de vidro, do bordado. Não há monumentos, apenas objetos que as pessoas transportam consigo, armas, e essas jóias, esses amuletos com que os chefes se enfeitam na vida e que são postos ao lado de seus cadáveres no túmulo. (...) Uma decoração abstrata, símbolos mágicos entrelaçados em que às vezes se inserem as formas estilizadas do animal e da figura humana” (DUBY, 1997, p. 20).

A arte germânica era diferente da arte clássica – greco-romana. Nela estavam representadas as formas da vida, da religião e da ambientação dos povos germânicos. Essa arte era a dos objetos portáteis, de grande valor pessoal e revestidos de um simbolismo mágico e atributos de poder.

No entanto, essa arte sofreu a influência do antigo Império Romano. A arte romana, assim como a cultura, foi em muitos aspectos conservada e exerceu uma poderosa admiração sobre os germânicos, uma espécie de assimilação (DUBY, 1997, p. 22-23).

Esse caráter assimilador foi mais forte e iminente na figura dos soberanos. Estes eram imbuídos de um caráter de dupla sacração do poder. Eles eram os herdeiros dos deuses germânicos e, ao mesmo tempo, escolhidos de Deus. Essa característica correspondente ao campo do poder real era refletida para as artes, pois os soberanos se sentiam impelidos a disseminarem o legado romano ancorado pela Igreja (DUBY, 1997, p. 32).

2. A arte lombarda

A arte lombarda, como a dos outros povos germânicos, era a ourivesaria e a metalurgia, e os lombardos eram excelentes nessas áreas, tanto antes quanto após a formação de seu reino. Contudo, eles sofreram influências das artes tardo-romanas, bizantinas e orientais difundidas principalmente pelas cidades de Milão e Ravena para o território do reino Lombardo (CHASTEL, 1991, p. 51).

Essa difusão da cultura tardo-romana foi mais intensa nos séculos VII e VIII. Foi um período de esplendor para a cultura bizantina. Esta se propagou com maior facilidade devido a uma certa estagnação da cultura dos povos invasores, e com os mosteiros como meio de propagação para a Itália e para o Ocidente (ARGAN, 2003, p. 276-277).

A influência tardo-romana foi mais presente

na arquitetura e na pintura. Na primeira, igrejas, palácios e batistérios foram construídos nos moldes da antiga tradição. Na segunda, as imagens foram marcadas por um estilo ilusionista característico daquele período (PIGNATTI, 1969, p. 249-253).

No século VII, a arte lombarda se concentrava nas artes menores, ou seja, nos objetos da ourivesaria e metalurgia, nas jóias e nos ornamentos das armas influenciadas pela cultura tardo-romana (HESSEN, 1987, p. 23-28). A Lâmina de Agilulfo, portanto, faz parte desse tipo de arte.

3. A lâmina

A lâmina de Agilulfo foi encontrada no final do século XIX, supostamente num castelo da região de Valdinievole¹, e pertencera a parte frontal do elmo do rei Agilulfo (MILANESE, 1997, p. 145). Ela é uma placa de bronze com uma fina camada de ouro, e foi produzida por meio de uma técnica de oscilação brusca de temperatura (ZAMPIERI, 2000, p. 113). A lâmina apresenta uma composição simétrica de estilo rígido, com o aspecto de imagem majestádica dos antigos imperadores romanos (GARCIA MARSILLA, 2002, p. 41).

A imagem gravada no metal divide-se em quatro partes. Ao centro, vemos a figura do rei em seu trono, rodeado por dois guerreiros. Ao lado destes, duas vitórias aladas se apresentam. Entre as extremidades e a vitória alada, aparecem duas duplas de oferentes. Por fim, duas torres, uma em cada extremidade, compõem a cena.



1. Valdinievole está localizada na província de Pistóia, na Toscana.

O rei veste um traje típico romano. Seu cabelo aparenta ser escorrido, e está com um penteado partido ao meio. Ele tem um rosto estilizado com uma barba composta por um longo cavanhaque. Em sua mão esquerda, ele porta uma espada, que não parece ser longa e assemelha-se a um gládio romano. Com a mão direita faz o gesto do triunfo dos imperadores romanos – a mão fechada com o dedo indicador e médio juntos apontados na altura peitoral. Os trajes, o gesto e a disposição do rei no trono comprovam ser uma cena de triunfo, e a inscrição ao lado da cabeça real demonstra ser Agilulfo.

Os dois guerreiros estão dispostos ao lado do rei. Eles estão armados ao estilo lombardo. Elmo com penacho estilo “rabo de cavalo”, cobrindo a parte superior da cabeça e a face lateral até o pescoço, e armadura de cota de malha em placas sobre um manto, estendida da região do tronco ao joelho. A lança e o escudo redondo com uma ornamentação central compõem o armamento.

As duas Vitórias dispõem as pernas entreabertas, como se estivessem saltando ou dançando. Elas possuem um par de longas asas e um longo vestido com um cinto quase na altura peitoral. A vitória à direita do rei tem o cabelo comprido até os ombros e a boca aberta, parecendo entoar algum canto, garantindo uma expressão facial de alegria. Ela carrega um corno na mão esquerda e um estandarte na mão direita. A vitória do outro lado do rei tem o cabelo mais curto e um rosto mais sereno. Ela também carrega um corno, na mão direita, e uma placa, na mão esquerda.

A figura da vitória alada é comparada ao *Eros* grego², o cupido romano, ou à *Nike* grega³. Por meio da proximidade a esses elementos da cultura greco-romana, a Vitória alada foi uma reminiscência de um estilo artístico próprio do período tardo-romano (RIEGL, 1992, p. 251).

As duplas de oferentes possuem os rostos estilizados e diferentes uns dos outros, porém seus trajes são semelhantes – um manto que cobre o tronco, os braços e a parte superior da perna, coberta por uma calça até o tornozelo. A primeira dupla de oferentes faz um gesto de oferecimento com as mãos, com

uma perna flexionada e a outra estendida, o que demonstra um movimento de aproximação ao rei. A outra dupla carrega em suas mãos uma coroa de formato arredondado com uma cruz presa na parte de cima, e suas pernas estão entrelaçadas, como se caminhassem em direção ao rei.

Por fim, as torres nas extremidades podem ser uma referência tanto ao palácio do rei quanto à cidade onde reside. Elas não demonstram nenhum caráter de preocupação com a proporcionalidade, pois são representadas numa configuração menor que a dos personagens.

Segundo Otto von Hessen, a ilustração, desenhada no tradicional estilo baixo relevo tardo-romano, demonstra uma típica cena do antigo Baixo Império Romano de submissão aos imperadores (HESSEN, 1987, p. 23-28). Entretanto, a definição de uma cena de triunfo do rei é mais cabível.

4. A lâmina e o reinado de Agilulfo

Em 574, alguns anos após a invasão da Itália (568-69), os lombardos permaneceram durante um período de dez anos sem rei. Esse intervalo de tempo é chamado de interregno, no qual a política lombarda estava sob o poder dos duques, que agiam de modo violento: igrejas espoliadas, sacerdotes assassinados, cidades arrasadas (PAULO DIÁCONO, *Historia Langobardorum*, II, 32).

Em 584, devido ao contexto externo da pressão bizantina e franca sobre o território lombardo, Autário (584-590) foi nomeado rei e casou-se com Teodolinda (d. 628), uma bávara católica. Com isso, o reino foi restabelecido, mas não estável. Além disso, Autário recebeu o título nominal de *Flavio*, termo utilizado *a posteriori* pelos reis sucessores. Esse título dava direitos e deveres de um verdadeiro chefe, no estilo romano, aos reis lombardos (ORTON, 1995, p. 313-316).

Em 5 de setembro de 590, Autário morreu. Dessa maneira, Teodolinda manteve o direito a dignidade real, pois era muito estimada pelos lombardos. Aconselhada por sábios, ela escolheu um marido e governante. Assim, Agilulfo, duque de

2. O *Eros* grego era concebido como um intermediário entre os deuses e os homens e como um desejo de perpetuar o mortal (MACEDO, 2001, p. 10 e 89).

3. A *Nike* grega relacionava-se às conquistas, principalmente as agonísticas (VEIGA, 1999, p. 34.).

Turim, também conhecido como Agão, foi o escolhido para ser esposo e rei. Segundo Paulo Diácono, ele era um homem esforçado, aguerrido, de bom ânimo e apresentável porte físico (PAULO DIÁCONO, *Historia Langobardorum*, III, 35).

Com Agilulfo, o reino Lombardo adquiriu maior definição, estabilidade, centralização e pacificidade. Agão intensificou a aproximação aos católicos, sobretudo com a ajuda de sua esposa, e, em 607, converteu-se ao catolicismo (MUSSET, 1968, p. 87).

O reinado de Agilulfo foi um traço de romanização, no qual a característica tribal da realeza prosternou diante dos fatores internos e externos – o fortalecimento do catolicismo e paz com os ávaros, os francos e os bizantinos – favoráveis à estabilidade real (GASPARRI, 2005, p. 214). Portanto, o reinado de Agilulfo foi caracterizado por uma atitude pacífica frente aos cristãos e aos inimigos ávaros, francos, bizantinos e duques.

Essa disposição política voltada para a romanidade é demonstrada pela Lâmina de Agilulfo. No entanto, não se pode enxergá-la como um simples objeto inserido num programa político-ideológico, como defendeu Brogliolo, com o intuito de aproximar a maioria da população romana ao reino Lombardo, fragmentado tanto socialmente quanto politicamente, e, dessa forma, com a pretensão de fundar um reino ao modelo da monarquia franca e visigoda (BROGLIOLO, 2000, p. 138-140).

5. Considerações finais

O período de reinado de Agilulfo foi essencial para os lombardos. Foi um tempo de estabilidade política e de paz. Além disso, a influência da cultura romana tornou-se mais marcante, pois o rei revestiu-se de um caráter de honra e dignidade imperial romana. E tanto a política do rei quanto a romanização foram refletidas nas artes e nas construções. Edifícios religiosos – igrejas, batistérios – foram fundados e decorados de acordo com aspectos romanos e bizantinos (GASPARRI, 2005, p. 215-216).

A partir dessa concepção acerca do reinado de Agilulfo e dos elementos presentes na cena – as Vitória aladas, os guerreiros, o gesto da mão direita do rei e os oferentes – pode-se interpretar a Lâmina como uma representação do triunfo do rei.

Como dito anteriormente, as imagens medievais tinham três funções: a oferta, o pedagógico e a afirmação de poder. Dessa maneira, a Lâmina foi um objeto ofertado a Deus por um soberano. Ela serviu como meio de demonstrar a seus contemporâneos e aos posteriores que Agilulfo havia sido um bom rei, e também uma forma de agradecer a Deus.

Portanto, a Lâmina de Agilulfo foi um meio simbólico que o rei utilizou para marcar o esplendor de seu reinado às gerações posteriores, e um ofertório a Deus como agradecimento, visto que ele havia se convertido. Logo, uma representação do triunfo do rei ofertada a Deus.



BIBLIOGRAFIA

FONTES

PAULO DIÁCONO. **Historia de los Longobardos. Introdução, tradução e notas de Pedro Herrera Rol-dán.** Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2006.

PAULUS DIACONUS. **Historia Langobardorum.** Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~Harsch/Chronologia/Lsposto8/PaulusDiaconus/pau_lan1.html. Acesso em 18 mai 2008.

BIBLIOGRAFIA

ARGAN, Giulio Carlo. **História da arte italiana**, v. 1. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

BROGLIOLO, G.P. Capitali e residenze regie dell'Italia longobarda. In: RIPOLL, G.; GURT, J.M. (a cura di). **Sedes regiae** (ann. 400-800), *Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres*, 2000, p. 135-162.

BURKE, Peter. "O testemunho das imagens". In: **Testemunha ocular.** História e imagem. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2004.

CHASTEL, *André.* **A arte italiana.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.

DUBY, Georges. Arte e sociedade: séculos v-x. In: DUBY, Georges e LACLOTTE, Michel (coord.). **História Artística da Europa.** A Idade Média. Tomo I. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997.

GARCIA MARSILLA, Juan Vicente. **Historia de l'art medieval.** Valencia: Universitat de Valencia, 2002.

GASPARRI, Stefano. La regalità longobarda. Dall'età delle migrazione alla conquista carolíngia. In: *Alto medioevo mediterraneo*, **Reti Medievali Rivista**, Firenze: Firenze University Press, 2005, p. 1-50.

HESSEN, Otto von. I Longobardi in Pannonia e in Italia. In: **Arte e storia del medioevo in Italia**, Roma, 1987, p. 23-28.

MACEDO, D. D. **Do elogio à verdade: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão.** Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 2001.

MILANESE, Marco; PATERA, Anna; PIERI, Enrico (a cura di). **Larciano, museo e territorio.** Roma: L'Erma Di Bretschneider, 1997.

MUSSET, Lucien. **Las invasiones: las oleadas germánicas.** Barcelona: Editorial Labor, 1968.

ORTON, Previté. C.W. **Historia del mundo en la Edad Media.** Tomo I. Barcelona: Editorial Ramon Sopena, 1995.

PIGNATTI, Mazzariol. **Storia dell'arte italiana**, v. 1, Verona: Edizioni Scolastiche Mondadori, 1969.

RIEGL, Alöis. **El arte industrial tardorromano.** Madrid: La Balsa de la Medusa, 1992.

VEIGA, Guilherme. O significado sagrado do esporte e do jogo. In: ALMEIDA, L. G. V. ; DANTAS, J. M. B. R. ; PEREIRA, O. **A Margem** - Coletânea de textos na margem da filosofia. 1. ed. Brasília-DF: Thesaurus, 1999. v. 1.

ZAMPIERI, Girolamo. **Bronzi antichi del museo archeologico di Padova.** Padova: L'Erma Di Bretschneider, 2000.

A filosofia agostiniana e a negação do maniqueísmo

Joana Paula Pereira Correia (UFES)

RESUMO

Agostinho em sua juventude foi um Ouinte da seita dualista de Mani. Durante nove anos ele estudou, defendeu e pregou o maniqueísmo. Quando se mudou para Milão, já estava desiludido e vendo o Bispo Ambrosio pregar e demonstrar a concepção neo-plantonista, Agostinho se converteu. Passou, então, a se opor ao dualismo e construir sua filosofia de negação à seita. O objetivo deste trabalho é, justamente, o de analisar o que há de anti-maniqueísta e as permanências e resquícios de maniqueísmo no pensamento agostiniano.



A filosofia agostiniana e a negação do maniqueísmo

Joana Paula Pereira Correia (UFES)

Introdução

A filosofia agostiniana é baseada em suas experiências de vida: sua formação pagã, sua participação no maniqueísmo, sua conversão ao Cristianismo, o contato com a religiosidade popular, tanto de sua mãe, quanto da população do bispado de Hipona que o procurava e o contato com as heresias e cismas, das quais fez parte e combateu.

Propomos como ponto de partida para compreender como e por que o Bispo de Hipona elaborou sua filosofia analisar a sua vida. E compreender as circunstâncias em que elas foram enunciadas. Neste trabalho, enfocaremos como o maniqueísmo o influencia.

Devemos analisar as circunstâncias que levaram Agostinho a participar do maniqueísmo e depois a abandoná-lo e se converter ao Cristianismo. Após a conversão, surge à necessidade de o bispo defender a sua nova fé, o que o leva a elaboração de um anti-maniqueísmo.

2. Agostinho e o maniqueísmo

Mônica, mãe de Agostinho era cristã fervorosa, possuía uma fé mística, como era comum entre os nômades da época. Estes acreditavam em sonhos e tinha experiências de transe e êxtases por meio de embriaguez, canto e dança (BROWN, 2005, p.38). Criou seu primogênito segundo sua fé, tanto que ele foi catecúmeno quando criança.

Com o intuito de proporcionar-lhe uma carreira de magistratura, magistério ou ainda na administração imperial, seus pais se esforçaram para que ele cumprisse o ciclo de estudos completo, estudou as artes liberais e se especializou em retórica. Mas seus estudos o afastaram da fé de sua mãe. Estes foram permeados pelos escritores latinos e pagãos como Virgílio, Salústio e Cícero.

E é Cícero a principal influência de Agostinho. Foi este que o atraiu para a filosofia, por meio do

diálogo Hortensius. Encantado, o jovem busca a sabedoria elucidada pelo filósofo e orador nas Escrituras Sagradas, mas acaba por se decepcionar com a linguagem pobre do texto bíblico, se comparado a escrita clássica:

“O que senti, quando tomei aquele livro [as Escrituras], não foi o que acabo de dizer, senão que me pareceu indigno compará-lo à elegância ciceroniana. A sua simplicidade repugnava ao meu orgulho e a luz da minha inteligência não lhe penetrava no íntimo.” (Confissões, Livro III, 5, 9)

Desiludido com o Cristianismo e com as Escrituras Sagradas, Agostinho é atraído para o maniqueísmo. Uma seita que mistura elementos judaico-cristãos com o gnosticismo, o budismo e o zoroastrismo, que se mostrava detentora da Verdade e a buscava através da Razão.

Como dualistas rígidos acreditavam que o Universo estava dividido entre o Reino das Trevas e o Reino da Luz, que estavam em luta constante. Contudo, segundo a sua cosmogonia, o mal é que sempre ataca e o bem apenas se defende. Satanás tendo invadido o reino de Luz, roubou partículas e as aprisionou na matéria. A partir disto foi criado o mundo como forma de liberar estas partículas.

Os praticantes do maniqueísmo estão divididos em dois grupos hierárquicos. Os Perfeitos que devem ter uma vida ascética rígida: deveriam dizer sempre a Verdade o que inclui propagar o maniqueísmo; não poderiam cometer atos de violência ou matar, inclusive animais e vegetais, uma vez que estes também continham partículas de luz; não podiam comer carne ou ingerir bebida alcoólica; deviam viver unicamente da caridade dos laicos; deviam se abster do sexo e realizar jejuns periódicos.

Já quanto aos Ouvintes, as regras eram menos rígidas. Deveriam renunciar a idolatria, evitar a mentira e a blasfêmia, propagar a Verdade, respei-

tar os Perfeitos, não praticar o adultério e nem a poligamia e evitar matar ou cometer violência contra animais e vegetais sem necessidade.

Durante os nove anos que Agostinho foi Ouvinte da seita, propagou e defendeu sua fé. Escreveu tratados e participou de debates públicos como ele mesmo menciona:

“Eu sempre vencia mais discussões do que me seria conveniente, debatendo com cristãos despreparados que tentavam defender sua crença com a argumentação.” (BROWN, 2005. p. 59 citando De ii anim., 11.)

Mas foi em Cartago que Agostinho começou a se desiludir com o Maniqueísmo. Ao entrar em contato com grupos mais radicais formados por homens humildes, artesãos e mercadores.

Outro fator marcante para o afastamento foram os seus estudos da astronomia. Pois esta vai de encontro aos ensinamentos de Mani. Segundo ela o universo obedece a uma mesma lei de um mesmo sistema e não está sujeito a dois princípios que estão em luta. Desta forma, ao comparar e questionar as duas explicações Agostinho passou a desconfiar dos ensinamentos da seita, e nem mesmo o seu encontro como grande mestre Maniqueu Fausto de Mileve o ajudou a sanar suas dúvidas e questionamentos.

Já em Milão, Agostinho tem contato com Ambrósio e com o neo-platonismo. Assim, muitos de seus questionamentos são esclarecidos e ele passa a compreender a Bíblia de forma alegórica. Torna-se catecúmeno e se batiza.

3.O anti-maniqueísmo de Agostinho

Já como cristão Agostinho sente a necessidade de defender sua nova fé. E mais que isso, como ele havia propagado aquela fé errônea, ele se sente culpado e procura reverter a situação escrevendo contra o maniqueísmo. Desta forma, alguns de seus pensamentos são imbuídos do neo-platonismo e se tornam uma forma de negar e combater o dualismo, que antes ele acreditava.

Os principais pontos que Agostinho precisou argumentar contra os maniqueus foram: a origem do mal e a cosmogonia. Sendo que para isto o Bispo utilizou-se, principalmente, do Antigo Testamento,

uma vez que a seita rejeitava este livro, já que se tratava da criação, do Demiurgo, ou seja, do Deus das Trevas.

É com o entendimento do neo-platonismo que Agostinho resolve uma das questões que o impulsionou a se tornar Ouvinte: a existência do mal. Para a seita esta questão era de simples solução, visto que na ótica dualista o Mal é proveniente do Principio Mal, que deu origem a matéria e esta é corrupta por natureza.

Mas a doutrina da diversidade radical entre o ser absoluto e o ser meramente participativo, lhe mostra que o mal não pode se originar de Deus, pois Ele é bom e tudo o que Ele criou é bom. Se tudo que existe é bom, o mal não existe como tal, sendo uma privação do bem. Desta forma, o que não é bom não existe. Sendo Deus o único ser absoluto e os demais relativos, nestes o mal se mostra na medida em que são privados do seu ser, ou se corrompem. Portanto, o mal não existindo, não sendo um ser, não pode se originar de um ser e muito menos de Deus.

Segundo a cosmogonia maniqueísta Satanás invadiu o Reino da Luz e para se defender, Deus criou o Homem Primordial _ um homem ideal, um arquétipo. Apesar de ter perdido, Deus conseguiu salvar o Homem Primordial. Contudo, este havia perdido partículas de luz para Satanás, que as misturou com elementos do mundo das Trevas. E para liberar as partículas de Luz, Deus criou o mundo visível. O Homem Primordial passou, então, a recolher as partículas liberadas e derramá-las no Sol para serem purificadas. (O’GRADY, 1994. P. 79)

Adão, o primeiro homem, foi feito por Satanás, que introduziu nele as partículas de Luz roubadas. Eva também possuía partículas, contudo menores (O’GRADY, 1994. p. 79).

Baseando-se no Antigo Testamento, Agostinho se opõe a toda esta cosmogonia. Deus esta no começo de todos os seres, pois é o sumo Ser, o único ser absoluto. Contudo, sabemos que Ele existe, mas não conseguimos compreendê-lo, pois nenhum nome, expressão ou conceito é capaz de exprimir Sua essência.

Sendo Deus incompreensível ao nosso entendimento, apenas conseguimos exprimir o que ele não é, comparando-O às outras criaturas. Assim

Ele conhece e compreende tudo, não morre, não muda e nem se corrompe, e apenas existe como espírito, como o melhor e mais perfeito deles. E ao contrário Dele tudo é mutável e tende a degeneração e apenas existe, pois, foi feito e conservado por Deus.

Assim, Deus criou tudo do nada. A matéria que foi criada não pertencia nem a Deus nem a qualquer outro ser, foi criada do nada a partir do poder de Deus. Pois o mundo tendo sido Criado por Ele, não pode ser coexistente a Ele. E sendo Ele único e eterno não há nada que seja coexistente a Ele.

É desta forma que o Bispo de Hipona resolve o problema da cosmogonia. Se opõe a existência de dois deuses, de dois princípios. E mostra que a criação foi realizada a partir do nada, que não provém de nenhuma substância ou matéria, pois nada pode ser anterior ou ser concomitante a Deus.

Contudo, ainda fica uma questão: quais são as causas da Criação. Para os Maniqueus esta foi devido a necessidade de separar as partículas do bem da matéria e fazer com que estas, agora purificadas, voltem ao Reino da Luz. Já para Agostinho, é absurdo buscar uma causa anterior a Criação. Pois esta foi um ato livre da vontade divina, cuja única razão é a bondade Divina.

Para o Bispo, o homem também foi criado do nada. E lhe foi conferida uma participação no Ser, pois a plenitude apenas existe em Deus. A natureza humana é constituída de alma e corpo, uma união estreita.

A alma é a parte mais excelente do homem e está encarregada de reger o corpo. Ela deve ser submetida a fé, mas não de forma irracional, e deve ser afastada da corporeidade, sob o risco de morrer moralmente. E apenas moralmente a alma morre, pois ela é portadora da verdade indestrutível e participa da verdade eterna e imaterial.

Como substância completa, a alma se une ao corpo para animá-lo e vivificá-lo. A alma não está presente em nenhum órgão ou parte específica do corpo e sim em todo ele. É por meio dela que há uma união com as idéias divinas, pois ela sendo espiritual, se abre para as idéias espirituais.

Mas o corpo como extensão espacial não pode participar diretamente destas idéias. O corpo participa da Sabedoria apenas de forma indireta. Uma

vez que está vivificado pela alma e que apenas assim pode viver.

Tanto a alma quanto o corpo participam da Sabedoria Divina. Sendo que foram criados por Deus, participam do ser. E o corpo, mesmo fazendo parte do mundo sensível está ligado, mesmo que de forma indireta a Deus. Desta forma, é possível ao homem, com a graça de Deus, o caminho do bem. O que contraria a visão maniqueísta de uma matéria malévola a aprisionar uma alma boa, que presa acaba não conseguindo fazer o bem.

Portanto, percebemos de forma clara uma negação de Agostinho as idéias maniqueístas que antes ele defendia em debates públicos. Contudo, sua participação na seita deixaram marcas que mesmo após a conversão irão persistir.

4.A sobrevivência das idéias maniqueístas em Agostinho

Mesmo após sua conversão, Agostinho é acusado de continuar sendo maniqueísta. Tanto pelos Donatistas, que põe em dúvida sua conversão e batismo, quanto pelos pelagianos, na figura de Juliano de Eclana. Como base desta acusação, eles tinham as Confissões, fazendo uso de uma interpretação tendenciosa do livro de Agostinho.

A acusação mais embasada em pontos doutrinários é a de Juliano, que mostra as semelhanças entre Agostinho e Manes. Entre elas estão a natureza má do homem, a negação do livre arbítrio e a afirmação do pecado original. Em sua defesa, o Bispo utiliza algumas táticas, entre elas, mostra que o principal ponto de apoio de sua doutrina é o Antigo Testamento, livro rejeitado pelos Maniqueus. Além de mostrar sua ligação doutrinária com outros bispos católicos, sob os quais não recai nenhuma suspeita, como, por exemplo, Ambrósio.

Não podemos dizer que a conversão de Agostinho não foi verdadeira, pois, conscientemente ela foi radical. Contudo, de forma inconsciente o maniqueísmo ainda estava muito presente em sua vida, até mesmo por oposição, uma vez que, estas questões marcam por eleição ou preferência a certos temas, como por exemplo, a origem do Mal. Outro ponto importante são as questões que levam Agostinho a entrar no Maniqueísmo, e que vão lhe

seguir dentro e fora da seita, como exemplo, o problema do mal e a divisão interior do homem.

Desta forma, mesmo após sua conversão, muitas das idéias maniqueístas ainda estão presentes na vida do Bispo. Brown destaca que o retorno de Agostinho para “o tema do sofrimento entendido como estado passivo (...) podemos captar um eco, se não exatamente dos grandes mitos de Manes, ao menos das tenebrosas homilias de um elegido Maniqueu” (BROWN. apud LUIS, 1986. p. 160).

Várias outros autores falam da sobrevivência da seita de Mani em Agostinho. Entre ele estão A. Adam que mostra que o conceito de Igreja agostiniano é influenciado pelos dualistas, principalmente quanto a hierarquia e organização. Esta influência se estende para a obra Cidade de Deus, do qual alguns autores também concordam, entre eles, Combés, Cilleruelo e Etchegarary. (LUIS, 1986. p. 161-162)

Portanto, o que percebemos é que as idéias agostinianas são fortemente influenciadas pelo maniqueísmo, pois há, primeiramente, uma necessidade de negá-lo, além, da busca por questões que são anteriores ou concomitantes a sua participação na seita, e, por último, temos as questões inconscientes.

5 . Conclusão

Desta forma, devemos entender as idéias Agostinianas como um anti-maniqueísmo, como reação oposta à seita que ele havia defendido. Assim, se encaixam suas idéias de Deus, do Mal e da criação. E que estão baseadas no Antigo Testamento por oposição a idéia dualista de negação a este.

Mas não devemos deixar de perceber que há uma sobrevivência de conceitos e idéias maniqueístas no pensamento Agostiniano, seja de forma inconsciente, como oposição ou ainda como forma de responder questões que o levaram a seita.

Bibliografia

- AGOSTINHO, S. “Confissões”. In: *Os Pensadores – Santo Agostinho*. São Paulo: Nova cultura, 2000.
- BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- BOENER, P. e GILSON, E. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- O’GRADY, J. *Heresia*. São Paulo: Mercury, 1994
- MARROU, Henri. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir. 1957
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. O Problema da Moral no Sistema Cosmológico/Soteriológico Necessitarista maniqueísta. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madri: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, nº21, 2004. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCEM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHFo404110025A.PDF>. Acesso em: 31 de outubro 2008
- DE LUIS, Pio. San Agustín y el Maniqueísmo. Introducción general a los escritos antimaniqueos. In: *Obras Completas de San Agustín*. Madri: BAC, 1986.

Os Pobres de Cristo: Orfandade em Portugal (Séc. xv)

João Bosco Ferreira Brandão e Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFG)

RESUMO

A imaginário, sensibilidades e cotidiano são palavras que fazem hoje parte do estudo da história e do dia-a-dia de seus pesquisadores. Percebemos cada vez mais as imensas possibilidades de se entender nosso caminhar avaliando diferentes aspectos que marcaram a vida de sociedades em todos os tempos. Gestos, idéias e relações que atingiam não somente os poderosos, os senhores, ou seja, os nomes obrigatórios das páginas dos livros didáticos, mas também os indivíduos anônimos. Pessoas que por muito tempo foram deixadas de lado, mas que agora estão sendo “redescobertas” proporcionando a possibilidade de entendermos com mais profundidade e propriedade o seu caminhar dentro da História Ocidental. Grandes autores da História Cultural como Norbert Elias e Bakhtin abriram caminho para as pesquisas voltadas para o cotidiano e as vozes silenciadas dos pobres. Dentro desta categoria temos os órfãos. Em Portugal, no século xv, a questão da orfandade foi tratada por um conjunto de leis denominado “Ordenações Afonsinas”. Percebemos que estas preocupavam-se com a situação destes pequenos, seja através de um foro privilegiado, ou mesmo pela designação de tutores indicados por um juiz. Esta pesquisa, que está em andamento, tem como objetivo descrever e analisar os artigos das Ordenações referentes à orfandade. Suas origens, implicações jurídicas e mesmo a sua aplicação.



Os Pobres de Cristo: Orfandade em Portugal (Séc. xv)

João Bosco Ferreira Brandão e Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFG)

1. Os órfãos como pobres

Imaginário, sensibilidades e cotidiano são palavras que fazem hoje parte do estudo da história e do dia-a-dia de seus pesquisadores. Percebemos cada vez mais as imensas possibilidades de se entender nosso caminhar avaliando diferentes aspectos que marcaram a vida de sociedades em todos os tempos. Gestos, idéias e relações que atingiam não somente os poderosos, os senhores, ou seja, os nomes obrigatórios das páginas dos livros didáticos, mas também os indivíduos anônimos. Pessoas que por muito tempo foram deixadas de lado, mas que agora estão sendo “redescobertas” proporcionando a possibilidade de entendermos com mais profundidade e propriedade o seu caminhar dentro da História Ocidental.

Grandes autores da História Cultural como Norbert Elias e Bakhtin abriram caminho para as pesquisas voltadas para o cotidiano e as vozes silenciadas dos pobres. Segundo Mollat,

“O pobre é aquele que de uma maneira permanente ou temporária, se encontra numa situação de fraqueza, de dependência, de humilhação, caracterizada pela privação dos meios variáveis segundo as épocas e as sociedades de poder e de consideração social: dinheiro, relações de influência, poder, ciência, qualificação técnica, honorabilidade de nascimento, vigor físico, capacidade intelectual, liberdade e dignidade pessoais. Vivendo no dia-a-dia, não tem qualquer possibilidade de revelar-se sem a ajuda de outrem”. (MOLLAT, 1989, p.5)

Gil Vicente (1989) define o pobre pela ausência de vigor físico e de saúde, pela errância de vida e pela esmola de que necessitava. Os pobres estão associados àqueles que não possuem trabalho.

Para Graus (1989), “a população citadina pobre compreende indivíduos *fora da sociedade*, truões, estrupitados, prostitutas, vagabundos...” (Graus, 1989). Ainda segundo Mollat (1989, p.1), “a pobreza foi permanente ao longo da Idade Média” e várias situações adversas levavam as pessoas do período a uma situação de pobreza; falta de alimento, doenças incapacitantes, deficiências mentais, banimen-

tos, e a falta dos pais são alguns exemplos citados pelo autor em seu livro “Os pobres na idade média”.

Dentro dessa extensa categoria de desvalidos temos aqueles que não tem os seus pais, que perderam seus protetores, que são denominados órfãos (*orphanus*). Crianças desprovidas, pequenos que não tem. O termo adquiriu a idéia de abandono como escrito por Jacques Le Goff (2007, p.9) no início de seu livro *As raízes medievais da Europa* que “uma Europa sem história seria *órfã* e infeliz”.

Para os bárbaros germanos “a criança aceita ficava aos cuidados dos parentes paternos (*agnatos*) e o destino dos bastardos, órfãos e abandonados era entregue aos parentes maternos, especialmente a tios e avós maternos” (Costa, 2009, p.2). O autor citado expõe ainda que “até o final da Antigüidade as crianças pobres eram abandonadas ou vendidas”. (2009, p.3) Esta situação de desespero para os pequenos só mudaria com a estabilização do próprio cristianismo. Vauchez (1995, p.111) escreve em seu livro *A espiritualidade na Idade Média ocidental* que a partir do século XII, a caridade “se revestiu de formas e significados novos” e surgiu assim “uma autêntica espiritualidade da benemerência”. Ainda segundo Vauchez (1995, p.111) a idéia de pobreza se afasta da idéia de pecado e os mais abastados deviam então “socorrer os miseráveis”.

Em sua resenha à respeito do livro de Marcílio *História Social da Criança Abandonada*, Venâncio (1998) escreve que “segundo Maria Luiza Marcílio, é possível detectar a permanência, durante vários séculos, de uma preocupação com a proteção da criança ‘sem-família’.

Para Nascimento (2005, p.164) a realidade dos órfãos “perpassa todas as sociedades em todas as épocas”. Há uma “extensa legislação que tentava regular a questão da orfandade em Portugal”, pois a imagem de crianças ociosas, vagando sem a supervisão de adultos é frequentemente mobilizada para legitimar intervenções e medidas do poder público.

Na Portugal do século xv, essa legislação concentrava-se nas chamadas “Ordenações Afonsinas”.

2. As Ordenações Afonsinas

Primeiro surgem os costumes, os usos e as crenças que fazem parte da sociedade e que com o passar dos tempos tornam-se comuns para um determinado povo. Costume “é um ordenamento de fatos que as necessidades e as condições sociais desenvolvem e que, tornando-se geral e duradouro, acaba impondo-se psicologicamente aos indivíduos.” (Ferrara, 2006).

Esses costumes adquirem importância e passam a ser respeitados, auxiliando nas relações civis e penais, gerando aquilo que consignamos como regras de conduta, ou seja, no próprio direito. “Direito é o conjunto de condições pelas quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio do outro, segundo uma lei geral de liberdade”. (Kant, 1954). Para Rousseau o Direito é um conceito moral, fundado na razão.

A idéia de possuir um conjunto de leis para a todos reger não é recente. Basta lembrarmos do Código de Hammurabi, “um monumento monolítico talhado em rocha de diorito, sobre o qual se dispõem 46 colunas de escrita cuneiforme acácia” (Marques, 2007, p.90) que Ribeiro (2005, p.42) descreve como “código de leis que ficou célebre como uma das primeiras expressões escritas do direito” e “um dos mais antigos e importantes conjuntos de leis”. A idéia da existência de um código de leis vem geralmente baseada no tratamento igualitário dos homens e do seu rígido cumprimento para a solução de disputas. O principal exemplo deste tipo em Portugal ficou conhecido como “Ordenações Afonsinas”.

Simão (2006) considera que sua organização tem início no reinado de D. João I (1385-1433) e teve como objetivo atender aos pedidos das Cortes que queriam leis organizadas e que facilitassem a administração da justiça. Considerava-se que a possibilidade da utilização de um conjunto de leis comuns para o Reino centralizaria as decisões evitando desgastes relacionados à imensa gama de fontes de direito existentes no período. O início de sua vigência é difícil de precisar, mas a sua estru-

turação ficou clara desde o início. As Ordenações dividem-se em cinco livros:

Livro I - 72 títulos - regimento dos cargos públicos.

Livro II - 123 títulos - bens e privilégios da Igreja e direitos reais.

Livro III - 128 títulos - processo civil, executivo e recursos.

Livro IV - 112 títulos - direito civil (obrigações, coisas, família, sucessões).

Livro V - 121 títulos - direito e processo criminal.

Dentro das próprias Ordenações, mais precisamente no item 22, livro I, título IV temos os órfãos colocados no mesmo grupo das viúvas e dos miseráveis quando expostos às contendas jurídicas:

“As Cartas, porque Nós pofermos Juizes espeziaaes em alguus lugares, ou Juizes dos Refidoos, ou dos Orfoos, ou d’outros quaefer Juizes, que Nós dermos em feitos Civys, que nom perteencem aa Fazenda Noffa, ou a Noffos Direitos”.

(Ordenações Afonsinas, Livro I, Título IV, item 22, p.36)

Como autores ou réus, este grupo desguarnecido pode contar com a ajuda do Estado podendo ser julgado por um Juiz Especial, o Corregedor da Corte:

“Darom Cartas, porque Nós damos por Juiz o Noffo Corregedor da Corte a alguua viuva, orfom e miferavel peffoa geeralmente em todos feus feitos, que ouvere, affi Autores, como Reeos; as quaees Cartas lhes ferom dadas com as claufulas, e limitações declaradas no Regimento, que he dado ao Corregedor, das coufas, que a feu Officio perteencem”.

(Ordenações Afonsinas, Livro I, Título IV, item 29, p.36)

Esta assertiva é confirmada no Título v em seu item 1 onde temos a seguinte normatização:

“Tomará conhecimento nos lugares, onde Nós formos, dos feitos das viuvas, e Orfoos, e peffoas miferavees, que o escolherem por Juiz, poque teem privilegio de perante elle demandarem, ou fe defenderem quando perante elle quizerem letigar; pero quando taaes peffoas miferavees, ou Viuvas, ou Orfoos quizerem demandar alguas outras peffoas privilegiadas de privilegios femelhantes aos feus, em tal cafo os Feeos poderao escolher por Juiz o dito Corregedor, ou os Juizes Ordinairos da terra, onde forem moradores, ou os fobre-juizes da Noffa Cafa do Civil, fegundo he contheudo nas Ordenaçoos, fobre efto feitas; e nom

ferom cofrangidos a responder fenom perante aquelles, que affi afecolhere por Juiz”.

(Ordenações Afonsinas, Livro I, Título v, item 1, p. 37)

Percebe-se o cuidado do legislador que busca colocar este grupo socialmente enfreqüecido em pé de igualdade em qualquer embate jurídico.

Os privilégios relacionados com requerimentos de citação de alguém que se encontrava fora da corte era determinado pela idade do órfão. Segundo o Livro I, Título v, item 2;

“a peffoa, que tal Carta (de citação) requerer, he affi viuva, orfom, ou peffoa miferavel, que deve haver tal privilegio, e Orgom nom paffe de idade de quatorze annos, fe for varom, ou de doze, fe for molher; porque eftes per direito ham tal privilegio, e os maiores nom...”

(Ordenações Afonsinas, Livro I, Título V, item 2, 38-39)

Percebemos que em relação à citação, os meninos teriam privilégios até os quatorze anos e as meninas até os doze.

Dentro desta pesquisa o Livro IV é o mais importante. Por tratar das obrigações civis e direitos relacionados à família ele traz referências também aos órfãos.

O Livro IV em seu início trata das diferentes condições econômicas e das diferentes formas de tratamento dispensadas aos indivíduos devido a esta situação, ou seja, penas diferentes para as diferentes classes sociais:

“Manda ElRey, que nom feja nenhuu tam oufado, que engeite algua crunhada do feu crunho, falvo fe per evidente efferencia fe mostrar, que he feita de ferro, ou de peltre, ou d’outro defvariado metal, de que nom acoftuma fazer moeda em feus Regnos. E qualquer que a engeitar, fê for peffoa de pequena condiçom, feja prefo, e açoutado publicamente, e fe for rico, ou de maior condiçom, feja prefo, e façam-lho faber pera o degradar pera honde for fua mercee”. (Ordenações Afonsinas, Livro IV, Título LXVIII, p.241)

O livro citado trata ainda das doações, das vendas, das compensações de dívidas, de aluguéis, das sesmarias e percebe-se a vontade do legislador de tentar abarcar a problemática das relações civis em nuances e detalhes.

O Título LXXXII deste mesmo livro que tem como título “*Dos Tutores, e Curadores, e em quantas maneiras podem feer dados*” faz a primeira menção aos órfãos. Há a preocupação dos monar-

cas de proteger aqueles que perderam seus pais ou responsáveis, assim ele especifica os três casos em que podem ser estabelecidos os “guardadores”, ou seja os tutores:

“A primeira he quando o Padre eftabeleceo gardador a feu filho e feu testamento, que fe chama em latim, tetor tef-tamentario que quer tanto dizer como tetor, que he dado em testamento d’outrem. A segunda maneira he quando o Padre nom deixa gardador, ou tetor ao horfom em feu testamento, e ha hy parentes; ca entom as Leix outrogaarom, que feja gardador, ou tetor do horfom o que for parente mais chegado: e efte tal he chamado em latim, tetor lidimo, que quer tanto dizer como tetor, que he dado per Ley e per direito.

A terceira maneira he quando o Padre nom deixa guarda-dor a feu filho, ou tetor, nem há parente mais chegado, que o guarde, ou fê o ha, he embargado em tal maneira, que o nom pode ou nom quer guardar; entom o Juiz daquelle lugar lhe dará por guardador, ou tetor algum boõ homem e a efete guardador tal, dizem em latim, tetor dativo...”.
(Ordenações Afonsinas, Livro IV, Título LXXXII, 305-306)

Percebemos o cuidado do legislador em especificar as possíveis situações em que havia a necessidade de tutores ou curadores. Ele descreve os três casos (designado por testamento, parentes próximos e a falta de ambos) e em seguida no Título XXXIII inicia uma explicação minuciosa de cada situação.

A primeira diz respeito ao tutor dito “*testamentario, que he dado ao meor em algum testamento*” (Ordenações Afonsinas, Livro IV, Título LXXXIII, 306). Segundo o dicionário Farlex, o testamento é “documento onde se declara o que se deixa depois de morrer” (2008). “Ato unilateral, personalíssimo, gracioso, solene e revogável, mediante o qual uma pessoa capaz, de conformidade com a lei, dispõe de seus bens, no todo ou em parte, para depois de sua morte, podendo ainda fixar determinações relativas à tutoria dos filhos, ao reconhecimento da filiação, à deserdação, ou declarar outras disposições de última vontade” é a definição do dicionário Houaiss (2008). Outra definição diz que o testamento é “ato personalíssimo, unilateral, solene, gracioso e revogável, pelo qual a pessoa dispõe, total ou parcialmente, dos seus bens, com observância das prescrições legais a respeito, e estabelece deveres e direitos que devem vigorar depois de sua morte” (Michaelis, 2008). O testamento demonstra ser uma forte figura jurídica tratada com imenso respeito nas Ordenações Afonsinas sendo cumprido

da como última vontade legítima.

Dentro das Ordenações os menores de 25 anos, filhos ou netos poderiam estar sujeitos à tutoria, se assim fosse o desejo de seus pais ou avôs.

“Estabelecido he per direito, que o Padre e Avoo podem dar tetor, ou curador em feu testamento a feu filho, ou a feu neto, que estever em feu poder, em todo cafo que for meor de hidade comprida, a faber, de vinte cinco annos. E esto podem tam bem fazer aos filhos nados, como aos que fom no ventre de tua Madre. Pero o que differmos dos netos fe entende, que o Avoo lhes pode dar tetor em feu testamento, fe deffois de fuá morte nom ficar o neto em poder de feu Padre. E o moço, a que for dado este tetor, deve estar fob governança delle com todos feus beens, em quanto for feu tetor, ou curador. (Ordenações Afonsinas, Livro IV, Título LXXXIII, p.306).

Todos os bens do menor ficavam sob os cuidados de seu tutor até que este alcançasse a maioridade. Se o juiz obtivesse informações que os bens do órfão estavam sendo mal administrados deveria então entregá-lo a outra pessoa.

“...fe o Juiz ouver per enformaçom, que elle miniftra mal os beens do horfom, ou os converte em feu proprio ufo; ca em tal cafo, como fé esto fouber, logo lhe deve remover a dita tetoria, e dalla a outrem, que feja pera ello idoneo e perteenente”.
(Ordenações Afonsinas, Livro IV, Título LXXXIII, p. 307).

A segunda situação diz respeito ao “Tetor, ou Curador lidimo, que he dado ao meor per direito” (Or-

denações Afonsinas, Livro IV, Título LXXXIII, 308). Neste título temos a situação de filhos legítimos que perdem os pais sem que estes tenham designado tutor em seus testamentos.

Segundo Tavares, citada por Nascimento (2005, p.164), “espoliações de ordem diversa sofriam os pequenos perante os que detinham qualquer espécie de poder”. Assim, as Ordenações serviam para proteger aqueles que não tinham proteção. Essa preocupação com os órfãos é encontrada inclusive no já citado Código de Hamurábi que em seu epílogo afirma que seu texto foi elaborado “para que o forte não prejudique o mais fraco, a fim de proteger as viúvas e os órfãos” e para resolver todas as disputas e sanar todos os ferimentos” (Marques, 2007, p.91). No próprio direito romano havia a preocupação com as crianças que eram enjeitadas por seus pais, como citado por Costa (2009,p.2) em seu artigo *A educação infantil na Idade Média*.

As Ordenações Afonsinas “obedecem à investigação histórica, um precioso auxiliar, no sentido de melhor conhecer certas instituições, pelo menos de um modo tão completo e em aspectos que escapam nos documentos em avulso da prática” (Simão, 2006). Esta pesquisa que está em desenvolvimento buscará descrever e analisar os artigos das Ordenações referentes à orfandade. Suas origens, implicações jurídicas e mesmo sua aplicação.



BIBLIOGRAFIA

- AFONSINAS, O. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/>. [4 jul 2008].
- GOFF, Jacques Le. **As Raízes Medievais da Europa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. 384p.
- KANT, Emmanuel. **Introducción a la teoría del derecho**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. p. 80, 1954.
- LIMA, H. **Introdução à Ciência do Direito**. 25ª edição. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos, 1961.
- MARQUES, I. **A solução das disputas**. Revista História Viva, São Paulo, Edição 50, p.90-91, dezembro 2007.
- MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989. 319p.
- NASCIMENTO, R.C. de S. **As atitudes do Rei em favor da nobreza e as queixas apresentadas em Cortes: A permanência dos abusos da fidalguia durante o governo de D. Afonso V (1448-1481)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná. Paraná: UFPR, 2005.
- OLIVEIRA, A. S. Disponível em: <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=3549&p=2> [3 ago 2008].
- PRIORE, M. L. M. **História das crianças no Brasil**. 1. edição. São Paulo: Contexto, 1999. v. 1.
- RIBEIRO, F. **O homem do código**. Revista Aventuras na História, São Paulo, edição 27, p.42-45, novembro 2005.
- SIMÃO, J. R. <http://direitoeconomia.blogdrive.com/archive/9.html> [3 ago 2008].
- TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. **Pobreza e morte em Portugal na Idade Média**. 1ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 1989. 158p.
- VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média: séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. 204p.

Um Ensaio Biográfico sobre “Cecaumenos”: um Aristocrata Bizantino do Século XI.

João Vicente de Medeiros Publio Dias (UFPR)

RESUMO

Nos últimos vinte anos, os estudos sobre Bizâncio nos séculos XI e XII se tornaram um importante ponto de revisão historiográfica. Até muito pouco tempo, esse período foi tratado somente como uma época caótica política resultado da queda da Dinastia Macedônia (867-1056), quando imperadores efêmeros se sucederam e destruíram a estabilidade e brilhantismo criado por essa dinastia. Contudo, novos trabalhos estão descobrindo que mudanças profundas aconteceram, paralelamente situação política instável, em Bizâncio nesse período. O poder se torna cada vez mais personalizado, devido à ascensão de uma aristocracia hereditária. Já no campo cultural, a tradição clássica greco-romana, que até o momento era de uma forma geral compilada, lida e, no máximo, servia como modelo, começou a sofrer uma exegese muito forte. E também foi ressaltada a descoberta mútua, nesse período, entre a Cristandade Ocidental e o Império Bizantino com o advento das Cruzadas. Para essa renovação historiográfica, certas fontes anteriormente consideradas como “complementares” ou “alternativas” se destacaram por sua riqueza de informações e uma delas é o “*Strategikon*” de Cecaumenos: um livro de conselhos escrito por um aristocrata na segunda metade do século XI. Apesar da importância dessa fonte, pouco se sabe sobre o autor, uma vez que “Cecaumenos” era linhagem aristocrática bastante profícua. Portanto, esse trabalho tem como objetivo, através das informações dadas pela própria obra, traçar a trajetória e valores do autor Cecaumenos, procurando, assim, sua identidade e construindo um ensaio biográfico embasado nos pressupostos teóricos da “nova biografia histórica”.



Um Ensaio Biográfico sobre “Cecaumenos”: um Aristocrata Bizantino do Século XI.

João Vicente de Medeiros Publio Dias (UFPR)

1. Introdução.

Nos últimos vinte anos, os estudos sobre Bizâncio nos séculos XI e XII se tornaram um importante ponto de revisão historiográfica. Até muito pouco tempo, esse período foi tratado somente como um período de um caos político resultado da queda da Dinastia Macedônia (867-1056), quando imperadores efêmeros se sucederam e destruíram a estabilidade e brilhantismo criado por essa dinastia. Processo degenerativo que resultou na famosa derrota bizantina em Mazikert, em 1071, quando o exército imperial bizantino foi destruído e dispersado pelos turcos-seldjúcidas liderados pelo Sultão Alp Arslan. A partir daí, a história de Bizâncio foi tomada como uma longa decadência até a tomada de Constantinopla pelos Otomanos em 1453. Uma exceção poderia ser feita em relação ao século XII, quando os ditos “três grandes Comnenos”, Aleixo I (1081-1118), João II (1118-1143) e Manuel I (1143-1180) conseguiram de certa forma reavivar e manter o poderio bizantino por pelo menos um século.

Entretanto, a historiografia mais atual tem feito uma leitura diferente desse período. (Bravo & Alvarez, 1988.) Tem sido afirmado que os séculos XI e XII foram um período de grandes transformações em diversos campos dentro da civilização bizantina. No campo político, como foi observado no recente trabalho de Leonora Neville (Neville, 2004), aconteceu uma profunda mudança. As instituições políticas bizantinas foram mantidas, mas a forma que e por quem o poder era exercido mudou de forma bastante clara. Desde sempre, em Bizâncio, o poder emanou do Imperador e quem estava próximo a ele poderia usufruir de uma fração dele. Contudo, até meados do século XI, essa proximidade do poder e o privilégio de exercê-lo dependiam da entrada na corte imperial. Uma micro-sociedade palaciana que só era permitida a entrada através de títulos honoríficos que davam acesso a postos dentro da administração imperial e rendas anuais dadas diretamente pelas mãos do Imperador. Títu-

los que eram ganhos ou, como ficou mais comum no século XI, comprados.

Contudo, na segunda metade do século , observou-se uma mudança no acesso ao poder. Isso se deu por dois fatores: primeiro, o período de crise política da metade desse século desestabilizou a corte imperial, com isso as rendas deixaram de ser pagas e os títulos honoríficos perderam grande parte de sua vantagem. Segundo, foi que a aristocracia de origem provincial se apropriou cada vez mais do poder, trazendo suas relações interpessoais de clientelismo para dentro do palácio. Esse processo tomou direções mais claras com a subida de Aleixo Comneno ao trono imperial, em 1081, quando ele criou uma série de títulos novos exclusivos a indivíduos com alguma ligação de parentesco com a família imperial. Criando, dessa forma, uma elite dominante, baseada em membros que provinham basicamente de linhagens da antiga aristocracia militar e relacionados com a dinastia por parentes. Os antigos títulos honoríficos continuam existindo, porém eles foram postos para segundo plano e dirigidos para “novos homens” e a membros das antigas linhagens aristocráticas não associadas aos Comnenos. (Magdalino, 1993, pp. 180-227)

Já no campo cultural, uma mudança muito importante foi observada. A tradição clássica greco-romana, até o momento era de uma forma geral compilada, lida e, no máximo, servia como modelo, começou a sofrer uma exegese muito forte. (Kazhdan & Epstein, 1985) Essa herança clássica passou a ser relida de uma forma muito crítica e autores bizantinos começaram a utilizá-la em seus trabalhos. E algumas vezes essa fusão foi tão intensa que entrou em conflito com o dogma cristão ortodoxo. Um exemplo disso foi o polemico filósofo João Ítalos, de quem os trabalhos fortemente influenciados por leituras neo-platônicas foi considerado *anathema*, ou seja, herético.

Foi ressaltada também, nesse período, a des-

coberta mútua entre a Cristandade Ocidental e o Império Bizantino com o advento das Cruzadas. Durante muito tempo os contatos entre esses dois mundos foram limitados por um preconceito e receio recíproco, porém, no final do século XI, apesar que tais preconceitos não terem caído, os contatos se intensificaram, já que de tempos em tempos multidões de milhares de pessoas vinham do ocidente em direção a Palestina com o objetivo de conquistá-la e, para isso, tinham que passar pelo território imperial. Isso resultou numa intensificação das relações e de sentimentos, tanto de ódio como admiração, por ambos os lados. Relação que posteriormente se degradou e resultou no episódio da Quarta Cruzada, em 1204, quando os cruzados atacaram, conquistaram e saquearam, ao invés do Egito, conforme o planejado inicialmente, Constantinopla. Instituindo, assim, um cisma entre a Cristandade Ocidental e Oriental que se entendeu até hoje.

Para essas novas abordagens, a historiografia teve que analisar fontes alternativas, além das fontes históricas mais conhecidas desses períodos, como Skylitzes, Nicéforo Brieno, Ana Comnena e Niceta Coniates. São fontes literárias, registros epistolários, cadastros fiscais, entre outras fontes que estão sendo esmiuçadas, e muitas delas publicadas em edições relativamente grandes, para assim se desenhar esse novo quadro dos séculos XI e XII em Bizâncio.

2. O *Strategikon* e seu autor

Uma dessas fontes é o *Strategikon* de Cecaumenos. O *Strategikon* é um livro de conselhos da segunda metade do século XI dirigido aos filhos e familiares do autor. Ao contrário dos outros *Strategikon*, como o de Maurício (do século VII) e do Imperador Leão VI (do século X), o de Cecaumenos não se limitou a enumerar e analisar táticas e estratégias de guerra, ele trata também de uma enorme gama de assuntos: Política, vida familiar, economia doméstica, religião e moral.

De forma geral, os conselhos de Cecaumenos

são muito semelhantes aos *exempla* que surgiram no Ocidente quase na mesma época, pois ele utiliza várias pequenas historietas e anedotas para demonstrar modelos de conduta. E como os *exempla* medievais, Cecaumenos teve uma preferência por antimodelos, isto é, episódios, que graças a ações equivocadas, o resultado é negativo para os envolvidos.

A única versão que conhecemos dessa obra é um manuscrito do século XIV, descoberto em Moscou, altamente corrompido e escrito num grego bem menos rebuscado do que os autores do mesmo período escreviam. (Signes Cordoñer, 2000, pp. 22-23) Assim, esse simples caderno de conselhos dirigido ao círculo pessoal do autor, que tinha tudo para não chegar aos dias de hoje, se tornou uma das principais fontes para a atual historiografia sobre Bizâncio no final do século XI.

Tudo que conhecemos sobre o autor está contido em sua obra. Cecaumenos, pelo que observamos nessa e em outras fontes, é um sobrenome de origem armênio de uma linhagem de proeminência na profissão militar. Cecaumenos dá, em seus conselhos, vários exemplos que são ilustrados pelas experiências dos ancestrais do autor. Seu pai, seu avô paterno, ambos também chamados Cecaumenos, seu avô materno, Demetrio Polemarco e mais consogro chamado Niculitzas, aparecem como sendo *strategos*¹ ou ocupando postos militares importantes. Por isso, há autores que ligam Cecaumenos, o autor, com o famoso general bizantino Catacalon Cecaumenos. Contudo, essa é uma questão ainda aberta, pois as diferenças na biografia conhecida desse famoso general e as informações expressas no *Strategikon* sobre a biografia de seu autor não são fortes o suficiente para confirmar que os dois são de fato a mesma pessoa, nem tão contrárias para dizer que não são. Como fato de que Catacalon Cecaumeno tinha uma origem pônica², o que não entra em conflito com a origem armênia da família do autor. Da mesma forma que a descrição de Miguel Pselos de Catacalon Cecaumenos, onde diz que ele ascendeu por seus méritos não devido à sua linhagem, foi considerado uma prova de uma ori-

1 General ou governador provincial bizantino.

2. O Ponto é uma região ao nordeste da Ásia Menor que a cidade principal é Trebizonda. Região que atualmente margeia a Geórgia e Armênia, porém, na época de Cecaumenos, essa região era fortemente povoada por indivíduos de etnia armênia.

gem não-aristocrática de Catacalon, porém isso poderia ser somente uma afirmação que ele ascendeu devido suas capacidades, apesar de ter uma origem aristocrática. (Signes Cordoñer, 2000, pp. 15-19)

A aristocracia militar bizantina começou a surgir a partir do século X, quando algumas famílias começaram a ter uma ascendência dentro das províncias bizantinas, as *themata*, que até então eram majoritariamente compostas de vilarejos de pequenos proprietários de terra: os *chorion*. Foi observado em vários locais, nesse século X, que famílias locais foram adquirindo gradualmente a maior parte das terras de seus vizinhos da *chorion*. Os antigos proprietários tornaram-se dependentes, trabalhando nas terras do poderoso local e, desse modo, foram nomeados, segundo a terminologia jurídica bizantina, *paroikoi*. Apesar de que a perda da propriedade da terra signifique a perda de grande parte da independência desses *paroikoi*, de forma que vários éditos imperiais foram emitidos por todo esse século tentando limitar a apropriação de terra dos pobres (*ptochoi*) pelos poderosos (*dynatoi*), havia certos benefícios que compensassem. Aparentemente, a carga fiscal bizantina era bastante pesada e alguns, em tempos de dificuldades, não conseguiam arcá-la. Desse modo, ao vender as suas terras, os camponeses bizantinos se livravam desse pesado encargo, além de criarem relações de clientelismo com o poderoso local, o que trazia proteção e benefícios.

Contudo, o grande passo para um poderoso local entrar de fato para a aristocracia era a obtenção de um título honorífico e a conseqüente entrada na corte imperial. Em um primeiro momento, esses títulos honoríficos eram tão somente ganhos pelo benefício do Imperador. Era uma forma de os Imperadores se cercarem tão somente de homens seus, porém gradativamente os títulos passaram a ser abertamente comprados e tomados como um tipo de investimento, uma vez que os títulos davam direito a rendas anuais, a proximidade com o Imperador e acesso a postos militares e administrativos. Aparentemente houve uma diferenciação entre postos que eram dirigidos a laicos, religiosos e eunucos. O que resultou uma diferenciação dentro da

elite bizantina, pois geralmente os indivíduos laicos de origem provincial tendiam a obter os cargos militares, enquanto os de origem urbana tendiam a obter postos “burocráticos”. Outro fator que ligava a elite provincial ao ofício militar era a proximidade que esses viviam com a ameaça externa. Eram as terras deles que os invasores, queimavam, saqueavam e tomavam. Portanto, as incertezas da vida rural em Bizâncio impeliam esses poderosos a se responsabilizarem em relação à defesa de suas terras e de sua região. (Neville, 2004, pp. 14-98; Kazhdan & Epstein, 1985, pp 53-73; Treadgold, 1997, pp. 540-541)

No caso da família Cecaumeno, há a especificidade de ser uma linhagem de origem armênia. Nos séculos X e XI, o período de expansão territorial bizantina, uma das formas mais famosas de anexação era a cooptação de pequenos potentados locais que existiam em grande número por toda fronteira do Império Bizantino. Todavia, é incerto o grau de independência desses potentados locais absorvidos em relação ao poder imperial. Uma vez que recebiam de títulos honorários, postos militares e administrativos com as rendas referentes à elas e ainda tinham grande liberdade de ação. (Neville, 2004, pp. 28-31; Kazhdan & Epstein, 1985, pp. 170-174)

Embora tenha escrito embasado principalmente em sua própria experiência, ele dá poucos exemplos citando diretamente episódio de sua própria vida. A carreira militar do autor Cecaumenos deve ter se iniciado na década de 1030, pois diz ter participado de uma campanha militar contra a revolta do líder búlgaro Pedro Delian, em 1041, ao lado do líder varengo³ Harald Hadrada e sob o comando do Imperador Miguel IV Paphlagonio (1034-1041). (Cecaumenos, 2000, XI, 8, v) Cecaumenos posteriormente esteve em Constantinopla e testemunhou a revolta popular que destituiu Miguel V, em 1042 (Cecaumenos, 2000, XI, 26 & XV, 11-14), e restituiu as últimas representantes da Dinastia Macedônia, Teodora e Zoe, ao poder. Aparentemente, ele não teve influência nem participação nessa sublevação, apesar de Cecaumeno se mostrar simpático a Miguel V e nem um pouco em relação a seu sucessor Constantino IX Monomachos (1042-1055).

3. A chamada “guarda varenga” foi uma unidade militar pessoal do Imperador e criada pelo Imperador Basílio II. Ela foi composta primeiramente de guerreiros russos, porém, após a invasão normanda na Inglaterra, em 1066, grande parte dessa guarda foi composta de anglo-saxões.

A última informação pessoal que temos da vida do autor é que ele ocupou um cargo de “mando”, provavelmente de *Strategos* (não sabemos quando) na *Thema* da Tessália. Onde travou uma relação de amizade e admiração com o bispo João de Larissa. (Cecaumenos, 2000, XI, 30)

Da mesma forma, podemos saber a época aproximada em que ele escreveu o *Strategikon*, pois menciona o Imperador Miguel VII (1071-1078) como o então ocupante do trono imperial. (Cecaumenos, 2000, XII, 1, x) Portanto, mesmo que ainda fosse muito jovem na sua campanha búlgara, em 1041, com aproximadamente 20 anos, ele deveria ter no mínimo 50 anos quando escreveu esta obra, mas provavelmente era bem mais velho. Então consideramos o autor sendo um homem de idade bastante avançada, se levarmos em consideração a baixa expectativa de vida em sociedades pré-industriais.

Aparentemente o autor escreve tais conselhos depois de se retirar da vida pública, o que permite mais uma aproximação com o personagem histórico Catalon Cecaumenos; pois, em 1094, ele foi apontado, junto com Nicéforo Diógenes, como cabeça de uma conspiração de assassinato contra o imperador Aleixo I Comneno (1081-1118). Ao descobrir a conspiração, Aleixo obrigou tanto Diógenes quanto Catalon Cecaumenos tomar o hábito monástico. Posteriormente, aparentemente a revelia da vontade do Imperador, ambos foram cegados. (Comnena, 1969, Livro 9, iv-x)

A diferença de quase duas décadas entre o momento em que Cecaumenos, o autor, escreve mencionando Miguel VII como ocupante do trono imperial e a conspiração de Catalon Cecaumenos poderia ser a prova incontestável que os dois são indivíduos diferentes. Possivelmente aparentados, mas diferentes. Entretanto, não sabemos se o *Strategikon* foi uma obra integral, isto é, escrita toda de uma vez só. A fragmentação dos vários grupos de conselhos, principalmente aos dirigidos ao Imperador, faz suspeitar que não foi uma obra integral. O que deixa ainda de pé a questão da identidade do autor Cecaumenos.

3. Cecaumenos e seus valores

Tanto a vida pública quanto a particular de Cecaumenos foi marcada por uma forte desconfiança, uma moral e ética bastante rígida. Nos conselhos relacionados à pessoa que frequenta a corte e presta serviços ao Imperador, ele recomenda, acima de tudo, desconfiança e medição das palavras. Ele adverte ao leitor para que seja cuidadoso ao utilizar sua influência para conseguir benefícios para amigos, pois, se descoberto, pode perder o favor imperial e ser destituído de suas posses. (Cecaumenos, 2000, II, 3)

O medo de perder o favor imperial, às vezes injustamente, e ser punido está expresso em muitos dos conselhos de Cecaumenos. Analisando essa mesma obra, Leonore Neville, ao trabalhar a dinâmica entre os poderosos provinciais bizantinos e o poder imperial, frisou que, apesar do interesse imperial em relação às províncias podia se resumir na manutenção do poder militar e recolha de impostos, o Imperador estava sempre ciente sobre o que acontecia. Isso através de um sistema de denúncias que os poderosos provinciais utilizavam para desgraçar seus adversários, mesmo com denúncias falsas. Se pensarmos a politicamente conturbada época que Cecaumenos viveu, podemos deduzir que esse sistema de denúncias devia estar fortemente ativo por todo Império.

Nesse sentido entendemos as insistentes recomendações de Cecaumenos para que o leitor não se envolva com intrigas políticas. É um jogo perigoso, que a possibilidade de se perder o favor imperial, até mesmo a vida, é grande. Contudo, se esforçar para se manter afastado muitas vezes não era o suficiente, pois os conspiradores podiam forçar a alguém se envolver em intrigas através de ameaças. Como no caso do consogro do autor, Niculitza Delfino, que era *strategos* da Hélade e foi obrigado a se envolver em uma rebelião. (Cecaumenos, 2000, XII, 3, i-viii)

Primeiramente, ao ver sinais de conspiração, ele escreveu ao Imperador, que era na época Constantino X Dukas (1059-1067) para avisá-lo, mas ele aparentemente não deu atenção. Assim, sem a chancela e apoio imperial, Niculitza não pode fazer nada em relação aos conspiradores, que eram

poderosos locais e chefes valacos¹ que não concordaram com um aumento de impostos promulgado por esse Imperador. Posteriormente, os conspiradores começaram a tentar envolver Niculitzas na conspiração. Ele ainda tentou convencê-los a desistir da revolta, mas acabou se envolvendo, devido ao medo de Niculitzas de uma provável retaliação contra sua família e foi declarado líder da revolta pelos conspiradores. Enquanto isso enviava missivas ao Imperador, reafirmando sua fidelidade e tentando achar uma solução para o problema. No fim, o Imperador decidiu revogar o aumento de impostos, em troca de uma rendição total dos revoltosos. Alguns resistiram a isso e foram punidos, mas a maioria se rendeu a vontade imperial.

Nesse pequeno episódio está muito marcada a importância da fidelidade ao imperador a qualquer custo. Aparentemente, Cecaumenos via a política como um jogo perigoso, difícil de se jogar e era um ambiente onde muito poucos saíam vencedores. Mesmo assim, ao observar o período que Cecaumenos viveu, a vitória era temporária e insegura. Além do mais, para o autor, entrar na política custava abandonar todos os valores e a moral que ele defendia. Melhor mesmo era ficar longe dela e aumentar sua honra através do serviço civil e, principalmente, militar ao Império.

4. Conclusões

Observamos que nesse pequeno ensaio sobre a trajetória e personalidade de Cecaumenos, observamos algumas aproximações com a atual produção de biografias por historiadores. (Schmidt, 1997, pp. 11-13)

Durante muito tempo a biografia foi execrada do campo historiográfico. Os paradigmas estruturalistas vigentes desde a década de 30, quando Marc Boch e Lucien Febvre começaram a difundir a História Social Analítica, não a aceitavam, por ser considerada por demais narrativa, personalista e acontecimental. Contudo, nos últimos 20 anos vêm surgindo novos trabalhos discutindo temas anteriormente evitados pela “Nova História” e um desses temas é a biografia. As razões são muitas, mas provavelmente a mais forte é que a historio-

grafia no desenrolar do século xx se tornou tão analítica e estrutural que o “homem” quase desapareceu em gráficos e números. Então, a biografia acabou sendo uma forma de trazer de volta o “homem” pra dentro da História. (Schmidt, 1997, pp. 2-3)

O ressurgimento da Biografia tem tido tal força que até mesmo discípulos dos fundadores da História Analítica Francesa, como Georges Duby e Jacques Le Goff, fizeram seus trabalhos biográficos. Entretanto, a biografia histórica produzida nos últimos anos é o resultado de uma releitura que insere dentro de seus métodos as discussões que a historiografia fez nos últimos 70 anos. Um exemplo disso é que a questão da “História-Problema” é inserida na produção das biografias. Georges Duby, ao estudar a trajetória de um cavaleiro medieval que ascendeu dos estratos mais baixos da nobreza européia para, no fim, se tornar o regente do Reino da Inglaterra (Duby, 1988), diz, em sua autobiografia, que no fundo a questão primordial de seu trabalho é “*O que é a Sociedade Feudal?*” (Duby, 1991, p. 138)

Ao contrário da biografia tradicional, a nova biografia histórica também se interessa por personagens que não tiveram grande proeminência de seu tempo. Os chamados “*heróis medíocres*” também são passíveis de serem biografados. Geralmente, pessoas comuns são quase impossíveis de serem estudadas individualmente, pois não deixam documentação. Então, por algum acontecimento ou situação especial, documentos são feitos sobre essas “pessoas comuns” e hoje são recuperados por historiadores. A principal linha historiográfica que trabalha trajetórias dessas pessoas é a Micro-História, que tenta, ao fazer um olhar microscópico pra dentro de uma sociedade através desses personagens, compreendê-la melhor e traçar os seus limites. O principal exemplo disso é o estudo de Carlo Ginzburg sobre um camponês, um moleiro alfabetizado de uma região italiana chamada Friuli, que criou toda uma cosmogonia bastante heterodoxa e, por isso, foi processado pela Inquisição no século xvi. Através das leituras de Menocchio, o moleiro, Ginzburg estudou a relação entre a cultura popular e erudita naquele século. (Ginzburg, 1976)

Os personagens de grande proeminência não

4. Valacos são um povo dácio romanizado que originou o atual etnia romena.

são esquecidos pela nova biografia, porém são vistos por uma nova perspectiva. Ao mesmo tempo em que não se biografava essas figuras como sendo os grandes condutores da história, também se tenta não cair na super-contextualização. O que faria o personagem tão somente parte das estruturas de seu tempo, apagando assim sua individualidade. Procura-se achar um meio termo, fazendo um estudo da relação da trajetória do personagem com o mundo em que vivia. Um bom exemplo disso é a monumental biografia de “São Luís”, Rei Luís IX da França, por Le Goff. Ao mesmo tempo em que Le Goff apresenta esse personagem como um homem do seu tempo, grande admirador das novas ordens mendicantes, como os Franciscanos e Dominicanos, e cruzado fervoroso, esse historiador demonstra também a importância da obra desse santo-rei, como o que pôs as pedras fundamentais do que seria futuramente o Estado Nacional Francês. (Le Goff, 1999)

Contudo, onde encaixamos o personagem aqui estudado? O Cecaumenos de quem tão pouco sabemos? Do mesmo modo em que não se pode dizer que ele foi um grande ator nos acontecimentos de

sua época - mesmo que ele tenha sido de fato Cecaumenos, sua influência para o desenrolar da ebulção política que era Bizâncio no século XI foi pequena -, ele também não foi um “herói medíocre” como Menochio, isto é, sua trajetória não foi nada heterodoxa e em nada testou os limites da sociedade e cultura bizantina em sua época. Pelo contrário, em seu *Strategikon*, Cecaumenos não pretendeu inovar, ele pretendeu continuar e transmitir uma tradição de valores que foi ensinado a ele. Ele era, em seus rígidos valores morais e carreira no exército imperial, um defensor da *taxeis*, a ordem divina bizantina a qual o Imperador se encontrava no centro. Provavelmente, é nesse ponto que se encontra o valor de Cecaumenos e seu prosaico livro de conselhos, pois o autor, ao contrário da regra que dominava o *main stream* literário bizantino, não queria que sua obra se destacasse por sua qualidade retórica, só queria passar, para seus filhos, netos e sobrinhos o que ele havia aprendido em sua vida. Então, apesar de que, no livro, há muito poucas informações diretas de eventos da vida do autor, percebemos claramente uma vida, uma trajetória de um homem em seu tempo.



BIBLIOGRAFIA

FONTES E ABREVIACÕES

CECAUMENOS - CECAUMENO. Strategikon: **Consejos de un Aristócrata Bizantino. Introdução, tradução e notas de Juan Signes Cordero**. Madri: Alianza Editorial. 2000.

COMNENA, Ana. **Alexiada** Tradução de E.R.A. Sewters. London: Penguin, 1969

LIVROS E ARTIGOS

DUBY, Georges. **Guilherme Marechal ou o Melhor Cavaleiro do Mundo**. Rio de Janeiro: Graal. 1988

DUBY, Georges. **A História Continua**. Rio de Janeiro: Zahar. 1991.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**. São Paulo: Cia das Letras. 1976.

KAZHDAN, A. P. & EPSTEIN, Ann Wharton. **Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries**. Berkeley: University of California Press. 1985

LEGOFF, Jacques. **São Luiz: Biografia**. São Paulo: Record. 1999

MAGDALINO, Paul. **The Empire of Manuel Komnenos:1143-1180**. Cambridge: Cambridge University Press. 1993.

NEVILLE, Leonora. **Authority in Byzantine Provincial Society, 950-1100**. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge. 2004.

SCHMIDT, Benito Bisso. Construindo Biografias... Historiadores e Jornalistas: Aproximações e Afastamentos. In: **Estudos Históricos** n.19. Rio de Janeiro. 1997. pp.11-13

TREADGOLD, Warren. **A History of the Byzantine State and Society**. Stanford, California: Stanford University Press. 1997.

A legitimação da violência no discurso antidonatista de Agostinho de Hipona

José Mário Gonçalves (UFES)

RESUMO

No início do século IV d.C., um grupo de bispos da Numídia recusou-se a reconhecer a consagração do novo bispo de Cartago, Ceciliano, alegando que ele havia traído a fé durante a “Grande Perseguição” de Diocleciano (284-305). Elegeram o seu próprio bispo e consolidaram o grande cisma da Igreja africana. De um lado, ficaram os partidários de Ceciliano, autodenominados “católicos”, apoiados pela Igreja de Roma e pelo imperador; do outro, os dissidentes, chamados de “donatistas”, por causa do seu líder mais proeminente, o bispo Donato de Cartago. Os donatistas se expandiram rapidamente pela África, mesmo diante da repressão que sofreram por parte do Império Romano. Agostinho (354-430), bispo católico de Hipona, envolveu-se na disputa, procurando convencer os donatistas a retornar à Igreja Católica. Ele também defende o uso da coerção, por parte do poder imperial, a fim de obrigar os que resistem a se unir ao catolicismo. Neste trabalho apontamos como Agostinho procurou legitimar o uso da violência imperial contra os donatistas, fazendo uso de uma representação estigmatizante dos seus adversários.



A legitimação da violência no discurso antidonatista de Agostinho de Hipona

José Mário Gonçalves (UFES)

1. Os órfãos como pobres

Após a adesão do imperador Constantino ao Cristianismo em 313 d.C., a nova relação entre o Império Romano e a Igreja produziu mudanças significativas no trato com os dissidentes internos (hereges e cismáticos) e externos (pagãos e judeus). Após um período no qual sofreu violentas perseguições da parte do governo romano, a Igreja passa a gozar do favor imperial e os inimigos da Igreja serão também os inimigos do Império.

Nesta nova realidade política, distinguir entre a entre a falsa e a verdadeira Igreja, entre o que é ortodoxia e o que é heresia, deixa de ser um apenas um problema interno das comunidades cristãs para tornar-se uma questão política de primeira grandeza. Antigos conceitos ganham agora novas interpretações: assim como era dever dos imperadores pagãos garantir a *pax deorum* mediante a correta adoração aos deuses tradicionais, também os novos imperadores cristãos deveriam se empenhar na manutenção da *pax Dei*, mediante a proteção da verdadeira religião, a religião cristã. (Marcos, 2004, p. 55) Uma vez definidas as fronteiras entre a heresia e a ortodoxia, o Império, apoiado pela Igreja, se sentirá no direito e no dever de fazer uso do seu poder de coerção contra os hereges e cismáticos. Tal poder se manifestará na promulgação de leis contra os dissidentes e na aplicação de penas que vão desde multas e confiscos, até exílio e pena capital.

Cabe também apontar o novo papel dos bispos cristãos nesta realidade. Eles foram contemplados com a possibilidade de recorrer ao braço armado do Império para coibir os opositores (Silva, 2001, p. 101), receberam poderes judiciais e passaram a exercer o papel de patronos das comunidades locais tornando-se responsáveis também pela filantropia e pela defesa contra os “bárbaros”. (Silva, 2006, p. 262)

É neste contexto que, no início do século IV d.C., na África do Norte, ocorre o cisma donatista. Um grupo de bispos da Numídia negou-se a reco-

nhecer a legitimidade da consagração do novo bispo de Cartago, Ceciliano, alegando que tanto ele quanto os que o ordenaram eram traidores, isto é, haviam, durante o tempo da Grande Perseguição de Diocleciano (284-305 d.C.), entregado às autoridades os vasos e os livros sagrados para escapar do martírio. Os dissidentes elegeram o seu próprio bispo e afirmaram ser a verdadeira Igreja cristã, a “Igreja dos mártires”, em oposição a “Igreja dos traidores”. Os católicos – isto é, aqueles que permanecem em comunhão com Ceciliano – os chamarão de “donatistas” em virtude do nome de um dos seus líderes, o bispo Donato, de Cartago.

Após uma série de disputas conciliares e políticas visando determinar qual das partes era a “verdadeira Igreja”, o grupo de Ceciliano foi reconhecido como tal pelo Império e os donatistas são duramente perseguidos pelos agentes de Constantino. Mas a partir de 321 d.C., com o fracasso da política de repressão, a Igreja donatista passa a gozar da tolerância imperial, o que permite que ela cresça e se torne a religião da maior parte dos norte-africanos. (Frend, 2002, p. 427)

Foi este o cenário encontrado por Agostinho (354-430 d.C.) ao assumir o episcopado da igreja de Hipona (391 d.C.). Ele se empenhou na promoção da unidade da Igreja, partindo do pressuposto de que os donatistas deveriam retornar à comunhão com a Igreja católica, fora da qual não havia possibilidade de salvação.

Para atingir o seu objetivo, Agostinho procurou, em primeiro lugar, convencer os donatistas por meio da argumentação teológica. A tarefa não era fácil, pois ambas as Igrejas eram teologicamente muito semelhantes entre si. (Hamman, 1989, p. 158) As diferenças, trabalhadas por Agostinho, diziam respeito à doutrina acerca da Igreja e dos sacramentos, pontos de discórdia desde a crise de 311 d.C.

Paralelo ao seu esforço teológico, encontramos Agostinho movendo-se na esfera institucional, par-

ticipando ativamente dos muitos concílios eclesiásticos africanos, de onde emanam decisões pastorais e políticas contra os donatistas.

Finalmente, depois de algumas hesitações iniciais, Agostinho também defenderá o uso da força contra os cismáticos, apelando ao aparato repressor do Império. Essa defesa será mais explícita a partir do concílio de Cartago de 411 d.C., que condenou definitivamente o donatismo e permitiu ao catolicismo, com o apoio imperial, tornar-se a Igreja majoritária na África do Norte. É a partir de então que a violência do Império será usada com mais rigor contra os donatistas. O objetivo é coagi-los a deixar o donatismo e unir-se ao catolicismo, sob pena de punição. (Brown, 2005, p. 417)

Em nosso trabalho, procuramos analisar como Agostinho procurou, em seus discursos, legitimar o uso da violência contra os donatistas. Para fazê-lo, ele precisou construir uma representação estigmatizante do grupo dissidente.

A metodologia que utilizamos para proceder com o nosso trabalho é a Análise do Discurso. Neste tipo de análise, procura-se relacionar a forma ao conteúdo, pois a língua é tanto uma estrutura quanto um acontecimento. (Orlandi, 2005, p. 19) O conceito de discurso envolve esse caráter duplo da linguagem, ao mesmo tempo lingüístico e extralingüístico. Por isso, é importante levar em conta o quadro institucional e as disputas sociais e políticas que permeiam a sua produção. (Brandão, 2002, p. 18)

Escolhemos para a análise o *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* (“Sermão aos fiéis da Igreja de Cesaréia”, abreviado como *Ad Caes. Eccl.*). Este sermão foi pregado por Agostinho em 418, quando de sua visita à Cesaréia de Maurîtania. Na ocasião, foi procurado pelo bispo donatista Emérito, um dos mais importantes porta-vozes do donatismo, que fora privado de sua sede episcopal e exilado, mas continuava ativo na região de Cesaréia. (Frend, 2002, p. 471) O bispo de Hipona convidou seu adversário para ir até o templo católico, onde pregou este sermão, perante um auditório de fiéis católicos e donatistas.

As circunstâncias do encontro se refletem na composição do texto. Na avaliação de Langa (1990, p. 578), o *Sermo ad Caesariensis ecclesiae*

plebem é uma peça oratória improvisada, sem plano discursivo rigoroso, e, por vezes, sem muita conexão lógica entre as idéias. No latim clássico, sermo designa uma conversa, um discurso em estilo comum, em contraste com outras formas mais elaboradas de discurso. Em ambiente cristão, à capacidade de expressar um raciocínio acrescenta-se um sentido religioso, definindo o sermão como o discurso no qual se anuncia a Palavra de Deus. (Gregoire, 2002, p. 1273)

Como de costume, os sermões de Agostinho eram registrados por um estenógrafo (Gregoire, 2002, p. 1273), o que permitiu que hoje tenhamos acesso ao seu conteúdo. É necessário, entretanto, que se tenha em mente a distinção entre a palavra falada e o texto escrito. A palavra falada é acompanhada de gestos, modulações de voz, expressões emocionais entre outros elementos que a registro escrito não consegue captar.

Era no exercício da pregação que toda a arte oratória de Agostinho vinha à tona. A pregação exige que o orador procure ajustar o seu estilo à situação dos ouvintes. Agostinho não hesitava em sacrificar uma linguagem mais culta em favor de uma comunicação mais eficiente. (Hamman, 1989, p. 182) A pregação, em contraste com o texto escrito, propõe uma maior interação entre auditório e orador. Os ouvintes se manifestam, ora pelo silêncio atento, ora pelo aplauso, costume comum entre as igrejas do Mediterrâneo. (Hamman, 1989, p. 185) Também são comuns as intervenções do público por meio de aclamações e palavras de ordem, como aparecem no texto em questão (*Ad Caes. Eccl.*, 1).

O “Sermão aos fiéis da Igreja de Cesaréia” tem, como contexto mais amplo, o triunfo político do catolicismo sobre o donatismo após 411. Como sabemos, após essa data os donatistas foram duramente reprimidos, privados de suas igrejas, de seus bispos e das verbas do Império e coagidos à retornar ao catolicismo. (Brown, 2005, p. 417). Emérito era, a rigor, um fora-da-lei, que se recusava a tornar-se católico.

Tilley descreve o *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* como “irênico”, tendo em vista que o seu propósito é exortar Emérito à unidade com a Igreja católica. (Tilley, 1999, p. 381) Entretanto, como veremos, permeando esse aparente propósito conciliador, estão presentes argumentos que justificam a violência usada contra os dissidentes.

Do ponto de vista de sua estrutura, o texto pode ser assim dividido: Na introdução, Agostinho parte de uma frase ambígua pronunciada por Emérito para dar início ao seu apelo à unidade. No desenvolvimento do sermão (Ad Caes. Eccl., 2-8), o bispo de Hipona trata da questão da validade dos sacramentos, da unidade da Igreja e da legitimidade da perseguição aos donatistas. Na conclusão (Ad Caes. Eccl., 9), Agostinho apela para que Emérito una-se ao catolicismo, o que não aconteceu. (LANGA, 1999, p. 579-580) Passemos, então, à análise de cada uma dessas partes.

Como foi dito, o sermão começa fazendo referência a uma frase de Emérito: “Não posso não querer o que vós quereis, mas posso querer o que eu quero”. Agostinho analisa a frase de Emérito dizendo, em primeiro lugar, que se Emérito não pode não querer o que os católicos querem, ele quer o mesmo que Deus quer. E o que Deus quer é a paz.

Para Agostinho, “paz” [pax] é um bem supremo: “E tão nobre bem é a paz, que mesmo entre as coisas terrenas e mortais nada existe mais grato ao ouvido, nem mais desejável ao desejo, nem superior em excelência” (A Cidade de Deus, 19,11). A palavra aparece vinte e quatro vezes no texto em questão. Em Agostinho, “paz” significa ausência de conflito, harmonia entre o homem e Deus, entre o homem e o seu semelhante e do homem consigo mesmo. Tal harmonia relaciona-se à unidade, de modo que a perfeita paz só é possível num mundo de absoluta unidade. (Burt, 1999, p. 629) Como tal unidade não pode ser alcançada neste mundo, a paz só é possível de modo parcial. No que diz respeito a paz entre os homens, há que imperar a “concordia ordenada” [ordenata concordia], que consiste em “primeiro, não fazer mal a ninguém; segundo, fazer bem a quem a gente possa”. (A Cidade de Deus, 19,14) Além disso, a paz repousa na “tranquilidade da ordem” [tranquilitas ordinis], onde cada coisa ocupa o seu lugar, seja na vida individual, seja na vida social, seja na relação com Deus. Dessa maneira, para que haja paz entre os homens, é necessário que cada qual desempenhe corretamente o seu papel: alguns mandam, outros obedecem; alguns governam, outros são governados. (A Cidade de Deus, 19,13) Este princípio é parte fundamental da justificativa de Agostinho em favor do uso da

força coercitiva, cujo propósito seria garantir tal ordem. (Costa, 2006, p. 5)

Assim, afirmar que Deus deseja a paz entre donatistas e católicos significa, primeiro, que ele deseja que haja unidade entre eles; segundo, que essa unidade deve se fazer num quadro de ordem, no qual os donatistas devem se submeter à vontade de Deus, o que equivale a submeter-se ao catolicismo e a lei imperial.

Agostinho passa, então, a analisar a segunda parte da frase de Emérito: “Posso querer o que quero”. Ele vê nessa afirmação um retardo em fazer a vontade de Deus. Pois o que ele quer, é o que Deus não quer: “Estar apartado [in dissensione] da Igreja católica, permanecer ainda na comunhão do partido de Donato, permanecer ainda no cisma” (Ad Caes. Eccl., 1). Ora, exorta Agostinho, que deixe logo de querer tal coisa, para unir-se ao catolicismo.

Nesta altura do sermão, Agostinho dirige-se à audiência católica e faz um apelo: “rogai para que faça o que prometeu, a fim de que não possa não querer o queremos”. Em resposta, o público responde com uma aclamação: “Que seja aqui ou em nenhum outro lugar!”. [Aut hic, aut nusquam] (Ad Caes. Eccl., 1). Estamos diante de um apelo patético, que procura promover uma reação emocional no auditório. Neste caso em particular, Agostinho apela às emoções dos seus ouvintes ao conclamá-los para que se maifestem e estes, por sua vez, respondem com um apelo emotivo à Emérito. Agostinho interpreta a aclamação da multidão como uma demonstração de caridade, ao desejar que a unidade se concretize com Emérito e os demais donatistas.

A partir de então, entramos na parte do desenvolvimento do sermão. Antes de tudo, Agostinho esclarece que, ao receber os donatistas na comunhão católica, os católicos não estão legitimando o cisma. Para que sejam aceitos, devem abandonar o donatismo: “Não os recebemos como são, Deus nos livre, pois são hereges; os recebemos como católicos. Mudam e são recebidos” (Ad Caes. Eccl., 2).

Chama a atenção o fato de Agostinho chamar os donatistas de “irmãos” [fratres]. O vocábulo e suas derivações aparecem trinta vezes no texto, a maior parte delas referindo-se aos donatistas. Tal qualificação parece condizer com o referido tom

irênico do sermão. Entretanto, é possível perceber também aqui elementos de estigmatização, posto que o termo aparece, muitas vezes, qualificado de forma negativa. Assim, os donatistas são chamados de irmãos que odeiam os seus irmãos católicos (Ad Caes. Eccl., 2); irmãos errantes (Ad Caes. Eccl., 2); irmãos em perigo de perdição, que precisam de socorro (Ad Caes. Eccl., 3); irmãos perdidos e mortos, que devem ser buscados (Ad Caes. Eccl., 4); irmãos fracos que necessitam de salvação (Ad Caes. Eccl., 6).

A razão pela qual Agostinho considera os donatistas como irmãos e, ao mesmo tempo, declara que eles precisam de salvação, deve-se ao fato de que Agostinho reconhece que os seus adversários possuem certas marcas que os caracterizam como cristãos, mas entende que tais marcas são privadas de eficácia porque estão fora da Igreja católica.

Quanto a tais marcas, Agostinho defende que elas pertencem, de fato, a Deus e a Igreja católica, e não aos donatistas:

Pois pelo mal que têm não podemos perseguir neles os bens que conhecemos: o mal da dissensão, do cisma, da heresia, é o mal que eles têm; em troca, os bens que neles reconhecemos não são seus: têm bens do nosso Senhor, têm bens da Igreja. O batismo não é próprio deles, mas de Cristo. A invocação do nome de Deus sobre sua cabeça, quando são consagrados bispos, é de Deus, não de Donato (Ad Caes. Eccl., 2).

O fato dos donatistas não pertencerem ao catolicismo não invalida tais marcas, pois elas são indelévels. Para explicar isso, Agostinho faz uso de uma metáfora militar:

Quando um soldado vagabundeia ou deserta, possui o crime do desertor, mas a marca [character] que leva, não é do desertor, mas do imperador. [...]. Nosso Deus e Senhor Jesus Cristo busca o desertor, destroi o crime do erro, mas não suprime a sua própria marca (Ad Caes. Eccl., 2).

O uso do termo *character* merece ser considerado com mais atenção, uma vez que ele é usada doze vezes neste texto, onze das quais neste parágrafo. A metáfora citada faz alusão à prática de se marcar os soldados com ferro em brasa, deixando-lhes no corpo uma marca irremovível (Langa, 1988, p. 901). Seu uso remete aos escritos do Novo

Testamento, que usa a palavra grega equivalente (*sfragis*), para falar do Espírito Santo como o “selo” ou a “marca” de Deus colocado sobre aqueles que lhe pertencem. (2 Coríntios 1:21-22; Efésios 1:13; Apocalipse 9:4.). Seguindo a tradição cristã que lhe é anterior, Agostinho usa o termo principalmente para designar o batismo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, mas também para se referir à ordenação sacerdotal e episcopal.

Estamos diante da doutrina agostiniana dos sacramentos como marcas indelévels do cristão. Essa doutrina separa o pensamento agostiniano tanto dos donatistas, quanto do católico Cipriano, bispo de Cartago (200-258), que defendiam o rebatismo dos hereges que voltassem ao seio do catolicismo.

Em Agostinho, os sacramentos são dons de Deus, cuja validade não depende da dignidade ou indignidade de quem os ministra. (Seeberg, 1967, p. 316) Mesmo quando o sacramento era administrado fora da Igreja católica, não deveria jamais ser repetido. Entretanto, embora o batismo dos donatistas seja válido, ele não têm efeito fora da unidade com a Igreja católica. (Seeberg, 1967, p. 317) Falta-lhes, na avaliação de Agostinho, a marca mais importante, o amor [*caritas*] (Ad Caes. Eccl., 3). Ao recusar a comunhão com todos os cristãos, na unidade da Igreja católica, eles demonstram um espírito de ódio, absolutamente contrário ao amor cristão. Os católicos, ao contrário, argumenta Agostinho, são motivados pelo amor quando buscam forçar os donatistas à unidade: “A caridade é que os busca, a caridade que procede dos nossos corações” (Ad Caes. Eccl., 3).

O bispo de Hipona tenta ainda demonstrar ao seu auditório de que os donatistas devem ser trazidos de volta ao rebanho católico porque, possuindo as marcas de Cristo, eles pertencem a Cristo e à Igreja católica:

Me respondes e me dizes: “Mas tenho o sacramento”. O tens, eu reconheço; por isso precisamente te busco. Acrescentaste um importante motivo para buscar-te com maior diligência. Eras, de fato, uma ovelha do rebanho do meu Senhor; te desviaste com a marca; por isso te busco com maior empenho, porque tens a mesma marca. [...] Por isso te busco, para que este sacramento de sirva de ajuda para salvação, não de testemunho de

perdição (Ad Caes. Eccl., 4).

A posse dos sacramentos, portanto, pode ter um duplo efeito. Dentro da comunhão católica, é marca da salvação; fora dessa comunhão, testemunha da perdição. Revela-se, assim, a intolerância do discurso agostiniano, posto que o outro não pode ser aceito como tal, devendo, necessariamente, aderir ao grupo daqueles que pretendem para si o monopólio da salvação.

Esta pretensão aparece com toda clareza no sexto parágrafo do sermão, no qual Agostinho, retoricamente, recorre à repetição do verbo “poder” para concluir com a sua negação, indicando a ênfase que quer dar a esta última:

Fora da Igreja católica ele pode ter tudo, menos a salvação: pode ter a honra do episcopado, pode ter os sacramentos, pode cantar o “Aleluia”, pode responder “Amém”, pode ter o Evangelho, pode ter e pregar a fé no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo; mas nunca poderá encontrar a salvação senão na Igreja católica. (Ad Caes. Eccl., 6).

A doutrina segundo a qual “fora da Igreja não há salvação” [extra Ecclesia nulla salus] não é uma originalidade de Agostinho. Ela já se encontra em Tertuliano e Cipriano de Cartago. Embora reconhecesse a validade dos sacramentos ministrados fora da Igreja, Agostinho permaneceu fiel a este raciocínio que afirma a absoluta necessidade de se estar unido à Igreja católica para se obter a salvação.

Uma vez que os donatistas possuem as marcas de Cristo, mas não estão unidos à sua Igreja, Agostinho acredita ser perfeitamente justificável persegui-los a fim de que se tornem católicos. Nos três últimos parágrafos do sermão concentra-se toda a argumentação de Agostinho em favor da perseguição aos donatistas. Aqui se encontram vinte e sete das vinte e oito vezes em que o verbo *persequor* e o substantivo *persecutio* aparecem no texto.

Agostinho ampara-se na tese de que a perseguição aos donatistas é feita em nome de uma causa justa, a causa da unidade da Igreja, a causa do amor, a causa de Cristo. Deste tipo de perseguição ele chega a ter orgulho:

É uma perseguição bem gloriosa; a respeito dela proclamo que a faço. Reprenda-me quem quiser: proclamo que faço semelhante perseguição. Leio no Salmo: “Ao que difama em segredo

seu próximo, eu o perseguirei” (Salmo 100:5). Se persigo justamente ao que difama o seu próximo em segredo, não persigo com mais justiça o que insulta publicamente a Igreja de Deus ao dizer: “Não é esta”; ao dizer: “a autêntica é a do nosso partido”; ao dizer: “Aquela é uma prostituta”? Não vou perseguir a quem blasfema contra a Igreja? Sim, o perseguirei abertamente, porque sou membro da Igreja; o perseguirei abertamente, porque sou filho da Igreja. Me sirvo da voz da mesma Igreja, a mesma Igreja diz por mim no salmo: “Persequirei aos meus inimigos e lhes alcançarei, e não cessarei até que desfaleçam”(Salmo 17:38). Desfaleçam em seu mal, progridam até o bem (Ad Caes. Eccl., 8).

Dessa forma, Agostinho conclui o seu sermão legitimando a perseguição como um ato de amor aos irmãos perdidos, de fidelidade a Cristo, a quem pertencem os sacramentos e de fidelidade à Igreja, cuja unidade procura. Ao final do encontro, o donatista Emérito não se convenceu e não retornou ao catolicismo. Mas os argumentos de Agostinho fariam história e serviriam como justificativa para a perseguição aos hereges nos séculos seguintes.

REFERÊNCIAS

1. Fontes primárias

AGOSTINHO, S. A cidade de Deus. 2v. Petrópolis: Vozes, 1990.

AGUSTÍN, S. Sermon a los fieles de la iglesia de Cesarea. In: Obras completas de San Agustin XXIII - Escritos antidonatistas. v. 2. Madrid: BAC, 1990, p. 582-601.

2. Obras gerais

BRANDÃO, H. N. Introdução à análise do discurso. Campinas: UNICAMP, 2002.

BROWN, P. Santo Agostinho. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BURT, D.X. Peace. In: FITZGERALD, A. Augustine through the ages. Michigan: Eerdmans, 1999, p. 629-632.

COSTA, M.R. A força coercitiva: um instrumento a serviço da pax temporalis na civitas, segundo Santo Agostinho. Veritas. Porto Alegre, v. 51, n. 3, p. 5-14, set. 2006.

FREND, W.H.C. Donatismo. In: BERARDINO, A. Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 426-431.

_____. Emérito. In: BERARDINO, A. Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 471.

GREGOIRE, R. Sermo. In: BERARDINO, A. Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1273-1275.

HAMMAN, A. Santo Agostinho e seu tempo. São Paulo: Paulinas, 1989.

KOCHAKOWICZ, L. Heresia. In: ROMANO, R. (org.). Enciclopédia Einaudi. v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional, 1987, p. 301-325.

LANGA, P. Introducción. In: Obras completas de San Agustin XXIII - Escritos antidonatistas. v. 2. Madrid: BAC, 1990, p. 576-581.

_____. La teologia agostiniana del carácter sacramental. In: Obras completas de San Agustin XXII - Escritos antidonatistas. v. 1. Madrid: BAC, 1988, p. 901-903.

MARCOS, M. Ley y religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V). Ilu – Revista de Ciências de las Religiones, Madrid, Anejos XI, p. 51-68, 2004.

ORLANDI, E. P. Análise de discurso. Campinas: Pontes, 2005.

SEEBERG, R. Manual de historia de las doctrinas. t. 1. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1967.

SILVA, G. V. Intolerância e conflito religioso no Baixo Império Romano: Constâncio II e a perseguição aos nicenos em Alexandria. Boletim do CPA. Campinas, n. 11, p. 97-120, jan./jun. 2001.

_____. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, G.V. e MENDES, N.M. (org.) Repensando o Império Romano. Vitória: EDUFES, 2006, p.241-266.

TILLEY, M. Gesta cum Emerito. In: FITZGERALD, A. Augustine through the ages. Michigan: Eerdmans, 1999, p. 381-382.

Epifania e Participação: A Relação entre as Coisas Principiadas e o Princípio Primeiro em Nicolau de Cusa

José Teixeira Neto (UERN)

RESUMO

A presente comunicação parte da suposição de que no *De apice tehoriae* Nicolau de Cusa sugere um princípio a partir do qual pode ser lida não somente a sua última obra, mas também suas conjecturas dos nomes divinos. No parágrafo 16 deste texto Nicolau sugere que Pedro dirija o olho da mente com aguda intenção para um segredo. Mas qual o segredo que em sua última obra o cusano anuncia? Retornando ao parágrafo 14 pode-se descobrir o que o Cardeal se propôs revelar: toda precisão especulativa deve fundamentar-se no próprio poder e em sua aparição (*puta omnem praecisionem speculativa solum in posse ipso et eius apparitione ponendam*). Neste sentido, o presente texto propõe apresentar a relação entre as coisas principiadas e o Princípio Primeiro, inominado e imparticipado, na filosofia de Nicolau de Cusa.



Epifania e Participação: A Relação entre as Coisas Principiadas e o Princípio Primeiro em Nicolau de Cusa

José Teixeira Neto (UERN)

O *De apice theoriae*, escrito em 1464, ano da morte Nicolau de Cusa, apresenta-se em forma de diálogo com o seu secretário Pedro de Erklentz. A obra foi traduzida para o alemão com o título *Die höchste Stufe der Betrachtung* (O degrau mais alto da contemplação); a tradução inglesa manteve o título original, mas incluiu uma “explicação” entre parênteses: *De apice theoriae* (Concerning the Loftiest Level of Contemplative Reflection). Os tradutores italianos preferiram traduzir literalmente o título por *L’apice della teoria* em duas versões diferentes. Já o tradutor espanhol traduziu por *El cumbre de la teoria* justificando que a palavra ‘ápice’ em espanhol é ambígua. Entretanto, manteve o termo teoria pelo seu “conteúdo metafísico” e pela sua relação com “visão” não afastando a possibilidade de traduzir *theoriae* por contemplação (LUIS GONZÁLEZ, 2001, p. 232). Em português existe a tradução de uma parte do texto¹. Ali o tradutor verteu literalmente o título da obra por *O ápice da teoria*. Ao preferir esta última tradução deve-se sempre recordar o significado originário do termo teoria.

O cume da contemplação é o ponto mais alto alcançado pela especulação cusana sobre o princípio primeiro? O texto em questão indica um último passo de um intensificar-se da busca que pretende compreender o que se mostra de maneira invisível? O fato é que o Cardeal tem consciência que a sua especulação ainda não chegou ao fim, pois responde negativamente a Pedro que questiona se o mesmo não teria concluído toda a sua especulação². A resposta negativa parece não sugerir que até agora não alcançou e que irá alcançar neste momento, mas deve ser vista na ótica do que ele afirma “[...] ninguém jamais chegará a saciar-se com o que é maior que toda compreensão, mas se dedicará com afã a sempre procurar compreendê-lo melhor”³.

Por outro lado, é verdade que o Cardeal parece anunciar neste seu último escrito um princípio a partir do qual sua reflexão anterior se aclara-

ria. Este fato indica, antes de tudo, a consciência da unidade da sua própria obra que se dá na diversidade das temáticas e das formas diversas de abordar o mesmo. Antes, no *Compendium*, ele já havia anunciado, para aquele que deseja progredir, o seguinte princípio: o singular não é plural, nem o uno o múltiplo e, portanto, o uno não se dá como é em si mesmo, mas é de certa forma comunicável a muitos⁴. Na conclusão deste texto o cusano afirmará que o *Compendium* contém o que foi tratado de modo mais amplo, em muitos e vários opúsculos, que poderão ser lidos após a sua leitura. Mas o que se encontrará após esta leitura? Segundo Nicolau que o princípio primeiro, sempre idêntico, apareceu-lhe de vários modos e que ele descreveu de vários modos suas variadas manifestações.⁵ Também o *De venatione sapientiae* (1462) pode ser visto como uma olhada para trás na própria obra, pois, a partir da meditação sobre o *posse fieri* ele apresentará as três regiões e os dez campos da sabedoria sobre os quais sua especulação se deu (*De venatione sapientiae*, Cap. XI, 30).

O *Compendium* já apresenta, portanto, o princípio que será formulado no *De apice theoriae* e a partir do qual poderá ser lida a sua última obra e também sua metafísica dos nomes divinos. Assim, gostaríamos de aproximarmo-nos do texto pelo número 16. É o último parágrafo do texto antes do *Memorial*, sua última parte efetivamente. Nicolau sugere que Pedro dirija o olho da mente com aguda atenção para um segredo⁶. Mas qual o segredo que no fim de sua vida e em sua última obra o cusano deixa a Pedro, seu secretário, que durante quatorze anos o ouvira falar devotamente (*De apice theoriae*, n. 1)? Retornando ao parágrafo 14 podemos descobrir o que o Cardeal se propôs revelar: toda precisão especulativa deve fundamentar-se no próprio poder e em sua aparição⁷. Talvez caiba perguntar quando este segredo desvelou-se ao próprio Nicolau. A obra em questão é, senão consequência de uma profunda meditação (n.1 *profunda meditatio*

ne), devedora dela. Assim, após o “arrebato” daqueles dias da páscoa, Pedro o encontra menos atento (*minus intentum*) e alegre como se tivesse encontrado algo grande.

Mesmo encontrando sua formulação última no *De apice theoriae* este mesmo princípio aparecerá em outros escritos do Cardeal, não com a mesma formulação e precisão, mas anunciando o mesmo: o princípio primeiro mostra-se de diversas maneiras e as coisas principiadas são, por sua vez, aparições dele. Como indicamos acima aparecerá na conclusão do *Compendium*. Também poderá ser encontrado no *De venatione sapientiae*⁸; *De li non aliud*⁹; *Triologus de possess*¹⁰; *De beryllo*¹¹; *De visione dei*¹²; *Idiota. De mente*¹³; *Dialogus de Genesi*¹⁴; *De dato patris luminum*¹⁵; *De filiatione dei*¹⁶; *De quaerendo deum*¹⁷. Da leitura destas diversas obras pode-se concluir que o tema da “mostração” do princípio primeiro aparecerá desde o seu último escrito até, pelo menos, os *Opuscula*. Pode-se, dessa forma, compreender a afirmação de Nicolau no parágrafo 14 do *De apice theoriae*, pois apesar de ter revelado este princípio especulativo apenas na sua última obra, entretanto ele aparecerá como guia em toda a sua especulação.

Para assegurar a compreensão do princípio anunciado pelo cusano é necessário compreender o estatuto ontológico das coisas principiadas e sua relação com o princípio primeiro. A pergunta a ser respondida é a seguinte: em que sentido e como se dá que as coisas singulares sejam epifanias ou manifestação do princípio primeiro? Está claro para o cusano que o princípio deseja mostrar-se e faz isso nas coisas. Aparece de modo obscuro naquelas que apenas existem, mas não vivem e nem entendem; de modo menos obscuro nas que existem, vivem, mas não entendem e de modo claro nas que apenas não existem ou vivem, mas que também entendem. Por exemplo, a busca pelo nome mais adequado para o princípio que consumiu toda a filosofia do cusano o leva, no *De apice theoriae*, a afirmar que o nome mais adequado era o *posse ipsum* “[...] do qual são manifestações o poder ser, o poder viver e o poder entender”¹⁸.

No *De beryllo*, no texto já citado anteriormente, o cusano considerará que do princípio primeiro, chamado por Anaxágoras de intelecto, todas as coi-

sas vem à existência com a finalidade de manifestá-lo. Afirmará também que o intelecto primeiro ama mostrar e comunicar a sua inteligência e o faz mediante suas obras, pois somente assim as substâncias inteligentes poderão vê-lo visivelmente. Consequentemente fica claro que as coisas visíveis foram criadas para manifestar visivelmente o invisível, pois de outro modo o intelecto criado não poderia vê-lo.

O conceito chave para se compreender o estatuto das coisas principiadas é o de participação. Busquemos no *De venatione sapientiae*, no *De beryllo* e no *De dato patris luminum* esclarecer este conceito. O Cardeal afirmará no *De venatione sapientiae* que a sabedoria brilha nas diversas razões que participam dela¹⁹. A questão é que não se dá uma participação direta das coisas singulares no princípio primeiro como se as coisas principiadas fossem imagens da causa primeira, pois o princípio primeiro não é nem nominável e nem participável. O que de fato é participado é a sua imagem ou similitude²⁰. Por conseguinte, surge o problema de como pode ser pensada a relação entre o princípio imparticipado e as coisas principiadas que são sua aparição. No mesmo *De venatione sapientiae* ele afirmará que a similitude de Deus, princípio primeiro, é o “*posse fieri*”²¹ que é anterior as coisas feitas, mas não é anterior ao princípio primeiro. Assim, por exemplo, no campo da Igualdade Nicolau afirmará que a humanidade não pode ser participada de modo igual por todos os homens e é justamente a diversidade de participação, ou seja, o participar de modo diverso do mesmo que os faz ser múltiplos²². Mais adiante, falando já sobre o Termo ele vai apontar a relação que se dá entre as razões ou exemplares de todas as coisas e a razão ou mente eterna que é tudo que pode ser. A relação é a mesma apontada entre a humanidade e os diversos homens, ou seja, dar-se a variedade dos exemplares, pela participação diversa na razão eterna. Somente por que as razões ou exemplares das coisas participam diversamente da razão eterna dar-se a diversidade²³.

Anteriormente no *De beryllo* o Cardeal havia explicado que em Deus estão os exemplares ou razão de todas as coisas²⁴. Por isso, segundo ele, o que disseram Platão, Aristóteles e todos os outros

pensadores não é diferente de afirmar que a verdade confere existência as coisas mediante uma similitude²⁵. E citando o *Super Dionysium de divinis nominibus* de Alberto ele reconhecerá que todas as coisas participam do próprio princípio primeiro por participarem de uma única forma que, por fluir dele, é similitude da sua essência²⁷.

O último texto que gostaríamos de citar para fundamentar a concepção do cusano sobre a participação das coisas principiadas no princípio primeiro imparticipado é o *De dato patris luminum*. O opúsculo é uma meditação sobre um versículo da carta de Tiago (1, 17) que diz: “Todo dom precioso e toda dádiva perfeita vêm do alto e desce do Pai das luzes”. Na primeira parte do opúsculo (I, 91-96) o cusano mostrará o que o apóstolo quis dizer de modo geral. No segundo momento, busca compreender e apresentar “a luz admirável que se esconde nas palavras do apóstolo” (II, 97). Esta segunda interpretação buscará revelar o significado que está “entranhado” na própria palavra do apóstolo. Primeiramente interpretará a expressão “todo dom ótimo”. Seguindo o princípio de que o “ótimo é difusivo de si mesmo” e que não se dá de maneira diminuída ele concluirá que parece ser a mesma coisa Deus e a criatura, segundo o modo daquele que dá é Deus, segundo o modo do que é dado é criatura²⁸.

A segunda parte do versículo, “vêm do alto e desce do Pai das luzes”, indicará para Nicolau o modo de recebimento do dom que vem do alto. O que é dado não será recebido no modo como é dado, por isso se produz de modo descendente. Neste sentido, ele explicará que o infinito se recebe de modo finito, o universal de modo particular e o absoluto de modo contraído. Mais ainda, o que “cai da verdade” é diferente dela sendo uma semelhança e uma imagem²⁹.

O Cardeal considerará tanto no *De apice theoriae* quanto no *De dato patris luminum* que aparição perfeita e suprema do princípio primeiro é o Cristo, seu Verbo³⁰. Concebido dessa forma Nicolau propõe pensar, no *Compendium*, uma analogia entre a mente e o princípio de todas as coisas. Como a mente se manifesta através da palavra, da mesma forma o princípio primeiro, formador de todas as coisas, dá-se a conhecer no seu Verbo e se manifesta

na criatura que é signo do verbo não criado³¹. Antes no *De beryllo* ele havia considerado que as coisas criadas são como intenção do intelecto divino e como o fim da intenção é a manifestação o intelecto fala e cria enquanto entende manifestar-se³².

Se na esfera do divino o Filho é verdadeira manifestação do Pai, toda criatura também o é enquanto participa, de forma variada e contraída da manifestação do Filho³³. Por outro lado, devido ao grau diverso de participação das criaturas no princípio primeiro, os homens foram gerados no Filho “como primícias de suas criaturas”³⁴. Desse modo, deve-se considerar que o homem manifesta de modo mais claro que as outras criaturas o verbo de Deus e conseqüentemente o próprio primeiro princípio. E o faz através da sua inteligência que é imagem do intelecto divino³⁵.

As coisas principiadas, portanto, são aparições de Deus, mas não o manifestam como se fossem imagens diretas dele. No *Idiota. De mente*, texto de 1450, Nicolau já havia apontado a relação entre as coisas, a mente finita e Deus ou mente infinita. Tal relação será explicitada pela diferença entre os termos *imago* e *explicatio*. As coisas são *explicatio Dei* e, somente pela mente, que é propriamente *imago Dei*, as coisas são também imagens de Deus, pois a mente, por sua força assimilativa, complica nocionalmente a pluralidade das explicações. Assim, como as criaturas são imagens de Deus por terem sido criadas no seu Verbo, do mesmo modo, nocionalmente, as coisas podem ser imagens da divina complicação. O princípio que guia Nicolau é o seguinte: “o que convém a mente divina enquanto verdade infinita, convém a nossa mente como sua imagem próxima”. Assim, se a simplicidade divina complica todas as coisas, a mente humana seria a imagem da simplicidade complicante.

A conseqüência deste princípio é a seguinte: enquanto a mente infinita é “universalidade da verdade”, a mente finita é a “universalidade da assimilação das coisas” e, portanto, “universalidade das noções”; enquanto a concepção da mente divina é “produção das coisas” ou criação dos entes a produção da mente humana é noção das coisas ou assimilação dos entes. Por isso, se tudo está na mente divina como em sua verdade, tudo está em nossa mente como na imagem ou semelhança da própria

verdade, isto é, nocionalmente. Tudo está em Deus e tudo está na mente. Está em Deus como os exemplares das coisas, estão em nossa mente como a semelhança das coisas³⁶.

No Capítulo iv Nicolau fará expressamente a diferença entre *imago* e *explicatio*. Explica esta diferença com um exemplo: imagem da unidade é igualdade; explicação da unidade é a pluralidade.³⁷ Conclui Nicolau que “depois das imagens dá-se a pluralidade das coisas que explicam a divina complicação”. Antes da pluralidade dá-se a imagem que é complicação nocional de todas as explicações e consequentemente imagem da complicação divina. Olhando para fora da imagem mental vemos que “o número é explicativo da unidade, o movimento da quietude, o tempo da eternidade, a composição da simplicidade, o tempo da presença, a magnitude do ponto, a desigualdade da igualdade, a diversidade da identidade y assim de cada uma em particular”³⁸. Entretanto, olhando da pluralidade das coisas para a imagem mental vemos, por meio da “força assimilativa”, a complicação do ponto, a potência

da unidade, a presença, a quietude, a simplicidade, a identidade, igualdade, nexos. E por meio da imagem da complicação absoluta pode-se assimilar-se a toda explicação.

Do exposto pode-se concluir primeiramente que o princípio especulativo anunciado no *De apice tehoriae* aparece nas diversas obras do cusano e em diversas épocas diferentes. Em segundo lugar, que o princípio primeiro ama mostrar-se e o faz mediante as coisas principiadas. Entretanto, por ser inominável e imparticipado as coisas principiadas não são imagens diretas daquele, mas participam de sua similitude ou imagem. Em terceiro lugar, por existirem modos diversos de participação no mesmo dá-se a diversidade de exemplares e de coisas singulares. Por último, na esfera do divino, imagem perfeita do intelecto divino é o seu Verbo eterno e, temporalmente, imagem própria do intelecto divino é a mente finita enquanto complica nocionalmente tudo que está em Deus como em sua essência.



NOTAS

1. **Scintilla**, Curitiba, vol. 4, n. 1, p. 205-218, jan./jun. 2007.
2. **De apice theoriae**, 2: *Petrus: "Credidi te perfecisse omnem speculationem in tot variis tuis codicibus explanatam"*.
3. **De apice theoriae**, 2: *Cardinalis: "Si apostolus Paulus in tertium caelum raptus nondum comprehendit incomprehensibilem, nemo umquam ipsum qui maior est omni comprehensioni satiabitur quin Semper instet, ut melius comprehendat"*. Gonzáles Ríos (2008, p. 254) afirma que "Sin embargo, aquel nombre [*posse ipsum*] no fue 'último' porque con él se alcance el nombre preciso del principio primero, sino porque el 11 de agosto de 1464 se interrumpía aquella incesante búsqueda con la muerte de Nicolás en Todi".
4. **Compendium, Capitulum I**, 1: "[...] *singulare non est plurale nec unum multa; ideo unum in multis non potest esse singulariter seu uti in se est, sed modo multis communicabili*".
5. **Compendium, Conclusio**, 44: "*Habes, quae nos in his alias latius sensimus, in multis et variis opusculis, quae post istud Compendium legere poteris, et reperies primum principium undique idem varie nobis apparuisse et nos ostensionem eius variam varie depinxisse*".
6. **De apice theoriae**, 16: "*Velis igitur, mi Petre valde dilecte, mentis oculum acuta intentione ad hoc secretum convertere*".
7. **De apice theoriae**, 14: "*puta omnem praecisionem speculativa solum in posse ipso et eius apparitione ponedam*".
8. **De venatione sapientiae**, 1,4: "*Illa [sapientia] autem in racionibus lucet, quae ipsam varie participant*".
9. **De li non aliud**, XXIII, 106: "*Quando igitur Moisés universi voluit describere constitutionem, in quo Deus se manifestaret, ad huius constitutionem singula creata bona dicit ut universum esset gloriae et sapientiae Dei perfecta revelatio*".
10. **Triologus de possess**: CARD: "*Ita a creatura mundi fit dei manifestatio*" (2); BERN: "*Quid igitur est mundus nisi invisibilis dei apparitio? Quid deus nisi visibilium invisibilitas, uti apostolus in verbo in principio nostrae collocutionis praemisso innuit? Mundus igitur revelat suum creatorem, ut cognoscatur, immo incognoscibilis deus se mundo in speculo et aenigmate cognoscibilitaer ostendit, ut bene dicebat apostolus apud deum non esse est et non sed est tantum*" (72).
11. **De beryllo, Capitulum III**, 4: "*Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum Anaxagoram intellectus, a quo omnia in esse prodeunt ut se ipsum manifestet. Intellectus enim lucem suae intelligentiae delectatur ostendere et communicare*".
12. **De visione Dei, Capitulum XII**, 53: "*Apparuisti mihi, domine, aliquando ut invisibilis ab omni creatura, quia es Deus absconditus infinitus. Infinitas autem est incomprehensibilis omni modo comprehendendi. Apparuisti deinde mihi ut ab omnibus visibilis, quia intantum res est, inquantum tu eam vides; et ipsa non esset actu nisi te videret. Visio enim praestat esse, quia est essentia tua. Sic, Deus meus, es invisibilis pariter et visibilis: invisibilis es uti tu es; visibilis es uti creatura est, quae intantum est, inquantum te videt*".
13. **Idiota. De mente, Capitulum II**, 65: "*Qui vero in mentis intelligentia aliquid esse admittunt, quod non fuit in sensu nec in ratione, puta exemplarem et incommunicabilem veritatem formarum, quae in sensibilibus relucent, hi dicunt exemplaria natura praecedere sensibilia sicut veritas imaginem*".
14. **Dialogus de Genesi**, I, 151: "*Sic igitur est cosmos seu pulchritudo, quae et mundus dicitur exortus in clariori repraesentatione inattingibilis idem. Varietas enim eorum, quae sunt sibi ipsi idem et alteri aliud, inattingibile idem inattingibile ostendunt, cum tanto plus idem in ipsis resplendeat, quanto magis inattingibilitas in varietate imaginum explicatur*".
15. **De dato patris luminum**, IV, 111: "*Sic plane videmus quomodo filius in divinis est ostentio vera patris secundum omnipotentiam absolutam et lumem infinitum. Sed omnis creatutra est ostentio patris*".

participans ostentionem filii varie et contracte;”.

16. **De filiatione Dei, iv, 76 :** “*Tali quadam similitudine principium nostrum unitrinum bonitate sua creavit sensibilem istum mundum ad finem intellectualium spiritum, materiam eius quasi vocem, in qua mentale verbum varie fecit resplendere [...]*”.
17. **De quaerendo deum, ii, 37:** “*Deus autem est imparticipabilis et infinita lux lucens in omnibus, uti lux discretiva in sensibus. Varia autem imparticipabilis et impermiscibilis lucis terminatio variam ostendit creaturam, uti lucis corporalis terminatio varia in diaphano varium ostendit colorem, licet impermiscibilis remaneat lux ipsa*”.
18. **De apice theoriae, 10. Cardinalis:** “*Nec in his, quae aut sunt aut vivunt aut intelligunt, quicquam aliud videri potest quam posse ipsum, cuius posse esse, posse vivere et posse intelligere sunt manifestationes*”.
19. **De venatione sapientiae, Capirulum 1,4:** “*Sapientia igitur est quae quaeritur, quia pascit intellectum. Immortalis est enim cibus; immortaliter igitur pascit. Illa autem in variis rationibus lucet, quae ipsam varie participant*”.
20. **De venatione sapientiae, Capitulum vii, 16:** “*Id in quo meae quiescunt venationum coniecturae, hoc est, quod non est nisi una omnium causa creatrix posse fieri omnium es quod illa omne posse fieri praecedat sitque terminus; quae nec est nominabilis nec participabilis, sed eius similitudo in omnibus participatur*”.
21. **De venatione sapientiae, Capitulum vi, 15:** “*Unde semen seminum existentium, viventium et intelligentium est participabilis dei similitudo, quam posse fieri nominamus; de qua lux aeterna hunc pulchrum et lucidum mundum produxit et cuncta, quae fiunt, constituit*”.
22. **De venatione sapientiae, Capitulum xxiii, 69:** “*Nec ipsa humanitas potest a pluribus hominibus, quibus dat nomen quod sint homines, aequaliter participari. Homines enim sunt ex participatione immultiplicabilis humanitatis et inaequali participatione, quae facit eos esse plures*”.
23. **De venatione sapientiae, Capitulum xxviii, 84:** “*Ominium igitur rerum rationes seu exemplaria ad illam aeternam rationem respiciunt, in qua terminantur perfectissime, quia non sunt validae et perfectae rationes, nisi in quantum de illa, quae mens est aeterna, participant, cuius participatione ed sunt quod sunt. Exemplarium igitur varietas non est nisi ex varia rationum participatione varie rationem aeternam participantibus*”.
24. **De beryllo, Capitulum xvi, 17:** “*Verum est autem, quod Deus omnium in se habet exemplaria. Exemplaria autem rationes sunt*”.
25. **De beryllo, Capitulum xvi, 18:** “*Neque haec omnia, quae aut Plato aut Aristoteles aut alius quisquam dicit, aliud sunt quam tibi beryllus et aenigma ostendit, scilicet veritatem per suam similitudinem omnibus tribuere esse*”.
26. **De beryllo, Capitulum xvi, 18:** “*Sic Albertus ubi supra affirmat dicens: Oportet aliquo modo fateri, quod a primo fluat in omnia una forma, quae sit similitudo suae essentiae, per quam omnia esse ab ipso participant. Et attende, quod veritas, quae est id, quod esse potest, est imparticipabilis;*”.
27. **De dato patris luminum, ii, 97:** “*Optimum est sui ipsius diffusivum, sed non patialiter, cum optimum non possit esse nisi optimum. Est omne id quod esse potest. Quare suum esse est sua optimitas ac aeternitas. Communicat igitur se indimute. Videtur quod idem ipsum sit deus et creatura, secundum modoum datoris deus, secundum modum dati creatura*”.
28. **De dato patris luminum, ii, 99:** “*[...] dator formarum non aliud a se ipso donat, sed donum suum est optimum atque est ipsa sua optimitas absoluta atque universaliter, sed non potest recipi ut datur, quia receptio dati fit descensive. Recipitur igitur infinitum finite et universale particulariter et absolutum contracte. Talis autem receptio, cum sit cadens a veritate se communicantis, ad similitudinem et imaginem vergit, ut non sit veritas datoris sed similitudo. Nam non potest in alio nisi aliter recipi*”.
29. **De apice theoriae, xii, 28:** “*Cuius perfectissima apparitio, qua nulla potest esse perfectior, Christus est nos ad claram contemplationem ipsius posse verbo et exemplo perducens*”.

patris luminum, IV, 110: “Verbum veritatis ratio seu ars absoluta seu ratio, quae lumen dici potest omnis rationis. In hoc lumine, quod et verbum et primogenitus et suprema apparitio patris, omnes apparitiones descendentes [...]”.

30. **Compendium, Capitulum VIII, 21:** “*Ita de formatore omnium conceptum facito ut de mente. Quodque ipse in verbo de se genito se cognoscit atque in creatura, quae est increati verbi signum, se ostendit in variis signis varie, et nihil esse potest, quod non sit signum ostensionis geniti verbi*”.
31. **De beryllo, Capitulum XXXI, 54:** “[...] *ut sensibile sit quae verbum conditoris, in quo continetur ipsius intentio, qua apprehensa scimus quidditatem et quiescimus. Est autem intentionis causa manifestatio, intendit enim se sic manifestare ipse loquens seu conditor intellectus*”.
32. **De dato patris luminum, IV, 110:** “*In hoc lumine, quod et verbum et filius primogenitus et suprema apparitio patris, omnes apparitiones descendentes pater luminum ‘voluntarie genui’, ut in summa virtute et unitiois fortitudine apparitionum complicarentur omnia apparentialia lumina, quae in abstracta filiatione omnis filiatio qualitercumque explicabilis et in universalissima arte omne per artem quantumcumque explicabile et in absoluta ratione seu discretionem omne lumen qualitercumque discernens*”.
33. **De dato patris luminum, IV, 111:** “*Genuit autem nos in verbo illo aeternae artis et apparitionis, ut, dum lumen ostensionis eius, quod est verbum infinitum, in descensu recipimus, modo quo huiusmodi in descensu a nobis recipi potest ‘simus initium aliquod creaturae eius’*”.
34. **De venatione sapientiae, Capitulum XXVIII:** “*Non enim praecessit ipsam mentem divinam alia mens, quae ipsam determinaret ad creandum hunc mundum. Sed quia mens aeterna libera ad creandum et non creandum vel sic vel aliter, suam omnipotentiam, ut voluit, intra se ab aeterno determinavit. Mens enim humana, quae est imago mentis absolutae, humaniter libera omnibus rebus in suo conceptu terminos ponit, quia mens mensurans notionaliter cuncta*”.
35. **Para os dois últimos parágrafos conferir: Idiota. De mente, Capitulum III, 72-73:** “*Scis, quomodo simplicitas divina omnium rerum est complicativa. Mens est huius complicantis simplicitas imago. Unde si hanc divinam simplicitatem infinitam mentem vocitaveris, erit ipsa nostrae mentis exemplar. Si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas. Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absolutas entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Quae enim divinae menti ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti ut propinquae eius imagini. Si omnia sunt mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio.*”
36. *Omnia in deo sunt, sed ibi rerum exemplaria; omnia in nostra mente sed ibi rerum exemplaria; omnia in nostra mente sed ibi rerum similitudines*”.
37. **Idiota. De mente, Capitulum IV, 74:** “*Attende aliam esse imaginem, aliam explicationem. Nam aequalitas est unitatis imago. Ex unitate enim semel oritur aequalitas, unde unitatis imago est aequalitas. Et non est aequalitas unitatis explicatio, sed pluralitas. Complicationis igitur unitatis aequalitas est imago, non explicatio*”.
38. **Idiota. De mente, Capitulum IV, 74:** “*Post imagines sunt pluralitates rerum divinam complicationem explicant, sicut numerus est explicativus unitatis et motus quietis et tempus aeternitatis et composito simplicitatis et tempus praesentiae et magnitudo puncti et inaequalitas aequalitatis et diversitas identitatis et ita de singulis*”.

BIBLIOGRAFIA

- KUES, Nikolaus v. **Philosophisch-teologisch Werke**. Lateinisch – deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002. Band 3-4.
- CUSANO, Nicolò. **Scritti Filosofici**. A cura di Giovanni Santinello. Bologna: Zanichelli, 1980. Volume due. (Collana di Filosofi Moderni, 23).
- CUSANO, Nicola. **La caccia della sapienza**. Traduzino e Introduzione di Graziella Federici Vescovini. Casale Monferrato (AL): PIEMME, 1998. (Collana: L'anima del mondo, 16).
- CUSA, Nicolás de. **Un ignorante discurre acerca de la mente. Idiota. De mente**. (Edición bilingüe). Traducción de Jorge Mario Machetta e Introducción de Jorge Mario Machetta e Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2005. (Presencias Medievales).
- _____. **Acerca de lo no-otro o de la definición** que todo define. (Edición bilingüe). Traducción de Jorge Mario Machetta e Introducción de Jorge Mario Machetta e Klaus Reinhardt. Buenos Aires: Biblos, 2008. (Presencias Medievales).
- _____. **Diálogos del idiota; El Possest; La cumbre de la teoría**. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González. Navarra/Espanha: EUNSA/Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2001.
- _____. **Compendium**. Traducción y notas de Juan García González. **Thémata**. Revista de Filosofía. Universidad de Sevilla, MXX-5.
- _____. **El Principio**. Introducción, traducción y notas de Miguel Angel Leyra. Pamplona/España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. S.A., 1994 (Cuadernos de Anuario Filosófico).
- CUSA, Nicolau de. **A visão de Deus**. Tradução e Introdução de João Maria André. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

As Concepções de Tempo e Espaço na Distinção do feminino e Masculino: Uma Leitura das Cantigas de Santa Maria

Josilene Moreira Silveira (UEM)

RESUMO

As *Cantigas de Santa Maria* de Afonso X, escritas em galego-português, destacam-se no panorama artístico da Idade Média pela riqueza de seus manuscritos, pois juntamente com os textos são compostos por ilustrações e partituras musicais. Entretanto, esta obra não se destaca apenas por suas características estéticas, mas porque registra a mentalidade de uma época, suas formas de agir e pensar. Nesse sentido, as concepções de tempo e espaço que integram a estrutura significativa destas cantigas podem revelar a clara distinção dos valores impostos aos homens e mulheres, no contexto cristão medieval. Assim, este estudo tem como objetivo apresentar uma leitura da cantiga de milagre: *Como Santa Maria desviou aa monja que se non fosse con un cavaleiro con que posera de ss' ir*, considerando como a composição do espaço e do tempo se relacionam e contribuem para construir as representações do feminino e masculino, no texto e na imagem. Para tanto, entende-se que a relação entre o verbal e não-verbal é um processo conjunto de produção de sentidos, emanados ora do texto ora da imagem. Nesse processo, segundo Schapiro (1998), em alguns momentos a narrativa pictórica não é capaz de representar elementos descritivos, físicos, psicológicos e temporais que aparecem na narrativa verbal. Entretanto, as miniaturas estão repletas de elementos simbólicos na composição das vestes, nas cores e nos planos de figuração do espaço. Por isso, considera-se, na análise desta cantiga, como o tempo e o espaço estão estruturados no poema e na ilustração, como se relacionam e convergem para produzir essa polaridade entre feminino e masculino.



As Concepções de Tempo e Espaço na Distinção do feminino e Masculino: Uma Leitura das Cantigas de Santa Maria

Josilene Moreira Silveira (UEM)

As *Cantigas de Santa Maria* de Afonso X constituem um dos trabalhos mais significativos produzido em seu *scriptorium*, reunindo em uma mesma obra, em língua galego-portuguesa, composições dedicadas à Virgem, partituras musicas e arte pictórica, por meio das miniaturas com que completa duas de suas edições: o Códice Rico (T.I.1 da Biblioteca de El Escorial) e o Florentino¹ (B.R.20 da Biblioteca Nacional de Florença). O Códice Rico tem concentrado os estudos sobre a relação texto e imagem, pois, graças à inserção em cada poema de uma página inteira, dividida, em sua maioria, em seis quadros, a pintura alcança a mesma categoria que a poesia e a música.

Nesse processo de ilustração, em alguns momentos a imagem não é capaz de representar elementos descritivos, físicos, psicológicos e temporais que aparecem na narrativa verbal. Elementos que, segundo Schapiro (1998, p. 10), não podem ser traduzidos, em princípio, a todos os estilos artísticos, devido aos seus limitados meios de representação. Entretanto, a narrativa pictórica está repleta de elementos simbólicos na composição das vestes das personagens, nas cores utilizadas e nos planos de figuração do espaço. Esses elementos nunca são neutros, exprimem e produzem ao mesmo tempo uma classificação de valores, hierarquias e concepções ideológicas.

Assim, este estudo tem como objetivo apresentar uma leitura da cantiga de milagre, *Como Santa Maria desviou aa monja que se non fosse con un cavaleiro con que posera de ss' ir*, considerando como as concepções de tempo e espaço se relacionam no texto e na imagem para construir as representações do feminino e masculino. Nesta cantiga, Santa Maria impede uma monja de deixar o convento com o cavaleiro por meio de um sonho, um tempo subjetivo que a faz refletir. Nesta visão, o demônio tenta levá-la ao inferno, mas, milagro-

samente, é salva pela santa. Por isso, o refrão faz referência ao fato de que a santa guarda os fiéis do mal e lhes é leal: “De muitas guisas nos guarda de mal / Santa Maria, tan muyt’ é leal”. (AFONSO X, 1959, p. 166).

As duas primeiras estrofes servem como introdução à cantiga e não aparecem figuradas na ilustração. Além da apresentação do narrador, como é comum nestas narrativas, tem-se também a apresentação da monja que era “fremosa” e uma boa devota da Virgem: “e o que a Santa Maria praz, / esso fazia senpr’ a comunal”. (AFONSO X, 1959, p. 166). No entanto, há sempre um fator que vai se contrapor a essa situação inicial, um pecado, uma morte ou algum tipo de perigo, para que haja a realização do milagre. Nesta cantiga, o “demo” aparece para tentá-la, fazendo com que se envolvesse com um cavaleiro e contrariasse as normas do convento. O cavaleiro pretendia tomá-la como esposa, por isso queria levá-la consigo, prometendo-lhe dar tudo que lhe houvesse “menester” (necessidade), como se observa na terceira e quarta estrofes e no primeiro verso da quinta que completa o sentido da frase, por meio do *enjambement*. Este processo é muito utilizado neste poema da terceira a oitava estrofe e muito importante para a estrutura narrativa, dividindo-a em seis unidades que constituirão cada quadro da miniatura.

Mas lo demo, que dest’ ouve pesar,
andou tanto pola fazer errar
que a troux’ a que ss’ ouve de pagar
dun cavaleiro; e pos preit’ atal

[...]

Con ele que sse foss’ a como quer,
e que a fillasse pois por moller
e lle déss’ o que ouvesse mester;

1. Dos dois tomos, o mais importante é o El Escorial que foi projetado com cerca de duzentas cantigas e com uma segunda parte que não foi finalizada com outras duzentas cantigas, o Códice de Florença

e pos de s'ir a el a un curral

[...]

Do mōesteir'; e y a atendeu.

(AFONSO X, 1959, p. 167, grifo nosso)

Na vinheta 1 da cantiga, este encontro entre a monja e o cavaleiro, apenas sugerido no texto, é apresentado na ilustração, como é destacado também em seu rótulo: “Como um cavaleiro falou com uma monja e ela aceita ir com ele”. A monja está vestida com o hábito, composto pela roupa que cobre todo o corpo e pela peça, geralmente de cor preta, que lhes envolve a cabeça. Nas miniaturas, o hábito

sempre tem alguma peça de cor preta, seja a capa ou gorro, elementos que na ilustração as diferenciavam das outras mulheres, aludindo aos votos de castidade. Como expõe Hughes (1991, p. 202), o negro simbolizava a abstinência sexual e por isso era sinal distintivo de viúvas e eclesiásticos.

Nesta miniatura, vê-se a construção do mosteiro que ocupa grande parte do quadro, em que se destaca o portal, provavelmente, do fundo do convento. É este o acesso que possibilita o contato entre a monja, que está no lado de dentro, segurando um livro de orações, e o cavaleiro, que está na parte externa, e faz um sinal em sua direção, como se partisse dele a iniciativa do diálogo.



Figura 15: Miniatura da cantiga 58, vinhetas 1 e 2. Fonte: AFONSO X (1979)

Esta disposição é bastante significativa considerando a ideologia cristã medieval, pois todas as tentações vinham do mundo exterior para tentar as pessoas que se dedicavam à vida religiosa. Nesse caso, como argumenta Casagrande (1991, p. 169), o espaço privado, a casa ou mosteiro, constituem o espaço feminino por excelência, adquirindo um significado simbólico, pois evoca imediatamente o campo metafórico da segurança e da virtude feminil.

Essa valorização do espaço da casa e do mosteiro provoca um processo de redução do externo e de valorização do interno. No qual, a mulher é afastada da vida pública e recolocada no espaço privado, no mesmo sentido em que a filosofia cristã a separa da exterioridade do seu corpo e as limitam à interioridade da alma. (CASAGRANDE, 1991, p. 169).

De acordo com Le Goff (1994, p. 148), no sistema de valorização do espaço, o homem medieval privilegiou mais que a oposição esquerdo-direito, as oposições alto-baixo e interior-exterior. Como é observado nesta cantiga, esta polaridade de espaços entre interior-exterior, bastante demarcada na ilustração, tem ainda íntima relação com as oposições feminino e masculino. As mulheres, em casa ou no mosteiro, estariam ao abrigo dos perigos do mundo, enquanto que aos homens não há um limite de espaço, há sempre um ir e vir, cheio de aventuras e viagens.

Na sequência da narrativa verbal, como estava combinado entre a monja e o cavaleiro, ele a esperaria no portal do mosteiro. Em um período de tempo, que não é possível precisar quanto, a monja

adormece e tem um sonho estarrecedor, em que vê o inferno. A descrição do inferno é típica do imaginário medieval, em que remete ao subterrâneo, é um poço estreito, profundo e escuro. Há ainda o fogo, elemento que aquece e ilumina, mas que, no caso do fogo infernal, tem a conotação negativa do fogo que consome e aniquila. A monja ouve ainda as vozes dos homens que agonizam ao serem atormentados pelo demônio.

[...]
 Mas en tant' a dona adormeçeu
 e viu en vijon, ond' **esterreçeu**
 con mui gran **pavor** que ouve **mortal**.

[...]
 Ca sse viu sobr' ur **poç'** aquela vez,
estreit' e **fond'** e mais **negro** ca pez,
 e o **demo**, que a trager y fez,
deita-la quis per i no **infern**al

[...]
Fogo, u mais de mil **vozes** oyu
 d' **omes** e muitos **tormentar** y viu;
 (AFONSO X, 1959, p. 167, grifo nosso)

Esta descrição do que seria o inferno é bastante semelhante à ilustração da vinheta 2, em que há o mesmo buraco escuro, com fogo e pessoas sendo atormentadas pelo diabo. A singularidade da miniatura está nos dois personagens demoníacos. Os diabos figuram como uma mistura de homem e animal, em que as características animais como as asas de morcego, chifres, orelhas pontudas, patas e cauda predominam. Há ainda o grande caldeirão, registrado apenas na imagem, em que estão os pecadores sofrendo pelas faltas cometidas em vida e os demônios, a sua volta, alimentando o fogo.

No imaginário medieval, o inferno é subterrâneo, habitado por seres malignos, sendo sempre relacionado ao espaço inferior, ao baixo. Por sua vez, a morada de Deus e das figuras divinas é o céu, espaço superior, o alto. Enquanto que os humanos estão no meio dessas duas esferas. Esta oposição, apontada por Le Goff (1994, p. 155), entre alto-baixo

engendra ainda o par subir aos céus e descer ao inferno que guiaria todas as atitudes dos cristãos, pois deveriam buscar sempre a ascensão ao paraíso celeste.

Há dois espaços representados nesta vinheta que separam ainda duas esferas importantes nas narrativas milagrosas, trata-se de realidade cotidiana e imaginação, que, por vezes, se fundem em um mesmo ambiente. Como nota-se na miniatura, existem arcos góticos indicando que há uma cobertura, um espaço interior, no qual a monja dorme, enquanto que a terra, sob a qual está o leito, é a parte externa e a mesma que figura na representação do inferno, repleto de flores e plantas coloridas, em uma representação bastante naturalista. Assim, os arcos adquirem uma função no texto pictórico para separar estas duas esferas, sonho e realidade, refletindo a clara distância que há no texto entre uma e outra e que poderia aparecer confundida na ilustração.

Diante desta visão aterrorizadora, a monja, com medo do que via, chama por Santa Maria. Na sequência da sétima estrofe e oitava, há a fala da personagem. Este recurso, bastante utilizado nestas cantigas, é responsável pela dramaticidade da narrativa, ao apresenta, em suas próprias palavras, a súplica à santa: “e con med’ a poucas xe lle partiu / o coração, e chamou: ‘Sennor, Val / [...] / Santa Maria, que Madr’ es de Deus, / ca sempre punnei en fazelos teus / mandamentos, e non cates los meus / pecados, ca o teu ben nunca fal’”. (AFONSO X, 1959, p. 167)

Em seguida, aparece Santa Maria muito descontente com a atitude da monja, “mui mal trager”, e diz que veio socorrê-la, apesar da vergonha pela intenção da religiosa de deixar o mosteiro: “‘Vennach’ or’ acorrer / o por que me deitast’, e non m’ en cal’”. (AFONSO X, 1959, p. 167). A reprovação da santa com a atitude da personagem também é representada na vinheta 3 da cantiga.

Esta é composta pelos mesmos elementos que figuram na vinheta 2, acrescentando-se a Virgem que está ao lado do leito e um anjo que lhe acompanha. Maria aparece coroada, com o manto azul, de acordo com a concepção medieval da santa. Ela aponta para o grande buraco infernal, em posição de reprimir a monja e lhe mostrar o que lhe aguardava se continuasse com seu plano. A religiosa, mesmo adormecida, tem a face voltada para Santa Maria e as mãos postas em cima do peito. Nossa Se-



Figura 16. Cantiga 58, vinhetas 3 e 4. Fonte: AFONSO X (1979)

nhora participa da visão da monja, contudo, é apresentada ao seu lado e não no espaço à direita que corresponderia a sua visão, demonstrando também que ela é uma via de acesso às duas esferas, podendo transitar do sonho à realidade.

A monja ainda corria perigo e, vendo que poderia perder aquela alma, o diabo aparece e tenta levá-la para dentro do buraco. A narrativa encaminha-se para seu ápice, ao travar-se um embate entre as forças do mal versus as do bem. A própria pontuação desta estrofe converge para a construção desta polaridade, deixando a personagem no centro da disputa. Imediatamente, ela chama por Santa Maria que vem socorrer-lhe: “Esto dit’, un diaboo a puxou / dentro no poç’; e ela braadou / por Santa Maria, que a sacou / del, a Reynna noble spirital”. (AFONSO X, 1959, p. 167, grifo nosso).

Na vinheta 4, que ilustra esta cena, a religiosa já não aparece em seu leito, mas no mesmo espaço que figura em sua visão, assim, sonho é realidade aparecem confundidos. Não há mais os arcos góticos de antes. À sua esquerda, aparece o diabo, uma mistura entre homem e animal, como era comum na representação das figuras demoníacas, que tenta empurrá-la para dentro do buraco negro. Por sua vez, à direita, está Nossa Senhora, seguida do anjo, que a segura pela mão e a impede de cair no inferno.

Assim, Santa Maria vence e demonstra seu poder e compaixão para com seus devotos, pois, mesmo que pecadores, lhes socorre nos momentos difíceis. Contudo, adverte a monja para que não co-

meta mais pecados, senão ela não tornará a salvá-la: “Des oge mais non te partas de mi / nen de meu Fillo, e se non, aqui / te tornarei, u non averá al.”. (AFONSO X, 1959, p. 168). A fisionomia de Santa Maria e o gesto, na vinheta 5, são de repreensão à personagem. Nesta ilustração, ao centro, separada por arcos góticos, aparece Santa Maria, apontando, com a mão direita, para a monja e com a esquerda para o buraco infernal. No plano esquerdo do quadro, está a religiosa de joelhos, em gesto de súplica, como se pedisse perdão e ouvindo atentamente a santa, e, atrás dela, o anjo. Na parte inferior, aparece o inferno com, cada vez mais, pecadores.

A religiosa desperta do sono e ainda espantada com a visão que tivera se dirige a um portal, onde encontra o cavaleiro e dois servos: “[...] a monja, tremendo-ll’ o coração; / e con espanto daquela viron / que vira, foi logo a un portal”. (AFONSO X, 1959, p. 168). Por meio de uma longa fala, a personagem recusa-se a ir com o cavaleiro e explica-lhe os motivos.

[...] “Mal quisera falir
en leixar Deus por ome terreal.

[...]

Mais, se Deus quiser, esto non será,
nen fora daqui non me veerá
ja mais null’ ome; e ide-vos ja,
ca non quer’ os panos neno brial.



Figura 17: Miniatura da cantiga 58, vinhetas 5 e 6. Fonte: AFONSO X (1979)

[...]

**Nen mentre viva nunca amador
averei, nen non quer' eu outr' amor
senon da Madre de Nostro Sennor,
a Santa Rey[n]na celestial.”**

(AFONSO X, 1959, p. 168, grifo nosso)

Assim, ela reconhece seu erro em deixar o amor de Deus pelo de um homem, recusa os presentes que ele lhe havia prometido, “panos” e o “brial”², afirmando que nunca mais sairá do mosteiro e verá outro homem. Na ilustração desta cena, correspondente a vinheta 6, figuram a monja e o cavaleiro, em espaços separados por uma coluna que divide o mosteiro do mundo exterior. A protagonista aponta para o céu em referência ao fato que só amará Nossa Senhora, enquanto que o cavaleiro suplica para que ela o acompanhe. Este quadro é composto ainda por três servos do cavaleiro, com trajes mais simples, marcando a distinção social a que estavam submetidos, e seu cavalo, sendo segurado por um dos serviçais.

Assim, no início e no fim da cantiga, tanto na ilustração como no texto, tem-se o diálogo entre a monja e o cavaleiro. Este seria o tempo cronológico dos acontecimentos. Todavia, há ainda um tempo subjetivo, que se passa no plano onírico, mas que interfere na realidade cotidiana da monja. Magalhães (1987, p. 110), fala ainda de um “tempo mítico”, em que a personagem vive no sonho um

tempo estendido fora do tempo objetivo e que é só seu. Por isso, quando o cavaleiro, decidido a partir com ela, a espera no portal do mosteiro, tem-se a impressão de não existir um espaço de tempo:

O sonho será então tempo subjetivo, tempo experimentado dentro do tempo dela, fora do tempo dos outros, como uma extensão da sua própria vida. Enquanto o cavaleiro aguardava a freira para essa aventura, ela viajava em sonhos por terras subconscientes. Deslocação intensa, mas invisível; tão intensa, que provocou nela uma total mudança de rumo. (MAGALHÃES, 1987, p. 112).

A narrativa termina com a monja ficando e o cavaleiro partindo. Como expõe Magalhães (1987, p. 112), estes verbos, ficar e partir, são paradigmáticos para distinguir o tempo das mulheres e o dos homens. A autora aponta ainda que em outras narrativas medievais as visões, mesmo que passem pelo Inferno, levam as pessoas também ao Céu. Contudo, nesta cantiga, no lugar da luz que acompanha as visões, têm-se as trevas. O “sonho/reflexão”, que apavora a monja, faz com que ela se decida pelos bens eternos em vez dos terrenos que desfrutaria com o cavaleiro. (MAGALHÃES, 1987, p.113). Desse modo, a visão remete ao imaginário cristão medieval, alimentado por demônios, fogo e caldeirão, em uma clara alusão ao que acontece àquelas que deixassem a vida santa e dedicada a Nossa Senhora dentro do mosteiro para se entregar aos prazeres do mundo, “prazeres carnaís”.

2. Túnica de pano precioso

Este imaginário, povoado pelo medo, contribuía ainda para que se exercesse um maior controle sobre essas mulheres. Por isso, os valores impostos a homens e mulheres no contexto medieval eram distintos, o que se reflete na representação dos espaços destinados a monja e o cavaleiro. Nesta perspectiva, o espaço feminino deveria limitar-se a casa ou ao mosteiro, enquanto aos homens não havia um espaço limitado. Logo, elas figuram, em textos e imagens, realizando as atividades domésticas do cotidiano, orando nos altares da Virgem, em cená-

rio cercado de paredes e muros. Por sua vez, eles têm o mundo diante dos olhos, estão sempre em viagens e batalhas a serviço do rei, em um ritmo de tempo disperso por aventuras, em um ir e vir sem fim. Esta distinção tem prolongamentos também na constituição do tempo masculino e feminino. Assim, à monja, ao contrário do cavaleiro, é reservado um tempo parado, sem movimento, mas que é interiormente ativo e interfere em sua realidade cotidiana.



BIBLIOGRAFIA

AFONSO X, El Sabio. **Cantigas de Santa Maria**. Edição facsímil del Códice T.1.1 de la Biblioteca de San Lorenzo el Real de El Escorial. Siglo XIII Madrid: Edilán, 1979.

AFONSO X, O Sábio. **Cantigas de Santa Maria**. Edição crítica de Walter Mettmann. vol. 1. Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1959.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. Tradução de Egito Gonçalves. In: DUBY, G; PERROT, Michelle. (Org.) **História das Mulheres – A Idade Média**. Lisboa: Afrontamento, 1991. p. 99-139.

HUGHES, Diane Owen. As modas femininas e o seu controlo. Tradução de José S. Ribeiro. In: DUBY, G; PERROT, Michelle. (Org.) **História das Mulheres – A Idade Média**. Lisboa: Afrontamento, 1991. p. 185-213.

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Tradução Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994.

MAGALHÃES, Isabel Allegro de. **O tempo das mulheres**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1987.

SCHAPIRO, Meyer. Palabras, escritos e imágenes: semiótica del lenguaje. Traducción de Carlos Esteban. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998.

A Refutação do Livre Arbitrio na Doutrina Cátara

Josué Patuzzi Rezende (UFES)

RESUMO

O presente trabalho tem como intuito expor a refutação da doutrina dualista cátara e a concepção do livre arbitrio defendida pela Igreja católica. Na concepção albigense, a explicação para a origem do mal não residia em uma livre escolha, mas na existência de outro principio eterno, responsável pelo maléfico. Para Igreja, tais idéias eram uma grande ameaça, pois a heresia infiltrou-se profundamente entre as famílias nobres do Sul da França. As tentativas de combater os dissidentes pela persuasão foram insatisfatórias. Vários missionários atuaram na região da Ocitânia, e os poucos resultados obtidos foram incapazes de convencer os heréticos de seu erro. Os senhores do sul não respondiam ao apelo da Instituição eclesiástica para combater a heresia. Sem o apoio da nobreza local, acusada de proteger os cátaros, a Igreja recorreu ao auxílio do braço secular. Depois de várias tentativas, ela recebeu o apoio militar da coroa francesa. Assim, a região foi palco de um massacre e, entre os anos 1209-1229, a Cruzada Albigense expurgou os heréticos. Mesmo com a derrota dos senhores do Sul, a heresia ainda manteve-se na Ocitânia até o século XIV.



A Refutação do Livre Arbitrio na Doutrina Cátara

Josué Patuzzi Rezende (UFES)

Cruzada Albigense (1209-1229)

A realização do Concílio de Toulouse em 1119, presidido pelo papa Calixto II (1119-1124), oficializou a ameaça da heresia albigense e anatemizou-a. (Mansi, p. 226. apud, Runciman, p. 189) Tal excomunhão foi reforçado por Inocêncio II (1130-1143).

Apesar disso, as ideias heréticas continuaram a serem propagadas, pelas terras do visconde de Béziers e Carcassonne. Em Toulouse, era expressivo o número de adeptos e simpatizantes do catarismo entre as famílias nobres que exerciam o poder sobre o condado. Com base nisso, em 1177, uma missão cisterciense atuou na região e sentenciou ao cárcere Pedro de Maurand, um dos cônsules tolosanos. (Mundy, 1974, apud, Macedo, 2000, p. 105) Anos antes, em 1167, houve a realização de um concílio Cátaro em Saint-Félix-de-Caraman. Na ocasião reuniram-se vários bispos como: Ricardo Celerino de Albi, Marcos da Lombardia e Roberto de Esperona, líder da Igreja herética na Itália. Já as comunidades de Carcassonne, Toulouse e Vale de Aran enviaram representantes. O Bispo Nicetas foi o encarregado de presidir o concílio, proveniente de Constantinopla, declarava ser o chefe da Igreja herética no Oriente. (Runciman, 1998, p. 197-198)

Diante dos acontecimentos, o Papa Alexandre III (1159-1181), ao notar a proporção que o perigo tomava na região dos condes de Toulouse, enviou em 1178 uma missão. Comandada pelo cardeal de São Crisógono. Pouco pode ser feito, pois, sem ter auxílio do Conde de Toulouse, os resultados foram inexpressivos. Diante do fracasso, no III Concílio de Latrão, o Papa salientou que era necessário agir de modo mais enérgico, anatemizou a todos os hereges e também aqueles que os protegiam e os ajudavam; e concedeu a indulgência de cruzados para todos que se dispusessem a proceder da utilização de armas para combatê-los. (Garcia-Villoslada, 2003, p. 730-731) Foi a primeira vez que a Igreja recorreu a ajuda do braço secular. Para a realização desse

propósito, o Papa Alexandre III, nomeou como legado o abade de Claraval, Henrique. Este mandou pregadores e organizou a primeira cruzada contra os hereges. Formada por cavaleiros da Provença e do Languedoc, os cruzados sitiaram Lavaur. A região, um baluarte herético encontrava-se sobre o abrigo de Rogério Trencavel, em 1181. (Falbel, 1976, p. 48)

Apesar desta primeira investida armada, a heresia continuou a florescer na região. Com a ascensão do Papa Inocêncio III (1198-1216), o discurso heterodoxo já havia se propagado por todo o norte da Itália e sul da França, principalmente no Languedoc, onde obteve grande aceitação e infiltração nas classes populares além do apoio e proteção da nobreza. (Runciman, 1998, p. 216)

No período de 1147 a 1209, o combate aos cátaros deu-se através de tentativa de persuasão. Foram enviados pregadores para região, com o intuito de revelar os erros dos heréticos e reconduzi-los a fé e aos princípios católicos. Durante este tempo, dentre os enviados, estavam Bernardo de Claraval (1090-1153) e São Domingos (1170-1221). A essa primeira investida contra os heréticos, o historiador Pierre Belperron denominou de cruzada espiritual. (Falbel, 1976, p. 47)

Nos anos de 1204 e 1205, Inocêncio III salientou ao Rei Felipe Augusto (1165-1223), que por via da Bula *Ad Abolendam*, o monarca possuía o direito de privar dos seus feudos os vassallos que protegiam os hereges. (Falbel, 1976, p. 48) Contudo, neste período o exercito e os vassallos reais estavam empenhados no conflito contra os Plantagenetas, o que acabou por impossibilitar a execução do pedido Papal. (Runciman, 1998, p. 220)

Novamente, em 1207, o papa escreveu ao Rei. Ao Duque de Borgonha, aos Condes de Bar, de Nevers, de Dreux, e outros fies do reino, enviou um pedido com o mesmo objetivo: de organizar uma cruzada contra os heréticos. Além de prometer in-

dulgência equivalente a dos cruzados, para todos os que participassem da batalha. Apesar disso, tudo indicava que mais uma vez, o Rei da França, não atenderia ao apelo de Inocêncio III. Todavia, algo inesperado daria outras configurações ao impasse: em 14 de janeiro de 1208, o assassinato de Pedro Castelnau, atribuído a Raimundo VI. (Falbel, 1976, p. 48-49)

A morte do legado Papal alterou a decisão dos senhores do Norte. Por toda a França, muitos passaram a serem favoráveis ao conflito armado. O Rei Felipe Augusto, ainda em conflito com os ingleses, não se dispôs a comandar a cruzada. Contudo, desta vez, demonstrou apoio ao pedido de Inocêncio III. Ficou a cargo de Simão de Montfort Chefiar a empreitada militar. (Runciman, 1998, p.222)

O exército cruzado marchou em direção dos territórios heréticos, e em junho de 1209, reuniu-se em Lyon. Composto por representante ilustre do clero e da nobreza, como: o Arcebispo de Sens, dos Bispos de Autun, de Clermont e de Nevers; grandes vassalos da coroa participaram como: Eudes III, conde de Borgonha, Hervé IV, conde de Nevers e Gaucher de Châtillon, conde de Saint-Pol. Alguns senhores da Provença, vassalos de Raimundo VI, uniram-se aos cruzados como foi o caso de Ademar de Poitiers e Pedro Bermond, este último genro de Raimundo IV. (Falbel, 1976, p. 49)

As primeiras investidas do exército cruzado culminaram um verdadeiro massacre. Em Béziers (julho de 1209) e Carcassonne (agosto de 1209) a vitória deu-se de forma devastadora. (Falbel, 1976, p. 50)

Simão de Montfort, a frente das tropas, avançou e declarou guerra ao vice-condado de Trencavel, de setembro de 1209 a maio de 1211. Tais domínios eram considerados o centro da heresia, e encontravam-se protegidos por Raimundo e Rogério Trencavel. De junho de 1211 a dezembro 1212, a guerra expandiu para o condado de Toulouse, o que resultou na rendição de Cabaret e na conquista de Laubur. Toulouse foi cercada em 1211 assim como Castelnaudary, em setembro de 1212. Entre outubro de 1211 a novembro de 1212 deu-se a tomada de Agenais e de Comminges. (Falbel, 1976, p. 50)

Após vários reveses e a perda do condado, em 1212, Raimundo IV, recorreu a Pedro de Aragão na

tentativa de fazer frente às tropas cruzadas. Em 10 de setembro de 1213, na batalha de Muret, a coalizão foi vencida de forma espetacular pelas forças de Simão de Montfort. O monarca de Aragão faleceu durante o conflito. A vitória de Simão, confirmou-o como novo senhor de Toulouse. A realização do III Concílio de Latrão, em 1215, assegurou as novas possessões de Simão de Montfort. Os Senhores do sul reataram os laços com a Igreja Católica com a promessa de exterminar a heresia em seus domínios. (Falbel, 1976, p. 50-51)

Apesar desse triunfo, em 1216, um novo levante aconteceu em Provença. Desta vez, as tropas de Montfort não conseguiram combatê-los. A primeira derrota, das tropas cruzadas, levou a uma nova série de investidas. Entre 1217 e 1218, as lutas intensificaram-se. Simão de Montfort faleceu no novo cerco a Toulouse. Com a sua morte, o papa Honório III, elegeu o Rei da França Luiz VIII como novo líder. Em 1229 foi assinado em Paris, na conferência de Maux, o acordo que ratificou a vitória dos cruzados contra os senhores do sul e manteve o Languedoc como parte do reino. (Falbel, 1976, p. 51-52)

A Cruzada contra os Albigenses representou um duro golpe contra a instituição cátara que florescia na occitânia. Mesmo assim, não foi capaz de extirpá-la só com o advento dos tribunais inquisitórios, na segunda metade do século XIV, paulatinamente a heresia foi expugnada da Europa. (Zambon, 1997, p. 15)

O Legado Cátaro

Escrito por volta do ano de 1240 na Lombardia, o Livro Dos Dois Princípios é considerada a mais importante obra Cátara que chegou até os nossos dias. O livro é uma coletânea de autor desconhecido, composta por sete breves tratados, dispostos da seguinte forma: 1. O Livre Arbítrio, 2. A Criação, 3. Os Signos Universais, 4. Compedido para as Instruções dos Iniciantes, 5. Contra os Garatistas, 6. O Livre Arbítrio, 7. As Persecuções. Descoberto no ano de 1939, pelo Padre Dondaine, o documento pertence ao acervo dos Conventos secularizados da Biblioteca Nacional de Florença. (Zambon, 1997, p. 41)

A análise que virá a seguir, diz respeito ao temo

do livre arbítrio, contido no primeiro e sexto tratado. Trata-se de uma refutação de concepção católica do mesmo, onde se provará a inexistência de tal faculdade concedida por Deus a suas criaturas.

A Refutação Do Livre Arbítrio

Para os dualistas absolutos² cátaros, a doutrina de que há apenas um princípio primordial era errônea. Em verdade, acreditavam na existência de dois. Caso haja somente um princípio, esse seria necessariamente a gênese do bem e do mal. Uma vez que, toda emanção seria igual à fonte, e, tinham como base o que afirmou Cristo em Mateus: uma árvore boa produz frutos bons, assim como uma árvore má produzira frutos maus. Agora uma árvore boa jamais dará frutos maus. (Zambon, 1997, p. 45)

Os adversários¹ afirmavam que Deus era justo, santo, sábio e reto. Têm conhecimento de todas as coisas passadas, presentes e futuras desde a eternidade. Além de realizar tudo o que deseja e não ter nada e ninguém que se oponha a sua vontade. Tais argumentos entram em choque com a doutrina de existir apenas um princípio. Pois se Deus era onipresente, onisciente e onipotente, como se explicava a queda dos anjos em demônios, uma vez que só há um princípio e entende-se que este é justo e santo? Era impossível que Deus, onisciente, não tivesse previsto tal queda. Em seu pensamento, tudo era conhecido. Logo, os anjos nada puderam fazer quanto a sua transmutação em demônios. (Zambon, 1997, p. 46-48)

Assim que criou os anjos, com inclinação ao maléfico, Deus revelou-se como a causa do mal. Uma vez que as criaturas manifestariam às qualidades daquele que as criou. Entretanto, como Deus era a origem do bem, deve-se reconhecer a existência de dois princípios eternos. Um responsável por toda a bondade e o outro por toda a maldade e consequentemente pela queda dos anjos. (Zambon, 1997, p. 49)

Os cátaros defendiam que o princípio do mal

atuava contra a obra de Deus. Ao incitá-lo contra sua criação ou persuadir a criatura contra o criador. Tais provocações produziam sofrimento e arrependimento, de Deus para com sua Obra. (Zambon, 1997, p. 54) Isso explicaria as passagens bíblicas em favor da doutrina dos dois princípios, nas quais Deus dizia arrepender-se da sua criação.

Deus criou os anjos de tal maneira que deu-lhes a faculdade que permite escolher entre o mal ou o bem, de acordo com sua vontade. A ela atribui-se o nome de livre arbítrio. Para os adversários cátaros, caso Deus tivesse concebido suas criaturas, de modo que sempre realizassem o bem, não haveria sentido em dar-lhes glória por seus serviços. Agora, ao poder pecar e evitá-lo, ou ao poder efetuar o bem e fazê-lo, receberiam respectivamente castigo ou glória. Graças a tal disposição os anjos seriam julgados pelas suas ações. (Zambon, 1997, p. 51)

Ao refutar essa concepção, argumentavam da seguinte forma: Caso Deus se revelasse grato com alguém, pela realização de uma ação era sinal de que Ele carecia de algo. Só esta falta justificaria tal pensamento. Além de afirmar que Deus necessitava de outros para dar-lhe o que não possuía. (Zambon, 1997, p. 53)

Para os cátaros, a forma de servir a Deus acontecia com a realização de suas obras e seus designo. As ações dignas de glória não são frutos de uma escolha voluntária. O caminho que conduzia a salvação era proveniente de Deus. Nada de benéfico poderia ser concretizado por intermédio do livre arbítrio, mas sim, por causa de um princípio que é perfeito, reto e justo. (Zambon, 1997, p. 56)

De acordo com tal argumento, ficava claro que o livre arbítrio não era a maneira de servir a Deus. Através do próprio discernimento tornava-se inviável cumprir a vontade de Deus. Uma vez que, o princípio da ação não partiria de Deus e sim do próprio ser humano. (Zambon, 1997, p. 57) Tudo que havia de bom era derivado de Deus e se concretiza por seu intermédio. Deus era a causa de toda bondade: “a ninguém foi dado permissão de pecar”. Qualquer criatura que proveio de Deus,

1. Acreditavam na existência de dois princípios eternos e independentes. Um responsável pelo Bem e outro pelo Mal. Eram predominantes nas Igrejas cataras da occitânia e Itália – principalmente em Desenzano.

2. Tal termo referia-se tanto aos católicos como aos garatistas. Esses últimos eram dualistas moderados, defendiam a existência de um único princípio primordial.

era boa em si mesmo. Inexistia qualquer indício de maldade por toda a obra divina. Deste modo era inadmissível sustentar a hipótese de que qualquer criatura concebida por Deus, possa pecar ou optar em praticar o mal, mediante uma livre escolha. Assim é correto afirmar que existia outro princípio eterno, de onde emanava tudo que era maléfico. (Zambon, 1997, p. 58)

O argumento que tornava sumaria a inexistência do livre arbítrio baseiava-se na impossibilidade dos anjos praticarem o mal. Partia-se do pressuposto de que elas foram criados por Deus, causador de toda a bondade. Visto que toda ação tem uma causa, era necessário que houvesse uma potencia para que algo fosse efetuado. Desta forma, admitir que Deus, concebeu os anjos de tal modo, que pudessem discernir entre o bem e o mal, era atribuir-lhe a causa de ambos. Ao aceitar tal argumento, o livre arbítrio não seria constato, pois, entendia-se que Deus era onisciente. Ao saber de tudo que aconteceria futuramente, os anjos jamais teriam como escolher pecar, Deus já haveria previsto. O que tornaria inevitável para os anjos evitar sua queda. Como Deus era justo, reto e perfeito, e conseqüentemente responsável por todo bem, os anjos nunca receberam dele a faculdade do livre arbítrio. (Zambon, 1997, p. 60-61)

Conclusão

Foi necessária a atuação conjunta da Igreja com o braço Secular para por fim ao perigo que os cátaros proporcionavam a hegemonia do Catolicismo. A resposta para elucidar o porquê da existência do Mal, levou-os a desenvolver uma escatologia própria. Com influências claras da concepção dualista desenvolvidas por Mani – maniqueísmo, o mito cátaro dá uma visão heterogenia sobre a origem do universo.

A doutrina dos dois princípios, ao definir a origem do mal, colocava fim a grande dúvida: como o mal entrou no mundo, uma vez que Deus é a origem de toda a Bondade? Dar toda a responsabilidade ao anjo Lúcifer, sobre tal gênese, gerava muitas incógnitas. Uma vez que ele também era uma criatura de Deus.

Mesmo com a afirmação de um princípio, o que revelava a fonte catara, era que o livre arbítrio, jamais poderia ser o meio pelo qual os anjos e os seres humanos tenderiam a manifestar o mal. A critica dos dualistas absolutos revelou as fissuras da doutrina do livre arbítrio. Apenas com a espada e o fogo dos inquisidores a Igreja teve condições de vencê-los.



BIBLIOGRAFIA

FORTE PRIMÁRIA

ZAMBON, Francesco. **El Legado Secreto de Los Cátaros**. Traducción: César Palma. Madrid: Ediciones Siruela, 1997, p. 13-66; 117-120.

BIBLIOGRAFIA

GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. **Historia de La Iglesia Católica**. Vol:II Edad Media: La cristinanda en el mundo europeo y feudal. (6ª ed.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2003, p. 715-759.

FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo. Editora Perspectiva, 1976.

MACEDO, José Rivair. **Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2000.

RUNCIMAN, Steven. **Los Maniqueas de La Edad Media**. Mexico: Fondo de Cultura Económica. 1989, p. 186-267.

O Veemente Amor de Adão Por Eva e o Desterro do Paraíso

Juliane Albani De Souza (UFES)

RESUMO

Hildegarda de Bingen (1098-1179), monja beneditina do vale do rio Reno, na Alemanha, viveu em uma época conturbada da Idade Média, sobretudo no que diz respeito aos conflitos que opuseram o Império Germânico e a Igreja quanto à Reforma Gregoriana. Refletindo esse contexto, bem como uma tradição de escrita profética de longa duração, escreveu o primeiro de seus livros, o *Liber Scivias* (*Scito vias Domini*, ou **C**onhece os caminhos do Senhor), entre os anos 1141 e 1151. Este livro logo obteve a aprovação do papa Eugenio III que prontamente aceitou os escritos da monja como tendo uma origem divinamente inspirada, devido à sua conformidade à ortodoxia Católica. O *Scivias* divide-se em três partes. Casa uma destas partes, por sua vez, perfaz um conjunto de 26 descrições de visões que Hildegarda acreditava ter experimentado. As visões eram acompanhadas de audições comentadas e de prescrições divinas que se dirigiam tanto ao público clerical quanto aos seculares. Seu objetivo era orientar os cristãos na correta senda que conduz à Jerusalém Celestial. Duas palavras resumem a solução hildegardiana para o retorno à felicidade celeste, perdida com a Queda de Adão e o desterro do paraíso: o amor e a obediência (a Deus).



O Veemente Amor de Adão Por Eva e o Desterro do Paraíso

Juliane Albani De Souza (UFES)

Hildegarda de Bingen (1098-1179), monja beneditina viveu no Império Germânico em uma época conturbada por diversos conflitos político-religiosos que opuseram seja o “Sacerdócio” ao “Império”, o Papa ao soberano alemão, a nobreza a uma nova categoria social, aos ministeriais (Parisse 2008, p.147-153; p158-160) e também os cátaros à Igreja Católica. Refletindo uma tradição de escrita apocalíptica de longa duração (Cirlot, 2005, p. 145-158), mas igualmente este contexto (Fraboschi, 2004, p. 28-30), a monja alemã escreveu seu primeiro profético e visionário, o *Liber Scivias* (*Scito vias Domini, Conhece os caminhos do Senhor*), entre os anos 1141 e 1151 (Fraboschi, 2004, p. 131). Este livro obteve a aprovação do papa Eugênio III que prontamente aceitou os escritos da monja como tendo uma origem divinamente inspirada.

O *Scivias* divide-se em três partes. Cada uma perfaz um conjunto de 26 descrições de visões que Hildegarda dizia ter vivenciado. Suas visões eram acompanhadas de audições e comentários e mandatos divinos que se dirigiam, principalmente, ao público clerical e versavam sobre o correto comportamento que religiosos, assim como os seculares, deviam desempenhar (Newman, 1990, p. 22). Na terminologia hildegardiana, os preceitos que deviam obedecer e as boas obras que deviam fazer (Hildegarda, 1999).

1. O desterro do paraíso e a interdição à consangüinidade no *Scivias*

Em uma das visões do *Scivias* em particular, a “Segunda Visão” da “Primeira Parte” (“O desterro do Paraíso”), Hildegarda trata demoradamente sobre

“o que se deve evitar no matrimônio”. Adiante, ela sublinha a interdição aos relacionamentos sexuais e conjugais entre os consangüíneos, os parentes de sangue (Hildegarda, 1999, p. 30-36).

Todavia, antes de iniciar a explanação acerca do matrimônio, a monja beneditina apresenta a “Segunda Visão” e explica pormenorizadamente o seu significado alegórico. Destaca-se o tema da soberba do mais belo e brilhante anjo, Lúcifer e o exílio de Adão (e de todo o gênero humano) devido à desobediência do preceito divino.

Lúcifer perdeu a glória celeste devido ao pecado da soberba, ou seja, ao enaltecimento de si em detrimento de Deus. Foi castigado porque se afastou de Deus (Hildegarda, 1999, p. 26). Como consequência da queda do demônio o inferno foi estabelecido, “verdadeiro poço de perdição, suplícios e sombras” (Hildegarda, 1999, p.28). E todo aquele que o seguir, sem se arrepender está destinado a este local. Lúcifer, transformado de anjo de luz em escuro Demônio, invejoso da felicidade de Adão e Eva, que inocentes viviam no Paraíso, planejou enganá-los, e fazê-los cair, tal como ele, da glória celestial. Então o Demônio observou que Adão e Eva não se aproximavam de uma das árvores do jardim das delícias e deduziu, dessa forma, que, se o faziam, é porque respeitavam algum preceito divino¹ (Hildegarda, 1999, p. 29).

O Demônio planejou enganar o casal primordial. Para isto, revestiu-se de serpente e escolheu seduzir primeiramente a inocente Eva, formada da costela de Adão² (Hildegarda, 1999, p.30), porque compreendeu que a ternura da mulher seria muito mais fácil de ser dobrada do que a força do varão (Hildegarda, 1999, p. 29-30). O homem, por sua vez,

1. Trata-se do preceito estabelecido em Gênesis 2, 16-17: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer”.

2. Gênesis 2, 21-22: “Então Iahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem”. O termo carne remete ao vínculo de parentesco (Gênesis 2, 23): “Esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne”. A mulher ter sido formada do varão assinala o vínculo que une o homem e a mulher, o matrimônio. Eles são um só (uma só carne/corpo), unidos pelo amor com a finalidade de multiplicar o gênero humano. (Hildegarda, 1999, p. 30).

também cairia devido à excessiva intensidade do amor que sentia por sua mulher. Tudo que Eva lhe pedisse Adão faria porque a amava com ardor (Hildegarda, 1999, p. 30).

O amor que Adão sentia em relação à Eva está vinculado na narrativa de Hildegarda à identidade carnal que existia e aproximava os cônjuges, ao parentesco que os unia. Hildegarda explica a queda de Adão a partir do amor que ele naturalmente sentia pela esposa. Intenso amor que o levou à desobediência do preceito divino, à quebra do “diáfano preceito da obediência”, simbolizado pela “branca flor”. Por virar as costas ao preceito divino, sob sugestão diabólica, precipitou nas trevas, na morte (Hildegarda, 1999, p.29-30; p. 105-106).

Associação entre desejo desmedido e consangüinidade. Dessa constatação, entre outras, advém o impedimento aos relacionamentos entre pessoas que tivessem um parentesco próximo. A visão de Adão e Eva está associada com a concepção que transmite a respeito do casamento e da sexualidade conjugal (Newman, 1990, p. 27).

Uma das justificativas empregadas por Hildegarda para a proibição das uniões conjugais entre parentes próximos é a associação existente entre desejo desmedido e consangüinidade. Para Hildegarda, a afinidade oriunda do sangue engendra necessariamente um amor impudico. A mistura de sangues afins (semelhantes, de mesmo parentesco) faz aflorar um amor sem pudor. É como se no próprio sangue estivesse contida alguma substância que, ao se misturar com outra análoga (afim, de parentes próximos), engendrasse o sentimento da paixão (Hildegarda, 1999, p. 35). Advinda dessa noção em relação ao sangue, Hildegarda prescreve a interdição aos casamentos consangüíneos:

Tampouco desejo que no matrimônio se misture mescle o sangue próximo, onde a paixão do amor consangüíneo não está inteiramente atenuada, para impedir que a recordação do parentesco faça brotar um amor impudico. Quero que o sangue seja de estirpe distante, para que não faça sentir a chama da afinidade, para que nisto de proceda ao modo humano (Hildegarda, 1999, p. 35).

Às uniões consangüíneas está ligado um prazer desmesurado. O excesso de paixão é mais provável na união entre um homem e uma mulher de

mesmo parentesco do que àqueles que não fossem consangüíneos (Hildegarda, 1999, p. 36).

O amor além da justa medida era considerado um vício, em contraposição ao amor bem ordenado, com medida. Era uma inversão da caridade, o amor a Deus e ao próximo (todo o gênero humano) em Deus. Isto significa que mesmo o amor ao próximo deve ser ordenado pela economia divina da salvação e de forma alguma deve se interpor entre Deus e o homem. Somente a Deus se deve amar de uma forma ardente e desejar-se como fim em si mesmo. Ao próximo ama-se em consideração a Deus e sempre tendo em mente a prioridade do Criador em face da criatura (Boehner, 2004, p. 194-196). Deus é o sumo bem e é a ele que se deve amar com todo o coração (Agostinho, 2009).

Outra razão aventada por Hildegarda para explicar a proibição dos relacionamentos entre consangüíneos está alicerçada em uma concepção comum entre os demais teólogos cristãos. Argumentava-se, sob um ponto de vista universalista, que “era necessário estender o mais longe possível na terra a corrente de amor que uniria um dia todos os eleitos da Jerusalém celeste” (L’Hermitte-Leclercq, 1990, p. 289). E advém deste pensamento um dos principais argumentos para basear a proibição dos relacionamentos consangüíneos. Agostinho de Hipona empregou-o, quando escreveu A Cidade de Deus (413-426).

Um ermitão medieval, notório por seu envolvimento com os partidários da Reforma Gregoriana, Pedro Damiano (1007-1072), advogou a os casamentos entre não parentes como uma forma de “restabelecer” o parentesco entre eles:

“Quando uma família fundada no parentesco desaparece (...) a lei do casamento surge imediatamente e restabelece os direitos do antigo amor entre os homens novos... Lá, pois, onde falta a mão do parentesco, que reunia aqueles que se tinham apoderado o casamento lança imediatamente a sua garra para reconduzir aquele que se afasta” (Héretier, 1997, p. 136).

Com efeito, Isidoro de Sevilha, bispo hispânico do século VII que foi muito lido durante toda a Idade Média, em suas **Etimologias**, sublinha que a consangüinidade se dilui gradativamente segundo os graus de sucessão, até extinguir-se ao chegar ao úl-

3. Devido ao vínculo carnal, sangüíneo.

timo grau. É o casamento que restabelece estreita o laço de parentesco entre as pessoas:

“A consangüinidade dilui-se pouco a pouco segundo os graus de sucessão, até extinguir-se ao chegar ao último grau”, e o parentesco deixa de existir, e, graças ao vínculo do matrimônio, a lei volta a renová-lo e, de certa forma, não deixa que desapareça” (Isidoro, 1982, 795).

Para Isidoro, o último grau é o sexto, quando deixa de existir o vínculo de parentesco. É o matrimônio que ao renovar o parentesco, impede que ele escape (Isidoro de Sevilha, 1982. p. 795).

O alargamento dos graus de parentesco proibido não era compreendido somente como uma prescrição de caráter negativo, mas como um imperativo de se estabelecer vínculos sociais (Héretier, 1997, p. 98). O matrimônio, na concepção dos religiosos citados é um meio de reavivar a parentesco que une o gênero humano e, em consequência, a *cari-tas*, a caridade (Barthélemy, 1990, p. 128).

Hildegarda nota a discordância que havia nas **Sagradas Escrituras**, entre o **Antigo** e o **Novo Testamento**, em relação aos casamentos entre parentes. Os costumes mudam ao longo do tempo. No tempo dos patriarcas do **Antigo Testamento** a Lei permitia que os consangüíneos casassem por uma concessão, para que a paz e o amor entre eles fossem fortalecidos e para que, desta forma, houvesse uma coesão tribal maior entre os judeus; pela dureza de seus corações, explica a monja. Os judeus, além disso, não deveriam unir-se em matrimônio com pessoas estranhas a tribo para não se misturar com os pagãos em matrimônio, o que equivaleria a quebrar a Aliança estabelecida com Deus. Todavia, para a concepção crista de uma forma geral e para Hildegarda de Bingen em particular, um marco divide o tempo da história da humanidade: a Encarnação da Palavra Divina, Jesus Cristo, cujo nascimento assinala um novo pacto, uma Nova Aliança que é estabelecida entre Deus e o homem. Cristo, o Filho de Deus, transfere a Antiga Aliança (pacto com os judeus) a um outro povo (cristão) e isto significa que a antiga união da consangüinidade (cópula carnal) não é mais legítima. A Nova Aliança significa a plenitude do amor (caridade), do amor sóbrio e com medida (Hildegarda, 1999,

p. 36). De acordo com esta visão de mundo, Cristo e a essa Nova Aliança significam que o antigo pacto, estabelecido entre Deus e o povo judeu, foi alargado para permitir que dele fizesse parte todo o gênero humano.

A Nova Aliança traz consigo novas exigências, mudanças de comportamento que são consideradas necessárias devido às vicissitudes do tempo. Nos primórdios da Criação do mundo era permitido que se tomasse esposa em uma estirpe próxima, porque havia poucos seres humanos. Porém, segundo Hildegarda esta não era mais uma prática permitida. Os cristãos deveriam ser mais perfeitos em sua conduta do que foram os judeus. Ela usa uma analogia arquitetônica, para afirmar a necessidade do aperfeiçoamento do povo cristão, no qual as pessoas representam as pedras de uma construção: “pois as pedras que costumam pôr-se como fundamento de um edifício são toscas e sem polir, mas depois se requerem pedras formosas e bem compostas para seus muros” (Hildegarda, 1999, p. 235). Os matrimônios consangüíneos, mesmo quando admitidos em tempo dos patriarcas do Antigo Testamento, devido à necessidade, são ainda assim, vistos como uma espécie de imperfeição — “pedras sem polir”.

Para Agostinho, igualmente, a prática dos casamentos consangüíneos entre os primeiros descendentes de Adão e Eva era justificável somente pela necessidade de procriação, para se atender ao imperativo da multiplicar do gênero humano. Fazia-se uma concessão a estes matrimônios diante da impossibilidade de desposar pessoas de parentescos mais distantes. Os filhos de Adão e Eva foram, portanto, obrigados a desposar as próprias irmãs. Mas, posteriormente, este tipo de relacionamento se tornou condenável pelo veto da religião, em benefício da caridade. Dessa forma, o amor não se concentraria mais em um grupo restrito, mas se difundiria e os laços de sangue se multiplicariam. Com isso, os vínculos sociais se ampliariam e mais pessoas estariam conectadas pelos laços de parentesco. Com o crescimento das alianças, a amizade e a coesão social se estreitariam ao contrário do que proporciona o casamento consangüíneo, que limita

4. De acordo com a concepção do Bispo Isidoro de Sevilha, o último grau de parentesco é o sexto que é associado à teoria isidoriana das seis idades do mundo e aos seis dias da Criação como definidos no texto bíblico do Gênesis.

o número de alianças (Agostinho, 1990, p. 196-198):

Pai e sogro são nomes designativos de dois parentescos. Tendo, pois, cada qual um por pai e outro por sogro, torna-se mais extensa e numerosa a caridade. Adão viu-se obrigado a ser ambas as coisas para filhos e filhas, quando irmãos e irmãs se casavam entre si. De igual modo, Eva, sua mulher, foi sogra e mãe para os filhos e filhas. Se existissem então duas mulheres e uma fosse a mãe e a outra a sogra, a amizade social ter-se-ia estendido ainda mais (Agostinho, 1990, p. 196).

2. A unidade do gênero humano



Detalhe da Imagem-Visão “O desterro do Paraíso” (Segunda Visão, Primeira Parte do Scivias). Fac-símile (executado em 1925) de Eibingen, do códice de Rupertsberg (W: Wiesbaden, Hess. Landesbibliothek, Hs. I), executado na segunda metade do século XII, cerca de 1180 (Cirlot, 2005).

O *Scivias* é iluminado com 36 visões que funcionam como ilustrações de suas visões bem como uma forma de inteligibilidade dos conteúdos doutrinários transmitidos pela monja. A imagem acima representa Adão e uma nuvem que toca a sua costela. A nuvem é a representação abstrata de Eva. Dentro dela observam-se estrelas que, por sua vez, significam a multidão do gênero humano que Eva albergava dentro de si.

Em sua Segunda Visão do *Scivias* Hildegarda descreve a Criação de Adão e Eva:

“Logo vi em uma enorme multidão de lâmpadas viventes que tinham grande claridade e, ao receber um relâmpago de fogo, adquirirão um imenso e sereno resplendor. Eis aqui que então apareceu um lago muito amplo e profundo, tinha uma boca semelhante à boca de um poço, por onde vomitava fumo com chamas e um grande fedor, da qual brotou, estendendo-se, uma tenebrosa nuvem que roçou uma figura quimérica, como de veia. E soprou em outra região clara, sobre uma nuvem branca que, desgarrada de uma bela forma humana, continha muitas, muitíssimas estrelas; e ao soprar lançou fora daquela região a branca nuvem e a forma humana” (Hildegarda, 1999, p. 25).

Desta visão e de sua respectiva imagem infere-se uma noção teológica fundamental: a unidade e parentesco do gênero humano, descendente do casal primordial, Adão e Eva. Para Hildegarda de Bingen, Eva é a mãe de todo o gênero humano; todos descendem de dela e nela já estavam contidos (são as estrelas da nuvem branca/verde). Santo Agostinho também acreditava que todos os homens já estiveram unidos pelo parentesco, em um só homem, Adão (Gilson, 2005, p. 55-56)⁶. Tal como o gênero humano deveria se desdobrar-se ao longo do tempo a partir dos genitores primordiais (Adão e Eva), com a multiplicação, também o Amor (Caridade) deveria difundir-se (e de certa forma, ser “diluído”, se tornar mais moderado) para que o Amor a Deus se sobressaísse.

5. A descrição da nuvem não coincide plenamente com a da imagem, que é verde. A cor verde, na concepção de Hildegarda de Bingen, está associada à sua noção de “viriditas”, que é uma espécie de força natural, cuja fonte é Deus, que é, por sua vez, fonte de toda vida, fecundidade, frescor, verdor, logo, está associada à capacidade de engendrar, de gerar. Simboliza Eva como mãe do gênero humano. Por outro lado, a cor branca significaria a inocência (a integridade, ou seja, a virgindade) de Eva no momento de sua Criação até a sua desobediência do preceito divino. Não fosse a desobediência, Eva teria permanecido íntegra (virgem) como Maria e não teria tido as dores do parto. Branca é também a cor da “flor da obediência” que representa o preceito divino que Deus ofereceu como dádiva a Adão (Fraboschi, 2004, p.78).

6. Segundo a doutrina agostiniana da Criação, Deus criou todas as coisas simultaneamente (a terra, o mar, os astros, os anjos, a alma humana) e todos os seres vivos (o corpo de Adão e de todos os seus descendentes) já foram criados também desde o início, mas se desenvolveriam somente com o desenrolar do tempo. Esta noção filosófica é denominada por Agostinho como “rationes seminales” ou “causales” (Boehner, 2004, p. 178-179).

3. O amor a Deus (Caritas), a obediência e o regresso à Jerusalém Celestial

Quando da Queda de Lúcifer e de seu séqüito (anjos que se converteram em demônios), os demais anjos, “a enorme multidão de lâmpadas viventes que tinham grande claridade”, com fiel e ardente devoção “mantiveram-se firmes no divino amor” e, portanto, não perderam a suprema felicidade. Lúcifer, ao contrário, porque se rebelou contra Deus, querendo prevalecer sobre o Criador, devido ao pecado da soberba, perdeu o seu brilho, a sua beleza que era a maior de dentre todos os anjos (Hildegard, 1999, p. 25-26). Desviou-se do reto caminho e seguiu a senda da condenação, caíram nas trevas porque não quiseram conhecer ao Senhor. E assim como Lúcifer perdeu o seu brilho, quem seguir o caminho do Demônio perderá a *viriditas*, o princípio vital, a vida (Hildegarda, 1999, p. 278).

Na Sexta Visão da Primeira Parte do *Liber Scivias* (denominada “O coro dos anjos”), Hildegarda de Bingen descreve as cinco milícias celestes (são os anjos), que se dividiam basicamente em duas funções. A primeira: ajudar aos homens em suas necessidades (sobretudo terrenas). A segunda: para manifestar aos homens os juízos secretos de Deus e dessa forma mostrar “caminho” (os preceitos que devem ser seguidos) para salvaguardar a salvação (Hildegarda, 1999, p. 93-94). Essa divisão de duas funções dos anjos, entre o terrestre e o celeste, possui um significado transcendental, a união do corpo e da alma humana no serviço a Deus, para que, assim como os “cidadãos celestes”, se possa compartilhar da “dita eterna” (Hildegard, 1999, p. 94). Os anjos que ardentes de amor permaneceram em torno de Deus são um modelo, no qual devem se espelhar aqueles pretendem alcançar “verdadeira salvação”. O amor a Deus e a obediência aos seus preceitos conduzem à salvação:

“Ao contrário, com danças de alegria e com plenitude de felicidade da verdadeira salvação exultará aquele que cumpre com bravura o bem ardentemente almejado e,

enquanto habite em seu corpo, ame a casa daqueles que correm pelo caminho da verdade e que do erro da mentira se apartam” (Hildegarda, 1999, p. 98).

Todavia, nem todos os eleitos obedecem prontamente a Deus. Muitas vezes é necessário que se imprima uma força que obrigue as “ovelhas” do Senhor (Lucas 14, 23), que as incite a escolherem a “vida”, para serem “resgatadas da morte” e salvas. Deus incita a reta escolha proporcionalmente ao apego que as suas criaturas tenham ao mundo, conforme os seus “excessos”, imprimindo castigos de acordo com sua persistência no erro (Hildegarda, 1999, p. 324-325).

As boas obras dos fieis (que são sustentadas pela fé) constroem e expandem a cidade de Deus; com o bem que se faz acede-se ao esplendor que foi preparado para os eleitos (Hildegarda, 1999, p. 452).

O homem deve seguir, em certa medida, o “caminho” inverso ao da Queda de Adão e Eva; contrapor à desobediência a obediência, a soberba à humildade, cujo principal modelo é Cristo, o desenfreno carnal à castidade. “Mortificar” o corpo, ou seja, renunciar aos deleites carnis; ser casto imitando a virgindade do Filho de Deus (Hildegarda, 1999, p. 39-40). Esse é o modelo mais exigente, para os clérigos. Para os seculares, o casamento segundo os preceitos da Igreja católica (divinos, na concepção da monja alemã) é a alternativa admissível para a salvação. A moderação, a justa proporção (medida) é a expressão que define a regulação da sexualidade conjugal: monogâmica, exogâmica (entre parentes distantes)⁷. O casamento tem como finalidade a procriação e, portanto, a idade reprodutiva é o parâmetro para definir a validade de uma união. Seguindo o mesmo critério, as práticas sexuais “contra a natureza” (masturbação e sodomia⁸) são proibidas devido a sua inutilidade para a reprodução. Da mesma forma o sexo durante a gravidez ou menstruação feminina (Hildegarda, 1999, p. 30-39). Todo excesso, tudo que ultrapassasse a medida, que tivesse como finalidade o prazer carnal, e não o “amor aos filhos” (o desejo de procriar),

7. Exogâmica é a união entre parentes distantes. A definição dos graus de parentesco proibidos pela Igreja Católica variou ao longo da Idade Média, do quarto ao sétimo grau.

8. A sodomia significava tanto a prática homossexual, masculina e feminina, quanto às posições sexuais heterossexuais anais. Práticas que, na concepção hildegardiana, eram perversas, “contra a natureza” humana estabelecida pelo “Sumo Artífice”, porque tinham como finalidade o prazer, além de serem inúteis para a procriação.

era fornicção, um pecado que corrompia o corpo e a alma. Não é lícito entregar-se aos deleites segundo a própria vontade, mas deve-se observar a “natureza humana”, para que seja semeada a semente humana (o sêmen) sobre uma terra (a mulher) e, assim, se obtenha “frutos”, ou seja, filhos (Hildegarda, 1999, p. 38).

Esta concepção a respeito do casamento pode parecer um tanto pessimista. Entretanto, os clérigos adeptos desse modelo concederam um valor positivo ao sexo conjugal, inserindo no plano divino, com base no preceito bíblico do Gênesis: “Sede fecundos, multiplicai-vos” (Gen. 1, 28). Outras autoridades cristãs, ao contrário, com base em alguns textos patrísticos viam no sexo uma impureza intrínseca e incompatível com os valores cristãos (Brundage, 2000, p. 150). Comparada a essa alternativa, Hildegarda estava inserida em uma

corrente bem moderada em relação à sexualidade conjugal, para a qual o casamento em si não é bom. Contudo, inferior à virgindade consagrada dos religiosos (Newman, 199, p. 27).

O amor que Adão sentia por Eva era excessivo e, portanto, ultrapassava a justa medida com a qual as criaturas devem ser amadas. Só Deus é digno de um amor ilimitado. Amar mais à criatura em detrimento do próprio Criador é um grave pecado, que nos afasta de Deus. Todavia, amar as criaturas e apreciar a sua beleza (de forma moderada) funciona como um instrumento de retorno a Deus, contanto que não se esqueça de seu Criador (Boehne, 2004, p.184-186). Pela desobediência, por fazer a opção pela própria vontade, em detrimento da divina, Adão foi expulso desse jardim de delícias no qual o “Supremo Artífice” o colocou (Fraboschi, 2009).



BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus: (contra os pagãos)**. — 2. ed. — Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. — Nova edição, revista e ampliada —. São Paulo: Paulus, 2002.

HILDEGARD DE BINGEN. **Scivias**. Madri: Trotta, 1999.

Isidoro de Sevilha. **Etimologias**. Volume I. Edição bilingüe. Madri: BAC, 1982.

FONTES SECUNDÁRIAS

BARTHÉLEMY, Dominique. Parentesco. In: **História da Vida Privada. Da Europa feudal à Renascença**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 96-161.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da Filosofia Cristã**. — 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BRUNDAGE, James A. **La ley, el sexo y la sociedad en la Europa medieval**. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

CIRLOT, Victoria. **Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente**. Barcelona: Herder, 2005.

FRABOSCHI, Azucena Adelina. **Hildegarda de Bingen**. La extraordinaria vida de una mujer extraordinaria. Buenos Aires: EDUCA, 2004.

FRABOSCHI, Azucena Adelina. **El hombre y su caída original en dos visiones de Hildegarda de Bingen**. Disponível em: <http://www.hildegardadebinge.com.ar>. Acesso em: março de 2009.

GILSON, Étienne. **Les metamorphoses de la cité de Dieu**. Paris: VRIN, 2005.

HERETIER, Françoise. Incesto. In: ROMANO, Rugiero (dir.). **Enciclopedia Einaudi**. Edição Portuguesa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997. p. 95-124. (Vol. 20).

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. A ordem feudal (séculos XI-XII). In: DUBY, Georges; PERROT, Michele (Dir.). **História das mulheres no ocidente. A Idade Média**. Vol. II. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 273-327.

NEWMAN, Barbara. Introduction. In: HILDEGARD VON BINGEN. **Scivias**. New York: Paulist Press, 1990. p. 9-53.

PARISSE, Michel. **Allemagne et Empire au Moyen Age, 400-1510**. — 2. ed. revista e aumentada. — Paris: Hachette Supérieur, 2008.

A falta de Evangelização e sua Influência nas Relações Entre Cristãos-Velhos e Conversos Durante o Século xv no Reino de Castella

Kellen Jacobsen Follador (UFES)

RESUMO

Depois das grandes conversões de judeus ao Cristianismo que ocorreram em território castelhano, especialmente no final do século xiv e ao longo do século xv, era preciso evangelizar os neófitos. Para a Igreja e para os cristãos-velhos, uma vez convertido ao Cristianismo, independente da forma que se deu a adesão à nova fé, o neófito era considerado como cristão. No intuito de evangelizar e afastar os conversos das tradições judaicas, os clérigos cristãos em suas pregações se preocupavam em mostrar aos judeus e aos conversos que o Judaísmo era uma religião ultrapassada e se esqueciam dos princípios básicos para doutrinação dos neófitos ou daqueles aos quais queriam converter, isto é, priorizar a verdade Cristã em seus discursos. Para a Igreja, essa adesão dos judeus ao Cristianismo suprimiria as diferenças religiosas entre as comunidades. Porém, esse intuito não se confirmou, já que, logo após as conversões os cristãos eram diferenciados entre cristãos-velhos e conversos. Essa distinção surgiu primeiramente de forma oral em meio aos cristãos, para depois em 1449 com a *Sentencia Estatuto* de Toledo concretizar-se juridicamente. A conversão dos judeus ao Cristianismo não eliminou totalmente as barreiras religiosas e sociais que existiam entre ambas comunidades, e, o povo continuava a ver os conversos como judeus, pois, uma parte da imagem do judeu se transferiu para o cristão-novo de ascendência judaica, e, nesse contexto, a falta de uma evangelização adequada dificultava ainda mais a aproximação dos conversos e dos cristãos-velhos.



A falta de Evangelização e sua Influência nas Relações Entre Cristãos-Velhos e Conversos Durante o Século xv no Reino de Castella

Kellen Jacobsen Follador (UFES)

Depois das grandes conversões de judeus ao Cristianismo que ocorreram em território castelhano, especialmente no final do século xiv e ao longo do século xv, muitos conseguiram se mesclar com os cristãos-velhos e ascender socialmente, muitos outros não tiveram a mesma sorte e continuaram mantendo a vida de outrora, o que em vários casos significava continuar seguindo o Judaísmo. Porém, para a Igreja e para os cristãos-velhos, uma vez convertido ao Cristianismo, independente da forma que se deu a adesão à nova fé, o neófito era considerado como cristão.

Assim, os cristãos-velhos ignorando os motivos que levaram os judeus à pia batismal desconfiavam dos cristãos-novos, até mesmo os que se converteram fielmente ao Cristianismo. Isso ocorria devido a vários fatores, como: devido àqueles que não eram cristãos sinceros, devido às dúvidas em relação aos motivos que levaram a conversão, devido a pouca instrução religiosa que não permitia aos conversos exteriorizarem completamente a nova Fé ou devido àqueles que continuavam mantendo relações com os judeus. Dessa forma, o povo não fazia diferença entre os conversos que eram bons cristãos e entre os que aparentavam não serem tão fiéis.

Nesse contexto de conversões do século xiv e xv, muitos judeus aderiram às idéias de Maimônides que não condenava o judeu que praticasse a apostasia que ocorresse sob coação e que se efetuassem para salvar-se da morte. Maimônides defendeu essas atitudes num período em que a dinastia islâmica dos almoades no século xii obrigava os judeus a se converterem ou morrerem por sua fé. Maimônides embasava que o martírio em nome da fé era uma virtude, mas que o judeu poderia manter sua integridade religiosa mesmo que tivesse apostasiado em público, pois:

Não estamos forçados a realizar nenhum ato de apostasia, se não de simplesmente recitar uma fórmula vazia. E se algum deseja praticar os seiscentos e treze preceitos em segredo, pode fazê-lo sem castigo algum, a menos que voluntariamente pro-

fane o Sabat (NAJERA, 2003, p. 245).

Podemos perceber que Maimônides nos séculos xi e xii acreditava que era possível manter-se judeu em segredo, e, assim como o filósofo, muitos conversos no século xv optaram por esse caminho talvez por obstinação religiosa pelo Judaísmo, talvez porque não encontraram outra saída, já que a grande maioria dos conversos não recebeu uma instrução religiosa no Cristianismo de forma adequada que os fizessem compreender e assimilar os novos preceitos religiosos.

Logo, podemos perceber que a falta de instrução fazia, em muitos casos, com que os conversos mantivessem na vida privada os preceitos da Antiga Fé. O resultado das conversões foi que muitos desses conversos que praticavam o Judaísmo em segredo e se passavam por bons cristãos na vida pública, conseguiram ocupar importantes cargos públicos e profissões na corte, que eram vedadas aos judeus. Porém, a ascensão social dos conversos somada à suspeita de infidelidade religiosa deixava os cristãos-velhos apreensivos, e, dessa forma, eles buscavam como podiam vigiar os neófitos afim de comprovar sua infidelidade e mostrar que não mereciam os cargos e posições sociais que conseguiam graças à religião, já que somente os cristãos podiam exercer determinadas profissões e ocupar determinados cargos. Martínez acredita que a grande maioria dos conversos que judaizavam pertencia a um grupo social menos favorecido e que representava o mais apegado às tradições judaicas (1992, p. 49).

No intuito de evangelizar e afastar os conversos das tradições judaicas, os clérigos cristãos em suas pregações se preocupavam em mostrar aos judeus e aos conversos que o Judaísmo era uma religião ultrapassada e se esqueciam dos princípios básicos para doutrinação dos neófitos ou daqueles aos quais queriam converter, isto é, priorizar a verdade Cristã em seus discursos.

Assim, um aspecto essencial para a conversão e catequização era esclarecer os dogmas e doutrinas do Cristianismo, caso contrário, tanto os neófitos que se converteram devido às circunstâncias desfavoráveis quanto aqueles que o fizeram sinceramente, ficariam à mercê de sua própria sorte.

Provavelmente, muitas conversões posteriores a 1391¹, como as efetuadas pelas pregações de Frei Vicente Ferrer, Disputa de Tortosa² e as duras leis antijudaicas que se espalharam pelos reinos de Castela e Aragão, não ocorreram tanto por medo ou pressão social, mas, devido ao desejo de livrar-se das travas que impossibilitavam os judeus de ascenderem socialmente, pois, uma vez cristãos se abriam múltiplas portas que se encontravam anteriormente fechadas devido à religião que professavam. Simultaneamente a esses neófitos que se converteram por conveniência ou interesse, certamente haviam aqueles que chegaram ao Cristianismo de forma autêntica, abandonando o Judaísmo e convencidos de sua caducidade.

Porém, Carneiro (1988, p. 46) salienta que os judeus que se converteram ao Cristianismo não encontraram o clima de igualdade que se esperava das conversões, já que, continuaram a ser alvo de populares que expressavam contra esses cristãos-novos todo o antigo preconceito antijudaico.

Nesse contexto, onde os cristãos-novos não foram totalmente integrados e aceitos pela população, as suspeitas e desconfianças sobre sua religiosidade e conversão acabavam nutrindo acusações que se mesclavam com fatos comprováveis de criptojudaísmo e com outros que eram fruto da imaginação daqueles cristãos mais devotos (FERNÁNDEZ, 2005, p. 226).

Em relação a religiosidade dos conversos, podemos destacar, no que tange a evangelização, que essa má instrução religiosa não era apanágio somente dos neófitos, pois, também afetava aos cristãos-velhos porque esse era um mal generalizado

no conjunto da comunidade cristã, apesar de que em meio aos conversos as consequências eram mais graves (OBRADÓ, 1999, p. 380). Aqueles conversos que haviam nascido em família judaica estavam arraigados ao judaísmo sociológico³ o que deveras gerava desconfianças por parte dos cristãos-velhos que viam em simples hábitos culturais praticados diariamente um sintoma de criptojudaísmo. Por outro lado, para aqueles conversos nascidos em família cristã esse sintoma por vezes era mais ameno e conseqüentemente eram menos visados que os anteriores. Portanto, essa evangelização e a crença do neófito no cristianismo eram importantíssimos para sua integração na comunidade cristã.

Assim, essa fé no Cristianismo era medida de forma a qualificar o neófito como bom ou mau cristão. Quanto mais o converso expressasse sua religiosidade mais créditos obteria frente aos irmãos cristãos-velhos.

Os neófitos são classificados da seguinte forma: criptojudeus, céticos, vacilantes; sincréticos e cristãos autênticos. Os primeiros eram os que mantinham os preceitos e ritos judaicos às escondidas; os céticos eram aqueles sem crença alguma, que, na verdade, se convertiam sem possuir afincamento nem ao Judaísmo nem ao Cristianismo; os vacilantes e os sincréticos eram marcados por grandes dúvidas que os impossibilitavam de optar entre o Judaísmo e o Cristianismo e, dessa forma, mantinham uma religiosidade ambígua onde mesclavam os ritos judaicos e cristãos sem saber ao certo qual era sua verdadeira religião. Por fim, temos aqueles conversos que eram considerados como bons cristãos, ou cristãos de coração. Eram tidos nessa categoria devido à exteriorização de sua fé por meio da profissão de fé que faziam publicamente.

Logo, para classificar um converso como bom cristão se levava em consideração principalmente suas atitudes públicas para com o Cristianismo, como frequentar assiduamente a missa, fazer a

¹ O ano de 1391 foi marcante para a história dos judeus que viviam na Península Ibérica, pois, nesse ano ocorreram sérios ataques às comunidades judaicas dos reinos de Castela e Aragão, onde vários bairros foram destruídos e muitos judeus foram mortos ou convertidos à força ao Cristianismo.

² Disputa sediada na cidade de Tortosa em Aragão, promovida pelo papa Benedito XIII. Tinha como objetivo a conversão de todos os judeus da Península Ibérica e a comprovação de que Jesus era o verdadeiro Messias e os talmudistas ocultavam essa evidência.

³ Sua existência deve ser notada na hora de analisar os preceitos mosaicos desenvolvidos pelos conversos, já que muitas vezes estavam dotados de um caráter mais consuetudinário e cultural do que religioso, inserindo-se no conjunto de costumes e tradições hereditários. Assim, um converso podia ser cristão sincero mas ter dificuldade em se desvencilhar de algumas tradições judaicas do cotidiano que careciam de sentido religioso (OBRADÓ, 1999, p. 378).

confissão e comungar pelo menos uma vez ao ano, participar das festas cristãs, fazer caridade, participar de romarias e cultos aos santos, entre outros.

Esse clima de desconfiança contra os conversos não era somente apanágio dos cristãos-velhos, mas também de muitos conversos que haviam nascido em família cristã. Esses se achavam superiores simplesmente pelo fato de já terem nascido cristãos, enquanto que os outros, por eles criticados, nasceram judeus e se converteram ao longo de suas vidas. Essas atitudes de conversos nascidos em famílias cristãs para com os neófitos ocorria independente do motivo da conversão ou do nível de instrução religiosa dos últimos, demonstrando que os conversos nascidos em famílias cristãs, eles próprios descendentes de judeus, colaboravam para a diferenciação e exclusão que existia na sociedade cristã. Porém como mencionado anteriormente, após uma conversão forçada e sem uma evangelização insatisfatória ficava difícil se tornar um cristão de coração, com exceção daqueles conversos que aceitaram o Cristianismo por livre vontade ou por convencimento na verdade cristã.

Ruano destaca que a maioria dos conversos era composta de vacilantes e sincréticos, e, dessa forma, era inevitável que a suspeita de criptojudaísmo recaísse sobre todos de forma generalizada. Suspeita essa, segundo o autor, apoiada em fundamentos reais, por mais que, tais fundamentos fossem percebidos por aquela sociedade “limpa” que exigia a adesão dos judeus ao Cristianismo (2003, p. 6).

Para a Igreja, essa adesão dos judeus ao Cristianismo suprimiria as diferenças religiosas entre as comunidades. Porém, esse intuito não se confirmou, já que, logo após as conversões os cristãos eram diferenciados entre cristãos-velhos e conversos. Essa distinção surgiu primeiramente de forma oral em meio aos cristãos, para depois em 1449 com a *Sentencia Estatuto* de Toledo⁴ concretizar-se juridicamente.

Isso demonstra que a tão almejada união dos homens sob a égide do Cristianismo não foi ver-

dadeiramente possível e a *Sentencia Estatuto* de Toledo e os posteriores *Tratados de Pureza de Sangue* só confirmaram juridicamente aquilo que já estava confirmado no julgamento popular, isto é, a conversão não proporcionava ao neófito a plena inserção na comunidade cristã, já que continuava a ser comparado e tratado como um judeu. Tanto a *Sentencia Estatuto* de Toledo, quanto os *Tratados de Pureza de Sangue* utilizavam como suporte para suas teorias a acusação de que todos os conversos eram falsos cristãos e a abundância de casos comprovados de conversos judaizantes contribuiu para que o problema judaico se transformasse socialmente e religiosamente em problema converso.

Os conversos eram chamados de judeus pelos cristãos-velhos e neles se concentrava o velho ódio que o povo possuía contra os seguidores de Moisés, pois, a maioria mantinha suas funções judaicas típicas, como a de usurário. Quando o povo falava de judeus, não fazia uma distinção entre esse grupo, entre os conversos ou entre seus descendentes, de forma que englobava a todos na chamada nação hebraica, termo utilizado para designar o grupo dos judeus (MARTÍNEZ, 1992, p. 48).

Dessa forma, os neófitos não demoraram a atrair a ira dos cristãos velhos, que suspeitavam a todo momento dos conversos e da sinceridade das conversões. Nesse contexto, por vezes, parecia que os cristãos velhos esqueciam da presença dos judeus e se concentravam na grande presença de conversos em seu meio, dirigindo contra eles a agressividade que anteriormente era destinada aos judeus. Diversos eram os motivos que levaram à hostilidade contra os conversos, dentre eles os motivos religiosos que serviam de base para uma série de acusações contra os neófitos (OBRADÓ, 1999, p. 374). Os cristãos-velhos usavam a acusação de criptojudaísmo para exigir que a Igreja e a Coroa tomassem algum posicionamento contra os conversos, já que eles achavam inadmissível manter no seio da Igreja aqueles que praticavam seitas heréticas⁵ e ao mesmo tempo usufruíam das pos-

4 A *Sentencia Estatuto* de Toledo deu origem aos *Tratados de Pureza de Sangue* muito utilizados entre o século xv e xviii na Península Ibérica. Ambos determinavam que qualquer cristão que possuísse ascendência judaica estaria impossibilitado de possuir diversos cargos no reino e determinadas profissões.

5 Para os cristãos-velhos o culto judaico se consistia numa heresia, pois, acreditavam que o Talmude era portador de proposições heréticas contra Jesus Cristo e Maria. O cristão que por ventura não seguisse os preceitos do Cristianismo, mas de outra religião era considerado herético e apóstata.

sibilidades sociais que a religião oferecia, como a ascensão a determinados cargos que somente eram destinados aos cristãos.

Os cristãos-velhos acreditavam que a escolha pelo Cristianismo havia ocorrido simplesmente devido a outros interesses não religiosos, já que, a conversão anulava os empecilhos econômicos e sociais impostos aos judeus por causa da religião. Assim, para os cristãos-velhos, as conversões dos judeus não eram fruto do reconhecimento da verdade do Cristianismo, muito menos de uma sincera convicção pessoal. Essas opiniões passaram a ser mais frequentes entre os cristãos-velhos que ficavam indignados com a audácia de alguns neófitos que simultaneamente continuavam a professar sua antiga religião e se aproveitavam das facilidades que a conversão lhes proporcionava.

Logo, podemos compreender porque os cristãos-velhos passaram a identificar os conversos com os judeus. Para os cristãos-velhos o sagrado sacramento do batismo não havia sido suficiente, pois, os neófitos insistiam em manter os laços sociais, e, por vezes religiosos, que possuíam com seus antigos correligionários. Logicamente, nem todos os conversos mantinham os antigos vínculos com os judeus. Muitos foram neófitos que assumiram a conversão e devido a essa escolha sofriram duplamente, pois, os judeus os consideravam como apóstatas e os cristãos-velhos duvidavam de sua sinceridade considerando-os como judeus.

Fernández acredita que o ódio que a população cristã velha sentia pelos judeus havia se transferido aos conversos, que agora eram os ricos, cobradores de impostos e, na opinião do autor, falsos cristãos. Além disso, o autor ratifica que os grupos políticos que lutavam pelo poder em meados do século xv usavam a questão judaica e conversa para alcançar seus objetivos (1992, p. 33), como ocorreu no conflito de Toledo em 1449 onde os nobres lutavam contra o grupo de Dom Álvaro de Luna, favorável aos judeus e conversos na cobrança de impostos. Os conversos eram prestadores de serviço à Coroa, o que os aproximavam do preferido do rei castelhano que em meados do século xv era Dom Álvaro de Luna.

Obradó corrobora para essa afirmação quando menciona que, não se tratava exclusivamente

de um conflito religioso, mas, de um conflito social que utilizava a questão religiosa para angariar adeptos e embasar seus argumentos anti-conversos (OBRADÓ, 1999, p. 375). Ruano (2003, p. 13) parece concordar com a autora, pois, declara que os conflitos acerca da questão judaica e dos conversos buscavam “[...] mascarar seus sucessivos desígnios [...] com o pretexto demagógico da religiosidade”. Por sua vez, Carneiro afirma que “na Idade Média os homens [...] se utilizaram [...] de desacordos de caráter religioso como motivo para justificar suas lutas pelo poder e sua ganância econômica” (1988, p. 18).

Essa hostilidade dificultava a assimilação social e religiosa daqueles conversos que muitas vezes precisavam manter seus vínculos com os antigos correligionários, fosse devido à profissão, fosse devido aos bairros onde moravam e que na maioria dos casos não tinham condições financeiras de se deslocarem para outra região. No geral, conseguiam escapar dessa situação aqueles conversos que, quando eram judeus, já se encontravam altamente envolvidos com os cristãos, morando por exemplo fora das judiarias ou mantendo importantes cargos e relações na corte.

Nos reinos de Castela e Aragão muitos conversos eram ricos, porém, a maioria dos conversos lutava bastante para sobreviver. Essa maioria de conversos que trabalhava arduamente, principalmente como artesãos, era intermediária entre a pobreza e uma condição financeira estável. Segundo Obradó (2005, p. 49), às vezes a dificuldade era tamanha que alguns conversos mendigavam. Isso demonstra que apenas uma minoria dos conversos era privilegiada e os que não podiam gozar dessas benesses eram justamente aqueles conversos que mantinham a proximidade aos judeus mais pobres, como mencionado acima, e, que mais sofriam a exclusão social.

Logo, podemos perceber que a questão sócio-econômica tinha bastante relevância nos conflitos religiosos, porque aqueles conversos que antes mesmo do batismo já mantinham estreitas relações sócio-econômicas com os cristãos, conseguiram ascender mais facilmente e, no geral, acabaram se afastando de suas antigas comunidades judaicas. Aqueles conversos que se mantiveram nos bairros

de seus antigos correligionários, logicamente continuaram a manter as relações sociais com os judeus, algo que era bastante reprovado pela Igreja e pelos cristãos-velhos, porque acreditava-se que esses conversos retornavam mais facilmente ao Judaísmo devido à proximidade com os judeus.

Porém, no geral, os conversos acabavam sendo alvo das desconfianças dos cristãos-velhos, fossem os mais pobres que permaneciam nos bairros judaicos, ou, fossem os mais ricos que instigavam a inveja por seus altos cargos e influência político-econômica. Baer (II, 1981, p. 526) destaca que a maioria dos conversos, independente da situação sócio-econômica, era para os cristãos-velhos gente suspeita e odiada, pois, além de muitos se converterem contra vontade, ainda existiam aqueles que não professavam nenhuma religião, mas uma filosofia racionalista e averroísta⁶ onde acreditavam que na vida “só existia o nascer e o morrer; o resto era um nada”.

No que se refere às relações sociais entre conversos e cristão-velhos, podemos destacar os casamentos e as profissões. No que tange aos casamentos, podemos perceber que aqueles conversos que possuíam um nível social e econômico mais elevado uniam-se às famílias cristãs-velhas mais abastadas ou pertencentes à nobreza, enquanto que, os conversos com uma posição sócio-econômica mais modesta mantinham os laços matrimoniais dentro de seu próprio grupo.

A Igreja e os cristãos-velhos criticavam o posicionamento dos conversos que efetuavam as alianças matrimoniais somente dentro de seu grupo. Isso gerava especulações a respeito dos motivos que levavam a tal escolha, dentre as suposições estava o fato de não formularem a união com cristãos-velhos devido ao desejo de manter as tradições judaicas, o que seria impossibilitado se a união matrimonial e familiar se efetuasse com cristãos verdadeiros. Porém, a Igreja se esquecia de que os próprios cristãos-velhos que julgavam as atitudes dos conversos, no geral, não queriam manter esse tipo de vínculo com os neófitos principalmente por

causa das suspeitas religiosas, já que a maioria não queria correr o risco de se envolver com prováveis heréticos. A exceção, como mencionado acima, ocorria com aquelas famílias que anteriormente ao batismo, quando ainda pertenciam à comunidade judaica, já mantinham estreitas relações com os cristãos-velhos, ou, mesmo por questões econômicas, quando a união das famílias tornava-se viável.

No que se refere às profissões, sabemos que muitos cristãos-novos mantinham profissões de destaque na sociedade, o que os aproximavam dos cristãos-velhos. As atividades financeiras, como arrendadores, são exemplos de meios de ascensão para os conversos. É certo que essa profissão foi durante séculos na Hispânia um apanágio dos judeus, porém, a partir da intensificação do antijudaísmo em finais do século XIV e XV essas atividades em várias cidades foram proibidas aos seguidores de Moisés. Dessa forma, o converso poderia desempenhar funções que eram vedadas aos judeus.

Assim, no século XV várias profissões foram expressivamente ocupadas pelos conversos, como: cirurgiões e médicos que possuíam bastante destaque na sociedade; boticários e barbeiros que possuíam um destaque mais modesto. Quanto aos financistas, quantitativamente não eram muitos, mas, qualitativamente sim, pois, os maiores financistas foram conversos. Em Castela, por exemplo, desde o governo de João II (1406-1454) os conversos possuíam cargos públicos, penetrando assim nos setores dirigentes da sociedade, como na política municipal onde ocupavam cargos de escrivães, jurados e alcaides. A ascensão social para alguns conversos foi tamanha que dentre aqueles que possuíam ofícios públicos na corte muitos se tornaram nobres. Porém, todos esses cristãos-novos que conseguiram ascender socialmente faziam parte de uma minoria dentre os demais que continuaram com suas modestas profissões.

Essas relações sociais entre conversos e cristãos com o passar dos anos ficaram cada vez mais perturbadas e até mesmo aqueles conversos que mantinham relações mais próximas com os cristãos-ve-

6. Averroís (1126-98) natural de Córdoba, na Espanha. Em sua juventude estudou jurisprudência, teologia, matemática, medicina e filosofia, e obteria mais tarde importantes posições administrativas nos governos islâmicos de Yacub Yusuf e de Yusuf Yacub Al-Mansur na Espanha, além de servir como médico da corte. A grande ênfase dada por Averroís à obra aristotélica e sua oposição à influência da religião sobre a filosofia levaram à desconfiança por parte dos ortodoxos. Alberto Magno e Tomás de Aquino atacaram os averroístas e em 1270 seus erros foram condenados formalmente pela Igreja (LOYN, 1997, p. 107).

lhos passaram a ser criticados por eles. Um exemplo dessas relações conturbadas pode ser observado em meados do século xv, quando um conflito na cidade de Toledo gerou a *Sentencia Estatuto*. A conversão dos judeus ao Cristianismo não eliminou totalmente as barreiras religiosas e sociais que existiam entre ambas comunidades, e, o povo continuava a ver os conversos como judeus. Isso é, uma parte da

imagem do judeu se transferiu para o cristão-novo de ascendência judaica. Nesse contexto, as questões sociais, econômicas, religiosas e componentes do imaginário daqueles cristãos se relacionaram para acusar os conversos de manterem suas antigas práticas judaicas e de várias formas buscarem a aniquilação da sociedade cristã-velha.



BIBLIOGRAFIA

- BAER, Yitzhak. **Historia de los judíos en la España Cristiana**. Vol. 1 e 2. Madrid: Altalena, 1981
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial. Portugal e Brasil colônia**. São Paulo: Brasiliense, 1988
- FERNÁNDEZ, Ernesto García. Los conversos y la Inquisición. **Clío & Crímen**: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango, ISSN 1698-4374, Nº. 2, 2005, pags. 207-236. Centro de Historia del Crimen de Durango www.durango-udala.net/. Acesso em: 12 de janeiro de 2007
- LOYN, Henry R. (org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997
- MARTINEZ, Nicolás López. Teología de controversia sobre judíos y judaizantes españoles del siglo xv. Ambientación y principales escritos. **Anuario de historia de la Iglesia**, ISSN 1133-0104, Nº. 1, 1992, pags. 39-70. dialnet.unirioja.es. Acesso em: 12 de janeiro de 2007
- NÁJERA, Francisco Illescas. De la convivencia al fracaso de la conversión: algunos aspectos que promovieron el racismo antijudío en la España de la Reconquista. In: **Revista de humanidades**: Tecnológico de Monterrey, nº 14, 2003, pags. 227-256. dialnet.unirioja.es. Acesso em: 12 de janeiro de 2007
- OBRADÓ, María del Pilar Rábade. La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo xv. **En la España medieval**, ISSN 0214-3038, Nº 22, 1999, pags. 369-393. Universidad Complutense: Departamento de Historia Medieval www.ucm.es/info/media/. Acesso em: 12 de janeiro de 2007
- OBRADÓ, María del Pilar Rábade. Ser judeoconverso en la corona de Castilla en torno a 1492. **Kalakorikos**: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calahorra y su entorno, ISSN 1137-0572, Nº 10, 2005, pags. 37-56.
- OBRADÓ, María del Pilar Rábade. Sobrevivir a la Inquisición: el proceso de Diego de Alba (1497-1498). **En la España medieval**, ISSN 0214-3038, Nº 29, 2006, pags. 347-357. Universidad Complutense: Departamento de Historia Medieval www.ucm.es/info/media/. Acesso em: 12 de janeiro de 2007
- RUANO, Eloy Benito. **Los orígenes del problema converso**. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003. Disponível em: www.cervantesvirtual.com. Acesso em: 12 de janeiro de 2007.

D. Dinis e as Leis de Desamortização: O Combate ao Crescimento do Poder Eclesiástico em Portugal

Teresinha Maria Duarte & Láisson Menezes Luiz (UFG)

RESUMO

Neste trabalho discute-se a relação entre a Coroa, o Clero e a Nobreza na sociedade portuguesa dos séculos XIII-XIV, especificamente no reinado de D. Dinis. O poder eclesiástico em Portugal exerceu uma grande influência, não só no campo espiritual, mas também foi bastante influente nas questões políticas, econômicas e sociais do reino. Essa influência da Igreja começou a incomodar a Coroa e a Nobreza, pois a Igreja estava adquirindo um grande prestígio e poder na sociedade portuguesa devido à acumulação de bens fundiários, deixados pelos fiéis ao morrerem. Com base nesse conflito procuramos analisar as leis de *Desamortização*, criadas por D. Dinis entre 1286 a 1309, que foram elaboradas com o intuito de evitar a acumulação de terras e de outras rendas nas mãos do clero. Esse fato incomodava especialmente a Nobreza, pois seus parentes ao morrerem deixavam todos os seus bens, inclusive às terras que era a principal fonte de renda na sociedade medieval, para a ordem eclesiástica a que pertencia, e com isso os nobres acabavam tornando-se pobre. Essas leis acabaram favorecendo não só a coroa, que era prejudicada devido às propriedades eclesiásticas terem vários benefícios, como isenção fiscal, o que diminuía a fonte de renda da coroa, mas boa parte da Nobreza também foi beneficiada com a elaboração dessas leis. Mas mesmo com todo esse esforço D. Dinis não conseguiu alcançar o resultado esperado, devido o Clero continuar interferindo nos herdamentos dos fiéis.



D. Dinis e as Leis de Desamortização: O Combate ao Crescimento do Poder Eclesiástico em Portugal

Teresinha Maria Duarte & Láisson Menezes Luiz (UFG)

Na segunda metade do século XIII, o rei de Portugal, D. Dinis, “(...) preocupado com a concentração de terras e de outras rendas nas mãos do Clero, fato esse que aumentara em muito a riqueza, o poder e a influência dessa Ordem sobre a sociedade (...)” (PAES FILHO, 1998, p.128), elaborou leis para tentar acabar com tais situações, essas leis ficaram conhecidas como “Leis de Desamortização ou Leis Contra a Amortização” (PAES FILHO, 1998, p.128).

Este trabalho pretende discutir as relações de poder e interesses entre o Rei, a Nobreza e o Clero na sociedade portuguesa no século XIII, durante o reinado de D. Dinis, verificando assim quais foram às medidas adotadas por aquele Soberano para diminuir o poder e a influência econômica, política e social do Clero na sociedade portuguesa. Para isto, analisaremos a Lei de Desamortização de 129, cujo título é Ley como as ordeens non deuem a uer os herdamentos dos seus professos ou professoras, às páginas 72 a 74 no Livro das Leis e Posturas.

Esta lei foi criada pelo monarca português, D. Dinis, devido às várias reclamações da nobreza com relação ao clero, pois seus parentes ao morrerem deixavam todos os seus bens para as ordens eclesiásticas a que pertenciam, com o intuito de salvar suas almas. Esta lei encontra-se no LIVRO das Leis e Posturas, com transcrição paleográfica de Maria Teresa C. Rodrigues de 1971, o documento aqui utilizado foi vertido em português arcaico, com traços remanescentes do Latim.

D. Dinis governou Portugal por quarenta e seis anos, de 1279 a 1325, seu reinado foi caracterizado por dar prosseguimento à política de consolidação e centralização do poder monárquico iniciada por seu pai D. Afonso III. D. Dinis é considerado pelos estudiosos de história medieval portuguesa como um dos mais importantes reis no tocante à constituição do estado português. D. Dinis implantou várias mudanças na sociedade portuguesa durante o seu reinado, as principais foram: a fundação da

Universidade de Lisboa; a substituição do Latim pelo Português como língua oficial do país; a incrementação do comércio e do artesanato, a construção de novos castelos e muralhas nas cidades em desenvolvimento, para a defesa do reino; e o desenvolvimento de um sistema marítimo.

Além disso, durante 23 anos, “de 1297 a 1320 um período de paz interna e externa caracterizou o apogeu do reinado de D. Dinis e provavelmente o apogeu da Idade Média portuguesa. As querelas civis tinham sido apaziguadas. Com o clero, D. Dinis assinara a concordata em 1289, que pôs fim a uma longa fase de disputas” (MARQUES, 1975, p. 175-176).

Para evitar ameaças externas D. Dinis estabeleceu e ampliou as relações diplomáticas com o reino de Aragão, através de uma aliança matrimonial, casando-se com D. Isabel em 1282. A aliança com Aragão tratava-se de,

... uma aliança valiosa, porque Aragão acabava então de adquirir uma importância fundamental na economia e na política mediterrânica e porque Pedro III (1276-1285) e, sobretudo seu filho, e irmão de Isabel, Jaime II (1291-1327), exerceram um papel de primeiro plano na diplomacia peninsular (MATTOSO, s/d, p. 149).

Para ter uma visão melhor sobre o território português, D. Dinis fez uma inspeção por toda a área sobre o seu domínio, para verificar quais eram as deficiências do reino, e “graças a esse procedimento, o Rei pôde obter dados mais concretos acerca da realidade de cada local, bem como ter uma visão do conjunto de todo o país” (PAES, 1998, pp. 121). Dentre os monarcas portugueses até meados do século XIV, D. Afonso III (1248-1279) e D. Dinis (1279-1325) foram segundo Flávio Ferreira Paes Filho os que mais perceberam as necessidades e deficiências do reino, podendo assim “... fomentar e desenvolver os mecanismos político-econômico-sociais necessários ao desenvolvimento do reino e ao fortalecimento da monarquia” (PAES FILHO, 1998, p. 99).

D. Dinis também estimulou a organização administrativa durante o seu reinado, seguindo os

passos de D. Afonso III, como afirma Armando Luís de Carvalho Homem:

Entre Agosto de 1280 e Novembro de 1322, D. Dinis produziu um total de 129 leis, 32 das quais não datadas. Quantitativamente está-se abaixo de Afonso III (com 233 actos legislativos). Mas os domínios atingidos pelas leis dionisinas têm que se lhe diga. As matérias sobre que se legisla são naturalmente encabeçadas pelo judicial/processual, com um pouco mais de metade dos actos emitidos (67 leis); e dentro da área judicial destaque ainda para os efeitos de dívidas (14 leis), para as medidas visando disciplinar a actividade de advogados e procuradores (10 leis), apelações (8 leis) e feitos de agressão (7 leis). Noutros planos, motivaram ainda a acção de D. Dinis a desamortização (11 leis), o adultério e a moral sexual (9 leis), os contratos entre cristãos e judeus (6 leis), as jurisdições eclesiásticas ou sobre eclesiásticos (6 leis) e o tabelionato (6 leis). Alguns destes actos repetem não raro outros mais antigos, ainda que por vezes aclarando este ou aquele aspecto pontual: é o que se passa, por exemplo, entre 1282 e 1322, com 6 ordenações sobre salários e serviços a tomar por advogados e procuradores. Bem entendido, por outro lado, que muitas das leis escapam ainda a “regra” da impessoalidade e da generalidade (quanto a territórios ou indivíduos) que as definições usuais atribuem ao acto legislativo; por outras palavras, a (generalizante) lei do tempo não se contrapõe sem mais ao (singularizante) privilegio (sic. CARVALHO HOMEM, 1996, p. 148-149).

Mas José Mattoso mostra que, ainda falta um estudo mais crítico e preciso sobre a legislação dionisina e, devido a este fato, a apreciação da sua obra administrativa fica mais difícil. Ainda, segundo Mattoso, existe muitos estudos sobre suas leis “... mas em edições defeituosas e por vezes com datas errôneas ou não datadas. Assim é difícil tirar partido, para uma síntese histórica do corpo legislativo que se lhe atribui, e que é bastante numeroso” (MATTOSO, 1993, p. 155-156)

Por isso interessa-nos estudar as leis de Desamortização de 1291, pois, a legislação durante o reinado de D. Dinis, como já foi dito, em quantidade é inferior a de D. Afonso III, seu pai, mas a suas leis tiveram uma influência maior no território lusitano. O uso da legislação por D. Afonso III e D. Dinis tinha como objetivos principais: a centralização do poder nas mãos do monarca, a organização administrativa e a busca por uma identidade e independência para o estado português dentro da Península, começando com D. Afonso III e consolidada por D. Dinis que se “(...) beneficiando dos trunfos acumulados por seu pai e do poder material que ele próprio adquiriu e o fez respeitar além fronteiras

(...)” (MATTOSO, 1993, p. 149), obteve êxito na realização dos seus objetivos.

Usando o direito e a diplomacia D. Dinis conseguiu por fim a uma fase de longas disputas com o poder eclesiástico; esse desejo de pacificação com o clero era um objetivo de D. Afonso III que, nos últimos dias de sua vida pediu ao filho que resolvesse a questão e pusesse fim ao interdito papal, estabelecido sobre o reino português, devido às suas desavenças com o clero local, como afirma José Mattoso:

O longo interdito a que o reino tinha estado sujeito desde 1267 foi finalmente levantado em 31 de Junho de 1290. O acontecimento foi registado como um dos mais notáveis da época pelo Livro de noa de Santa Cruz de Coimbra. Terminava assim um conflito que havia durado 22 anos. A dificuldade de chegar a um acordo mostra bem a gravidade das divergências e os obstáculos que foi necessário ultrapassar (MATTOSO, 1996, p. 148).

As negociações demoraram, e só foram resolvidas mediante as concordatas, assinadas pelo Rei e pelo Papa. Para chegar a esse acordo com o clero, D. Dinis aceitou três concordatas, “(...) duas de 1289, contendo 11 artigos e 40 artigos respectivamente, a primeira só reconhecida por D. Dinis em 1292, e a de 1309, contendo 22 artigos” (PAES FILHO, 1998, p. 136-137). Com aquelas concordatas, D. Dinis pode fortalecer o poder monárquico sem maiores conflitos com o poder eclesiástico, que teve de abrir mão de seus interesses exagerados, mas, por outro lado seus direitos passaram a ser respeitados. Segundo José Mattoso,

como se vê, D. Dinis seguiu em todos estes passos uma política de nacionalização extremamente coerente e de tal modo determinada que se pode considerar como precursora de processos de concentração das forças políticas nacionais usados depois pelas monarquias da segunda metade do século xv. A relevância dos aspectos militares é bem patente. Mas podemos também incluir no mesmo processo de nacionalização outras medidas de carácter diferente, como a adopção da língua vulgar nos documentos oficiais da chancelaria, uso que se generalizou por volta de 1296, e a criação de uma universidade portuguesa, provavelmente, em 1288. (...) A adoção do português pela chancelaria não significava apenas o triunfo de uma língua “vulgar” sobre o latim (ou seja, da instância civil sobre a eclesiástica, do profano sobre o sagrado), nem apenas a difusão do processo de racionalização administrativa, incompatível com a difícil aprendizagem de uma língua morta, mas também a escolha de uma língua própria do reino, diferente das restantes da Hispânia e da Cristandade (Mattoso, s/d, p. 155).

Assim, entendemos que as leis de Desamortização de 1291, criadas por D. Dinis, naquele momento que se estabeleciam as concordatas com a Santa Sé, tiveram a intenção de evitar a acumulação de bens de raiz por parte do clero português, devido às doações feitas pelos membros de ordens eclesiásticas, que à sua morte deixavam às suas ordens, os bens familiares que trouxeram em vida. Durante a Idade Média a terra foi a principal fonte de renda, não só em Portugal, mas na Europa de uma forma geral. D. Dinis querendo evitar tais privilégios, por parte do clero regular e secular ordenou inquirições sobre as propriedades eclesiásticas, porque as propriedades eclesiásticas iam, aumentando com o passar do tempo, por conta das novas doações. Para Flávio Ferreira Paes Filho,

essas doações eram constantes por causa da própria mentalidade existente à época, caracterizada por grande fervor religioso e medo da vida após a morte, para além da grande influência cultural que o Clero exercia sobre todos os membros das outras Ordens, fato esse que lhe assegurava enorme prestígio (PAES FILHO, 1998, p. 130).

Em Portugal, no século XIII, ainda estava em vigor o código visigótico que foi “redigido sob o predomínio do clero, introduziu a ação do sacerdocio n’um grande numero de actos de vida civil” (GAMA BARROS, 1945, p. 17). Como podemos ver a Igreja exercia uma forte influência na sociedade portuguesa, como no momento de testar e morrer. Entretanto, agia “não só no interesse dos legítimos herdeiros mas ainda na própria conveniência (...)” (GAMA BARROS, 1945, p. 202). Assim, fazendo afluír para si, uma parte da riqueza dos mortos. Desde D. Afonso III tinha-se um interesse de acabar com a intervenção eclesiástica não só no campo social, mas também no político e econômico, com isso o monarca passou a restringir a ação jurídico-civil do clero, como por exemplo, nas questões dos testamentos, o clero já não poderia mais interferir.

Muitas pessoas pertencentes à nobreza estavam ficando pobres devido ao fato de seus parentes, que estavam em ordens eclesiásticas, ao falecerem deixarem seus bens para as referidas ordens; então, devido a essas lamentações feitas pela nobreza exigiram uma atitude de D. Dinis para evitar essa situação, conforme se vê, nesta lei de 1291, D. Dinis começa o texto da referida lei mencionan-

do as queixas de alguns nobres, especialmente dos fidalgos,

O Jffante Dom Affonso meu irmãao. e Dom Nono gonçalvjs e Ricos homeens e filhos dalgo. e outras gentes do meu Reyno sse me queyxarom dizendo que esses filhos dalgo e outras gentes ssom minguadas e muj probes. e exerdadas das possissões e das heranças de ssas auoengas nom podem ujuer em meu Reyno nem sserujr mjm tam bem nem tam conpridamente como sseuiram os filhos dalgo e as outras gentes que forom ante eles ou outros Reys que forom ante mjm. per Razom que dizem que quando ssas filhas entram nas ordeens e hi moRem professas que as ordeens ueem aos beens e aas heranças per ssucessom de seus padres e de ssas madres E per esta Razom ssaae das auoengas e das linhas endeçedendo e enalheam sse përa todo senpre...(LIVRO das Leis e Posturas. 1971, p. 73).

Percebe-se, pois, qual era a situação que os nobres – sobretudo a média nobreza e a fidalguia – enfrentavam com relação à interferência da Igreja no que toca aos testamentos deixados pelos membros de ordens religiosas, ao morrerem. Várias pessoas pertencentes à nobreza acabavam tornando-se pobres, pois, em vez de seus parentes religiosos deixarem os seus bens para os seus consangüíneos, deixavam tudo o que tinham, inclusive terras, que eram a principal fonte de renda do período, para as ordens eclesiásticas. Segundo Flávio Ferreira Paes Filho, “por esses motivos, a Igreja conseguia obter vários privilégios e fontes de renda: possuía o direito de receber foro, de isenção fiscal e, ainda, o de aplicar a justiça dentro das propriedades coutadas” (PAES FILHO, 1998, p. 130).

Essas reclamações vinham também de pessoas que tinham parentes pertencentes ao Clero, pois além de provavelmente serem os eclesiásticos os redatores dos testamentos, exerciam certa pressão sobre aqueles que testavam e quando tais pessoas morriam, eles vinham e requeriam a herança. E devido a este fato o patrimônio das famílias acabava diminuindo. E isso também prejudicava o Rei no que tange a defesa do reino, pois quem prestava o serviço militar eram as pessoas pertencentes a média e pequena Nobreza que estavam se empobrecendo devido a esse fato.

Também, para Jose Mattoso “as leis de desamortização que D. Dinis promulgou em 1286, 1291, 1292, 1305 e 1309 favoreciam não só a coroa, mas também aos nobres, pois estes eram prejudicados com a excessiva acumulação de bens fundiários

pelo clero” (MATTOSO, s/d, pp. 148-149).

Além disso, podemos observar o grande interesse da coroa em tomar as propriedades pertencentes ao Clero, porque, segundo Flávio Ferreira Paes Filho, a principal fonte de renda da coroa vinha dos “aforamentos de prédios rústicos e urbanos, da cobrança de vários tipos de impostos e multas (...) Não foi por acaso que se multiplicou a concessão de Carta de Aforamento com D. Dinis, obrigando-o a garantir o direito sobre grandes extensões de terras (PAES FILHO, 1998, pp.122).

Ao conceder esta mercê à nobreza, na verdade, D. Dinis zelava pela defesa do reino, pois o maior quantitativo do exército português, à época, provinha da pequena e da média nobreza. Eram esses nobres quem defendia militarmente o reino e eram eles as pessoas mais prejudicadas e que desejavam acabar com a interferência da Igreja com relação aos testamentos, como pode se observar:

(...) Conuem a ssaber que as ordeens aa morte de seus professos nom uaam aos / beens nem aas heranças de seus proujnco quando moRem E eu sobre esta cousa com o outorgamento dos Ricos homeens e outros mujtos homeens boons da mha terra. Auendo consselho com Dom Martim meu alferez e com mha corte. Achey que me pediam cousa aguisada ssabendo por uerdade que as ordeens a mayor parte do meu Reyno. E porem consijrando prol dos meus Reynos e dos meus filhos dalgo e doutras mhas gentes que ham a defender o Reyno. E consijrando a auda per que o Reyno podesse sser melhor defeso e melhor enparado se lhi pela uenturya acaçesse queRa de mouros ou doutras gentes... (LIVRO das Leis e Posturas, 1971, p. 73).

A seguir segue a lei promulgada por D. Dinis, que a pedido do mesmo, cada tabelião devia registrar em sua região, conforme foi estabelecido, a fim de acabar com aquela situação,

E porem ponho e faço tal ley e tal costetiçom em meu Reyno pêra todo ssenpre. que sse filhos dalgo ou outras gentes quer homeens quer molheres do meu Reyno entrerem em ordeens que aa morte deles as ordens nom uenham a ssas possiões nem nas possam uender nem dar nem alhear. nem em outra maneira fazer delas cousa que sse faça engano per que os aiam as ordeens. Mais sse algua cousa quizer dar por ssa alma uenda o terço de seus herdamentos e das possiões. e as duas partes fiquem a sseus herdeyros e uendam o terço a taaes pessoas que nunca sse possam tornar aas ordens E esses herdamentos e possiões fiquem ssenpre aa taaes pessoas que nom sseiam fra-

des nem freyres nem donas dordem E os que nom ouuerem hereeos lijdemos ordnhem e façam de seus herdamentos e possiões aquelo que teuerem por bem em tal guisa e em tal maneira que poys nom fiquem esses herdamentos aas ordeens. Porque mando a todas as Justiças dos meus Reynos que façades esta mha ley e costetjçom teer comprir e aguardar. E mando e defendo que nenhuu homem nem molher nom sseia ousado de uijr contra esta mha costetjçom. Ca aquel que o proua sse faria eu contra el assy como manda o deryto que Rey ou ssenhor deue fazer contra aquel que uem contra a ssa ley e contra ssa costetjçom e sseu mandado e contra honRa e prol da comunjdade e de sseu Reyno. E mando a todos os tabelliões dos meus Reynos que cada huu Registre esta mha carta em sas ujlãs e Julgados. Dante em Cojnbra. xxi. dia de Março ElRey o mandou per ssa corte. Lourenço stevez a fez Era de mil e. iij. e xxjx anos (LIVRO das Leis e Posturas, 1971, p. 74).

Na citação acima podemos observar o objetivo de D. Dinis em acabar com as práticas do Clero, em acumular terras, mandava que à morte de pessoas em Ordens religiosas, as mesmas Ordens não viessem à propriedade da família requisitar parte, como testamento. Entretanto, a lei diz que, se por algum motivo, uma pessoa religiosa, quisesse dar parte de suas propriedades, ela poderia vender um terço de seus herdamentos, os quais não poderiam ser vendidos para as pessoas pertencentes ao Clero como os Frades e os Freis e “donas dordem” isto é religiosas, e o restante dos herdamentos ficaria com os seus herdeiros. Assim mandava D. Dinis, àqueles que eram encarregados de fazer cumprir a justiça no Reino, em 21 de Março de 1291.

Apesar da tentativa de acabar com a influência do Clero sobre a sociedade portuguesa, e evitar que o poder eclesiástico interferisse nos testamentos, D. Dinis não obteve o sucesso esperado com as leis de Desamortização, pois ainda continuava havendo fraudes na aquisição de terras por parte do poder eclesiástico. Contudo, veio a estabilizar essa situação somente com as Concordatas, que, embora não acabasse de vez com esta prática, mas a diminuiu bastante, não só a acumulação de bens por parte do Clero, mas várias outras “regalias” que incomodava a Monarquia e a Nobreza, devido à grande influência que a Igreja e a religião exerciam sobre as pessoas na era medieval.



BIBLIOGRAFIA

FONTE

LIVRO das Leis e Posturas, transcrição paleográfica de Maria Teresa C. Rodrigues, Universidade de Lisboa. Faculdade de Direito. Lisboa. 1971.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Fortunato de. "Relações da coroa com a santa sé - contendas com o clero - concordatas". In: **História da Igreja em Portugal**. Volume I. Nova edição, preparada e dirigida por Damião Peres. Porto. Portugalense Editora. s.A.R.L. s/d. p. 167-203.

CARVALHO HOMEM, Armando Luís de "A dinâmica dionisina". In. SERRÃO, J. Veríssimo e Oliveira Marques A. H. de (Direção) In: **Portugal em definição de fronteiras (Do condado portugalense à crise do século XIV)**. Lisboa. Editorial Presença. 1996. p. 144-163.

GAMA BARROS, Henrique da. História da Administração Pública em Portugal nos Séculos XII a XV. Tomo II. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1945.

ROCHA, Maria Ângela Godinho Vieira da. Estudo de Alguns Documentos da Chancelaria de D. Dinis. Op. cit. p. CLXXXII a CLXXXVI.

MATTOSO, José. "Dois séculos de vicissitudes políticas" e "A consolidação da monarquia e a unidade política" In: **História de Portugal. A Monarquia Feudal. (1096-1480)**. Lisboa. Editorial Estampa. 1993. p. 125-163; 269-196.

PAES FILHO, Flávio Ferreira. **A centralização do poder com D. Dinis e os concelhos transmontanos**. Goiânia. Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em História das Sociedades Agrárias do Departamento de História da Universidade Federal de Goiás. 1998.

A Demanda do Santo Graal: Notícias sobre uma Nova Edição

Laurete Lima de Guimarães (UFBA)

RESUMO

A *Demanda do Santo Graal* é uma das mais importantes obras produzidas na Idade Média que integram o espólio documental remanescente em língua portuguesa. Manuscrito apógrafo do século XIII, relata as aventuras dos cavaleiros da Távola Redonda em busca pelo Santo Graal, o cálice no qual José de Arimatéia colheu o sangue de Cristo na crucificação. Esse raro documento encontra-se depositado na Biblioteca Nacional de Viena, na Áustria, sob a cota 2594, e mereceu ao longo dos anos diversos estudos e edições, dentre as quais se destacam as realizadas por Augusto Magne (1944 e 1955-70), a edição modernizada por Heitor Megale (1989) no Brasil. Em Portugal, a despeito de ser o berço da tradução portuguesa d' *A Demanda*, existem muitos estudos mas, efetivamente, só há notícia das edições críticas realizadas por Joseph-Maria Piel (1988), e por Irene Freire Nunes (1995). Como a desejada normatização de critérios de transcrição tem restado à margem dos trabalhos de edição – mesmo depois de longos e intermináveis debates –, cada uma dessas edições promoveu, como seria normal de se esperar, a adoção de estratégias próprias de transcrição, em função dos objetivos do editor e do público-alvo a que se destinaram. A observação detida desses trabalhos apontou para a necessidade de se ampliar o campo bibliográfico dessa obra, no sentido de se proceder a uma nova edição que privilegie atendimento às demandas coletâneas da lingüística moderna, voltada, como se sabe, para o conhecimento mais aprofundado do processo de constituição histórica da língua portuguesa, cada vez mais ávida por materiais renovados sobre seu passado lingüístico. A proposta do presente trabalho é noticiar a elaboração de uma nova edição, nomeadamente de natureza conservadora, que virá preencher assim, o lapso editorial existente.

A Demanda do Santo Graal: Notícias sobre uma Nova Edição

Laurete Lima de Guimarães (UFBA)

Introdução

O estudo crítico com *A Demanda do Santo Graal* surgiu em discussões acerca dos Cavaleiros Medievais e da carência de uma edição diplomática da referida obra. No entanto, a existência de uma tradição impressa até certo ponto inviabilizava tal labor, principalmente por ser um manuscrito extenso e a realização de um nova edição seria algo exaustivo. No início, o levantamento apontou para a necessidade de tal edição, assim como um estudo comparativo entre as edições existentes no Brasil e em Portugal. Por outro lado, esse estudo comparativo deveria atestar a viabilidade de uma empreitada dessa natureza, a partir do reconhecimento da existência de um campo bibliográfico incompleto e aberto. O levantamento inicial confirmou a necessidade de realização do trabalho, assim como apontou para diretrizes metodológicas a serem adotadas para uma edição mais conservadora. A busca por material confiável não só de cunho literário, mas lingüístico, que apontasse para a realização da edição, também, justificou, a necessidade do labor. Assim, partiu-se para a análise do material existente, como as edições impressas e o manuscrito. A Biblioteca Nacional de Viena, da Áustria, prontamente enviou, após demanda, o microfilme do referido códice sob a cota 2594. Adquiriram-se, ainda, as demais edições, notadamente as edições críticas do Padre Augusto Magne (1944 e 1955-70) e das antes referidas leituras de Piel e Nunes. Dispõe-se do arquivo em .PDF gentilmente cedida pelo Prof^o. Michael Ferreira da Universidade de Georgetown/USA.

1. Porque editar diplomaticamente A Demanda?

Desde o início dos estudos foi essa a pergunta principal. A resposta à questão decorre dos seguintes fatos: *A Demanda do Santo Graal* é um documento apógrafo do século XIII sem leitura conservadora.

Depois, a necessidade de suprir uma demanda por textos desse período que possam ser processados digitalmente, sobretudo para o estudo do léxico.

Megale (2005) referindo-se a tradição impressa do manuscrito 2594, confirma que a

edição integral do códice de Viena conta com as seguintes edições da Demanda do Santo Graal: Augusto Magne, de 1944, no Rio de Janeiro; a fac-similar do mesmo Augusto Magne, em 1955 e 1970; a de Joseph Maria Piel, terminada por Irene Freire Nunes, de 1988, em Lisboa; nesse mesmo ano, o texto em português atual, de Heitor Megale, preenchidas as lacunas do manuscrito de Viena e feito o cotejo com os testemunhos francês e castelhano; e em 1995, a edição de Irene Freire Nunes, em Lisboa (MEGALE, 2005, p. 139).

O campo bibliográfico está aberto e apontando para um lapso editorial que evidencia a necessidade da edição conservadora do manuscrito vienense. Acadêmicos, pesquisadores, historiadores carecem de tal edição. A leitura que conserve os fatos de língua como qual foram realizados pelos diversos copistas do século XIII ao XV, ou mesmo pela presença de indícios lingüísticos que atestem as marcas do tradutor da referida obra.

O projeto da nova edição supôs, como afirma Castro e Ramos (1981, p. 100),

uma distinção prévia entre os aspectos estratégicos da transcrição, que consistem em grandes decisões prévias e muito gerais quanto ao plano da edição e quanto ao espírito da transcrição, e os aspectos táticos, que conscretizam esse espírito sob a forma de normas de comportamento específicas para cada caso.

Dessa maneira, o filólogo, ao buscar o registro desse texto, através da edição, deverá levar em conta o público-alvo; ou seja, a quem se destina a obra: a) se a público especializado, a edição deverá trazer todas as características intrínsecas e extrínsecas que o trabalho filológico resgata; b) se, no entanto, não especializado, a edição a ser preparada será de menos compormisso lingüístico.

Para as duas situações, conservadora ou menos

conservadora, as estratégias de transcrição, o rigor filológico, a seriedade, o conhecimento do método, a segurança do filólogo deverão estar presente no momento de fixar, reconstituir, criticar o texto em seu processo de transmissão. E quanto mais fidedigna for a transcrição oferecida do testemunho, maior a possibilidade de proporcionar material para reconstituição histórica extralingüística, traçando a sócio-história, bem como, a história intralingüística, trazendo em sua realização as marcas na língua da sua constituição ao longo do tempo e naquele referido período.

Assim, o filólogo torna-se, também, historiador ao buscar a partir do documento editado caracterizar o contexto sócio-histórico-cultural em que o texto está inserido, e nessa análise identifica diversas possibilidades que delineiam a realidade da produção textual.

Quanto aos critérios editoriais a serem adotados, Reis e Milheiro (1989, p. 201) colocam:

Os critérios de transcrição e de reprodução adotados devem levar em conta a especificidade dos manuscritos estudados, bem como a necessidade de se tornar esta transcrição o mais rigorosa e inequívoca possível, respeitando o movimento da escrita, suas hesitações, seus equívocos e as marcas dos incidentes caligráficos.

Esses elementos da *scripta* são indícios que não podem ser esquecidos pelo filólogo, porque são eles que permitem o uso do texto para compreensão do momento cultural que representa. Destacando-se, entretanto, que o mais importante é utilização de textos fidedignos, “enquanto não se dispõe de um texto fidedigno, todas as operações a serem realizadas naquele texto podem ser arbitrárias, intempestivas e inseguras” (TAVANI, 1988, p. 53), a leitura que se propõe buscará operar com rigor em todo o processo de elaboração.

3. O Documento

A Demanda do Santo Graal é um manuscrito apógrafo do século XIII, no entanto o testemunho da Biblioteca de Viena, Áustria, é em tradição do século XV, cópia de uma outra versão de época anterior. Rodrigues Lapa (apud NUNES, 2005, p. 12) “diz-nos que a *Demanda* deve ter sido traduzida do francês o mais tardar no último quartel do século XIII” e,

conforme Megale (2001), é a primeira tradução ibérica do códice. Ivo Castro (apud MEGALE, 2005), em suas pesquisas, afirma que “João Vivas fez a tradução ibérica, da qual são testemunhos hoje a *Demanda* portuguesa e a *Demanda* espanhola.” O manuscrito 2594, da Biblioteca Nacional de Viena, é o único que se encontra completo. O códice provavelmente pertence ao novo ciclo, a *Post-Vulgata* ou *Pseudo-Boron* (NUNES, 2005, p. 9), e compreende três partes: 1. *Estoire del Saint Graal*; 2. *Merlin*; 3. *Queste del Saint Graal*.

Este ciclo não é conservado em um único manuscrito, mas em diversos fragmentos e o trabalho de reconstituição vem sendo realizado por Fanny Bogdanow da Manchester University Press, entre outros.

O códice de Viena relata a lenda arturiana dos cavaleiros da Távola Redonda, os amores de Lancelot e Guenièvre, história de Tristão e Palamedes. Em sua edição d’*A Demanda do Santo Graal*, Nunes (2005) traz amplo relato acerca da origem do referido manuscrito da *Vulgata*, sendo:

Robert de Boron é o autor da trilogia em verso li livres dou graal – Joseph, Merlin, Perceval –, quem vai (entre 1191 e 1212) não só explicar a origem do Graal mas também articular a história do Graal com o reinado de Artur (NUNES, 2005, p. 8).

E, ainda, os

romances em verso do século XII vão alimentar a passagem à prosa do século seguinte. Entre 1215 e 1235 vai surgir um ciclo mais vasto resultante desta tendência para estabelecer relações entre elementos de tradição diversa – o Lancelot-Graal, em que o tema do Graal surge articulado com a história dos amores de Lancelot e Guenièvre. O Lancelot-Graal compreende cinco partes na sua versão mais divulgada, a Vulgata: 1. Estoire del Saint Graal; 2. Estoire de Merlin; 3. Lancelot du Lac; 4. Queste del Saint Graal; 5. Mort Artu (NUNES, 2005, p. 8).

Complementando,

A Queste del Saint Graal da Post-Vulgata baseia-se nas duas últimas partes da Vulgata, Queste del Saint Graal e Mort Artu, remodelando ou omitindo episódios e acrescentando outros de acordo com o espírito do novo romance (NUNES, 2005, p. 10).

Nunes realizou extensa descrição do manuscrito vienense, conforme segue,

A Demanda do Santo Graal (ms. 2594 da Biblioteca Nacional de Viena) [...] é composto por 202 fólhos de 297 mm

x 222mm, sendo os três últimos em branco. Tem quatro folhas de guarda no início (duas em pergaminho, contemporâneas do ms., e duas em papel) e duas no fim do volume (em papel). O texto é disposto em duas colunas, de 25 a 47 linhas cada, em escrita bastarda, característica da Península Ibérica. [...] Trata-se de uma cópia extremamente modernizada em que os vários copistas introduzem particularidades da língua do seu tempo. Otto Klob situa no início do século XIV, juntamente com o original do *Josep Abarimatia*. Carolina Michaëlis situa a sua primeira redacção no tempo de Afonso X, o Sábio (1250-1284). Rodrigues Lapa [...] último quartel do século XIII (NUNES, 2005, p. 11-12).

Este é o documento a ser devidamente transcrito em edição conservadora, ou seja diplomaticamente.

3. A Edição

Cambraia (2005, p. 93) define a edição diplomática como sendo “uma transcrição rigorosamente conservadora de todos os elementos presentes no modelo, tais como sinais abreviativos, sinais de pontuação, paragrafação, translineação, separação vocabular etc.”

Com *A Demanda do Santo Graal* as discussões estiveram em torno de qual destino seria dado a essa edição, o que levou a questionarem-se as edições existentes. Então, diante de todas essas edições qual seria aquela que melhor conservaria os fatos intralingüísticos, já que existem quatro edições interpretativas que a priori satisfariam até então aos estudos extralingüísticos? Partindo-se do princípio de que por ser *A Demanda* um documento cujo texto foi fixado no século XV, a língua ali registrada merece um estudo apurado a ser realizado por lingüistas e filólogos, seria necessário um texto fidedigno, um texto que guardasse em sua manifestação escrita os registros realizados pela escrita ou escritas da sua época. Diante desses fatos e da inexistência de uma edição diplomática, deu-se início à tarefa de transcrever o referido manuscrito 2594 da Biblioteca Nacional de Viena, Áustria, em toda a sua amplitude e complexidade de eventos intralingüísticos existentes, e de discutir quanto à sua viabilidade, bem como a eleição dos critérios a serem adotados.

4. Os Critérios

Nesse sentido, optou-se pelas seguintes normas de transcrição, aos quais se podem juntar outros novos, com o decorrer do trabalho:

1. Fólio e coluna serão indicados entre colchetes retos [fxr/v-cx] e mudanças de linha por barra vertical | .
2. Manutenção das grafias originais de consoantes e vogais, independentemente de seu valor fonético, inclusive as geminadas.
3. Conservam-se sempre unidas as palavras que assim se apresentam na manuscrito, assim como são mantidos separados os elementos morfológicos constitutivos que na atualidade se grafam unidos.
4. As abreviaturas são desenvolvidas em itálico.
5. O sinal tironiano 7 transcreve-se com *e*.
6. O sinal tironiano 9 em final de palavra transcreve-se com *os*.
7. A pontuação é rigorosamente mantida
8. As vogais dobradas são integralmente mantidas;
9. As vogais orais *u* e *i* com valor consonântico são transcritas mantendo-se a grafia original do texto.
10. O *i* longo é representado pelo *j*, em todas as suas ocorrências.
11. As sibilantes são representadas conforme aparecem no texto, independentemente de corresponderem ou não à sua etimologia.
12. O *h* inicial é conservado, independente de sua etimologia ou não.

Palavras finais

Diante do desafio de transcrever integralmente *A Demanda do Santo Graal* se tem verificado que, embora já existam muitos trabalhos relacionados a essa importante obra, tem-se, por outro lado, construído a certeza de que tem esta pesquisa de Mestrado algo ainda a contribuir para o melhor aproveitamento desse material. Aqui, pretende-se apenas dar notícia da elaboração de uma nova edição de caráter nomeadamente conservador.

BIBLIOGRAFIA

- BERWANGER, Ana Regina; LEAL, João Eurípedes Franklin. 1995. **Normas técnicas para transcrição e edição de documentos manuscritos**. In: Id. 1995. *Noções de paleografia e de diplomática*. 2. ed. Santa Maria: EDUFMS. p. 67-70.
- CAMBRAIA, César Nardelli et al. 2001. Normas para transcrição de documentos manuscritos para a história do português do Brasil. In: SILVA, Rosa Virginia Mattos e. (org.). **Para a história do português brasileiro**. 2001. São Paulo: Humanitas/FFLCH/ USP: G+FAPESP. p. 553-555.
- CAMBRAIA, César Nardelli. **Introdução à crítica textual**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CASTRO, Ivo; RAMOS, Maria Ana. **Estratégia e tática da transcrição**. Critique Textuelle Portugaise. Actes du Colloque, Paris, 20-24 Octobre, 1981. p. 99-122.
- MAGNE, Augusto. **A Demanda do Santo Graal**. Ed. Fac-similar. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, INL, 1955
- MAGNE, Augusto. **A Demanda do Santo Graal**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, INL, 1944.
- MEGALE, Heitor. **A Demanda do Santo Graal**. Ed. Modernizada. São Paulo: T.A. Queiroz, 1989.
- MEGALE, Heitor. **A Demanda do Santo Graal: das origens ao códice português**. Cotia/ SP: FAPESP, Atêlie Editorial, 2001.
- MEGALE, Heitor. **A Demanda do Santo Graal: tradição manuscrita e tradição impressa**. Estudos Linguísticos, 34. 2005, p. 135-140.
- NUNES, Irene Freire. **A Demanda do Santo Graal**. 2.ed. Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2005.
- PIEL, Joseph-Maria, e Nunes, Irene Freire. **A Demanda do Santo Graal**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988.
- REIS, Carlos, **Milheiro**. Maria do Rosário. **A construção da narrativa queirosiana: o espólio de Eça de Queirós**. Lisboa: IN/CM, 1989.
- TAVANI, Giuseppe. Los textos del siglo XX. In: SEGALA, Amos (Edit.). 1988. **Littérature latino-américaine et des Caraïbes du XX^e siècle: théorie et pratique le l'édition critique**. Roma: Bulzoni, 1988, p. 53-63.

Este livro foi composto em Linux Libertine para texto
corrido e Rhapsodie para os títulos