

VIII Encontro Internacional de Estudos Medievais

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



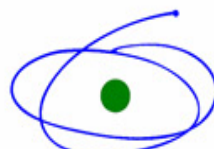
ANAIIS
VOL. 2

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 I / 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

- 1•*Al-Andalus: Unidade na Prosperidade?*
Leandro Augusto Viana Prado (UFES)
- 7•*A Lâmina do Tempo: Apontamentos Sobre o Concílio de Guastalla (1106)*
Leandro Duarte Rust (UFMS)
- 17•*O Bispo na Obra de Ecclesiasticis Officiis de Isidoro de Sevilha*
Leila Rodrigues da Silva (UFRJ)
- 25•*Cristandade Oriental: a Igreja e o Alfabeto Sustentáculo da Cultura e da União do Povo Armênio*
Lincoln Etchebéhère Júnior (Universidade São Marcos) & Thiago Pereira de Sousa Lepinski (Escola Superior de Advocacia)
- 33•*A Relação entre o Passado e o Presente: Pedro, o Cerimonioso (1336-1387) e o “Manuscrito de Poblet” (1343)*
Luciano José Vianna (Universitat Autònoma de Barcelona – UAB / UFES)
- 41•*Os Trastâmara de Pero Lopez Ayala (1332-1407) ou Quando os Heróis são de Acanhado Fulgor*
Marcella Lopes Guimarães (UFPR)
- 49•*Pode um Anjo Influenciar o Culto a um Santo? Reflexões sobre a Presença do Arcanjo Miguel no Processo de Canonização de São Galgano*
Marcelo Fernandes de Paula (UFRJ)
- 55•*Uma Análise Acerca da Educação Escolástica no Século XIII*
Márcia Guimarães– (UEM/PPE);
Terezinha Oliveira – (UEM/PPE)
- 63•*A Literatura como fonte para a Compreensão da História Política Medieval: Alguns Apontamentos sobre a Figura dos Reis*
Márcia Maria de Medeiros (UEMS)
- 69•*O Inferno: Relação Intertextual entre Lúcio Cardoso e Dante Alighieri*
Márcia Maria de Melo Araújo (FL/UFMG)
- 77•*A Natureza nas Pastorelas Galego-Portuguesa: um Estudo do Cenário Lírico e os Estados Sentimentais da Pastora*
Marciléia de Souza Apolinário (UEM)
- 83•*Controvérsias na História da Ciência acerca de Roger Bacon*
Marcio Paulo Cenci (UNIFRA)
- 91•*Entre o Significante e o Significado: O Santo Graal e uma Semiologia Medieval*
Marcus Baccega (USP)
- 107•*A Paideia Greco-Romana e a Construção da Identidade Pagã e Cristã no IV Século*
Marcus Cruz (UFMS)
- 113•*Um Estudo da Devotio Moderna. Discussão Bibliográfica*
Teresinha M^a Duarte (UFG / Campus Catalão)
Maria Cecília Martins (UFG / Campus Catalão)
- 113•*Dos Detalhes nas Imagens: Dois Afrescos do Ciclo Franciscano na Basílica Superior de Assis*
Maria Cristina Correia Leandro Pereira (UFES)
- 121•*Herança Cultural da Idade Média: A Mulher e o Casamento em a Megera Domada, de William Shakespeare.*
Maria do Carmo Faustino Borges (UEM)
- 129•*A Dimensão Pública das Inquirições Régias Medievais. Reflexões Históricas à Luz de Habermas.*
Maria Filomena Celho (UnB)

- 137•O Sofrimento na Perspectiva de Santo Agostinho
Peinado, Maria Rita Sefrian de Souza (UEM/FECILCAM)
Oliveira, Terezinha (DFE/PPE/UEM)
- 145•Conflitos Sociais na Transição da Antigüidade à Idade Média
Mário Jorge da Motta Bastos (UFF – Translatio Studii)
- 155•Santo Agostinho – Filósofo e Teólogo da Patrística na Idade Média
Marly Santos Mutschele (Universidade São Marcos e Faculdades metropolitanas Unidas)
- 165•A Importância das Linguagens Iconográficas e Iconológicas: uma Leitura do Texto Bíblico e a Arte de Hieronymus Bosch
Meire Aparecida Lôde Nunes (UEM)
- 175•O Feminino na Educação Literária do Século XII;
Michelle Cristina Irie (UEM)
- 183•Algumas Reflexões Acerca das Restrições à Sexualidade e das Relações de Poder no Reino Visigodo a partir das Atas do IV Concílio de Toledo e II Concílio de Sevilha
Michelle de Oliveira Santos (UFRJ)
- 191•Representatividade e Poder no Portugal Medieval
Miriam Lourdes Impellizieri Silva (UERJ)
- 199•A Hierocracia em Tempos de Radicalidade: Bonifácio VIII e seus Hierocratas
Moisés Romanazzi Tôres (UFSJ)
- 297•A Idealização Cavaleiresca no *Livro da Ordem de Cavalaria* de Ramon Llull
Neila Matias de Souza (Universidade Federal Fluminense)
- 215•Convergencia de Oriente Y Occidente en El Rostro de Cristo
Ofelia Manzi e Patricia Grau-Dieckmann
- 225•A Imagem Guerreira De Fernando III, o Santo (C. 1198-1252);
Onildo de Souza Moraes (Ufes/bolsista UFES)
- 235•Há Algo que vem do Leste: Hipóteses Acerca do Papel dos Hunos na Composição da Sociedade Tardo-Antiga e Medieval
Otávio Luiz Vieira Pinto (UFPR)
- 243•La Pobreza en Juan el Limosnero, de Leoncio de Neápolis: Léxico Y Contexto
Pablo A. Cavallero (Uba-Uca-Conicet)
- 255•Difamação da Mulher no Pensamento Medieval: Referências Obrigatórias
Pedro Carlos Louzada Fonseca (Universidade Federal de Goiás)
- 263•São Jorge: O Dragão e o Poder do Sinal-da-Cruz;
Priscila Gonsalez Falci (PEM/UFRJ)
- 271•A Importância da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino para a História da Educação Medieval
Rafael Henrique Santin (UEM)
Terezinha Oliveira (UEM)
- 279•A Difusão do *Epitoma Rei Militaris* de Flávio Vegécio na Idade Média. O Caso do *Policraticus* (1159) de João de Salisbury
Raphael Leite Teixeira (UFES)
- 287•A Esposa do Rei dos Demônios: a Biografia da *Basilis Theodora* Construída por Procópio de Cesaréia no séc. VI
Rayana Brepohl Fridlund (UFPR)
- 395•Os *Norþmenn* em *Thule*: a História e a Arqueologia da Colonização Islandesa nos Séculos IX e X
Renan Marques Birro (PRVIC/Ufes)
- 303•O Governo Afonsino (1448-1481): a Política Interna e as Conquistas Marítimas
Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFG- Campus de Jataí/UEG)

- 313•Toledo no séc. XII. Cidade Mudéjar ou Cidade Cristã
Renata Vereza (Uff)
- 321•As Iluminuras Medievais e o Pregar com as Mãos: a Imagem como Testemunha da História;
Ricardo Costa Dos Santos (UEFS)
- 331•O Que É Deus? A Meditação das Coisas Sublimes no Tratado *Da Consideração* (1149-1152) de Bernardo de Claraval
Ricardo Da Costa (UFES)
- 341•O Sentimento Amoroso no Cancioneiro de Martin Soares
Risonete Batista de Souza (UFBA)
- 351•História e Legitimidade: uma Reflexão Teórico-Metodológica da Relação entre a Perspectiva Histórica da Elite Eclesiástica Visigoda e a Construção da Hegemonia Peninsular
Rita de Cássia Damil Diniz (UFRJ)
- 359•As Cruzadas, a Literatura e o Cinema
Roberto Pontes (UFC)
- 365•*Patronatus Caelestis* – A Proteção Divina Como Legitimação da Santidade e a Tentativa de Capitalização do Culto ao Homem Santo pela Igreja Visigoda
Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz (UFRJ)
- 373•Os Documentos Medievais e a Metodologia de Pesquisa: Aspectos da Construção do Projeto de Doutorado sobre as Relações de Poder e a Educação no Reino Visigodo
Rodrigo dos Santos Rainha - Doutorando (UFRJ)
- 381•A Ira como Virtude no *Amadis de Gaula* e nos *Romances de Cavalaria*
Rodrigo Moraes Alberto (UFRGS)
- 391•Relações estamentais durante os Parlamentos Catalães: Pere *el Cerimoniós* e o braç reial nas convocações de 1366-1367
Rogério Ribeiro Tostes (UFPR)
- 401•Galego e Português: duas Sócio-Histórias, Duas Línguas
Rosa Virgínia Mattos e Silva (UFBA)
- 407•Traços Residuais do *Exemplum* de *Duobus Burgensibus et Rustico*, de Petrus Alphonsus, na *Farsa da Boa Preguiça*, de Ariano Suassuna
Rubenita Alves Moreira (Universidade Federal do Ceará – Virtual / Universidade Aberta do Brasil)
- 415•Tolerância e Convivência em Castela Medieval (Séc. XIII)
Samara Cristina Zupeli (UFES)
- 421•A Questão do Domínio da Cristandade e o Pensamento de João Quidort
Sandra Regina Franchi Rubim (UEM)
- 429•A Legislação Castelhana e o Mito da Contaminação Judaica (séc. XII-XIV)
Sergio Alberto Feldman (UFES)
- 437•A *Teodicéia* de Santo Anselmo - Estudo em Comemoração aos 900 Anos de Sua Morte
Sérgio Ricardo Strefling (UFPEL)
- 443•Caldeirão: Resíduos Medievais na Prática da Medicina Popular Nordestina
Silvana Bento Andrade (UFC)
- 453•*Regnum x Sacerdotium* nos séculos XIII e XIV: A Controvérsia Entre Curialistas e Jusnaturalistas
Talita Cristina Garcia (USP)
- 461• A Santidade e o Nascimento da Europa nas Obras de Christopher Dawson, Lucien Febvre e Jacques Le Goff
Tarcísio Amorim Carvalho (UFRJ)

469•Conhecimento e Livre-Arbitrio: A Importância da Educação para a Ética em Tomás de Aquino (séc. XIII)

Tatyana Murer Cavalcante (UEM) & Terezinha Oliveira (UEM)

479• As Semelhanças entre Ramon Llull (1232-1316) e Paulo de Tarso

Tatyana Nunes Lemos (UFES)

489• Ensino e Reflexão: uma Leitura Tomasiana sob o Olhar da História da Educação

Terezinha Oliveira (UEM)

499•Ave x Eva: Jogos de Oposição e Prefiguração nas *Cantigas de Santa Maria*

Thiago César Viana Lopes Saltarelli (UFMG)

509•O Imaginário Medieval Bestiário em Viagem à *Terra do Brasil* de Jean de Léry

Vanessa Gomes Franca (UEG/UFMG)

517•Uma Análise da bula *Quo Elongati* de Gregório IX: uma Interpretação Legislativa da *Regra e Testamento* de São Francisco

Veronica Aparecida Silveira Aguiar (USP)

525•Gonzalo de Berceo e Afonso X: a Representação do *Locus Amoenus* nos Cantares Sobre a Virgem

Viviane Cunha (UFMG)

533•Apício como Anticomida: Considerações sobre uma Possível Interpretação para um Receituário Antigo na Alta Idade Média

Wanessa C. Asfora (USP)

543•A Virgem Maria em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, de José Saramago: Motivos de Recorrência Medieval

Yani Rebouças de Oliveira (UFG)

Al-Andalus: Unidade na Prosperidade?

Leandro Augusto Viana Prado (UFES)

RESUMO

O presente trabalho procura abordar a temática da unidade e diversidade na Península Ibérica durante o período de dominação muçulmana e as relações entre os seguidores das três regiões mais expressivas naquele território, visando analisar como elas se davam durante os períodos de prosperidade, apesar das recorrentes tensões entre eles durante a trajetória de *Al-Andalus*. O foco recai sobre a maneira que a instauração de figuras de autoridade e o desenvolvimento da economia permitiram momentos de convivência e tolerância, que foram solo fértil para que a tão famosa produção cultural por qual *Al-Andalus* é famosa pudesse surgir, bem como as subsequentes crises causaram um enfraquecimento das frágeis relações entre os habitantes nativos da península, os berberes e as lideranças árabes, enquanto isso procurando apresentar uma visão diferente do ideal muito propagado sobre a Espanha muçulmana como terra de unidade e tolerância entre diferentes povos, que não parece se sustentar diante dos vários exemplos de tensões e conflitos que ali existiram, correlacionando. Essa análise é feita através da observação de diferentes momentos durante os quatro séculos de permanência muçulmana na *Hispania*, e as tentativas de se manter determinada estabilidade sociopolítica tão procurada pelos seus líderes, procurando aplacar as tensões internas para que houvesse estabilidade durante seus governos.

PALAVRAS-CHAVE: *Al-Andalus, Unidade, Idade Média*



Al-Andalus: Unidade na Prosperidade?

Leandro Augusto Viana Prado (UFES)

Muito se constrói sobre *Al-Andalus* – a *Hispania* durante o período de dominação árabe – como sendo um território pelo qual se ergueu uma cultura de características únicas como fruto de uma coexistência pacífica entre os diversos elementos étnicos e religiosos que ali habitavam. Tal afirmação encontra-se envolvida em certa construção oriunda das fontes literárias árabes que buscam construir determinada imagem poética e glorificada deste período histórico, procurando levar a luz de uma nação unida e coesa, porém, “A história de *Al-Andalus* entre os séculos VIII e XI não é, pois, a de uma entidade homogênea sob o governo de uma dinastia incontestada.” (RUCQUOI, 1995, p.108) A propagação de tal idéia parece encontrar reflexo tanto na busca atual por modelos de convivência em sociedades do passado para que se possa pensar o presente, bem como o que J.N. Hillgarth apresenta como sendo uma “mitofilia” própria da historiografia espanhola.

Ao se observar a trajetória dos muçulmanos na Península Ibérica é possível encontrar o registro de diversas desavenças entre os elementos invasores tanto contra os que ali já habitavam como entre si próprios, essas desavenças permearam grande parte dos quatro séculos que ali permaneceram, tendo elas gerado um de seus maiores méritos, que é sua reconhecida produção cultural, e um de seus maiores problemas e que talvez tenha sido um dos maiores responsáveis por sua derrota frente aos esforços de reconquista, a ausência de uma coesão e o facciocismo de grupos étnicos tentando encontrar seu espaço entre os estratos mais expressivos dessa sociedade. “(...) No próprio coração de *Al-Andalus* que nasciam os perigos mais graves, tanto em virtude de discriminação que presidia às relações entre um grupo dominante minoritário, e um grupo dominado, mas largamente majoritário de cristão e de *muwalladun* [convertidos e seus descendentes] como em conseqüência das tensões que dividiam em grupos antagonistas a minoria muçulmana dominante”. (RUCQUOI, 1995, p.74)

O facciocismo em *Al-Andalus* é proveniente de um momento anterior à invasão a península e continuou, e até mesmo se agravou, durante toda trajetória da *Hispania* muçulmana. Os berberes, convertidos pelos árabes, se mostraram valiosos nos esforços de conquista e expansão do islamismo em direção ao ocidente, queriam para si privilégios que lhes eram negados justamente por sua origem não ser o berço do Islã mesmo sendo muçulmanos. Por sua vez, os Sírios representavam a força do Califado de Damasco ali dentro e procuravam defender os interesses da autoridade califal, e acabavam por se colocar entre os interesses de berberes e líderes militares árabes uma vez que eram eles que exerciam o papel de autoridade legitimadora em um primeiro momento antes da chegada da dinastia Omíada. Já os *muwalladun*, habitantes daquelas terras antes da chegada dos invasores, que haviam se convertido em grande parte na esperança de conseguir manter seus privilégios junto à nova liderança, se viram submetidos a uma condição inferior a dos muçulmanos de nascimento e tendo sua participação diminuída. Havia também aqueles Cristãos e Judeus que não haviam se convertido ao islamismo, os *dhimmis* – homens ou povos do livro, que eram protegidos sob governos islâmicos visto seguirem os ensinamentos da Torá ou do Novo Testamento que, na visão dos muçulmanos são partes da revelação de Alá para os homens, lhes faltando aceitar a revelação do Alcorão – e que, mesmo mantendo uma condição semi-autônoma e que apesar de integrarem aquela sociedade, ainda eram elementos que estavam submetidos e privados de parte de seus direitos e para que pudessem ali habitar, deveriam fazer o pagamento de uma taxa própria a eles, a *jizya*.

Mesmo diante a esses grupos com fortes interesses, ainda existiam as rivalidades tribais trazidas da península arábica deixadas de lado no momento de expansão e que agora voltavam a se apresentar, sendo que muitas vezes essas tensões

eram até mesmo anteriores ao surgimento do islamismo e causaram uma verdadeira guerra civil. Além disso, o exército estava dividido entre tropas de grupos étnicos a serviço de líderes com interesses próprios, o que causava grande dificuldade organizacional entre as lideranças, e tornava difícil a chance do surgimento de uma unidade entre eles.

Somente com vinda de Abderramão I (*Abd al-Rahman I*), filho do último califa Omíada no oriente Marwan II, após a morte de seu pai e seu eventual reconhecimento como emir de Córdoba pelas tropas que ali estavam estacionadas é que começa a surgir uma idéia de unidade. É com o governo dos emires que começa a de pacificação interna de *Al-Andaluz* e que permite uma primeira troca cultural proveniente da convivência, em vez do choque, porém mesmo assim nesse momento essa unidade era frágil e extremamente prejudicada pelos interesses próprios, pois “(...) nas cidades mais afastadas, (...) os governadores pertenciam às oligarquias locais e, embora obrigados por juramento à lealdade para com o emir, tiraram partido de todas as ocasiões para aumentar sua autonomia.” (RUCQUOI, 1995, p.71-72). E durou enquanto as condições permitiram que houvesse prosperidade econômica, sendo que logo que ela não se sustentou e a unidade logo se esfacelava, Andrade Filho afirma que: “Enquanto houve um breve desenvolvimento econômico, os elementos centrífugos (desagregadores) foram amenizados. O fim dessa prosperidade os faz ressurgir com força, mergulhando o emirato numa série de conflitos internos.” (Andrade Filho, 1997, p.18). Diante da instabilidade política dos governos que sucederam Abderramão I, e intempéries que assolariam a *Hispania*, o que se seguiu foram novamente momentos que dificultam a sustentação da idéia de uma *Al-Andaluz* unida e coesa, como comenta Adeline Rucquoi: “Com exceção do reinado de Abderramão II (822-852), durante o qual a prosperidade econômica, baseada em grande parte no comércio internacional, foi acompanhada de uma paz interna quase geral, os reinados anteriores e, sobretudo no fim do século IX, os de Muhammad, de Almondir e de Abdala foram teatro de crises e de revoltas enquanto a seca, seguida de fome, devastava a península em 914-915”. (RUCQUOI, 1995, p.73)

Porém é possível notar que seu período de maior esplendor é o período no qual se firmou uma autoridade central e se instaurou determinada estabilidade tanta política quanto socioeconômica – O Califado de Córdoba, que “(...)corresponde ao mais estável período da civilização hispano-muçulmana” (Andrade Filho, 1997, p.18), em 929, na qual o califa Abderramão III (*Abd al-Rahman III*) reorganizou suas tropas e administração, bem como o fisco, contendo em parte o poder dos árabes e garantindo determinado poder a grupos minoritários que gozavam de menos prestígio em relação àqueles que conseguiam traçar suas raízes à Península Arábica. Foi nesse período de intensa prosperidade no comércio exterior e na política externa pela qual conseguiu-se estabelecer uma maior relação de coexistência, mais ou menos pacífica, que permitiu um momento de maior tolerância entre eles e possibilitou que ocorresse intercâmbio cultural mais intenso, que, segundo alguns que concordam com o argumento apresentado por Américo Castro, viriam a se tornar parte importante na composição do povo espanhol pois “Para Castro, os espanhóis eram ‘a consequência da mistura de três castas de crentes’, Cristãos, Mouros e Judeus.” (HILLGARTH, 1985, p33).

Novamente se percebe que há uma unidade efêmera, fruto de um esforço de guerra contra os exércitos cristãos e de uma prosperidade no setor econômico, bem como da autoridade da figura do califa. Além de tudo, tentativas de mexer na estrutura tradicional da pouco unida sociedade hispano-muçulmana, como um aumento do uso de berberes, escravos, conversos de tropas berberes e mercenárias no exército e seu uso também em cargos públicos administrativos não garantiram melhores resultados na construção de uma unidade e sim criaram um maior ressentimento por parte da antiga aristocracia e liderança militar. Essa situação se agrava quando essa prosperidade, porém, acaba por não se sustentar muito além do momento no qual a ocorrência de infortúnios como a morte de Almançor (*Al-Mansur Ibn Abi Aamir*), vizir que foi *de facto* o soberano de *Al-Andaluz* durante a minoridade do califa Héceme II (*Hisham II*) e o aumento da pressão militar exercida pelos reinos cristãos. Em suma, não foi possível novamente estabelecer uma coesão em *Al-Andaluz*, que

pucesse manter uma unidade longa e duradoura, como propagado por alguns mitos que permeiam a historiografia. Andrade Filho comenta que “(...) a prosperidade econômica e a força militar apenas sobrepunham às contradições. Para liberá-las, bastou apenas a fadiga do permanente esforço militar que dava ao califado a aparência de unidade.” (Andrade Filho, 1997, p.19) e esse padrão novamente se repete no reino das Taifas, quando a euforia gerada pela entrada na rota do ouro sustentava o regime militarizado, mas logo com o avanço dos Almoadas sobre as rotas de ouro no norte da África, a estabilidade se perde enquanto se antagonizam

com cristãos, judeus e a antiga aristocracia.

A unidade entre os habitantes de *Al-Andaluz* parecia ser muito mais condicionada aos grupos que pertenciam em vez de uma idéia de unidade real entre os povos que ali conviviam, a aceitação do “outro” se dava até o momento que ela favorecia os interesses daquele “eu”, e que a prosperidade e estabilidade pareciam reinar. Apesar de nessas condições ela permitiu o desenvolvimento de uma cultura própria, sincrética, singular, admirada por muitos (*Al-Andaluz* teve sua capital por vezes chamada de “ornamento do mundo”), mas ainda sim islâmica.



BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE FILHO, Ruy. **Os muçulmanos na península ibérica**. São Paulo: Contexto, 1997.
- HILLGARTH, J. N. *Spanish historiography and iberian reality*. In: **History and Theory**, Vol. 24, No. 1. Middletown: Wiley-Blackwell. 1985. p. 23-43.
- MANTRAN, Robert. **A expansão muçulmana: séculos VII-XI**. São Paulo: Pioneira, 1977.
- RUCQUOI, Adeline. **História medieval da península ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995.

A Lâmina do Tempo: Apontamentos Sobre o Concílio de Guastalla (1106)

Leandro Duarte Rust (UFMT)

RESUMO

Reunido em outubro de 1106, o concílio de Guastalla consistiu em uma grande mobilização orquestrada pelo papado para restabelecer as relações entre o *regnum* e o *sacerdocium*. Há vinte anos, desde os primórdios do ano de 1076, reinado de Gregório VII, a cúpula romana e a corte imperial mantinham-se em aberto conflito e manifesta hostilidade, cultivando um enfretamento que atravessou décadas. Esta longa temporada de deposições, excomunhões, investidas militares e uma inédita guerra de propaganda na história do Cristianismo é conhecida pelos historiadores como “Querela das Investiduras”. Seu fim, todavia, parecia anunciar-se com o concílio celebrado por Pascoal II na região da Emília-Romana, palco de uma intensa retomada das negociações para a paz, no calor de um recente golpe que substituiu a liderança imperial. Contexto por demais familiar aos historiadores, estes, contudo, deixam escapar um aspecto crucial: as decisões promulgadas por aquele plenário conciliar, e que tinham como alvo viabilizar a cooperação entre os dois poderes de maior fôlego universalista da *societas christiana*, consistiram, fundamentalmente, em manipulações do tempo. Desta forma, o concílio de Guastalla oferece ao conhecimento histórico uma oportunidade rara, já que permite a realização de um duplo propósito: mergulhar nos fundamentos do exercício do poder pontifício e pôr à prova a notória caracterização do “Tempo da Igreja”, composta por Jacques Le Goff há meio século e que ainda hoje domina as mesas de trabalho dos medievalistas.



A Lâmina do Tempo: Apontamentos Sobre o Concílio de Guastalla (1106)

Leandro Duarte Rust (UFMT)

12 de dezembro de 1104. Esquivando-se noite adentro, o príncipe Henrique, filho do imperador Henrique IV, abandonou secretamente o acampamento militar de seu pai em Fritzlar. Cavalgando rumo à Bavária, o herdeiro levou consigo a lealdade à causa paterna precisamente quando uma nova sedição saxônica havia se erguido contra ela. Insurgente, o sucessor da coroa teutônica violava o juramento prestado anos antes de jamais agir contra o imperador, enquanto este fosse vivo. Em poucos meses, o jovem de 18 anos estava à frente de uma ampla coalizão de inimigos imperiais. Almejando o trono germânico,¹ o príncipe voltou-se para Pascoal II em busca de uma dispensa formal do juramento que acabara de quebrar. Logo foi atendido. O pontífice enviou a benção apostólica através de seu legado, Gerard, bispo de Constance e “*fidelíssimo colaborador*” papal, sob uma condição: o jovem Henrique deveria se comprometer a realizar o novo juramento de agir como um “rei justo e protetor da igreja”, assolada há muito tempo pela negligência de seu pai. A benção anunciava não apenas a dispensa desejada, mas a absolvição da excomunhão que, outrora lançada sobre o pai, projetava imensa sombra sobre o filho, forçado – segundo as próprias palavras deste – a conviver com um anatemizado (ANNALES HILDESHEIMENSES, p. 108; ANNALES AUGUSTANI, p. 136; ANNALISTA DE SAXO, p. 739;

CHRONICON SANCTI HUBERTI ANDAGINENSIS, p. 629). Com isso, após décadas de desastrosos conflitos entre o papado e a corte imperial, novos ventos começaram a soprar na direção de Roma, vindos da Germânia: o jovem Henrique declarou lealdade a São Pedro, trazendo consigo bispos saxônicos para a obediência ao papado.² Selando a aliança, em dezembro de 1105, em Mainz, os legados papais na Germânia – Rutardo, o arcebispo daquela cidade, e o mencionado Gerardo – renovaram a excomunhão contra o velho rei. Sob a aprovação dos enviados romanos o príncipe foi declarado Henrique V, rei dos Teutônicos (EKKEHARDO DE AURA, p. 230-231; ANNALISTA DE SAXO, p. 742; CASUS MONASTERII PETRISHUSENSI, p. 657; FALCO DE BENEVENTO. *Chronicon Beneventanum*, p. 02; ROMUALDO DE SALERNO, p. 414; ROBINSON, 2003, p. 323-328.). A “Querela das Investiduras” parecia caminhar para um fim.

Desde 1076, quando Gregório VII decretou a deposição e excomunhão de Henrique IV, as relações cultivadas entre a igreja romana e a coroa imperial só fizeram se deteriorar. Ações militares, incêndios, exílios, perseguições e uma inédita guerra de propaganda entre imperialistas e papalistas. Eis o dobre que dominara a interação entre os dois poderes. Desta vez, porém, a “*disputa doméstica e o ódio inexorável entre pai e filho*” (CHRONICON LAURESHAMENSE, p. 430) ofereceriam

1. Composta em 1106/07, a *Vita Henrici IV Imperatoris* apresenta a rebelião de Henrique V como o resultado da combinação entre a natureza juvenil do príncipe, “subitamente atraído e dissuadido por lascívia, como é sempre seduzível a adolescência” e a “maligna proposta [articulada pelos] grandes do reino, que são os mentores ambiciosos destas novas coisas” (*VITA HENRICI IV IMPERATORIS*, p. 30). O caráter apologético da *Vita* e sua inclinação para responsabilizar, acima de tudo, os nobres saxônicos pela deserção do herdeiro imperial recobrem a provável razão para esta sedição: como ocorreu com Conrado, primogênito imperial que se rebelara contra Henrique IV em 1093, Henrique V viu na insurreição o meio para pôr um fim ao longo e desastroso histórico de revolta saxônica contra a realeza sálica e ao conflito com a igreja romana, que privava a coroa teutônica de lealdades eclesiais cruciais à sua estabilidade. Nos juntamos a Stefan Weinfurter na opinião de que “Henrique V nada mais fez do que implementar os princípios sálicos de um pensamento dinástico, de fato, ele se sentiu obrigado a defender e preservar seu direito hereditário dinástico ao reino”. (WEINFURTER, 1999, p. 165).

2. Em maio de 1105, no sínodo de Nordhausen e diante de Gerardo, Henrique condenou a “desobediência e pertinácia” com que de seu pai agiu contra a igreja, declarando-se leal a São Pedro. Na mesma ocasião, os bispos Udo de Hildesheim, Henrique de Paderborn e Frederico de Halberstadt prometem, aos pés de seu metropolitano, Rutardo de Mainz, com o príncipe como testemunha e diante de todos presente na igreja, obediência à sé apostólica. Partidário de primeira ordem da causa papal, Ekkehardo de Aura foi efusivo: “o concílio conduzido por Rutardo, arcebispo de Mainz, e Gerardo, bispo de Constance, legados do senhor papa Pascoal II, reconciliou toda a Saxônia à comunhão da igreja romana” (EKKEHARDO DE AURA, p. 227; MANSI, col. 1119-1198; HEFELE-LECLERQ, p. 489-490).

ao bispo de Roma algo que vinte anos de ácidas desavenças levaram ao limite do improvável: a promessa de uma corte imperial receptiva aos seus decretos romanos e a oportunidade para pôr um fim ao penoso cisma que lançava lealdades episcopais em campos opostos. É compreensível que a *Narratio Restaurationis Abbatiae Sancti Martini Tornacensis* tenha responsabilizado o papa por incitar o herdeiro contra o pai,³ pois antes mesmo do filho receber a coroa, Pascoal II se pôs a agir para obter “*proveitos para a igreja católica e a concórdia entre o reino e o sacerdócio*” (TRANSLATIO SANCTI MODOALDI, p. 295). A *Chronica Cassinensis* preservou, em forma de paráfrase, uma epístola enviada por Pascoal a Henrique V, em primórdios de 1105 - no calor da deserção -, onde o pontífice expressou a intenção de reunir um concílio, se necessário em solo teutônico (algo que não ocorria desde os tempos de Leão IX, nos anos de 1040 e 1050), para apoiar Henrique em “*sua obediência à sé apostólica*” (CHRONICA CASINENSIS, p. 779). Entretanto, o desenrolar da nova coroação régia fez com que a assembléia se reunisse somente em outubro de 1106, em Guastalla, na Emília-Romana. À frente de um plenário apinhado de nobres e bispos da Germânia, península itálica e Gália,⁴ o pontífice tomou medidas para dissipar da memória as marcas deixadas pelo longo cisma. Primeiramente, retaliou:

Neste concílio foi estabelecido que toda a Emília, juntamente com suas cidades, isto é, Piacenza, Parma, Reggio, Módena e Bologna não mais estariam submetidas à metrópole de Ravena. De fato, esta metrópole por já quase cem anos tinha se levantado contra a sé apostólica, e não só tinha usurpado as propriedades desta, mas certa vez Guiberto, à frente daquela metrópole, invadiu a própria igreja romana [como o papa pró-império Clemente III] (CONCILIIUM GUASTALLENSE, p. 565; MANSI, tomo XX, col. 1209).

Em seguida, anistiou. Dirigindo-se aos bispos que, em algum momento, escolheram a fidelidade a Henrique IV em detrimento da obediência à Gregório VII, Urbano II ou a ele mesmo, Pascoal estabeleceu:

Já há muitos anos a unidade do reino dos Teutônicos em relação à sé apostólica está gravemente dividida. Durante os quais certamente tanto foi estabelecida a ameaça cismática como, o que dizemos dolorosamente, dificilmente são encontrados poucos sacerdotes ou clérigos católicos em tão considerável extensão de terras. Pois com tantos filhos abatidos por esta destruição, a necessidade da paz cristã exige que seja aberto sobre estes o seio materno da Igreja. Desta forma, pelos exemplos dos nossos Pais e os ensinamentos das escrituras, que em outros tempos mantiveram Novatianos, Donatistas e outros hereges em suas ordens, mantemos no ofício episcopal os bispos do mencionado reino ordenados durante o cisma, exceto se forem, comprovadamente, invasores, simoníacos ou criminosos (...). (LIBER PONTIFICALIS, p. 371-72; CONCILIIUM GUASTALLENSE, p. 565; CHRONICA CASINENSIS, p. 779; EKKEHARDO DE AURA. Chronicon., p. 241; MANSI, col. 1210; HEFELE-LECLERQ, p. 496-497; BLUMENTHAL, 1978, p. 65)

Sob o pretexto de acertar as contas com o tempo e as necessidades impostas por ele à unidade da fé cristã, o papado reescreveu os significados atribuídos à conduta cismática e re-equacionou o rigor do trato canônico segundo os novos alvos prioritários dos interesses partilhados por seus membros. A manobra estrategicamente operada por esta decisão torna-se mais evidente se não perdermos de vista o fato de que, poucos anos antes, o próprio papa garantiu a todos os presentes na

3. “Por cartas, o papa incitou o jovem Henrique contra o pai Henrique” (HERMANO DE TOURNAI. *Narratio Restaurationis Abbatiae Sancti Martini Tornacensis*. p. 914).

4. Alguns participantes nomeados pela documentação: Matilde, condessa da Toscana (DONIZO. *Vita Mathildi*. p. 400); Hermano, conde de Reihhausen, na Saxônia; Bruno, arcebispo de Trier e líder de uma delegação de eclesiásticos e nobres enviados por Henrique V (TRANSLATIO SANCTI MODOALDI. p. 295); Conrado, arcebispo de Salzbourg (EKKEHARDO DE AURA. *Chronicon*. p. 240); Gerard, bispo de Constance e legado papal; Hermano, bispo de Augusbourg; Ricardo, cardeal bispo de Albano e legado apostólico na Germânia (UDALSCHALK. *De Eginet et Herimano*. p. 438).

assembleia romana de 1102 que devotar lealdade ao imperador era fazer-se cúmplice de uma iniquidade digna das mais severas repreensões:

...por, disse [o papa], rasgar a túnica de Cristo, isto é, devastar a igreja com pilhagens e incêndios, e não tendo cessado de manchá-la com luxúrias, perjúrios e assassinatos, [o rei Henrique] foi excomungado e condenado por sua desobediência, primeiramente, pelo papa Gregório, de bem-aventurada memória, em seguida pelo meu predecessor Urbano, homem santíssimo; nós igualmente o entregamos ao perpétuo anátema em nosso último sínodo com o julgamento de toda igreja. Desejamos que isto seja conhecido por todos e principalmente dos ultramontanenses, posto que se mantém unidos à iniquidade do mesmo. (EKKEHARDO DE AURA. Chronicon., p. 224; MANSI, col. 1147)

No momento em foi promulgada esta renovação da excomunhão de Henrique IV, a corte imperial assediava o papado para “*que fosse confirmada a unidade entre o reino e o sacerdócio*” (EKKEHARDO DE AURA. Chronicon, p. 223; ANNALISTA DE SAXO., p. 736). Com o falecimento de Clemente III, em 1100, e as pressões exercidas pela nobreza germânica, o imperador passou a não medir esforços para reatar com o sucessor de Gregório VII. Declarou-se pela “*reforma da unidade eclesiástica, que por um longo tempo foi cindida dolorosamente*” (HENRIQUE IV. Epístola a Udalschalk, abade de Tegernsee. P. 38-39. EKKEHARDO DE AURA. Chronicon., p. 223; ANNALES AUGUSTANI, p. 135; ANNALISTA DE SAXO., p. 736; ANNALES HILDESHEIMENSES, p. 107); responsabilizou-se por sua “*ruína em nosso tempo, em razão de nossos pecados*” (HENRIQUE IV. Epístola a Hugo, abade de Cluny. p. 39-40). Henrique IV chegou até mesmo a garantir a Hugo, abade de Cluny e ativo colaborador papal, que tomaria a cruz e partiria para o leste, entregando-se à defesa de Jerusalém, desde que obtivesse a “*reparação*

dos assuntos eclesiásticos”. Nada disso demoveu Pascoal. Digladiando-se com os grupos romanos partidários da causa imperial – que, em menos de dois anos, o haviam levado a medir forças com dois eclesiásticos pela mitra apostólica –⁵ o papa agiu em sentido oposto, renovando a excomunhão de Henrique. A documentação referente ao concílio de 1102 não deixa transparecer qualquer filamento de pesar a respeito dos “longos anos em que a unidade do reino dos teutônicos em relação à sé apostólica esteve gravemente dividida”. Ao contrário, algumas medidas sugerem que o papado preparou-se para a perpetuação do cisma. Caso do juramento exigido aos presentes no concílio romano de 1102, cuja fórmula foi preservada por Ekkeharde de Aura:

Eu anatemizo toda heresia, especialmente esta que perturba a condição da presente igreja, que ensina e afirma que se deve desdenhar as punições e desprezar os anátemas da igreja. Prometo ainda obediência ao pontífice da sé apostólica, o senhor Pascoal, e aos sucessores dele, sob testemunho de Cristo e da igreja, afirmando o que afirma, condenando o que condena a santa e universal igreja (EKKEHARDO DE AURA. Chronicon. p. 224; ANNALES DISIBODI, p. 17).

Com razão Uta-Renate Blumenthal atribuiu a seguintes funções a esta *professio*: “(1) *demonstrar que a igreja permanecia unida sob Pascoal, face à continuidade do cisma da igreja germânica sob Henrique IV; e (2) impedir uma possível deserção da causa papal através da adesão a um possível terceiro anti-papa*”. (BLUMENTHAL, 1978, p. 22).

A anistia concedida aos cismáticos em outubro de 1106 nada teve de espontânea ou desinteressada. Foi, isto sim, o resultado de uma intervenção tática e habilidosa, enunciada como *necessitas temporalis* porque consistiu em uma operação fundamentalmente temporal. No concílio de Guastalla o papado empunhou a lâmina

5. Após o falecimento de Clemente III, seus colaboradores romanos escolheram como novo papa Teodorico, bispo de Santa Rufina, e procederam sua eleição e sagração em setembro de 1100 na basílica de São Pedro. O novo “anti-papa” foi feito prisioneiro por Pascoal II em janeiro de 1101 e trancafiado no monastério da Trindade, próximo a Cava, na Apúlia, onde morreu em 1102. Ainda neste ano, outra investida: Albérico, bispo da Sabina, foi eleito na basílica dos Apóstolos – atualmente basílica São Pedro in Celo Aéreo. Seu pontificado, que durou cento e cinco dias, estava em pleno curso quando Pascoal celebrou o concílio romano de 1102 (ANNALES ROMANI, p. 477; GREGOROVIVUS, p. 317-323).

do tempo e cortou os laços de uma reparação obrigatória devida ao passado. A exigência de punir os cismáticos foi desligada, silenciada por uma declaração de clemência. Ao fazê-lo, o papado libertou seus integrantes para o porvir, levando suas ações e energias a se desembaraçar de velhos propósitos rumo a incorporação de novos objetivos. Desatando o passado, a sé romana converteu-o em não-lugar, em um “não mais”, uma forma de vazio que deveria ser substituída pelo tempo novo e iniciático instituído pela deserção do príncipe herdeiro. Em suma, estamos diante de uma re-ordenação da duração. O poder pontifício redistribuiu o tempo, criando uma renúncia ao passado para forçar a adesão a um presente identificado pela revolta do sucessor imperial, acontecimento criador e promissor que ofereceu ao papado uma oportunidade para romper a funesta continuidade de confrontos e dissensões que se perpetuava desde Gregório VII.

Ao traçar uma incisão sobre o devir, a *sancta romana ecclesia* fortaleceu a recusa à duração do cisma, estado de coisas que a espreitava e ameaçava, e decretou a vigência de um tempo novo, forte, fecundo e instituidor. Desligar o passado era um intenso estímulo para fazer com que a compensação do ontem desse lugar a uma expectativa coletiva por um porvir redentor, no qual a igreja cristã pudesse “*estretar suas fileiras depois da prova, e voltar seus olhares para um futuro*” (OST, 2005, p. 173-174). O papado manipulou o tempo: barrou a duração da recomendação canônica de penalizar, convertendo-a em passado excessivo e temerário, e metaformoseou a deserção principesca em um tempo presente ofertado aos partícipes do concílio como a nova “era” em que a legitimidade da realeza germânica seria reconciliada com Roma e a recalitrância do episcopado imperial abrandada. O tempo era matéria sobre a qual agiram a “*a inteligência, a habilidade, a experiência e a manha do*” (LE GOFF, 1995, p. 54)⁶ do papado.

Ligar e desligar o passado eram práticas usuais

no exercício do poder pontifício. Observemos estas medidas conciliares promulgadas pelo poder apostólico:

Que nenhum advogado, ou qualquer outra pessoa, ouse reclamar os bens de um bispo, quer em vida, quer após a morte. Aquele que o fizer, que seja anátema. (MANSI, col. 1124)⁷

Confirmamos as disposições dos santos cânones que se seguem de tal maneira que, a partir deste momento, todo aquele entre os clérigos que desde agora tiver aceitado a investidura da igreja ou a dignidade eclesiástica da mão laica e que tiver imposto a mão sobre ele, esta submetendo seu grau a perigo e seja privado da comunhão. (BLUMENTHAL, 1978, p. 71)⁸

Seguindo as disposições dos santos cânones, estabelecemos que, quem quer que dentre os clérigos tenha, neste momento, recebido a investidura de uma igreja ou uma dignidade eclesiástica da mão de um laico, bem como aquele que impôs a mão sobre ele, tenha seu grau submetido a perigo e seja privado da comunhão. (CONCÍLIO LATERANENSE, p. 568)⁹

Portanto, se alguém dentre os príncipes ou outros laicos tiver negociado para si a disposição ou a doação dos bens ou possessões eclesiásticas, que seja julgado sacrílego. Os clérigos ou monges que os tiverem recebido pelo poder daqueles, que sejam colocados sob excomunhão. (CONCÍLIO LATERANENSE, p. 568)¹⁰

Em todos estes casos, os faltosos deveriam ser sentenciados a uma dupla privação, a da comunhão – seguida da perda do grau eclesiástico, quando prescrito - e a de controlar seu próprio presente. O papado não só fechava-lhes a porta da vida cristã comum, mas condenava-os a viver indefinidamente nas ressonâncias de um ato. Como se a marcha do

6. Em Le Goff, a frase refere-se ao “mercador medieval”.

7. Cânone XV do sínodo de Poitiers, presidido por João e Bento, cardeais presbíteros e legados de Pascoal II, em novembro de 1100.

8. Cânone VII do concílio de Guastalla, outubro de 1106, reunido por Pascoal II.

9. Cânone I do concílio reunido por Pascoal II em Roma, em março de 1110.

10. Cânone V do concílio reunido por Pascoal II em Roma, em março de 1110.

tempo não pudesse jamais apagar as conseqüências daquilo que fizeram. Sua remoção da comunhão cristã reforçaria o sentido de que as infrações por eles cometidas exigiam que fossem aprisionados em um tempo próprio, em uma duração que, uma vez desencadeada, não cessaria. Recusando-se a cortar o devir, o poder pontifício pretendia trancafiar laicos, monges ou clérigos no passado de uma ação incriminadora. Buscava encarcerá-los em uma anterioridade que só fazia durar, que simplesmente não passava ou não ficava para trás no curso da vida, mas tornava-se um campo de presença contínua dos estigmas da culpa e da ilegalidade. Uma espécie de região sempiterna do tempo, cujos habitantes não poderiam ter outro propósito a não ser conformar-se ou justificar-se através da submissão. Encerrando os sujeitos históricos em um passado fechado e unívoco, o papado privava-os de força e objetivos no presente coletivo, orientando a mobilização de suas energias e vontades.

Como sustentar a opinião de que o papado - como parte da igreja medieval anterior à era de mendicantes e mestres universitários - não valorizava o tempo, quando podemos perceber que ele o subjugava constantemente?¹¹ Baseado na constatação de um *“tempo dos clérigos ritmado pelos (...) pelos quadrantes solares, imprecisos e variáveis, medido por vezes por clepsidras grosseiras”*? (LE GOFF, 1995, p. 53) Não devemos confundir tempo e medida de tempo. Não nos arriscamos a discordar da idéia de que calendários e relógios desempenham papéis performáticos sobre a vivência humana do tempo. Afinal, como argumentou Paul Ricoeur, para elaborá-los, as diferentes sociedades precisam operar uma dupla articulação que nada tem de simples: humanizar regularidades astronômicas como o curso do sol e da lua e, simultaneamente, ordenar e naturalizar instáveis relações humanas como a memória e a percepção de uma presença irredutível do movimento (RICOEUR, 1997, p. 172-195). Entretanto, calendários e relógios são mediadores da experiência temporal, não sua síntese. Nos juntamos a Merleau-

Ponty na proposição de que o tempo, ou melhor, a temporalidade - isto é, o tempo incorporado aos horizontes do vivido -, é, primeiramente sucessão e duração de campos presenciais do ser (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 549-588). Assim sendo, suas características extrapolam aquelas mobilizadas por instrumentos socialmente estabelecidos de cronologia. Uma temporalidade é um domínio do existir e condição de real, é identidade senciante e memória, dimensão da diferença e adequação ao não-ser. Ou, se preferirmos a elegante definição de Merleau-Ponty, é a maneira pela qual os seres humanos *“modulam sua existência no tecido do mundo objetivo e dos acontecimentos em si”* (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 574). E, como tal, algo governado *“por lógicas múltiplas que não apenas constroem objetos no mundo [no caso, o próprio tempo], mas também propõem estados de ser, identidades, relações e práticas que revelam o ‘quem’, ‘como’, ‘o que’, ‘por que’ e ‘para que’”* (JOVCHELOVITCH, 2008, p. 93). Lidamos, portanto, com uma faceta da vida social cuja compreensão implica em decifrar as dinâmicas de interação dos homens entre si e com o mundo que os rodeia. Algo que extrapola os limites das questões de proeminência técnica e perícia algébrica.

Uma temporalidade não se esgota como matéria tecnológica. Não precisamos sair à caça de um tempo laicizado e objetivado como realidade subjacente ao relógio para vê-lo abarcado por uma racionalidade e um pragmatismo ditados pelas necessidades de organizar e executar grandes tarefas coletivas. Se cedermos ao apelo anacrônico de conferir um valor historiográfico absoluto ao nosso apego hodierno a um devir serializado corremos o risco de perder de vista um dos traços definidores das decisões conciliares papais em princípios do século XII: a condição assumida pelo papado de plenipotenciário na gestão da mudança. Assenhoreando-se da sucessão, tomando para si a habilidade de demarcar o “antes” e o “depois”, os homens encarregados de agir em nome da autoridade apostólica tiveram em mãos um poder

11. “O tempo eclesiástico podia permanecer preponderante enquanto correspondesse ao ritmo lento e medido da vida da sociedade feudal. (...) Na Idade Média não havia necessidade de se valorizar e economizar o tempo, de medi-lo exatamente e conhecer-lhe as mínimas parcelas”. (GUREVITCH, 1975, p. 279)

extraordinário para impor à interação social ritmos específicos, durações particulares. Guardiões do presente, dispuseram da capacidade de decidir quando eximir o momento vivido de obrigações carregadas desde antes e, então, prolongá-lo como um tempo regenerador e vivificador, propício para a incorporação de novos princípios de ação coletiva. Escrivões do passado, decidiam igualmente quando apagá-lo, com elogios a esquecimentos convenientes, e quando gravá-lo

com contornos inexoráveis, criando uma duração de imperativos de submissão que nem mesmo a morte faria cessar. Ainda que não primasse por ordenamentos minuciosos e usos aritméticos dos movimentos temporais, o papado dispôs de uma capacidade formidável de temporalização das condutas sociais. Uma habilidade para realizar incisões estratégicas entre o passado e o presente; o cessar e o permanecer; o fim e o começo; o conformar-se e o agir.



FONTES

ANNALES AUGUSTANI. MGH SS, tomo III
 ANNALES DISIBODI. MGH SS, tomo XVII
 ANNALES HILDESHEIMENSES. MGH SS, tomo III
 ANNALES ROMANI. MGH SS, tomo V
 ANNALISTA DE SAXO. MGH SS, tomo VI
 CASUS MONASTERII PETRISHUSENSI. MGH SS, tomo XX
 CHRONICA CASINENSIS. MGH SS, tomo VII
 CONCÍLIO LATERANENSE. MGH Const., tomo I
 CHRONICON LAURESHAMENSE. MGH SS, tomo XXI
 CHRONICON SANCTI HUBERTI ANDAGINENSIS. MGH SS, tomo VIII
 CONCILIUM GUASTALLENSE. MGH Const., tomo I
 DONIZO. *Vita Mathildi*. MGH SS, tomo XII
 EKKEHARDO DE AURA. *Chronicon*. MGH SS, tomo VI
 FALCO DE BENEVENTO. *Chronicon Beneventanum*. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 1998
 HENRIQUE IV. *Epístola a Hugo, abade de Cluny*. MGH Dt. MA, tomo I
 HENRIQUE IV. *Epístola a Udalschalk, abade de Tegernsee*. MGH Dt. MA, tomo I.
 HERMANO DE TOURNAI. *Narratio Restaurationis Abbatiae Sancti Martini Tornacensis*. In: ACHERY, Luc. **Prospectus Nove Editionis Spicilegium**. Paris: Montalant, 1721-1723, tomo II;
 ROMUALDO DE SALERNO. *Annales*. MGH SS, tomo XIX
 TRANSLATIO SANCTI MODOALDI. MGH SS, tomo XII
 UDALSCHALK. *De Egino et Herimano*. MGH SS, tomo XII
 VITA HENRICI IV IMPERATORIS. MGH SS rer. Germ., tomo LVIII.

COLETÂNEAS DOCUMENTAIS E OBRAS DE REFERÊNCIA

HEFELE, CHARLES & LECLERQ, Henry. **Histoire des Conciles**. Paris: Letouzey, 1913-15, tomo V, parte I
 LIBER PONTIFICALIS, Ed. Louis Duchesne. Paris: Éditions du Boccard, 1981.
 MANSI, Johannes Dominicus. **Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio**. Gratz-Austria: Akademische Druck -U. Verlagsanstalt, 1961, tomo XX.

BIBLIOGRAFIA

BLUMENTHAL, Uta-Renate. **The Early Councils of the Pope Paschal II (1100-1110)**. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978
 GREGOROVIVUS, Ferdinand. **History of the City of Rome in the Middle Ages**. Londres: Georges Bell & Sons, 1905, v. 4, parte II.
 GUREVITCH, Aaron. O tempo como problema de História Cultural. In: RICOEUR, Paul et alii. RICOEUR, Paul (Org.). **As Culturas e o Tempo**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Edusp, 1975.
 JOVCHELOVITCH, Sandra. **Os Contextos do Saber: representações, comunidade e cultura**. Petrópolis: Vozes, 2008.
 LE GOFF, Jacques. **Para um Novo Conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1995.
 MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
 OST, François. **O Tempo do Direito**. Bauru: EdUSC, 2005.
 RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Campinas: Papyrus, 1997.
 ROBINSON, Ian Stuart. **Henry IV of Germany (1056-1106)**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
 WEINFURTER, Stefan. **The Salian Century: main currents in an age of transition**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

O Bispo na Obra de *Ecclesiasticis Officiis* de Isidoro de Sevilha

Leila Rodrigues da Silva (UFRJ)

RESUMO

Este artigo se associa ao pressuposto, anunciado no projeto de pesquisa *A produção intelectual eclesiástica nos reinos germânicos: a consolidação da Igreja e a normalização da sociedade*, desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ, de que a produção literária episcopal visigoda contém, entre outras formulações, considerações acerca de modelos de conduta para os vários atores da sociedade que se buscava cristianizar no século VII.

Assim, buscamos neste trabalho analisar as referências ao bispo no exercício de suas funções, presentes na obra *De ecclesiasticis officiis*, como indícios expressivos da perspectiva paradigmática da figura episcopal, segundo a visão do seu autor, Isidoro de Sevilha.



O Bispo na Obra de *Ecclesiasticis Officiis* de Isidoro de Sevilha¹

Leila Rodrigues da Silva (UFRJ)

1. Considerações introdutórias

Como parte do processo de aproximação entre as autoridades políticas e religiosas no reino visigodo, ao que se associa a conversão do monarca Recaredo do arianismo para o cristianismo nicênico em 587, a igreja local experimentou um movimento interno de reorganização e fortalecimento. Nesse sentido, especialmente no século seguinte à conversão, a elite episcopal, entre outras iniciativas, organizou vários concílios, fundou mosteiros, criou escolas e produziu um volume significativo de textos.

Este artigo se associa ao pressuposto, anunciado no projeto de pesquisa *A produção intelectual eclesiástica nos reinos germânicos: a consolidação da Igreja e a normalização da sociedade*, que desenvolvemos no âmbito do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ, de que a produção literária episcopal visigoda contém, entre outras formulações, considerações acerca de modelos de conduta para os vários atores da sociedade que se buscava cristianizar.

Acerca destas construções modelares cabe, por um lado, lembrar que não se encontram, necessariamente, sistematizadas em uma única obra ou mesmo coerentemente constituídas. Por outro, devemos insistir que tais construções nos importam, sobretudo, como expressão da perspectiva eclesiástica que as idealizou. A relação destes modelos com a realidade nos interessa somente na medida em que reconhecemos que seus proponentes, como sujeitos históricos, estão inseridos em um dado contexto com o qual evidentemente interagem. Assim, ao pretendemos enfocar neste artigo à proposição isidoriana acerca de um modelo de bispo, valorizamos o fato de que tal formulação esteve vinculada à formação

intelectual, inserção clerical e experiência de Isidoro. Este conjunto forneceu-lhe a motivação, fortalecer o episcopado, reforçando sua identidade; e os subsídios, conhecimento da tradição eclesiástica, para a construção do referido modelo.

Assim, buscamos neste artigo, analisar as considerações presentes na obra *De ecclesiasticis officiis*, concernentes ao bispo no exercício de suas funções como expressão da perspectiva paradigmática da figura episcopal segundo a visão isidoriana.

2. Isidoro de Sevilha e a obra *De ecclesiasticis officiis*

Isidoro nasceu entre os anos de 560 e 570 e faleceu em 636.² À posição social de sua família se associa o fato de que pelo menos três dos seus irmãos assumiram altos cargos na hierarquia eclesiástica: Leandro ocupou o bispado de Sevilha, Fulgêncio o de Égica, e Florentina foi abadessa, embora não saibamos exatamente em que localidade.

A formação educacional de Isidoro, responsabilidade de Leandro, foi desenvolvida dentro dos parâmetros da tradição clássica, com ênfase no conhecimento dos autores da Patrística. Sua erudição, atestada nas obras que escreveu, é reconhecida pela historiografia e certamente se relaciona aos estudos e ao ambiente culto que usufruiu sob a tutela do irmão.

Sua atuação, como bispo de Sevilha, a partir de 600, é marcada pela ascendência política que exerceu sobre alguns dos monarcas visigodos,³ assim como pelo esforço de organização da instituição eclesiástica na Península Hispânica. Nesse sentido, além da sua atividade como escritor,

1. Este texto reproduz parcialmente algumas das reflexões apresentadas em artigo intitulado *A construção paradigmática da figura episcopal nos De ecclesiasticis officiis e Sententiarum libri tres de Isidoro de Sevilha*, a ser publicado na Revista Territórios da UFMT.

2. As datas referentes ao nascimento e elevação ao episcopado não são aceitas consensualmente pelos estudiosos. Cf. FERRÁNDIZ ARAUJO, Carlos. Isidoro de Sevilla. In: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Julián. (Coord.). San Isidoro: doctor de las Españas. Sevilla, León, Cartagena: Caja Duero. Fundación Cajamurcia. Fundación El Monte, 2003. p. 9-42, p. 27-28.

3. Recaredo, Sisebuto, Suintila e Sisenando.

presidiu, influenciando de forma significativa, os concílios II de Sevilha (619) e IV de Toledo (633), ou seja, caracterizou-se como um dos mais importantes intelectuais da Igreja durante o período visigodo.

Suas obras foram identificadas por um dos seus discípulos, o bispo Bráulio de Saragoça, em documento conhecido como *Renotatio Isidori* e totalizam dezessete escritos (Lynch et Galindo, 1950, 251; 335). Parte deste conjunto, a obra *De ecclesiasticis officiis*, foco do nosso interesse no presente trabalho, está classificada entre os textos litúrgicos de Isidoro e foi provavelmente produzida entre os anos de 598 e 615 (Fontaine, 1983, p. 395). Seu preâmbulo, uma carta dedicada a Fulgêncio, bispo de Égica e irmão do autor, indica que foi escrita em resposta à demanda do referido bispo. O documento, a despeito da carta anteriormente mencionada, não possui caráter privado, antes sim, pode ser identificado como uma espécie de manual, tendo certamente circulado entre os sacerdotes em formação não apenas daquela diocese, já que aparece referenciado na *Regula Communis* e em um texto de Valério de Bierzo, ambos produzidos na Galiza (Diaz y Diaz, 1976, p. 160). Não possuímos, contudo, informações detalhadas acerca de tal circulação, nem mesmo Viñayo González, o editor da obra, fornece-as. Na sucinta apresentação que preparou, indica-nos apenas ter se baseado na publicação de Migne (PL, 83, 737-826), que remonta à de Faustino Arévalo, Sancti Isidori *Hispalensis episcopi opera omnia*, realizada em 1789.

Dividido em duas partes, o primeiro livro, nomeado *De origine officiorum*, dedica-se, em quarenta e cinco capítulos, a apresentar e comentar detalhes dos ofícios e do culto divino. O segundo livro, formado por vinte e sete capítulos, dos quais o mais longo é dirigido ao bispo, é conhecido como *De origine ministrorum*. Aqui, como sugere o título, o autor volta-se, sobretudo, a dissertar sobre os religiosos na condução de suas responsabilidades, vinculando-as com frequência a explicações de cunho bíblico. Além do texto bíblico, as fontes de Isidoro são amplamente lembradas pelo próprio escritor que cita, entre outros, Orígenes, Lactâncio, Jerônimo, Ambrósio, Agostinho e Cassiano.

3. O bispo e suas atribuições: a construção de um perfil

Reconhecidos como porta-vozes das necessidades

locais junto ao poder imperial, os bispos no IV século eram figuras influentes que contavam com grande prestígio. No século da chegada dos germanos no Ocidente, assumiram, como lembra Peter Brown (1999, p. 78-9; 121), o papel de chefes das comunidades urbanas e a partir de então, embora seu perfil tenha sofrido alterações, mantiveram pelo menos até o período de nosso particular interesse, século VII, notável reconhecimento social. A despeito dessas transformações e das especificidades que marcaram as sociedades organizadas no Oriente e no Ocidente cristãos, elementos semelhantes foram identificados como parte do perfil episcopal por autores cristãos do período compreendido entre os séculos IV e VI, como João Crisóstomo e Gregório Magno.

No que tange à conjuntura específica de Isidoro, referências mais detalhadas acerca da atividade episcopal podem ser abundantemente encontradas nas atas do IV Concílio de Toledo. Se em relação aos escritos de João Crisóstomo e Gregório Magno, muitas das menções ao bispo possam corresponder a *topoi*, as alusões existentes nas atas, ainda que não estejam imunes a esta possibilidade, parecem responder mais diretamente à dinâmica do contexto em que foram produzidas. De qualquer modo, no amplo conjunto de escritos, compreendido pelas referências feitas pelos dois Padres da Igreja e pelos registros nas atas conciliares, são múltiplas as funções associadas ao bispo que, de um modo geral, é identificado, ao mesmo tempo, como sacerdote, administrador, jurista, juiz e político (Teja, 1999, p. 76). A cada uma dessas atuações associa-se um conjunto de adjetivos morais mais ou menos enfatizados em conformidade com o ambiente social, a natureza do texto e as motivações dos responsáveis pela redação.

Assim, ao discorrerem sobre a figura do bispo, João Crisóstomo e Gregório Magno se detiveram, entre outros aspectos, em ponderações acerca da necessária vida ilibada dos candidatos ao episcopado (JOÃO CRISÓSTOMO, 1979, Liv 3, cap. 14 e 16; Liv 6, cap. 2; GREGÓRIO MAGNO, 1978, Parte II, cap.3); das suas atribuições relacionadas à prática da justiça (JOÃO CRISÓSTOMO, 1979, Liv 3, cap. 17; GREGÓRIO MAGNO, 1978, Parte II, cap.6.); da importância que assumem como exemplos a serem

seguidos pelos fiéis (JOÃO CRISÓSTOMO, 1979, Liv 3, cap. 14; GREGORIO MAGNO, 1978, Parte II, cap.3) da relevância do seu papel como condutor das almas à salvação (JOÃO CRISÓSTOMO, 1979, Liv 3, cap. 6; GREGORIO MAGNO, 1978, Parte II, cap. 1) da obrigação de se dedicarem humildemente às suas tarefas (JOÃO CRISÓSTOMO, 1979, Liv 3, cap. 9-11; GREGORIO MAGNO, 1978, Parte II, cap. 6), e do seu dever de tratarem diferentemente os que não são iguais (JOÃO CRISÓSTOMO, 1979, Liv 3, cap. 14; GREGORIO MAGNO, 1978, Parte III, cap.1).

A motivação para o trato do tema episcopal por João Crisóstomo associa-se a um pedido de desculpas. Tendo sido indicado para a função episcopal, apesar do compromisso assumido com Basílio, seu amigo, Crisóstomo alega não se sentir preparado. Apesar da possibilidade de se constituir como recurso literário, o debate com o companheiro decepcionado forneceu sentido à exposição do autor sobre o tema.

Gregório tratou da temática, no início do seu pontificado, em obra conhecida como *Regula Pastoralis*, dedicada a Leandro, irmão de Isidoro. Nela, ainda que de modo incipiente, já estava presente a concepção de poder desenvolvida posteriormente por Gregório. Segundo tal perspectiva, o poder deveria ser compreendido como uma missão e não como atributo pessoal, seja em relação aos imperadores, papas e bispos. A obra, portanto, inseria-se em um amplo programa pastoral e esteve de certo modo destinada também às autoridades temporais (RIBEIRO, 1995, p. 99-101).

As menções às funções e características do bispo nas atas do IV Concílio de Toledo se vinculam, sobretudo, como já antecipamos, às questões pragmáticas da atividade episcopal em uma conjuntura de cristianização, de aliança da Igreja com o poder temporal e de seu fortalecimento. Dos concílios organizados no reino visigodo, este é certamente um dos mais ricos quanto à variedade de temáticas que compreende. Ao todo, setenta e cinco cânones foram aprovados por sessenta e nove bispos. Entre os temas enfocados, foram ressaltados: a disciplina eclesiástica, a conduta moral, a hierarquia, o patrimônio, a liturgia e a doutrina (CONCILIOS, 1963, p. 186-248).

Em relação ao bispo, entre outras recomendações,

estão as que lembram a sua responsabilidade no processo de uniformização da liturgia e da doutrina (c. 2; 5; 10; 12); indicam a sua atuação como juizes e funcionários régios (c.3; 31); definem os procedimentos referentes à sua ordenação (c.19; 28); impõem-lhes uma determinada conduta moral, com destaque para a castidade (c. 21; 22; 23); apontam-lhes o necessário conhecimento das escrituras e dos cânones antigos (c. 25); condenam o seu envolvimento com práticas adivinatórias (c. 29); proíbem que mantenham vínculos e contatos com estrangeiros ao reino visigodo, sem autorização prévia do monarca (c. 30); sublinham o seu papel de autoridade máxima na hierarquia eclesiástica, lembrando sua obrigação em relação à instrução clerical e à condução das almas (c. 26; 27; 36; 43; 44; 53; 59); ressaltam a sua tutela sobre os pobres (c. 32; 38); destacam a sua responsabilidade na preservação do patrimônio eclesiástico (c. 32; 36; 37; 38; 48; 67; 68; 69; 70); definem os limites da sua autoridade sobre os mosteiros e respectivas populações (c. 51); condenam eventuais colaborações que possam prestar a judeus (c. 58), e sublinham seu dever de proteger o monarca de golpes políticos e agressões físicas (c. 75).

Isidoro é sem dúvida tributário do pensamento de Gregório Magno e de João Crisóstomo. Na verdade, tendo em conta a importância do bispo sevillano na condução do IV Concílio de Toledo, certamente as indicações sobre o tema episcopal presentes nas atas deste evento também foram influenciadas pela herança dos dois Padres da Igreja. Isidoro, contudo, possuía uma motivação própria, ou seja, ao apresentar um modelo de comportamento, respondia a uma determinada demanda. Acreditamos que sua formulação visava cumprir uma função diretamente associada ao episcopado, grupo para o qual prioritariamente se dirigia. Dessa forma, a proposição de tal modelo, apreendido ou não como um instrumento norteador de conduta, buscava se constituir como instrumento de fortalecimento do episcopado, reforçando sua identidade, na medida em que procurava demarcar um conjunto de funções e prerrogativas dos seus integrantes.

4. O bispo na obra de *ecclesiasticis officiis*

A primeira menção à figura episcopal presente na obra sublinha seu papel de autoridade, líder

inequívoco da hierarquia eclesiástica, ao qual todos os clérigos devem se submeter. Ao tratar da identificação das várias categorias de clérigos, assim se expressa Isidoro: “Dos son las clases de clérigos: una la de aquellos eclesiásticos que viven sometidos a la autoridad episcopal, la otra, la de los acéfalos, esto es, la de los ignorantes, que transcurren, sin cabeza a quien obedecer” (Eccl., p. 105).⁴ O autor inaugura, dessa forma, suas referências ao tema reforçando o *status* atribuído ao bispo na hierarquia da Igreja. Ainda que outros aspectos precisem ser considerados, a argumentação de Isidoro indica que o reconhecimento daquela autoridade impõe-se como determinante à integração ao corpo clerical cristão.

A distinção episcopal remontaria a Aarão, segundo o sevilhano, o primeiro bispo. Este, diretamente escolhido por Deus, teria legado aos seus sucessores o seu perfil de liderança espiritual. As origens de tal privilégio são também lembradas em relação ao Novo Testamento, já que Pedro é especialmente recordado por Isidoro, que sublinha o fato deste, após a nova aliança, ter conduzido os fiéis e, assim como os demais apóstolos, possuir a força da pregação, garantia à expansão e à reafirmação da fé cristã.

A gênese da palavra bispo também é ressaltada. Do mesmo modo que nos *De etymologiarum libri* (ISIDORO DE SEVILLA, 1982, V.1, p. 679), Isidoro destaca que “*skopeîn*”, em grego, significa “ter atenção”, e que “*episcopin*” se traduz por “superintendente”. Logo, como vigilante, o bispo deveria cuidar dos fiéis. Tais atribuições são simbolicamente representadas pela entrega do báculo e do anel. A posse do primeiro, de acordo com o autor, dá a entender que caberia ao bispo instruir e corrigir os fiéis e suportar as fraquezas dos débeis. Em relação ao segundo, destaca ser emblema da autoridade, ao que se associaria, inclusive, o dever de guardar determinados segredos.

A propósito de tais segredos, o sevilhano de modo enfático evidencia suas inquietações quanto à possibilidade de que os laicos tivessem acesso aos sacramentos divinos. A este respeito, são feitas várias ponderações. Isidoro parece desabafar em relação a um procedimento recorrente, ao sublinhar

as ordenações realizadas à revelia da Igreja. Práticas simoniacas e intervenções de autoridades são criticadas (Eccl., p. 114).

Evidenciando inegável zelo, a temática é ainda tratada ao destacar que o bispo deveria ser ordenado apenas mediante aceitação do conjunto de bispos da província eclesiástica a que viria se vincular. Diante da impossibilidade da presença de todos, Isidoro ressalta a necessidade de que ao menos três bispos estivessem na cerimônia e que os demais enviassem a sua concordância por escrito. Na mesma linha de argumentação, o bispo de Sevilha, parecendo desconhecer, como recorda Diaz y Diaz (1961, p. 345), sua própria história familiar, censura a transmissão da dignidade episcopal entre parentes.

O autor justifica a metodologia adotada para a escolha e ordenação dos bispos alegando sua eficácia como mecanismo de proteção à influência das heresias no interior da Igreja. Independentemente da real importância que possamos atribuir a tal aspecto, devemos ressaltar a relevância daquele procedimento como elemento de reforço ao sentimento de grupo e reafirmação da identidade episcopal: ao próprio grupo caberia, de acordo com Isidoro, deliberar acerca do ingresso ou não de novos integrantes. Nesse sentido, lembra também a responsabilidade dos bispos em relação à exclusão dos que entre eles não se conduzissem adequadamente, entendida tal adequação como conduta livre de pecados.

No que concerne aos saberes próprios do universo eclesiástico e ainda à possibilidade de que laicos fossem consagrados, Isidoro ressalta que o bispo deveria ter conhecimento pleno dos ofícios e das regras, condição inequívoca para o exercício da sua função pedagógica. Para o autor, neste aspecto residiria uma das restrições a que estariam sujeitos os laicos que almejassem a ascensão episcopal. Nesse sentido, pergunta: “cómo podrá enseñar lo que nunca aprendió?” (Eccl., p. 114). De acordo com Isidoro, o domínio que o bispo deveria possuir sobre o conhecimento eclesiástico, assim como suas obrigações pedagógicas, possuía semelhante importância ao seu perfil moral ilibado. Sua lógica é explícita, ao relacionar as duas qualidades, a de

4. Utilizaremos nas referências à obra analisada sua abreviatura: Eccl.

educador e a de portador de uma vida santa. Assim, observa que, em nada adiantaria ao bispo apenas se conduzir em conformidade com os preceitos morais cristãos, se não pudesse ensinar aos fiéis sobre as vantagens de tal comportamento.

As reflexões sobre a conduta irrepreensível, do ponto de vista moral, que o bispo deveria possuir também estão presentes ao recriminar os que nomeariam seus próprios filhos e parentes. Em alusões indiretas às nomeações irregulares, lembra que, se para o ingresso no sacerdócio nenhum pecado deveria pairar sobre o candidato, não se poderia admitir a permanência de pecadores no cargo episcopal. Ao tratar da questão, o autor enfatiza que desde Moisés a sucessão não se daria “por la sangre, sino por la honradez de la vida” (Eccl., p. 114) e continua mais adiante: “El que tiene por misión reprender los pecados, debe estar libre de ellos. Pues, con qué rostro se atreverá a corregir los defectos de sus súbditos, cuando éstos pueden, a su vez, devolverle la reprimenda, “Aplicate antes a ti obispo, la lección” (Eccl., p. 116).

O perfil exemplar do bispo é insistentemente salientado como condição para o exercício de suas funções. Sua conduta deveria ser “(...) de tal manera que en todo sea ejemplo de vida para ellos (...)” (Eccl., p.116). Assim, entre outras atitudes, deveria comer pouco, orar muito, ser casto, ser justo, prezar a humildade, praticar a caridade e a generosidade. Se, em relação às três primeiras recomendações, o foco estava no próprio bispo, no que se refere às demais, a ênfase recaía mais diretamente na relação com os fiéis. Apenas no trato com eles, o bispo poderia ser justo, humilde, caridoso e generoso. Desse modo, indicava-se como uma conduta justa aquela que privilegiasse levar o fiel à retitude e não à condenação. A prática da justiça deveria ainda garantir uma postura humilde, de modo a evitar que a autoridade excessiva oprimisse os julgados, e o reconhecimento de que os fiéis não formavam um grupo homogêneo. Não apenas as características de cada um precisaria ser considerada, mas também as circunstâncias nas quais as faltas que exigiam correção teriam sido cometidas. A excomunhão apresentava-se como último recurso.

A caridade e a generosidade, concebidas como complementares, deveriam se voltar para os

peregrinos, pobres, cativos, órfãos e viúvas. Assim, ao lembrar uma passagem bíblica (Mt 25,35), o autor sublinha a hospitalidade como dever do bispo, cuja residência deveria estar aberta a todos. A recomendação de assistência aos pobres, ainda que não desprezasse a possibilidade de doações, salienta especialmente a obrigação episcopal de proteção destes no que se refere às pressões eventualmente exercidas pelos poderosos em julgamentos seculares. A mensagem, na verdade, valoriza no perfil episcopal uma conduta que, tendo como referência a imparcialidade, pudesse evitar a opressão.

5. Conclusão

Associam-se à formulação paradigmática isidoriana da figura episcopal reflexões acerca da origem do poder episcopal; do ingresso e permanência no ofício episcopal; do perfil exemplar do bispo; da relação entre a conduta ilibada do bispo, seu conhecimento das escrituras e sua função pedagógica; do necessário reconhecimento das singularidades que marcam os fiéis e suas eventuais faltas, e da imprescindível proteção aos pobres e frágeis a ser praticada pelo bispo.

Tais elementos se vinculam inequivocamente à tradição eclesiástica e podem ser observados entre as preocupações evidenciados na abordagem do tema por autores como João Crisóstomo e Gregório Magno. A convergência de temáticas, longe de indicar mera coincidência, revela problemas compartilhados pelo episcopado. Na proposição de soluções, Isidoro utilizou-se fartamente daquela tradição, mas conferiu-lhe uma ênfase própria consoante as preocupações específicas de sua conjuntura. Ao propor um modelo de bispo, em um contexto de fortalecimento da Igreja, certamente, dirigia-se ao próprio episcopado, que buscava fortalecer como grupo, reforçando sua identidade. Assim, a demarcação de um dado perfil, ainda que idealizado, deveria salientar temas que, se por um lado, demandavam soluções, por outro, pudessem favorecer o consenso. Nesse sentido, verificamos o enaltecimento da figura episcopal, à qual se associam poder, autoridade, conduta exemplar, conhecimento, discernimento e justiça.



DOCUMENTOS MEDIEVAIS IMPRESSOS

- CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. Jose Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.
- GREGORIO MAGNO. *La Regola Pastorale*. Roma: Paoline, 1978.
- ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. Madrid: BAC, 1982. (2v.)
- _____. De los oficios eclesiásticos. Introducción y traducción, Antonio Viñayo González. Leon: Isidoriana, 2007.
- JOÃO CRISÓSTOMO. O Sacerdócio. Petrópolis, Vozes: 1979.
- LYNCH, C.H. et GALINDO, P. *San Braulio, o bispo de Zaragoza*. Sua vida y sus obras. Madrid: Instituto Enrique Florez. CSIC, 1950.

BIBLIOGRAFIA

- BROWN, Peter. *Ascensão do cristianismo no ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.
- DIAZ Y DIAZ, M. C. *De Isidoro al siglo XI*. Barcelona: Albir, 1976.
- _____. Isidoro en la Edad Media Hispana. In: *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV Centenario de su Nacimiento*. Léon: Centro de Estudios “San Isidoro”, 1961, p. 345-387.
- FERRÁNDIZ ARAUJO, C. Isidoro de Sevilla. In: Gonzalez FERNÁNDEZ, J. (Coord.). *San Isidoro: doctor de las Españas*. Sevilla, León, Cartagena: Caja Duero. Fundación Cajamurcia. Fundacion El Monte, 2003.
- FONTAINE, J. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. Madrid: Encuentro, 2002.
- _____. Qui a Chasse de Carthaginoise Severianus et les Siens? Observations sur l’Histoire Familiale d’Isidoro de Séville. Anexos de Cuadernos de Historia de España. Instituto de Historia de España: Buenos Aires, 1983. p. 349-400.
- LAWSON, C. Notes on the De Ecclesiasticis officiis. In: *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV Centenario de su Nacimiento*. Léon: Centro de Estudios “San Isidoro”, 1961. p. 299-304.
- RIBEIRO, Daniel V. A Sacralização do Poder Temporal – Gregório Magno e Isidoro de Sevilha. In: SOUZA, J. A. de C. R. de (Org). *O Reino e o Sacerdócio. O Pensamento Político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- RIVERA RECIO, J. F. Los arzobispos de Toledo en siglo VII. *Anales Toledanos*, n. 3, p. 181-218, 1971.
- TEJA, Ramón. (Ed.). *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*. Madrid: Trotta, 1999.

Cristandade Oriental: a Igreja e o Alfabeto Sustentáculo da Cultura e da União do Povo Armênio

Lincoln Etchebéhère Júnior (Universidade São Marcos) &
Thiago Pereira de Sousa Lepinski (Escola Superior de Advocacia)

RESUMO

A Igreja e o alfabeto armênio estão intimamente ligados, pois, desde a conversão deste povo ao Cristianismo em 301 e o surgimento do alfabeto em 405, graças aos padres cristãos, tornaram-se ambos os pilares da cultura e, conseqüentemente, o elo de união dos armênios, quer em sua pátria, quer na diáspora. Estes dois sustentáculos tornaram-se fortalezas inexpugnáveis em todos os momentos difíceis para o povo armênio, ao enfrentarem todos os obstáculos impostos pelos seus dominadores. A diáspora armênia também encontrou nestes pilares o sustentáculo para a manutenção de sua integridade cultural. O alfabeto usado pela Igreja em seus escritos litúrgicos é o mesmo usado pela literatura profana. Os sons do idioma armênio somente conseguem-se expressar corretamente com os gráficos surgidos no século IV. A Igreja sempre foi responsável pelo surgimento da escola, onde se ensina, além da doutrina cristã, os ensinamentos humanísticos. Na diáspora, junto com a igreja, surge a escola, formando um verdadeiro baluarte, responsável pela união do povo armênio, tornando-se os articuladores de todo o conjunto da vida deste povo. As vicissitudes políticas ocasionaram o desaparecimento várias vezes do Estado Armênio, entretanto, a Igreja Nacional e o Alfabeto exclusivo tornaram-se os símbolos eternos da nacionalidade, bastiões inexpugnáveis. Basta que nos reportemos ao início do século XX, com o chamado *Genocídio Turco e a dominação naquele mesmo século pela antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas*. *Debaixo desses dominadores, os valores foram perpetuados até os nossos dias, graças à Igreja e ao alfabeto.*



Cristandade Oriental: a Igreja e o Alfabeto Sustentáculo da Cultura e da União do Povo Armênio

Lincoln Etchebéhère Júnior (Universidade São Marcos) &
Thiago Pereira de Sousa Lepinski (Escola Superior de Advocacia)

A Igreja é a inexpugnável fortaleza armênia da Fé dos meus antepassados¹

1. Introdução

A Igreja e o alfabeto armênio estão intimamente ligados, pois, desde a conversão deste povo ao Cristianismo, em 301, e o surgimento do alfabeto, graças aos padres cristãos, tornaram-se ambos os pilares da cultura e, conseqüentemente, o elo de união dos armênios, quer em sua pátria, quer na diáspora. Estes dois sustentáculos tornaram-se fortalezas inexpugnáveis em todos os momentos difíceis para o povo armênio, ao enfrentarem todos os obstáculos impostos por seus dominadores. A diáspora armênia também encontrou nestes pilares o sustentáculo para a manutenção de sua integridade cultural. O alfabeto usado pela Igreja em seus escritos litúrgicos é o mesmo usado pela literatura profana; os sons do idioma armênio somente conseguem expressar-se corretamente com os sinais surgidos no século IV. A Igreja sempre foi responsável pelo surgimento da escola, onde se ensina, além da doutrina cristã, os ensinamentos humanísticos. Na diáspora, junto com a igreja, surge a escola, formando o baluarte responsável pela união do povo armênio, tornando-se os articuladores de todo o conjunto da vida deste povo. A Igreja e o alfabeto, conforme afirmamos acima, continuam sendo os bastiões dos valores armênios, que permaneceram intactos em sua essência até os tempos atuais. Basta que nos reportemos ao chamado Genocídio Armênio, no início do século XX, onde os valores espirituais e nacionais unidos conseguiram sobreviver quer na Armênia, quer na diáspora.

A origem dos armênios pré-cristãos prende-se aos povos de Nairi que habitavam as costas oeste e norte dos lagos Van, Sevan e Urmia, as nascentes dos rios

Tigre, Eufrates e Araks e o símbolo nacional, o Monte Ararat, entre a Anatólia (atual Turquia Oriental) e o Irã. O nome Nairi aparece pela primeira vez no século XIII a.C. numa inscrição do rei Salmanazar, celebrando suas vitórias sobre o povo daquela região. Os diferentes povos de Nairi costumavam unir-se para a defesa de seus prováveis inimigos, e entre eles havia aqueles que os assírios denominavam Urartu, habitantes da região do lago de Van. O apogeu de Urartu foi durante o reinado de Argistis I (786-765), que construiu a cidadela de Erebuni, posteriormente, Erivan, em ação de graças ao deus Khaldi, deus da guerra, conforme inscrição encontrada lembrando o fato (ALÉM, 1961, p. 13-20).

A arqueologia demonstra um desenvolvimento arquitetônico entre palácios, fortalezas, com grande desenvolvimento da agricultura e pecuária, dando-se ênfase à viticultura. A língua usada pelos habitantes de Urartu continua sendo desconhecida, mas sabe-se que a escrita era a cuneiforme adaptada, que parece indicar alguma relação com as línguas caucasianas modernas.

No período entre o século VII a.C. e fins do século VI a.C. o mundo oriental foi palco de lutas intermináveis entre persas, assírios e hititas, resultando na extinção de seus impérios, sendo conquistados por Alexandre Magno ou Alexandre da Macedônia.

Neste período confuso surgiram na região de Urartu os armênios, povo indo-europeu que para lá emigraram. O nome Armênia provém do persa clássico Armina e seu povo foi chamado armênio, Armineira, e os gregos passaram a chamá-la Armênia. Tal nome encontra-se pela primeira vez em escrita cuneiforme em língua persa na época de Dario I, portanto, não pode ser anterior ao século VII. Os armênios denominavam seu país Hai e a si próprio haistan. O reino da Armênia passou a

1. KHAZINEDJIAN, Albert. *A Igreja Apostólica Armênia. Imagem Moderna e viva da Igreja Primitiva*, 1979, p.99.

ser constituído em parte pelo território do antigo império Aquemênida e a partir do século V a.C., passou-se a ouvir falar daquele reino. Xenofonte, em sua obra *Anabase*, menciona sua existência. Devido à sua debilidade cultural e política, o reino permaneceu dividido sob as influências dos persas, de Alexandre Magno, dos Selúcidas, dos partas, dos romanos e dos bizantinos.

Os armênios não possuíam alfabeto e sua literatura era sem significação antes da introdução do Cristianismo. As produções literárias foram em língua persa, copta, siríaco, latim e, principalmente, em grego.

2. Introdução do Cristianismo na Armênia

A Armênia, segundo a Bíblia, foi o local onde a Arca de Noé encalhou no alto do monte Ararat (GÊNESIS, 8:4; KARIBIAN, 2008, p. 39-40; 90). Tal acontecimento é celebrado anualmente pela Igreja Armênia, que ainda exhibe uma relíquia da arca, ou seja, um pedaço de madeira; figura também entre os símbolos nacionais. O Paraíso terrestre, ou Jardim do Éden, também lá foi localizado, portanto, o início da evangelização encontrou referências locais que auxiliaram em sua expansão. Os apóstolos São Bartolomeu e São Tadeu, segundo a tradição, lá estiveram e as suas estadas em solo armênio conferiram à Igreja o privilégio de ser apostólica, ou seja, fundada pelos apóstolos de Jesus Cristo (KHERDUZIAN, 1970, p. 266-7 nota; NERCESSIAN, 1973, p. 76; ARTZRUNI, 1976, p. 132; KHAZINEDJIAN, 1987, p. 19; KARIBIAN, 2008, p. 75-76).

No reinado de Tiríades III, graças à obra evangelizadora de São Gregório, o Cristianismo em 301 tornou-se a religião oficial do Estado Armênio, o que é contestado por alguns historiadores, que datam o fato em 313. Entretanto, a Armênia é considerada como o primeiro Estado a declarar-se oficialmente cristão, precedendo, portanto, o império Romano. São Gregório foi sagrado bispo por Leôncio da Capadócia. Em 303 o rei Tiríades III mandou construir a catedral nas imediações de Erepuni, atual Erivan, com pedras trazidas do monte Ararat. A catedral de Etchmiadzin passou a ser a sede da Igreja Armênia e Gregório tornou-se

o Patriarca de Etchmiadzin, que significa o lugar onde desceu o Filho Unigênito, pois, segundo a tradição, Cristo mostrou-lhe, com um martelo de ouro, onde deveria ser erguida a catedral, que é a mais antiga do mundo.

São Gregório, tornando-se chefe supremo da Igreja Armênia, recebeu o nome de Lussarovich (O Iluminador). Sendo sagrado por um bispo grego, levou os gregos a considerar a Igreja Armênia tributária de Cesaréia da Capadócia. Porém, a Igreja Armênia, não reconhecendo o Concílio de Calcedônia (451), ocasionou a separação da Igreja Grega, sendo então considerada cismática. Tentativas posteriores de união com a Igreja Grega e Latina não obtiveram sucesso e a Igreja Armênia continua autocéfala (RUNCIMAN, 1961, p. 223; ORMANIAN, 2003, p. 90-94; KARIBIAN, 2008, p. 84-85).

O primeiro Concílio Eclesiástico Nacional Armênio foi convocado pelo catholicós Nersés (345-5), realizado em Achdichad. Nersés determinou a construção de orfanatos, hospitais, leprosários, enfim instituições de caridade pelas diferentes regiões da Armênia, assim como a edificação de mosteiros e conventos para mulheres e escolas. Proibiu velar e enterrar os mortos conforme os costumes pagãos, com choros, lamúrias e rasgar de vestes, além do casamento entre pessoas com parentesco; moderação no consumo de bebidas; corrupção; deboche; assassinato; determinou a crença na eternidade e a ajuda mútua; apelou para as autoridades não sobrecarregarem o povo com impostos elevados. No campo doutrinário aceitou o Concílio de Nicéia contra o arianismo. O catholicós Nersés foi chamado o Grande e faleceu em 373, sendo considerado o precursor do movimento responsável pelo surgimento do alfabeto armênio, que seria efetuado pelos santos Sahag (ou Sahak) e Mesrob (ou Mesrop).

3. Criação do alfabeto

No período que antecedeu ao século V, quando surgiu o alfabeto armênio, não há testemunhas de um alfabeto nacional. De este tivesse existido, os escritores que antecederam a São Mesrob o teriam mencionado. Tem-se conhecimento de inscrições cuneiformes que datam do período urartiano,

portanto, proto-armênio, inscrições estas que podem ser encontradas em diferentes regiões do país. Os armênios usavam os caracteres siríacos, gregos e persas na época de sua conversão ao Cristianismo.

A Armênia sempre foi uma região de disputa entre os impérios Persa e Romano e, posteriormente, entre seus grandes inimigos persas e bizantinos. A política interna da Armênia dependia, muitas vezes, da situação externa, isto é, dos persas e dos bizantinos. Foi o que aconteceu no século IV, pois a região do Grande Haik (Armênia) foi governada por um vice-rei indicado por Bizâncio, e a Armênia Oriental controlada pelos persas sob a dinastia dos Archagutis.

Os ofícios da Igreja eram realizados em língua siríaca ou grega, porém a população não conseguia entendê-los, apesar dos tradutores traduzirem para o armênio os textos religiosos. Necessitava-se de um alfabeto que diminuísse as influências persas ou gregas e perseverasse a identidade nacional e a sua Igreja. Assim sendo, para salvaguardar a sua identidade nacional, a armenidade, buscaram uma nova arma, que seria invencível, inalienável, uma escrita própria. Seria a arma dos fracos contra seus dominadores, um alfabeto nacional, exclusivo, singular (KEROUZIAN, 1970, p.15).

Coube ao catholicós São Sahag o surgimento do alfabeto armênio, juntamente, com São Mesrob. São Sahag (355-438), filho do catholicós São Nersés o Grande, profundo conhecedor das línguas armênia e grega, exerceu ação diplomática junto aos persas e aos gregos. Realizou seus estudos em Bizâncio e Cesaréia da Capadócia. Foi orador eloqüente e escritor, tradutor da Bíblia para o armênio, incentivador de traduções. Entendendo a importância de preservar sua Igreja e a cultura de seu povo diante de outros povos, recorreu ao monge São Mesrob para que elaborasse um alfabeto que pudesse representar a língua armênia. Mesrob (360-440), conhecedor das línguas grega, siríaca e persa foi, quando jovem, o redator dos decretos reais da corte do rei Josrov. Abraçou depois a carreira militar, posteriormente, o estado religioso e tornou-se exemplar tanto pelo cultivo da ciência como pela austeridade na observância da virtude. Deve-se a ele a criação do alfabeto armênio.

Os dois religiosos, ou seja, São Mesrob e São Sahag, foram ter com o rei Vramchabuh, pedindo-lhe que mandasse buscar velhos símbolos armênios que estavam com o monge Daniel (Taniel Assori). Tais símbolos eram constituídos por vinte e duas letras. O emissário real conseguiu entrar em contacto com o bispo Daniel, aprendeu os valores fonéticos dos sinais, levando-os ao seu rei, fato ocorrido em 402 ou 403. São Mesrob ensinou os novos caracteres aos seus alunos, porém, não reproduziam satisfatoriamente os sons e as articulações do armênio. São Mesrob viajou pela Síria, cidades da Ásia Menor à procura de uma solução, acompanhado de jovens bolsistas até que chegou a Edessa e Amita.

No caminho de Samósata (ou Samossad) teve uma inspiração divina: conforme a tradição, os trinta e seis caracteres apareceram gravados a fogo em uma pedra, durante um sonho. Portanto, aos vinte e dois caracteres danielanos juntaram-se catorze letras (KEROUZIAN 1970, p. 36-39; 79) novas, que davam os sons duplos, riqueza da fonética armênia e que não se encontram nos demais idiomas (THOROSSIAN, 1959, p. 65). Deu o nome a cada uma das letras, ordenou-as, agrupou-as, adaptando-as à leitura. Por influência grega, a escrita parte da esquerda para a direita e não como os alfabetos semitas, da direita para a esquerda. Em Samósata, com o auxílio do calígrafo Rufino o Grego, desenhou-se definitivamente as letras, fato ocorrido por volta de 406 ou 407. Mesrob traduziu a Bíblia para o armênio, auxiliado pelos seus discípulos João de Iekeghtsa e José de Paghna, sendo copiada pelo calígrafo Rufino, partindo de uma versão siríaca, terminado-a em 432, que foi revisada pelo catholicós São Sahag. A tradução, por sua beleza e sua perfeição lingüística, foi qualificada como a rainha das traduções (SAPSEZIAN, 1988, p. 33; 1977, p. 35)

Atualmente o alfabeto armênio é composto por trinta e oito sinais fonéticos, os dois últimos foram acrescidos entre os séculos XI-XIII.

Coube ainda a São Mesrob, criador do alfabeto e fundador da literatura armênia, com a sua atitude, influenciar na organização dos alfabetos georgiano e alano, formando assim um reduto contra a influência grega e siríaca (KHEROUZIAN, 1970, p. 39).

O alfabeto foi recebido festivamente na Armênia

pelo rei, o patriarca e a corte e provocou grande entusiasmo tanto entre os nobres como nos meios populares. Surgiram escolas em todos os recantos para os jovens aprenderem as novas letras, não sendo, portanto, mais necessária sua ida ao exterior. Grupos de estudiosos, entre eles Movses Khorenatzi (Moisés de Khoren), o pai da história Armênia, pesquisaram e recolheram no exterior e na Armênia arquivos nas diferentes regiões do país, coletando desde a sua história até as canções populares.

O surgimento do alfabeto proporcionou a tradução dos escritos teológicos básicos que foram realizados em curto período, traduzidos dos idiomas siríaco e grego. Traduziram-se as obras de Atanásio de Alexandria, Epifânio de Chipre, Eusébio de Cesaréia, Cirilo de Jerusalém, Gregório Taumaturgo, Brasília o Grande, Gregório o Teólogo, Gregório de Nissa, Efrém o Sírio, João Crisóstomo, Hipólito de Bostra, Irineu de Lyon, os filósofos gregos Aristóteles, Platão e outros. Além destas traduções foram criados gêneros teológicos, morais, apologeticos e históricos. As traduções eram efetuadas nos mosteiros, que se tornaram os pilares, as fortalezas contra o inimigo e estrelas (THOROSSIAN, 1959, p. 68-69; NERSESSIAN, 1973, p. 97; SAPSEZIAN, 1977, p. 35; KARIBIAN 2008, p. 14).

“A solução encontrada por Mesrob era certa e deveria garantir, para a nação a intangibilidade de sua alma e assegurar-lhe uma reserva de força para os dias vindouros. Os fatos não tardariam a confirmar a sabedoria da medida. Passando mesmo os limites, colocou a religião a par com a nacionalidade, fazendo da Igreja um sinônimo da escola e desta a trincheira para sobrevivência nacional” (KHEROUZIAN, 1970, p. 39).

Os filhos dos nobres armênios até o surgimento do alfabeto eram educados no exterior, como Constantinopla, Cesaréia da Capadócia, Antioquia

da Síria, Atenas, Alexandria, Edessa e outras, recebendo a instrução ou em língua grega ou siríaca, tendo como consequência serem influenciados pela cultura grega ou assíria. Considerando-se que além das despesas no países estrangeiros, ao retornarem iriam redigir os documentos não em armênio e sim num idioma estranho, acabavam por tornarem-se propagadores dessas culturas. As viagens ao exterior eram benéficas culturalmente por estarem em contacto com o Oriente e o Ocidente, porém, as riquezas da armenidade tornavam-se paulatinamente menores entre os eruditos. Temia-se o desaparecimento da Armênia e com ela da armenidade, pois poderia ser tragada pelo império Persa ou Bizantino. Com o surgimento de sua própria escrita os armênios tornar-se-iam membros dentre as nações cultas, despertando a consciência nacional, podendo combater a grande influência estrangeira, o que de fato aconteceu (ARTZRUNI, 1976, p. 137).

São Mesrob, criando o alfabeto, favoreceu os meios necessários para a emancipação cultural, a integração, a identidade do povo e da nação armênia. O alfabeto armênio, juntamente com a Igreja já autocéfalas foram os responsáveis pela criação de uma civilização original, que deixou suas marcas na arquitetura, evocando a arte greco-romana e iraniana. A escrita facilitou ainda a criação de magníficas iluminuras que adornavam seus manuscritos, suas cruces de pedra (khatchkar), suas músicas e hinos sacros (sharagans), cerimônias religiosas e o cancionário popular armênio. Nestas manifestações está uma nação unida, que, embora possa estar politicamente dividida tem a Igreja Nacional como responsável pelo surgimento dos valores lingüísticos, pois esta propiciou a criação do alfabeto próprio. Ambos são os pilares sustentadores da unidade nacional, quer na Armênia, quer na Diáspora (KECHICHIAN, 1983, p. 83-84).



BIBLIOGRAFIA

- ALÉM, Jean-Pierre. **A Armênia**. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1961.
- ARTZRUNI, Ashot. **História do Povo Armênio**. São Paulo, Comunidade da Igreja Apostólica Armênia, 1976.
- GÊNESIS, 8:4. **BÍBLIA SAGRADA**, São Paulo, Edições Loyola, 1983.
- KARIBIAN, Datev. **Ecos Ressonantes**, São Paulo, Diocese da Igreja Apostólica Armênia do Brasil, 2008.
- KECHICHIAN, Hagop. **O Cristianismo e o Alfabeto fatores de preservação da integridade e da identidade cultural nacional Armênia**. Dissertação de mestrado - São Paulo, Departamento de História, F.F.C.H. USP, 1983.
- KEROUZIAN, Yessai Ohannes. **Origens do alfabeto Armênio**. Tese de doutoramento. São Paulo, Departamento de História, F.F.C.H. USP, 1970.
- KHAZINEDJIAN, Albert. **A Igreja Apostólica Armênia Imagem moderna e viva da Igreja Primitiva**. São Paulo, Igreja Apostólica Armênia, 1987.
- NERSESSIAN, Sirarpi Der. **Os Armênios**. Lisboa, Editorial Verbo, 1973.
- ORMANIAN, Maghakiá (Malaquias). **A Igreja dos Armênios**. São Paulo, Diocese da Igreja Apostólica Armênia do Brasil, 2003.
- RUNCIMAN, Steven. **A civilização bizantina**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1961.
- SAPSEZIAN, Aharon. **Cristianismo Armênio a fé viva de uma nação**. São Paulo, Gráfica Bentivegna Editora Ltda., 1997.
- SAPSEZIAN, Aharon. **História da Armênia**. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra S.A., 1988.
- THOROSSIAN, H. **Historia de la Literatura Armenia**. Buenos Aires, Organización Juvenil de la Iglesia Armenia, 1959.

A Relação entre o Passado e o Presente: Pedro, o Cerimonioso (1336-1387) e o “Manuscrito de Poblet” (1343)

Luciano José Vianna (Universitat Autònoma de Barcelona – UAB / UFES)

RESUMO

Desde o seu descobrimento, o manuscrito mais antigo em catalão do *Livro dos Feitos* de Jaime I, conhecido como o “Manuscrito de Poblet”, suscitou várias e várias discussões em torno à sua composição e sempre foi relacionado ao contexto do reinado de Jaime I. Neste trabalho nosso objetivo é a apresentar uma proposta metodológica diferente: relacioná-lo ao seu *contexto de produção*, ou seja, aos começos do reinado de Pedro, o *Cerimonioso*, seguindo a proposta metodológica da professora Gabrielle Spiegel no livro *Romancing the past: the rise of vernacular prose historiography in thirteenth-century France*, para encontrarmos uma possível *lógica social* do “manuscrito de Poblet”. Essa comunicação integra o *VIII Grupo Medieval de Pesquisas da Ufes/CNPq* (2008-2009) coordenado pelo Prof. Dr. Ricardo da Costa e intitulado *A Violência no Mundo Antigo e Medieval*.



A Relação entre o Passado e o Presente: Pedro, o Cerimonioso (1336-1387) e o “Manuscrito de Poblet” (1343)

Luciano José Vianna (Universitat Autònoma de Barcelona – UAB / UFES)¹

1. Introdução

“Only after the text has been returned to its social and political context can we begin to appreciate the ways in which both language and social reality shape discursive and material fields of activity and thus come to an understanding of a text’s ‘social logic’ as situated language use. In the end, what this means is acknowledging that cockfights are something more than symbolic gestures” (Spiegel, 1997, p. 28).

“escribir fue un acto sucesivo y condicionado a múltiples peripecias mentales, influencias, etc., y precisamente lo que mantenía unidos esos actos diversos era la homogeneidad y coherencia de esta intención.” (Lledó, 1998, p. 75).

Quando analisamos um manuscrito, observamos que há um contexto contido no mesmo. Porém, como podemos saber a qual contexto se refere? Ao mesmo contexto re-produzido? Ao contexto de sua composição?

Recordamos a postura metodológica de um dos grandes historiadores do século XX: Georges Duby. Enquanto trabalhava, dispunha as anotações sobre as leituras dos documentos sobre sua mesa e buscava o sentido das palavras, esperando que surgisse alguma revelação daquele exercício. Foi desta forma que este grande historiador realizou grande parte de suas pesquisas sobre a Idade Média, buscando sempre este sentido perdido no tempo e tentando permanecer no mesmo nível histórico com homens tão distantes (DUBY, 1992, p. 41-52).

Será desta forma, em nosso procedimento hermenêutico de se colocar em contato com o

outro, que tentaremos encontrar a *lógica social* do Manuscrito de Poblet. Assim, às tradicionais perguntas feitas aos documentos (Quem o escreveu? Quando o escreveu? Porque o escreveu? Para quem o escreveu?), acrescentaremos mais uma: a qual contexto o texto que analisamos se refere?

Caso façamos estas perguntas ao Manuscrito de Poblet encontraríamos seguramente o contexto do início do reinado de Pedro, o *Cerimonioso* (1336-1387), mais especificamente entre os anos de 1340-1343, os quais são representados por diversos acontecimentos que ajudaram a nos aproximar da mentalidade deste rei naqueles momentos.² O julgamento de Jaime III de Maiorca (1324-1349), vassalo de Pedro, o *Cerimonioso*, pelo crime de violação da fidelidade devida (felonia), representa o ponto central e mais importante para nosso trabalho, uma vez que faz parte do contexto principal de produção do Manuscrito de Poblet. Recordamos: o capítulo sobre a confiscação de Maiorca é o maior da *Crônica* e, em nossa opinião, pela leitura deste documento, o *Cerimonioso* apresentou certa ansiedade para chegar à composição deste capítulo durante o processo de constituição de sua obra (*Crônica de Pere el Cerimoniós*, 1971, p. 1023, 1036-1037).

2. O Novo Medievalismo e a lógica social do texto

Há tempos que a disciplina histórica tem passado

1. Aluno do curso de Doutorado “Cultures en contacte a la Mediterrània” do Departament de Ciències de l’Antiguitat i de l’Edat Mitjana da Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Bolsista (BCC) da Agència de Gestió d’Ajuts Universitaris i de Recerca (AGAUR) 2008-2010. Membro do Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (IBFCRL). Este artigo deriva de nosso trabalho de investigação apresentado em Julho de 2009 no curso de Mestrado do Departament de Ciències de l’Antiguitat i de l’Edat Mitjana da Universitat Autònoma de Barcelona, trabalho realizado graças a uma bolsa de estudos BCC concedida pela Agència de Gestió d’Ajuts Universitaris i de Recerca (AGAUR).

2. Em nosso trabalho de investigação dedicamos nosso primeiro capítulo para descobrir e nos aproximar da mentalidade do Cerimonioso por meio da análise de sua *Crônica*. Deste modo, analisamos a construção da narrativa deste documento e chegamos à conclusão de que nos três primeiros capítulos o rei constrói uma narrativa sobre seus antepassados e os problemas no início de seu reinado. Além disso, em relação ao contexto específico de produção do Manuscrito de Poblet, ou seja, a confiscação de Maiorca e o rompimento da relação de vassalagem com Jaime III de Maiorca, chegamos à conclusão de que há uma certa insistência por parte do Cerimonioso em começar em sua narrativa estes temas, destacando, assim, uma conexão significativa com o mesmo.

por mudanças de paradigma e tem formulado novas metodologias para a análise dos objetos históricos. Consequentemente, a aplicação destas mudanças metodológicas e epistemológicas tem renovado permanente à disciplina histórica (Aurell, 2006, p. 809-832). Dentro desta renovação está a corrente interpretativa do *Novo Medievalismo*, que apresenta uma renovada aplicação metodológica aos textos (NICHOLS, 1991, p. 1-26).

Texto e contexto: esta simples relação, porém essencial para a análise dos textos históricos, deriva da leitura do livro de Gabrielle Spiegel, intitulado *Romancing the Past: the rise of vernacular prose historiography in thirteenth-century France* (SPIEGEL, 1995). Seguidora da tendência historiográfica acima explicada, a autora apresenta neste livro a questão da *lógica social do texto*, ou seja, a relação que existe entre o conteúdo do texto e o contexto de produção do mesmo. Quando esta autora realizou seus estudos sobre a produção historiográfica francesa nos entre os séculos XII e XIII descobriu que havia uma relação muito importante entre os textos e os contextos de produção dos mesmos.

Em seus estudos, Gabrielle Spiegel examinou a utilização do passado pela aristocracia de Flandres como uma forma de aplicar à história e à prosa uma função social, incorporando uma ideologia na história e, ao mesmo tempo, adotando a prosa como uma linguagem histórica. Quando Spiegel relacionou os textos que analisava aos contextos nos quais foram produzidos, percebeu que a prosa historiográfica fora utilizada em um momento muito específico na história da formação do reino da França. Porém, Spiegel nos diz que a utilização prática desta literatura depende de cada contexto em que se encontra, ou seja, que as condições encontradas pela autora podem não ser encontradas em outros lugares (SPIEGEL, 1995, p. 1-3).

De acordo com esta tendência historiográfica, o historiador não pode *refazer* o passado, mas sim *fazê-lo presente*, desde que saiba que seu trabalho será feito por meio de uma mediação dos textos. Desta forma, quando o medievalista termina seu trabalho, não terá o “passado”, mas sim as “representações deste passado”, ou seja, os relevos do passado (Aurell, 2006, p. 809-832; Aurell, 2005, p. 199-206).

Em relação ao contexto de produção do Manuscrito de Poblet, temos de recordar que o *Cerimonioso* não necessitava conquistar o reino de Maiorca, mas sim confiscá-lo. Diante desta informação trabalhamos com a hipótese de que o rei Pedro solicitou a cópia que originou o Manuscrito de Poblet não somente para recordar que seu tataravô, que pertencia à casa dos condes de Barcelona, conquistara Maiorca, mas também para voltar ao passado e tentar encontrar neste *locus* uma solução para seu caso, ou seja, para seu problema com Jaime III de Maiorca. Neste sentido, esta busca pelo passado serviu para legitimar as atuações do *Cerimonioso* no presente, fazendo com que este passado se tornasse um lugar privilegiado para trabalhar as mudanças sociais que ocorriam (SPIEGEL, 1995, p. 5).

2. O testamento de Jaime I, o Conquistador, e o testamento do Manuscrito de Poblet

Sabemos que os testamentos são documentos que expressam os últimos desejos das pessoas. No caso de Jaime, estes sempre foram pronunciados de acordo com o nascimento de seus filhos. Em 26 de Agosto de 1272, na localidade de Alzira, Jaime ditaria seu último e definitivo testamento, dividindo seu reino entre seus filhos Pedro e Jaime (Cingolani, 2008, p. 28). Deste testamento nós não possuímos o original, apenas uma cópia datada de 29 de Maio de 1349, (ou seja, produzida durante o reinado do *Cerimonioso*). De posse destas informações, analisamos um trecho deste documento:

“Post hec autem instituimus karissimum filium nostrum primogenitum infantem Petrum heredem nostrum post dies nostros in regno Aragonis et in regno Valencie et in Rippacurcie et in Paylars et Valle de Aran et in comitatu Barchinone et in dominacione quam habemus in comitatu Urgelli et in aliis locis et terris Cathalonie et in omnibus feudis que in predictis regnis, terris et locis pro nobis a quocumque et a quibuscumque tenentur et teneri debent et in pleno dominio et omnibus iuribus et pertinenciis suis et omnibus omnino

et singulis ad dicta regna et comitatum Barchinone ac terras et loca predicta vel ad nos ex ipsis et quolibet eorum contra quascumque personas et in quibuscumque locis et terris valentibus et debentibus pertinere, exceptis tamen comitatibus et locis aliquis a nobis datis karissimo filio nostro infanti Iacobo fratri suo. Item prefatum infantem Iacobum filium nostrum, instituimus heredem nostrum similiter post dies nostros in regno Maioricarum et insulis Minoricarum et Evice et in comitatibus Rossilionis, Ceritanie et in omnibus feudis que comes Ffluxensis et comes Impuriarum et alii eiam ibi tenent et tenere debent pro nobis et in Cauquilibero et Montispesulano et toto dominio suo et castris eiusdem et in pleno dominio et omnibus iuribus et pertinenciis suis, et in iure et dominio que habemus et habere debemus in vicecomitatu de Quarlades, qui filii nostri proximo prenominati predicta omnia eis legata habebat iure institutionis prout in instrumentis partitionis seu hereditamenti que fecimus inter ipsos plenius et lacius continentur.” (Udina i Abelló, 2001, p. 147-148).

Estas palavras representam os últimos desejos de Jaime I (1208-1276), que dividiu seu reino entre seus filhos, fundamentado em uma concepção extremamente pessoal de suas posses, uma divisão não corrente em seu contexto (Cingolani, 2008, p. 36-37). No documento observamos que o rei Jaime fez a seguinte repartição: Pedro, o primogênito, ficaria com os reinos de Aragão e Valência, as localidades de Ribagorza e Pallares, o Vale do Aran e os condados de Urgel e de Barcelona; para seu filho Jaime o reino de Maiorca, juntamente com as ilhas de Minorca e Ibiza, os condados de Rossilhão e Cerdanha, os feudos dos condes de Foix e Ampúrias e as terras de Montpelier.

De acordo com uma mentalidade que retornava aos tempos de Carlos Magno, Jaime dividiu suas terras entre seus filhos demonstrando uma mentalidade totalmente patrimonial em relação às mesmas. Aqui ainda existe outro detalhe muito importante para este estudo: de acordo com o testamento, Jaime não somente dividiu suas terras entre seus filhos, mas também fez com que cada

um tivesse sua parte independente, ou seja, Pedro e Jaime teriam posses separadas: Pedro não poderia intervir nas terras de Jaime, e este também não poderia atuar nas de seu irmão.

Por outro lado, temos outro documento onde o testamento de Jaime também aparece. Referimos-nos ao Manuscrito de Poblet. Vejamos quais são suas palavras:

“E totes estes paraules dites l’infant damunt dit així com fiyl hoberdent a pare reebe los nostres manaments dessus dits ells prechs així com a bons e a uertaders e promes nos complir tot aço damunt dit e abans que ell de nos se partis en presencia d’el e de tots aquells qui a les paraules dessus dites eren estats en honor de Deu e de la sua beneyta mare que a nos en aquest segle molt d’onrament e d’ajuda nos havia feit e en remissio dels nostres peccats e en presencia de tots los richs homens e dels cauallers e dells ciutadans renunciem en poder del dit fiyl nostre l’infant en Pedro, lo qual hereter leixam a tots nostres regnes e a tota nostra terra e uestimos l’abit de Cistell ens faem monge d’aquell orde el dit fiyl nostre per complir lo manament que nos li haviem feit pres comiat de nos e tots los richs homens ells cauallers ab grans plors e ab grans lagremes e tornasen en Xativa per establir la frontera.” (Libre dels feyts, 1972, fòlios 200v-201r).

A maior diferença em relação ao testamento analisado anteriormente é a disposição de que o infante Pedro seria o único herdeiro de todo o reino de seu pai; além disso, sobre este assunto, não há nenhuma citação do infante Jaime. Mas, por qual razão há o acréscimo desta informação?

É correto que o infante Jaime, aquele que seria Jaime II de Maiorca (1276-1311), fora jurado como herdeiro do reino de Maiorca em 1256 e desde Agosto de 1257 recebera uma autorização de seu pai, Jaime I, que lhe estabeleceu como procurador do reino de Maiorca; era um momento em que o processo de repovoação da ilha não estava acabado, e inclusive outras questões ainda eram solucionadas, como a administração da justiça e outros (Bennässer, 2008, p. 33-51). Porém, isso não

seria o motivo para não convocar o infante Jaime para que, como seu irmão Pedro, estivesse diante do rei na narrativa do Manuscrito de Poblet, inclusive porque a última vez que o infante fora citado na narrativa foi entre os meses de Maio e Junho de 1275 (Libre dels feyts, 1972, fólhos 196v-197r).

Analisamos, então, o “outro contexto”. Recordamos: o testamento de Jaime I é uma cópia de 1349, ou seja, do reinado de Pedro, o *Cerimonioso*; o Manuscrito de Poblet também, ou seja, do mesmo momento da confiscação de Maiorca feita pelo *Cerimonioso* (1343). Desta forma, seguindo a metodologia antes explicada, podemos dizer que esta parte do Manuscrito de Poblet tem certa lógica quando relacionado ao momento da composição do mesmo; esta frase, a nosso ver contraditória e incongruente em relação não somente ao contexto a que se refere o documento como também em relação ao testamento de Jaime I (Libre dels feyts, 1972, fólhos 200v-201r), relaciona-se mais com o contexto de produção do Manuscrito que ao reinado de Jaime I. Neste sentido, esta frase confirmaria toda a política de confiscação dos territórios da Coroa Maiorquina por parte dos reis da Coroa de Aragão, desde Pedro, o *Grande* (1276-1285), até Pedro, o *Cerimonioso*. Além disso, as atuações dos reis maiorquinos não são legitimadas e, conseqüentemente, os mesmos são vistos como vassalos rebeldes diante de um poder legitimado, no entendimento do *Cerimonioso*, pelo grande conquistador de Maiorca, criador da Coroa Maiorquina e estabelecedor do pacto de vassalagem entre os reis da Coroa de Aragão e da Coroa de Maiorca.

Relacionada ao contexto específico da confiscação de Maiorca pelo *Cerimonioso*, esta parte do Manuscrito serviria para destacar a situação da queda da fidelidade da vassalagem, já que, de acordo com o Manuscrito de Poblet, Pedro, o *Grande*, seria o rei de “totes nostres regnes e a tota nostra terra”: ou seja, que Jaime II de Maiorca seria seu vassalo e, conseqüentemente, os reis de Maiorca seriam obrigados a manter este vínculo com os reis aragoneses.

Além disso, outra observação reforça ainda mais esta *lógica social* do Manuscrito de Poblet: a cópia do testamento de Jaime I é de 1349 e a

cópia latina do *Livro dos Feitos* é de 1313 e não contém os últimos fólhos, os quais comentam sobre o testamento do *Conquistador* (Crônica latina de Jaime I, 1984, p. 401). Desta forma, o documento mais antigo sobre o testamento do *Conquistador* seria o Manuscrito de Poblet.

Não é casualidade que Pedro, o *Cerimonioso*, documentou a política dos reis da Coroa de Aragão em relação aos reis maiorquinos já nos inícios de sua *Crônica*:

“E, après algun temps, lo dit rei En Pere, ab delliberació de son Consell, atrobà a regonec que la donació e heretament al dit rei de Mallorca, frare seu, feta, no valia de dret, car era donació immensa e la qual tol·lia major o gran partida del patrimoni de la Casa d’Aragó, e, com a bon rei que fo e qui no volia que de tal regalia fos la Casa d’Aragó despullada, per diverses tractaments continuats exequí son desheret contra lo dit rei de Mallorca estretament e ab gran esforç, en tal manera que abdosos los reis, qui eren germans, se concordaren per via de perpetual transacció, en aital manera que el dit rei de Mallorca romangués rei e comte de Rosselló e de Cerdanya e senyor de Montpesller e tengués e posseís son regne, comdats e terres ab tota juredicció alta e baixa, així emperó que, per tot lo dit regne, comdats e terres, romangués lo dit rei, e los seus successors, vassall e hom propri e llige de rei d’Aragó qui lladoncs era e per temps seria, e que tengués lo dit reialme, comdats e terres en feu per lo dit rei d’Aragó, e que li fos tengut de totes coses que vassall és tengut a senyor de fer, e, en especial, que fos tengut de ser e de venir a corts de Catalunya tota vegada que per rei d’Aragó fossen manades e que li donàs postats dels mellors e majors llocs de la terra.” (Crònica de Pere el Cerimoniós, 1971, p. 1037).

Antes de qualquer explicação, é necessário que façamos um comentário sobre a relação entre Pedro, o *Grande*, e Jaime II de Maiorca, filhos de Jaime I. No documento acima não encontramos nenhuma informação sobre a renúncia de Jaime I em relação ao seu filho Pedro, o qual, *a priori*,

confirmaria nossa hipótese de que o Manuscrito de Poblet contém uma *lógica social* referente ao contexto do reinado do *Cerimonioso*; este, em um momento específico, fez que a imagem do rei Jaime I, o grande conquistador de Maiorca, surgisse como aquele que, ainda que tenha feito a repartição de seus reinos, estabeleceu Pedro, o *Grande*, como o responsável por todas suas terras.

Assim, ao analisar a *Crônica do Cerimonioso*, observamos que a principal reclamação por parte de Pedro, o *Grande*, seria que as terras herdadas por Jaime II de Maiorca absorviam grande parte do patrimônio da Coroa de Aragão. Mas isso não era verdade: as terras que Jaime II de Maiorca herdava eram uma parte muito pequena em comparação com as de seu irmão.

Diante disso, a política de Pedro, o *Grande*, em relação ao seu irmão foi a neutralização das intenções de alianças políticas feitas pelo rei de Maiorca. Ao fim de tudo, o resultado foi a assinatura do “Tratado de enfeudação de Perpinyà”, feito em 1279, o qual equivalia a uma “cassação” do testamento do *Conquistador* (Pujol, 1997, p. 90-92). Repetimos: esta conclusão refere-se à análise do testamento do *Conquistador*. Seguindo este raciocínio, o Manuscrito de Poblet faria todo sentido e teria a sua *lógica social* relacionada diretamente com a política do *Cerimonioso*.

Depois disso, Jaime II de Maiorca interrompeu os pactos com seu irmão, e este preparou a invasão à ilha de Maiorca, a qual fora realizada por seu filho, Afonso, o *Liberal* (1285-1291). Tal fato terminou com a assinatura de outro tratado, o conhecido como “Tratado de Agnani”, o qual estabelecia o retorno do reino maiorquino para Jaime II. Porém, este retorno também estabelecia que o rei de Maiorca reconhecesse o pacto de vasalagem com o rei da Coroa de Aragão (Pujol, 1997, p. 90-93).

Agora, voltamos para o conteúdo da *Crônica do Cerimonioso*. As demais palavras da *Crônica* estão de acordo com o “Tratado de enfeudação de Perpinyà”. Desta forma, daquele momento em diante Jaime II de Maiorca seria vassalo de seu irmão, Pedro, o *Grande*, e teria que seguir todas as observações que o acordo estabelecia: poderia ter e possuir o reino, porém deveria permanecer como vassalo, homem próprio e lígio do rei de Aragão, e

o mesmo fariam seus sucessores. Além disso, existe uma última obrigação que deveria seguir: ir às Cortes de Catalunha sempre que fosse convocado. Recordamos que o *Cerimonioso* também exigiu o mesmo de Jaime III e, diante da recusa deste, isto foi um dos motivos para colocar-se contra seu vassalo com a intenção de reincorporar a Coroa de Aragão (Pujol, 1997, p. 102).

Desta forma, foi com a intenção de que este passado voltasse ao seu presente que o *Cerimonioso* tentou fazer com que a nova cópia do *Livro dos Feitos* (temos de recordar novamente que esta é o manuscrito mais antigo em catalão) “tivesse uma participação” ao lado de sua política de confiscação do reino de Maiorca. Desta forma, podemos observar a relação entre o poder e a escritura (esta contextualizada dentro de um passado) e sua utilização em um presente muito específico por parte do *Cerimonioso*.

3. Conclusões

Em nossa opinião, a solicitação da cópia do Manuscrito de Poblet feita pelo *Cerimonioso* dentro do contexto específico da confiscação de Maiorca nos indica que o mesmo necessitava de uma confirmação do passado para executar suas aspirações diante de um problema no presente.

Este problema, como analisamos, foi a relação de vassalagem entre o rei e seu vassalo, Jaime III de Maiorca, então rei da Coroa maiorquina. Diante do desejo de fazer que as terras maiorquinas retornassem para a Coroa de Aragão, o *Cerimonioso*, com uma personalidade instintiva, utilizou-se de todo o que estava ao seu alcance para que seu vassalo cometesse um erro e quebrasse o pacto de vassalagem.

Além disso, este Manuscrito representa, dentro de seu contexto de produção, toda a política dos condes-reis de Barcelona e reis de Aragão que estiveram contra a legitimação da Coroa maiorquina. Isso fica muito claro na análise sobre o testamento do rei Jaime I, onde este herdava a seu filho, Pedro, o *Grande*, com todas suas terras, justificando, assim, toda a política implementada por sua linhagem contra os reis de Maiorca.

Neste sentido, o *Cerimonioso* buscou um mundo

esquecido pelos reis de Maiorca, em especial por Jaime III, mundo este onde Jaime I fora representado como um rei que respeitava os pactos estabelecidos com seus vassallos, dando exemplo para ser seguido. Porém, quando estes pactos eram quebrados, o rei se colocava contra os mesmos e confiscava seus bens, justificando, assim, a política do *Cerimonioso* diante de Jaime III. Além disso, este mundo esquecido fora recordado pelo *Cerimonioso* no

sentido de fazer que o testamento das memórias do *Conquistador* estivesse presente naquele momento específico, onde estabelecia como único herdeiro de seus reinos e terras a Pedro, o *Grande*. Assim, ao buscar no passado de sua linhagem uma solução para seu problema no presente, o *Cerimonioso* se encontrou diante daquele que depois citou em sua própria *Crônica*, quando disse que o *Livro dos Feitos* era uma obra “acabada y perfecta”.



FONTES

- Crònica de Pere el Cerimoniós. In: Les Quatre Grans Cròniques. Revisió del text, pròlegs e notes per Ferran Soldevila. Barcelona: Editorial Selecta, 1971.
- Crónica de San Juan de la Peña (Versión aragonesa). Edición crítica a cura de Carmen Orcastegui Gros. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1985.
- Crónica latina de Jaime I. Edición crítica, estudio preliminar e índices por Maria de los Desamparados Martínez San Pedro. Almería: Ortiz, 1984.
- Libre dels feyts del rey en Jacme. Edició facsímil del manuscrito de Poblet, 1343, conservado en la Biblioteca Universitaria de Barcelona / introducción de Martín de Riquer. Barcelona: Universidade de Barcelona, 1972.

BIBLIOGRAFIA

- AURELL, Jaume. “El nuevo medievalismo y la interpretación de los textos históricos”. In: HISPANIA. Revista Española de Historia, 2006, Vol. LXVI, nº 224, septiembre-diciembre, p. 809-832.
- AURELL, Jaume. La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos. València: Publicacions de la Universitat de València, 2005.
- BENNÀSSER, Pau Cateura. “Jaume I: conquesta i organització del regne de Mallorca”. In: El rei Jaume I: fets, actes i paraules. COLÓN DOMÈNECH, Germà i MARTÍNEZ ROMERO, Tomàs (eds.). Castelló: Fundació Germà Colón Domènech; Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2008, p. 33-51.
- CINGOLANI, Stefano Maria. Historia y mito del rey Jaime I de Aragón. Barcelona: Edicions 62, 2008.
- DUBY, Georges. La historia continua. Madrid: Debate, 1992.
- LLEDÓ, Emilio. El silencio de la escritura. Madrid: Espasa-Calpe, 1998.
- NICHOLS, Stephen G. “The New Medievalism: tradition and discontinuity in Medieval Culture”. The New Medievalism. Edited by Marina S. Brownlee, Kevin Brownlee and _____. The Johns Hopkins University Press: Baltimore and London, 1991.
- PUJOL, Gabriel Ensenyat. La reintegració de la Corona de Mallorca a la Corona d’Aragó (1343-1349) I. Mallorca: Editorial Moll, 1997.
- SPIEGEL, Gabrielle M. “History, Historicism and the Social Logic of the text”. In: The past as text: the theory and practice of medieval historiography. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- SPIEGEL, Gabrielle M. Romancing the Past: the rise of vernacular prose historiography in thirteenth-century France. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1995.
- UDINA I ABELLÓ, Antoni. Els testaments dels comtes de Barcelona i dels reis de la Corona d’Aragó. De Guifré Borrell a Joan II. Barcelona: Fundació Noguera – Col·lecció Textos i Documents, 2001.

Os Trastâmara de Pero Lopez Ayala (1332-1407) ou Quando os Heróis são de Acanhado fulgor

Marcella Lopes Guimarães (UFPR)

RESUMO

O cronista castelhano Pero Lopez de Ayala (1332-1407) foi um homem da corte, de linhagem ilustre, que remontaria à Casa de Aragão. Descendia dos Haro, por parte do pai, e da mãe, vinha de Zavallos, um grande solar de cavaleiros. Viu sucederem-se no trono de Castela cinco monarcas, dentre os quais quatro foram protagonistas de suas crônicas, e tomou parte nos acontecimentos nucleares que alçaram e consolidaram a dinastia trastamarista, em muitas situações, não na condição de figurante. O mesmo cronista que exalta a vitória de Henrique II (1369-1379) sobre Pedro I (1350-1369), participa e registra as agruras da menoridade de Henrique III (1390-1406) e certamente, por essa experiência, temia as que se seguiriam à de Juan II (1406-1454), pois sobrevive ao último rei de suas crônicas. Assim, ao mesmo tempo em que traz à tona, ano a ano, acontecimentos, que não incluem só o reino castelhano, pois Ayala é bem informado sobre vários reinos da cristandade, em especial Portugal e França, rival e aliado respectivamente, ele conhece o futuro dos eventos narrados. O objetivo do texto ora resumido é, à luz de uma análise de suas duas últimas crônicas, a saber *Crónica Del Rey Don Juan I* e *Crónica Del Rey Don Enrique III*, perceber criticamente o tom de desarmonia entre o projeto maior que anima a pena do castelhano, de exaltação da dinastia trastamarista a que aderiu, e a narrativa das ações dos seus últimos protagonistas ou as que se dão em torno dos mesmos.



Os Trastâmara de Pero Lopez Ayala (1332-1407) ou Quando os Heróis são de Acanhado fulgor

Marcella Lopes Guimarães (UFPR)

O cronista castelhano Pero Lopez de Ayala (1332-1407) foi um homem da corte, de linhagem ilustre que remontaria à Casa de Aragão. Descendia dos Haro, por parte do pai, e da mãe, vinha de Zavallos, um grande solar de cavaleiros¹. Homem que, antes Camões, poderia se jactar de ter dito “em uma mão a pena e na outra a espada”, ao mesmo tempo em que foi cativo depois de lutar em Aljubarrota (1385), foi leitor dos clássicos e autor do interessante **Rimado de Palácio**, obra poética que contempla uma variedade de temas, incluindo a sátira social. O castelhano viu sucederem-se no trono de Castela cinco monarcas, dentre os quais quatro foram protagonistas de suas crônicas: D. Pedro I (1350-1369), Henrique II, o Trastâmara (1369-1379), D. Juan I (1379-1391), D. Henrique III (1390-1406). Ayala foi coetâneo dos acontecimentos que narrou e tomou-lhes parte em muitas situações não na condição de figurante.

Emilio Mitre Fernandes afirma que o castelhano, em comparação ao cronista português Fernão Lopes (1385-1460), por exemplo, é o que “melhor representa um meio social concreto e também aquele que mais sentiu, na própria carne, o desenvolvimento dos acontecimentos narrados na sua obra” (Fernandes, 1985, p.59). O cronista castelhano esteve ao lado de Pedro, o Cruel, mas se lhe virou as costas e abraçou física e textualmente a causa trastamarista. Ainda sim, entre a intenção de um autor e o resultado do que lhe fica, a obra em si, agitam-se interferências que precisam ser significadas pela análise historiográfica. Antes de se propalar, desta forma, que em Ayala encontramos a “reportagem” mais fiel dos acontecimentos, urge questionar primeiro sobre quantas perspectivas um ator consegue perceber a cena no exato instante de

sua atuação no palco? Além disso, caberia lembrar a assertiva de Georges Duby, segundo o qual “para a observação histórica, o momento privilegiado é aquele onde o combate chega ao fim” (Duby APUD Le Goff, Nora, 1979, p.138).

Na primeira crônica do castelhano, embora as relações conflituosas com Aragão e Portugal, em que atuavam Pedro e Henrique respectivamente, sejam destacadas, a narração dos assuntos internos deve explicar a ruptura que o cronista apóia, de Borgonha para Trastâmara, por isso é realçada. O texto legitima a usurpação do trono remontando-se a um princípio visigótico segundo o qual deve ser rei apenas aquele que melhor pode governar. É claro que este argumento perigoso é silenciado no momento em que o “melhor” candidato chega ao centro do exercício de poder, quando então se recompõe a linha de sucessão (Moure, 1984, p.96). Aragão, Navarra, Inglaterra, França e mesmo Portugal imiscuem-se na questão castelhana, dado o fato de os bastardos terem precisado procurar proteção e, depois, de o próprio Pedro ter necessitado de aliados e refúgio para as filhas. Mesmo depois de sua morte, é o trono castelhano o foco na primeira fase da guerra contra Portugal, já no reinado de D. Fernando, seduzido este pelas propostas dos petristas refugiados no seu reino. É o trono outra vez o foco quando os Lencastre avançam as suas aspirações, por terem uma filha de Pedro a reclamar seus direitos².

Ora, o mesmo cronista que exalta a vitória de Henrique II sobre Pedro I de Castela, participa e registra as agruras da menoridade de Henrique III e certamente, por essa experiência, temia as que se seguiriam à de Juan II, pois sobrevive ao último rei de suas crônicas. Ao mesmo tempo em que traz à

1. Sobre o cronista, conferir o capítulo VII das *Geraciones, semblanzas é obras de los excelentes reyes de España Don Enrique el Tercero é Don Juan el Segundo y de los venerables perlados y notables caballeros que em los tiempos destos reyes fueron ordenadas por el noble Caballero Fernan Perez de Guzman, corregidas y emendadas é adicionadas por el Dotor Lorenzo Galindez de Carvajal in Cronicas de los reyes de Castilla desde Don Alfonso el Sabio, hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Colección, ordenada por Don Cayetano Rosell. Madrid, 1953. Tomo II.

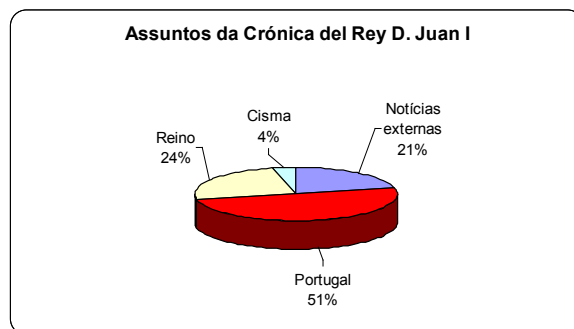
2. D. Constança, filha de Pedro Cruel, casada com o Duque de Lencastre.

tona, ano a ano, acontecimentos, que não incluem só o reino castelhano, pois Ayala é bem informado sobre vários reinos da cristandade, em especial Portugal e França, rival e aliado respectivamente, ele conhece o futuro dos mesmos eventos. Teria ainda mais uma vez de pedir de empréstimo outros versos camonianos: “do justo e duro Pedro, nasce o brando/ (Vede da natureza o desconcerto!)”³? Nesse empréstimo, parafrasearia o épico, substituindo Pedro por Henrique e acrescentando, no desconcerto, D. Juan I e D. Henrique III...?

1. A narrativa do desconcerto

A primeira crônica de Ayala, cujo protagonismo é dividido entre o anti-herói e o herói⁴ é o mais vivo relato que o cronista nos legou. Não só pelo binômio em si, tão frutífero, no caso de Pedro, para a mitificação, aliás, como seu homônimo português o seria, mas pelos acontecimentos diversos que são relatados nela, como: as disputas entre o monarca e seus irmãos bastardos, beneficiados pela predileção de Afonso XI; as prisões; vinganças exemplares; assassinatos; justiças; amores e por trazer ao centro da narrativa todas as circunstâncias que precipitaram a mudança dinástica. Tudo isso exigiu do cronista o melhor talento para lidar com planos tão diversos quanto os humores do seu protagonista maldito... É importante destacar, porém, que embora, no caso de Pedro I ou Henrique II, suas individualidades sejam marcantes, não se pode dizer que Ayala lhes tenha dedicado uma crônica biográfica, aliás, não fez isso em nenhum de seus textos. As crônicas têm o nome de seus reis, são datadas pelos seus reinados, mas no primeiro plano narrativo estão os acontecimentos e as ações dos atores.

Já foi dito que D. Juan I não mereceria a mesma simpatia que o cronista nutria pelo primeiro Trastâmara⁵, Henrique II. Além disso, na crônica que protagoniza, em torno de 50% dos assuntos referem-se a Portugal⁶:



Essa porcentagem revela o quanto o rei de Castela esteve envolvido na disputa pelo trono do reino vizinho, sobretudo em razão de seu casamento com D. Beatriz, herdeira de D. Fernando. Notícias externas e as que se referem ao próprio reino equivalem-se praticamente na economia do texto, que ainda dá conta das agruras do Cisma e da opção do monarca por Clemente VII. Antes de morrer, Henrique II recomendara ao filho muita cautela nessa questão sobre a qual, em seu reinado, ele mesmo havia protelado decidir⁷. Como aliado da França, Juan ainda incluiu o seu reino na geografia da Guerra dos Cem Anos.

Sobre o destacado peso que os assuntos referentes a Portugal têm no texto, é preciso observar que Juan I consulta seu conselho em diversas ocasiões, das quais três serão lembradas aqui. O primeiro momento que se relaciona com o reino vizinho se dá depois da morte de D. Fernando⁸ e a segunda, depois do alçamento do Mestre de Avis D. João à condição de rei de Portugal (CDJ, 1385, capítulo 11). Em ambos questionava-se se deveria

3. Os versos em questão estão no canto III dos *Lusíadas*, estância 138, e se referem a D. Fernando, desqualificado pelo poeta, em comparação ao pai, D. Pedro I de Portugal, o Cru.

4. Conforme se explica na edição crítica da *Crônica del rey D. Pedro y del rey D. Henrique su hermano hijos del rey D. Alfonso oncenno* de Ayala, preparada pelo SECRET/INCIPIIT: Buenos Aires. “Intentar la edición separada de una Crónica de D. Pedro I y outra de D. Enrique II implicará siempre un margen de acomodamiento que nada tiene que ver con la realidad textual (...) Pero Lopez de Ayala (...) armo una estructura originalíssima para um relato histórico que superó el plano de la crónica para ingresar em el mundo de las grandes creaciones literarias”, p. LXI do 1º tomo da edição.

5. “O seu reinado não podia ser agradável de historiar para qualquer conterrâneo, e menos ainda o seria para alguém que, como Ayala, fora contrário à orientação política então seguida. Nem devia ser fácil encontrar razões dignas para explicar uma tal sucessão de derrotas e fracassos” AMADO, Teresa, 1997, p. 182.

6. Para a realização do gráfico 1, foram excluídos das “notícias externas” e do “Reino” os capítulos híbridos que se referiam a “Portugal” também. No quesito “Portugal”, foram incluídos todos os híbridos.

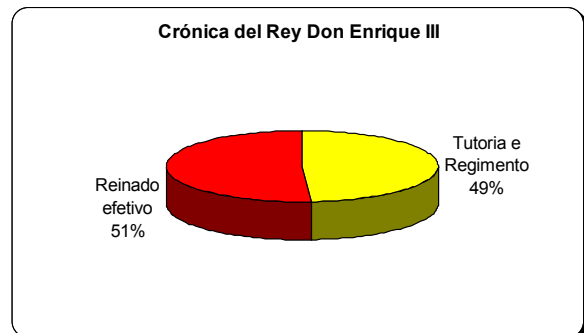
7. AYALA, Pero Lopez de. *Crônica del rey D. Pedro y del rey D. Enrique su hermano hijos del rey D. Alfonso oncenno*. (Secret/Incipit). Ano 1379, capítulo 3.

ou não fazer uma entrada no reino lusitano. Nessas ocasiões, ganham relevo os conselhos contrários às duas entradas e certamente Ayala preferia essa posição. Nas duas também, D. Juan não atende às disposições valorizadas pelo cronista e é derrotado em seus intentos. A derrota mais significativa seria em Aljubarrota (1385). Antes, ainda, D. Juan é advertido em largas linhas a não tentar a Deus. Afinal, depois da peste que varreu as hostes castelhanas no cerco de Lisboa, em 1384, o monarca contaria apenas com cavaleiros inexperientes em uma investida frontal contra Portugal. Mas D. Juan, sequioso da vingança pelo cerco malogrado, chega-se àqueles que queriam uma entrada no reino vizinho a despeito de sua honra e do bom senso inequívoco do enunciador do discurso, que escreve sobre os eventos depois da morte do seu rei, ou seja, quando o combate chega ao fim, para lembrar Duby.

Na terceira ocasião, consulta o conselho sobre a possibilidade de abdicar em favor de seu filho, o futuro Henrique III (CDJ, 1390, capítulos 1 e 2). Sua proposta é conservar para si a Andaluzia e retomar seu plano de assumir o trono português, pois pensava que os portugueses eram refratários aos seus direitos e ao de D. Beatriz por ser ele rei de Castela e por temerem a união dos reinos. O conselho é absolutamente contrário e, como essa sua posição, por suas vez, contrariava os desejos formulados pelo rei, os fidalgos fazem questão de se resguardarem, afirmando que juraram dizer somente a verdade e não encobrir qualquer coisa. O conselho apela para as crônicas, lidas em presença do rei, para lembrar de exemplos danosos à repartição do reino, as histórias provam o malefício, elas registram experiências que não podem ser esquecidas. Um dos argumentos

utilizados tem relação com a metáfora organicista da sociedade política tão disseminada nos reinos do Ocidente Medieval a partir do *Policraticus* (1159) de João de Salisbury (1115-1180). O conselho sem um maior é ruim, pois quem consertará seus erros? Obviamente o maior é o monarca, a cabeça. O quadro apresentado pode até desfavorecer o conselho, mas é irresistível não pensar no que aconteceria após a morte de D. Juan I. Antes de narrá-la, Ayala ainda tenta fixar a imagem de um rei de boas intenções, desejoso de realizar também boas obras (CDJ, 1390, capítulo 18). Entretanto, o que sobressai na economia do texto são as páginas da derrota, doença⁹, dívidas¹⁰ e de um rei que pensara em deixar o reino acéfalo!

O cronista castelhano não completaria a sua última crônica. Seu relato chegou apenas até 1396, o que significa que os dez anos finais do reinado de Henrique III até poderiam ter sido anotados por ele, mas foram escritos, em consulta ou não a essas anotações, por Alvar Garcia de Santa Maria (1370 - 1460)¹¹. Talvez seja por isso que tanto peso tenha o período da menoridade do herdeiro de D. Juan I no texto, quase equivalente aos acontecimentos narrados depois que o príncipe tomou o governo para si (CDH II, 1393, capítulo 17):



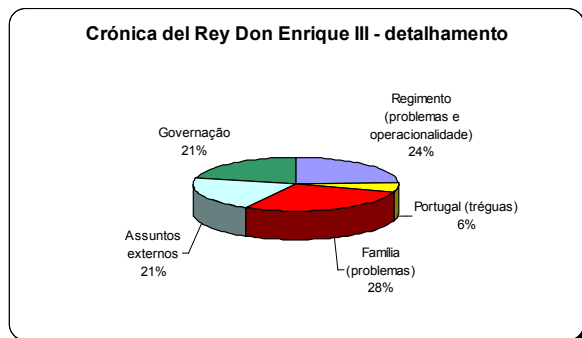
8. AYALA, Pero Lopez de. *Crónica del rey Don Juan, primero de Castilla é de Leon in Cronicas de los reyes de Castilla desde Don Alfonso el Sabio, hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Op. Cit. CDJ, 1383 capítulo 9. Todas as próximas citações da *Crónica del rey D. Juan I* serão provenientes desta mesma edição e virão no corpo do texto.

9. Antes de Aljubarrota, mas conseguia falar (CDJ, 1385, capítulos 4 e 14)

10. Para contentar a prima Constança que tinha direitos, o monarca é obrigado a sangrar o reino para afastar os Lencastre do seu trono. Para completar o pagamento da “dívida”, une as linhagens desavindas, a sua e a do Cruel, oferecendo o filho, o futuro Henrique III à filha da prima.

11. Conforme anotação, p. 246, da edição que utilizamos até aqui.

12. Na *governança*, incluem-se capítulos desde a menoridade de D. Henrique III. No *regimento*, apenas as dificuldades ligadas ao conselho, à tutela do rei, ao testamento de D. Juan e as diferentes opiniões do período da menoridade. Os problemas com a *família* começam na época das tutelas e prosseguem na governação efetiva de Henrique III. Em *assuntos externos*, reúnem-se capítulos que coligem cartas de consolação pela morte de D. Juan, pedidos de renovação de amizade, notícias de Granada, França, a morte do papa Clemente VII e os problemas advindos da eleição de Bento XIII etc.



12

Quando se coteja o peso que os assuntos referentes a Portugal têm na *Crónica Del Rey D. Juan I* e na protagonizada por seu filho, pode surpreender a disparidade. Na *Crónica Del Rey D. Henrique III*, quando Portugal não aparece nas situações da discussão das tréguas, aparece ora citado na tentativa de o Duque de Benavente, D. Fradique, tio do monarca de se casar com uma bastarda do rei de Portugal, ora nas raras notas que se pode colher sobre portugueses em Castela, como sobre a viúva de D. Juan, D. Beatriz e seu tio D. João de Castro¹³. Este, envolvido nas tramóias do Duque de Benavente, da rainha de Navarra, do outro tio do rei de Castela, o Conde D. Afonso, que D. Juan conseguira manter encarcerado, e do primo D. Pedro. No caso dos portugueses que fazem a vida no reino vizinho, as notícias que Ayala menciona são como breves linhas de desterro.

Se algum direito sobre o reino vizinho havia desde o Tratado de Salvaterra de Magos (1383), fica claro, aos poucos na última crônica, que ele morreria com D. Juan I. Henrique III não era neto de D. Fernando de Portugal e tinha seus próprios dramas. No segmento do texto que já marca o seu exercício efetivo na governação, sobressaem ações que visam a resolver ou contornar decisões equivocadas durante a sua menoridade. Ayala, tão parcimonioso no registro das próprias opiniões, não esconde a reprovação dos abusos daqueles que decidiam pelo rei menino: “E com todo estol os dictos Tutores nunca eram entre si bien avenidos, é cada uno queria aydar al que bien queria, é por ende muchas vegadas se olvidava el provecho é bien comunal” (CDH III, 1392, capítulo 8). A profusão

dos abusos denunciados pelo cronista que, por seu turno, também participou em condição privilegiada das decisões no mesmo período, dão margem à lembrança do vaticínio do Eclesiastes (10, 16): “Ai de ti, ó terra cujo rei é criança”.

Já encerrado o período da tutoria, Henrique III é em diversas ocasiões ainda desobedecido, como na bravata do Mestre de Alcântara, que reúne homens para combater os mouros de Granada, contra a vontade do seu rei e em séria ameaça às tréguas acordadas com o sultão (CDH III, 1394, capítulos 8, 9, 10 e 11). Também o é nas chamadas que faz ao Marquês de Vilhena, ao Duque de Benavente ou ao Conde Afonso. No caso do segundo, são diversas as situações em que o Duque oscila entre a obediência devida e a insubmissão, tanto é assim que o rei acaba por prendê-lo (CDH III, 1394, capítulo 24). No caso do Conde Afonso, é uma manobra do período da menoridade que o saca da prisão em que D. Juan I o havia encerrado. Em liberdade, é rapidamente catapultado à condição de participante do regimento, tendo a sua causa defendida pela irmã, a rainha de Navarra (CDH III, 1392, capítulo 2). Entretanto, aproveita as chances para conspirar com ela e outros, tanto que Henrique III solicita ao rei da França arbítrio a respeito do tio (CDH III, 1394, capítulo 31).

Se o monarca castelhano emprega boa parte de seu tempo a resolver as questões deixadas abertas no período da tutoria, também tem a seu favor realizações que o pai não lograra conseguir, como devolver a rainha de Navarra, sua tia, ao marido. Henrique III se empenha mais que o pai porque é no seu reinado que ela mais atua com os irmãos e outros parentes a fim de conseguir ampliar a sua margem de ação. Sem conseguir fazê-lo, porém, e vendo os irmãos com o prestígio em declínio, não vê outro caminho, a não ser voltar para Navarra. Na verdade, antes, Henrique teve enfrentamentos sérios com ela, que incluíram cenas de luto, choro e palavras duras (CDH III, 1394, capítulo 26), mas a acompanhou pessoalmente para averiguar que ela de fato deixaria o seu reino (CDH III, 1395, capítulo 3)...

13. Sobre o infante Castro, o testamento de D. Juan I (1392, capítulo 6) revela que a prisão a que o filho de Inês de Castro foi submetido foi imerecida e que só foi deliberada para que ele não atrapalhasse o projeto dos reis de Castela de se apoderarem do reino português. Segundo o monarca castelhano, D. João de Castro foi preso com razão, mas sem culpa.

O arbítrio solicitado ao rei francês, cujo desequilíbrio mental Ayala não esconde (Cdh III, 1392, capítulo 18), as tréguas desvantajosas tratadas com Portugal e a necessidade de mantê-las com os infiéis de Granada evidenciam uma Castela abatida na crônica, à frente da qual levanta-se um rei adolescente, que logo estaria doente, mas que antes do tempo precisou assumir a governação de um reino combalido. Na última narrativa de Pero Lopez de Ayala, não se encontram motivos para exaltar a dinastia trastamarista. Logo, o mesmo vaticínio do Eclesiastes ameaçaria a descendência de Henrique III, mas o cronista não escreveria essa história, já teria legado a outro a continuidade do reinado de seu último protagonista. Veria seu fim e morreria na tristeza de ver a cena do menino rei se repetir.

2. Considerações finais

Pero Lopez de Ayala escreveu em um ambiente cortês letrado, que já vira nascer um rei como Afonso X e um príncipe como Juan Manuel! Meio, portanto, em que as artes literárias, em prosa e em poesia, tinham já crescido e se diversificado

para além dos muros dos mosteiros. Mas, ainda que tivessem, sem deixar esse meio eclesiástico, transcendido seus limites, guardou da memória forjada pelo cristianismo a evocação bíblica para o não esquecimento (Le Goff APUD Romano, 1984. p. 24). No próêmio de suas crônicas¹⁴, está lá a advertência para a memória. Reis e príncipes ordenaram a escrita das crônicas para que aqueles que depois deles viessem pudessem, a partir da leitura de exemplos narrados, fazer o bem e afastar-se do mal. Para Ayala, nobres feitos não devem ser esquecidos, mas poderíamos acrescentar que também o mal não o deve ser, precisa antes ser conhecido, só assim pode ser evitado. Pedro Abelardo já dissera: “Todo o conhecimento é bom, mesmo o que diz respeito à maldade, porque um homem reto o pode possuir” (Abelardo APUD Pedrero-Sánchez, 2000, p.180). Assim, não devem ser esquecidas as crueldades do monarca que, “por causa elas”, perdeu a coroa, mas também é difícil não lembrar das imagens que, no alvorecer na dinastia escrita pelo seu defensor, são devolvidas àquela sociedade política como realidades educativas e claramente decepcionantes para seu futuro.



14. AYALA, Pero Lopez de. *Crónica del rey Don Pedro* in *Biblioteca de autores españoles desde la formación Del lenguaje hasta nuestros días. Crónicas de los reyes de Castilla desde Don Alfonso el Sabio, hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Tomo I. p.399

FONTES

ABELARDO, Pedro. *Dialética* in PEDRERO-SÁNCHEZ, María Guadalupe. *História da Idade Média: textos e testemunhas*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

AYALA, Pero Lopez de. *Crónica del rey Don Juan, primero de Castilla é de Leon* in *Biblioteca de autores españoles desde la formación Del lenguaje hasta nuestros días. Crónicas de los reyes de Castilla desde Don Alfonso el Sabio, hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Colección ordenada por Don Cayetano Rosell. Tomo II. Madrid, 1953.

AYALA, Pero Lopez de. *Crónica del rey Don Pedro* in *Biblioteca de autores españoles desde la formación Del lenguaje hasta nuestros días. Crónicas de los reyes de Castilla desde Don Alfonso el Sabio, hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Colección ordenada por Don Cayetano Rosell. Tomo I. Madrid, 1953.

AYALA, Pero Lopez de. *Crónica del rey D. Pedro y del rey D. Henrique su hermano hijos del rey D. Alfonso onceno*. SECRET/INCIPIT: Buenos Aires, 1994/1997 (volumes I e II).

ESTUDOS

AMADO, Teresa. *Fernão Lopes, contador de História – sobre a Crónica de D. João I*. Lisboa: Estampa, 1997.

DUBY, Georges. “História social e ideologias das sociedades” in LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

FERNANDES, Emilio Mitre. “Froissart, Ayala e Fernão Lopes – o compromisso de três cronistas ante a crise dos finais do século XIV” in *Revista História & Crítica*, número 12. Faculdade de Letras de Lisboa. 1985.

LE GOFF, Jacques Le Goff. “Memória” in ROMANO, Ruggiero (dir). *Enciclopédia Einaudi*. Memória – História. V. I. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1984.

MOURE, Jose Luis. “La correspondencia entre Enrique II y el Principe de Gales en las versiones ‘vulgar’ y ‘abreviada’ de las *Cronicas* del canciller Ayala” in *INCIPIT*, IV, 1984.

Pode um Anjo Influenciar o Culto a um Santo? Reflexões sobre a Presença do Arcanjo Miguel no Processo de Canonização de São Galgano

Marcelo Fernandes de Paula (UFRJ)

RESUMO

Em 1185 é realizado o processo de canonização de Galgano de Guidotti, um cavaleiro que tinha vivido poucos anos antes na Toscana, Península Itálica, e que se tornou um eremita após sua conversão. Apesar da sua opção pelo eremitismo, o documento inicia narrando duas visões que Galgano teria tido com o arcanjo Miguel, considerado o santo protetor dos cavaleiros. Seria esse um sinal de manutenção do *ethos* cavaleiresco na devoção ao santo toscano? Essa comunicação visa traçar reflexões a partir deste questionamento.



Pode um Anjo Influenciar o Culto a um Santo? Reflexões sobre a Presença do Arcanjo Miguel no Processo de Canonização de São Galgano

Marcelo Fernandes de Paula (UFRJ)

1 – Galgano, um cavaleiro-eremita

Montesiepi, localidade da cidade de Chiusdino, na região da Toscana, Península Itálica. No ano de 1180, Galgano de Guidotti, um cavaleiro da pequena nobreza da cidade, crava sua espada no solo com o intuito de fazer um altar, abraçando a vida religiosa pela via do eremitismo. Morreu no ano seguinte. Em 1185 é realizado o seu processo de canonização.

Mas o que esse documento tem a dizer sobre a devoção a São Galgano? Ele expressaria os ideais de um cavaleiro ou de um eremita? A veneração a ele dedicada teria um caráter bélico ou de abnegação material? Essa é a questão sobre a qual nos debruçamos nesse artigo. Nos questionamos se a presença do arcanjo Miguel, considerado um santo guerreiro na Idade Média, poderia definir, ou ao menos influenciar, o culto ao santo toscano¹. Esse trabalho faz parte de nossa pesquisa monográfica, que é desenvolvida no âmbito do Programa de Estudos Medievais da UFRJ e do projeto coletivo *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Andréia C. L. Frazão da Silva.

2 – Sobre os anjos e São Miguel arcanjo

A crença no arcanjo Miguel remonta às tradições judaicas. Seu nome (variantes Mical e Micael) vem do hebraico, e significa “Quem é como Deus?”, considerado por alguns como um desafio e um grito de guerra ao mesmo tempo. Dentre os livros tidos como canônicos pelos judeus², ele aparece em

Daniel, capítulo 10, versículo 13, no qual um homem afirma ao profeta que dá nome ao livro: “O Príncipe do reino da Pérsia me resistiu durante vinte e um dias, mas Miguel, um dos primeiros Príncipes, veio em meu auxílio. Eu o deixei afrontando os reis da Pérsia (...)”. Na seqüência, falando sobre combate, no versículo 21, o mesmo homem diz que “Ninguém me presta auxílio para estas coisas senão Miguel, vosso príncipe”. Posteriormente, no mesmo livro, ele reaparece no capítulo 12, versículo primeiro, com a alcunha de “grande Príncipe”, que permanece junto ao povo de Deus.³ Ele é apresentado nesta obra, portanto, por sua liderança e habilidades combativas, auxiliando o “povo de Deus”.

O cristianismo se formou apropriando-se de vários elementos do judaísmo, dentre eles, os anjos. A palavra traduzida para o português como anjo nos livros do Novo Testamento vem do grego *angelos*, que significa mensageiro.⁴ Miguel aparece na tradição neo-testamentária no livro de Judas, versículo 9, combatendo o diabo. Ele é citado também em Apocalipse, no capítulo 12, entre os versículos 7 e 12, liderando os anjos na guerra contra “o grande Dragão, a antiga serpente, o chamado Diabo ou Satanás”. Mais uma vez, Miguel surge em situações de combate, destacando-se como líder guerreiro.

Os chamados “Pais da Igreja” não deixaram de falar sobre o assunto, ainda que de maneira tímida. Produzido por Hermas no século II, a obra *O Pastor* declara Miguel como grande e digno, tendo poder sobre os cristãos (citado em SOLIMEO, 1998, p.41). Na

1. Tal questionamento ao processo de canonização nos parece pertinente, principalmente ao considerarmos que na Legenda di San Galgano Confessore, redigida entre o final do século XII e início do XIII, o hagiógrafo afirma logo no início da narrativa que São Miguel aparece para avisar a Galgano que este se tornaria um “cavaleiro de Deus”. Cf. ROSSI, 2001, p.153.

2. Utilizamos para esse estudo a Bíblia de Jerusalém, na qual o livro de Daniel compõe o chamado Antigo Testamento.

3. No livro de Zacarias 3, 2 figura o “Anjo de Iaweh”, que declara a Satã: “Que Iahweh te repreenda!”. O comentarista da Bíblia de Jerusalém considera que este seria o mesmo Miguel encontrado no livro de Daniel. Essa passagem tem clara relação com o livro neo-testamentário de Judas, no qual Miguel faz a mesma afirmação ao enfrentar o diabo.

4. Equivale ao termo malakot em hebraico. Miguel seria um arcanjo, que significa “principal mensageiro”.

Península Ibérica do século VIII, Isidoro de Sevilha, ao traçar algumas reflexões nas *Etimologias* sobre a hierarquia angélica, afirma que Miguel é enviado quando o poder de Deus deve se manifestar no mundo (ISIDORO DE SEVILLA, 1982, p.649).⁵

São Miguel tornou-se alvo das devoções de homens de todo Ocidente depois de três supostas aparições no Monte Gargano, na Apúlia (sul da Península Itálica), em 492, nas quais teria mandado um bispo levantar um santuário. No século VIII, teria aparecido outras três vezes na Normandia (norte francês), mandando o prelado de Avranches que edificasse um oratório.⁶ Era considerado oficialmente santo protetor do Império Carolíngio e dos lombardos. No século XII, sua representação feita no afresco da catedral de Notre-Dame, na qual ele derrota o dragão inspirado no texto apocalíptico, tem cinco metros de altura, a maior de uma pintura mural francesa.⁷

O caráter militar intrínseco na temática de Miguel o levou a ser considerado santo protetor dos cavaleiros (SUSI, 1993, p.7). Na Idade Média Central, ele era citado como patrono e defensor nas cerimônias de investidura (MAZZUCO, 2001, p.40). Era quase tão cultuado pela Ordem de cavalaria de São Tiago do que o santo que dá nome a ordem (DEMURGER, 2002, p.162). Para MacGregor, os clérigos incentivavam os cavaleiros a serem devotos de santos guerreiros pois estes seriam poderosos intercessores e exemplos a serem seguidos, ainda que os cavaleiros se mostrassem mais interessados em uma intervenção divina do santo em favor deles (MACGREGOR, 2004, p.321).

3 – A presença do arcanjo São Miguel no Processo de Canonização de Galgano

Até a Idade Média Central, o reconhecimento da santidade de uma pessoa ocorria principalmente por aclamação popular e por instituições eclesiásticas locais, como bispados e mosteiros.

Entretanto, ao longo da reforma gregoriana, o bispado romano defendeu que apenas ele teria a prerrogativa de afirmar quem era santo dentro da Cristandade. Isso ocorria por meio dos processos de canonização, sendo o de Galgano considerado o mais antigo que se tem conhecimento (VAUCHEZ, 1989, p.41).

O processo de canonização de Galgano é composto do relato de 20 pessoas. A figura de Miguel aparece no primeiro relato, feito por Dionísia, mãe de Galgano. Ela afirma que o filho teve dois sonhos. No primeiro sonho, ocorrido antes da conversão (e ao que tudo indica, ainda na infância ou adolescência dele), o arcanjo teria perguntado em sonho a Dionísia sobre tornar Galgano um soldado, e ela teria confiado o filho ao santo. Ela afirma ainda que o pai de Galgano era muito devoto de Miguel. Anos depois Galgano teve o segundo sonho, no qual o arcanjo apareceu para o então cavaleiro e mandou que o seguisse. Eles então passaram por uma ponte sobre um rio, atravessaram uma planície e adentraram uma caverna até chegar a um edifício em formato circular, no qual estavam os doze apóstolos. Teria então recebido deles a ordem de construir um prédio semelhante aquele, em honra a Deus, a Virgem Maria, aos doze apóstolos e ao arcanjo Miguel. A mãe de Galgano afirma que, posteriormente, o filho foi ao local que tinha visto em sonho, cravando sua espada na terra, como sinal de sua conversão. A figura do arcanjo, nesse documento, cumpre a função de um guia espiritual, conduzindo o cavaleiro-eremita a sua conversão.

Como vimos anteriormente, existem na Idade Média outros relatos sobre aparições de Miguel, ordenando a construção de edifícios. Nesse processo de canonização, a ordem teria sido dada pelos apóstolos, mas não podemos desconsiderar a presença de Miguel, que no sonho teria guiado Galgano até eles.

O nome de Miguel é citado ainda brevemente no décimo segundo relato, feito por Ato da Montepulciano.

5. Posteriormente, essa matéria volta a ser tratada, por exemplo, por Bernardo de Claraval, Tomás de Aquino e no IV Concílio de Latrão.

6. O Monte Gargano tornou-se um concorrido ponto de peregrinação até o século XI, quando passou a ser freqüentado quase que exclusivamente por habitantes da Península Itálica. As aparições na Normandia, por sua vez, fizeram da ilha, posteriormente chamada de Saint-Michel-au-Pénil-de-la-Mer, outro importante centro de peregrinação.

7. Segundo Philippe Faure, os anjos, apesar de pouco estudados pelos historiadores, eram tema corrente no medievo, presentes em textos teológicos, hagiográficos e em farta iconografia, produzidos principalmente pelos monges beneditinos.

Ele diz que fez uma promessa a São Galgano no período entre a festa de São João Batista e a de São Miguel.

4 – A descrição de Galgano no Processo de Canonização

Galgano é descrito ao longo do processo como um homem piedoso, fazendo milagres de cura e de provisão de alimentos aos que o procuravam. Teria feito uma peregrinação, viajando para pedir piedade ao papa. É dito que ele jejuava todos os dias, exceto aos domingos. Alguns teriam sido agraciados por milagres do santo após a sua morte, ao dirigir-se ao seu sepulcro ou após pedir a sua intercessão.

A ligação de Galgano com a cavalaria é perceptível apenas no relato de Dionísia, e mesmo assim antes da conversão. Sua espada, elemento que poderia simbolizar um *ethos* militar, só é mencionada depois da conversão em duas ocasiões. Na primeira, dizendo que ela estava cravada na terra pela Divina Providência, não sendo possível retirá-la, nem mesmo com esforço. Na segunda, uma senhora da região de Arezzo é curada de uma enfermidade na mão, após orar ao lado da espada. Nesse caso a espada é apresentada como uma relíquia de características taumatúrgicas.

Uma outra espada, além de uma lança, são mencionadas no documento: elas estariam nas mãos dos inimigos de Guglielmo da Laverona, autor do décimo quinto depoimento. Ele teria pedido que Galgano o salvasse, sendo prontamente atendido. As armas, deste modo, não estavam nas mãos daquele que recebeu uma benesse do santo, mas de seus inimigos.

A idéia da cavalaria, portanto, é associada a Galgano apenas antes da sua conversão. Após isso, sua espada não é mais um instrumento de violência, algo repudiado pelo santo, simbolizado com o ato de cravar a espada na terra (MOIRAGHI, 2005, p. 40).

E no único relato que apresenta um sinal do uso da força, o santo se mostra contrário a ela, salvando uma possível vítima. Seria mais um exemplo de um *topoi* medieval, que é a evidente mudança no comportamento de um santo após a sua conversão: nesse caso antes um cavaleiro, depois um eremita.⁸

5 – Considerações finais

Em nossa perspectiva, a presença do arcanjo São Miguel no processo de canonização não conferiu a devoção a São Galgano um *ethos* cavaleiresco. Sendo assim, consideramos três possibilidades para sua menção no documento. Em primeiro lugar, se Miguel aparece para fazer alguma relação entre Galgano e a cavalaria, é para demarcar a sua personalidade antes da conversão. Após esta, o novo santo porta-se como um eremita, vivendo o ideal de *vita apostolica*. Em segundo lugar, o arcanjo seria um traço da religiosidade familiar e local, uma vez que, de acordo com relato de Dionísia, o pai de Galgano era devoto de Miguel. Além disso, conforme o depoimento de Ato da Montepulciano, na região comemorava-se uma festa em honra ao arcanjo, o que pode ser um indício local de seu culto,⁹ tão difundido no Ocidente medieval. Por fim, as aparições de Miguel nos sonhos do cavaleiro-eremita seriam um estímulo a peregrinação para aquele lugar, como havia ocorrido na Apúlia e na Normandia. O documento apresenta ainda relatos de pessoas que obtiveram milagres após visitar Galgano (ou seu sepulcro), o que também pode ser interpretado nesse sentido. Em comunicação apresentada no II Encontro Regional da ABREM/RJ, vimos como Montesiepi, local da cidade de Chiusdino onde Galgano teria vivido seus dias como eremita e onde sua espada e sepulcro estariam, passou a receber uma grande quantidade de peregrinos nos séculos seguintes.



8. É importante destacarmos o contexto religioso de Galgano: dos séculos XI ao XIII cresce na religiosidade do Ocidente o que ficou conhecido como *vita apostolica*, ou seja, uma vida ascética, seguindo o exemplo de pobreza dos apóstolos (cf. BOLTON, 1983, p.37-54, e GAJANO, 2006, p.449-463). Alguns elementos no processo nos remetem a esse ideal de vida religiosa, por exemplo: a presença dos apóstolos no sonho do santo, os milagres de cura e a multiplicação de alimentos (com provável inspiração nos Evangelhos, seguindo o exemplo de Jesus), e a abnegação dos bens materiais, expressa na vida reclusa e no jejum do novo eremita.

9. No castelo de Frosini, a poucos quilômetros de Chiusdino, havia uma igreja dedicada a São Miguel. Eugenio Susi também considera a possibilidade de uma tradição “miguelita” na região. Cf. SUSI, 1993, p.7-8.

BIBLIOGRAFIA

- BENVENUTI, Anna. **La spada nella roccia: San Galgano e l' epopea eremitica di Montesiepi**. Siena: Mandragora, 2004.
- BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1983.
- CARDINI, Franco. A Itália entre os séculos XI e XIII. In: MONGELLI, L. M. (Coord.). **Mudanças e Rumos: o Ocidente Medieval (Séculos XI-XIII)**. Cotia: Íbis, 1997. p. 83-107.
- _____. **San Galgano e la spada nella roccia**. Siena: Cantagalli, 2000.
- DEMURGER, Alan. **Os cavaleiros de Cristo: as ordens militares na Idade Média (sécs. XI – XIV)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- FAURE, Philippe. Anjos. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J. (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc 2006. 2 V. V. 1, p.69-81.
- GAJANO, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J. (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006. 2 V. V. 2, p.449-463.
- GORGULHO, Gilberto et all (coord.). **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006.
- ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologias**. Edicion bilingüe preparada por Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Introduccion general por Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid: BAC, 1982, V. 2, p.647-651.
- MACGREGOR, James. Negotiating Knightly Piety: The Cult of the Warrior Saints in the West, ca. 1070 – ca. 1200. **Church History**, v.73, n.2, p. 317-345, junho de 2004.
- MAZZUCO, Vitório. **Francisco de Assis e o modelo de amor cortês-cavaleiresco**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MOIRAGHI, Mario. **L'enigma di San Galgano: la spada nella roccia tra storia e mito**. Milano: Ancora, 2005.
- ROSSI, Rossana. **Vita di San Galgano e origini di Montesiepi**. Siena: Cantagalli, 2001.
- PAULA, Marcelo. A “Rotonda di Montesiepi”: reflexões sobre um local de peregrinação. In: SILVA, Leila et all (org.). **Atas do II Encontro Regional da ABREM/RJ**. No prelo.
- SOLIMEO, Plínio. **Os Santos Anjos: nossos celestes protetores**. São Paulo: Padre Belchior de Pontes, 1998.
- SOT, Michael. Peregrinação. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J. (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006, 2 V. V. 2, p.353-366.
- SUSI, Eugenio. **L'eremita cortese: San Galgano fra mito e storia nell'agiografia toscana del XII secolo**. Spoleto: Centro Italiano di Studio Sull'Alto Medioevo, 1993.
- VAUCHEZ, Andre. **La santità nel Medioevo**. Bologna: Mulino, 1989.

Uma Análise Acerca da Educação Escolástica no Século XIII

Márcia Guimarães (UEM/PPE)

Terezinha Oliveira (UEM/PPE)

RESUMO

A educação escolástica marcou o ensino medieval e representou a aliança entre o saber filosófico clássico e o da Sagrada Escritura. Esta filosofia nasceu em virtude da necessidade de regras e normas naquela sociedade que começava a ser definida após o fim do domínio romano na Europa ocidental. As bases para o desenvolvimento da escolástica foi o cristianismo e sua influência se estendeu até o século XIII. Aos educandos cabia a obediência ao mestre, no qual reconhecia-se total autoridade, a subordinação às normas – tanto às regras do cotidiano quanto aos ensinamentos divinos – e a execução do trabalho “sobretudo o manual”, próprias da vida servil medieval. Nas escolas fundadas pela Igreja, nos mosteiros e nas abadias, os estudantes aprendiam as disciplinas que compunham o *trivium* e o *quadrivium* que, ao buscarem a relação entre filosofia e teologia, estimulavam a dialética e a discussão. A prática dialética propicia a reflexão, facilitando a compreensão e a transmissão do conhecimento. Aplicada às questões que envolvem filosofia e teologia, essa prática permite que se dê fundamento filosófico à fé. Embora saibamos que a dialética já estava presente nos *Diálogos*, de Platão, na Escolástica ela adquire uma importância capital para a organização dos saberes que se pretendia discutir e aprimorar nas escolas e nas recém-criadas Universidades. Diante do ineditismo vivido pelos homens citadinos do século XIII, na Europa, a escolástica cumpriu o papel que devemos esperar daqueles que se comprometem com o caráter social do ensino, o de sugerir respostas, suscitar questionamentos, promover debates que contribuam para o bem viver em sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: *A História da Educação Medieval. Escolástica. Universidade medieval*



Uma Análise Acerca da Educação Escolástica no Século VIII

Márcia Guimarães (UEM/PPE)

Terezinha Oliveira (UEM/PPE)

1. Introdução

A Escolástica é um método de ensino próprio da Idade Média e a sua definição está vinculada à idéia de escola. Para compreendermos a escolástica dentro do contexto histórico precisamos entender que a Igreja, desde a queda do Império Romano, organizou a sociedade. Como exemplo, citamos *A Regra*, de São Bento, composta no século VI, ao estabelecer um padrão de conduta àqueles que postulavam a condição de cenobitas no mosteiro de Montecassino.¹ A necessidade de regras e normas naquela sociedade que começava a ser definida – a sociedade feudal – foi construída sobre os pilares do cristianismo e assim se manteve até o século XII.

Zincone, citado por Enout nas notas de *A Regra* de São Bento, assim explica a Regra:

[...] constando de uma introdução ou prólogo e de 73 capítulos, sintetiza o itinerário espiritual de conversão a Deus por meio da obediência (à qual é dedicado o 5º capítulo), tendo Cristo como guia, cujo amor deve estar acima de toda coisa (cf. os capítulos 4, 2, 72). É notável a insistência sobre humildade, da qual provém a disponibilidade total em confirmar a própria vontade de Deus. A comunidade cenobítica no ideal de São Bento se fundamenta na autoridade do abade. Com efeito, os monges se submetem a ele, vinculados pelo voto de estabilidade no próprio convento. Na espiritualidade beneditina são essenciais: a celebração o ofício divino e a síntese equilibrada entre oração e trabalho, sobretudo o manual, e também intelectual, centrado na leitura dos textos sagrados e, depois,

em Basílio, Pacômio, Agostinho, Cassiano, etc. (ZINCONI, 2002, p. 228)

A obediência ao mestre, no qual se reconhecia total autoridade, a subordinação às normas – tanto às regras do cotidiano quanto aos ensinamentos divinos – e a execução do trabalho “sobretudo o manual”, são próprias da vida servil medieval.

A sociedade medieval, entre os séculos V e XI, como afirma Le Goff, mostrou-se dualista, na maior parte das vezes, na qual uma minoria² determinava os caminhos a serem trilhados enquanto a maioria obedecia.

As mais das vezes, a sociedade reduz-se ao confronto entre dois grupos; os clérigos e os leigos numa perspectiva, os poderosos e os fracos, ou os grandes e os pequenos, ou ainda os ricos e os pobres quando apenas se considera a sociedade laica, e os livres e os não-livres quando se está no plano jurídico. [...] Uma minoria monopoliza as funções de direção – direção espiritual, direção política, direção econômica; a massa, sujeita-se (LE GOFF, 1995, p. 12).

Nessa perspectiva, se a Igreja passara a ocupar o espaço deixado pelo Estado romano concernente ao comando e à organização social, é compreensível que ela aplicasse, no âmbito político, as mesmas estruturas existentes nos mosteiros e nas abadias. O mesmo se deu em relação às fontes históricas, pois as Escrituras eram as referências determinantes para os modelos de conduta, de valores a serem seguidos.

O período entre os séculos V e VII foi marcado

1. Por volta do ano de 529, Bento de Núrsia fundou, em Montecassino, no lugar de um antigo templo pagão, o mosteiro onde escreveria *A Regra*. ZINCONI, S. Verbete Bento de Núrsia. In: *Dicionário patristico e de antiguidades cristãs*. organizado por Ângelo Di Bernardino. Ed Vozes/Paulus, Petrópolis, 2002, 228.

2. Entende-se aqui por minoria o grupo de intelectuais que compunham o quadro dirigente da Igreja, por conseguinte, os notáveis da Educação. (N. A.)

pelo que Le Goff chama de “regressão” (1995, v. 1, p. 58), quando a Europa sofre com a ocupação dos bárbaros, que “sob o ímpeto das invasões, destruíram vidas humanas, monumentos e equipamentos econômicos” (1995, v. 1, p. 58), além das sucessivas epidemias, em particular, a peste bubônica.

Neste cenário caótico, a Igreja, como última referência da organização social herdada dos romanos, passa a agir no sentido de garantir alguma ordem em meio à desordem. A respeito da ingerência do clero nas questões temporais, Le Goff escreve:

Na desordem causada pelas invasões, os bispos e os monges – como São Severino – tinham passado a ser os chefes polivalentes de um mundo desorganizado: juntavam à sua função religiosa uma função política, negociando com os Bárbaros; uma função social, protegendo pobres contra poderosos; e até uma função militar, organizando a resistência ou lutando com as “armas espirituais”, onde já não houvesse armas materiais. Tinha feito, por força das coisas, a aprendizagem do clericalismo e da confusão dos poderes. Tentaram lutar contra a violência e morigerar os costumes com a disciplina penitencial e a aplicação da lei canônica (o início do século VI é, paralelamente à codificação civil, a época dos concílios e dos sínodos) (LE GOFF, 1992, p. 60).

A Igreja vai, pois, assumir a organização desta “nova” sociedade e, para isso, lança mão dos instrumentos que conhecia e os quais a alicerçavam.

2. A Igreja e o Ensino na Alta Idade Média

Assim, ao longo da Alta Idade Média, a Igreja garantiu também o ensino, que acontecia nas

escolas episcopais (junto às catedrais), abaciais (nas abadias) ou palatinas (nos palácios), pois monges eram praticamente os únicos letrados em um mundo que desconhecia a escrita.

Dentre os responsáveis por essa organização destaca-se o monge beneditino de York, Alcuíno, que, chamado à França por Carlos Magno,³ fundou escolas e estruturou o sistema de ensino do império carolíngio.

Alcuíno distribuiu as disciplinas que compunham o currículo em duas partes, o *trivium* e o *quadrivium* e, como explica Grabmann,

[...] as artes liberais, das sete disciplinas livres do Trivium (Gramática, Lógica ou Dialética e Retórica) e o Quadrivium (Geometria, Aritmética, Astronomia e Música). (GRABMANN, 1949, p.32)

O mestre de York foi buscar na obra do cartaginês do século V, Martianus Capella, as sete artes liberais, apresentadas no poema *As Bodas de Mercúrio e da Filologia* e, baseado nelas, desenvolveu o programa educacional que caracterizou a Alta Idade Média, como afirma Le Goff:

[...] o fundamento da pedagogia medieval é o estudo das palavras e da linguagem, o trivium. [...] Pelo menos até o fim do século XII, a base de todo o ensino foi a gramática. Por ela se chegava a todas as outras ciências, designadamente à ética (LE GOFF, v. 2, p. 94).

As leituras nas escolas monásticas foram marcadamente em torno dos textos patrísticos⁴ e dos sagrados, com ênfase ao simbolismo e à espiritualidade. E essa configuração foi mantida até meados do século XII, quando a Europa começou a viver situações que viriam a colocar o poder da Igreja em xeque.

3. Carlos Magno foi rei dos francos entre 742 e 814, conquistou grande parte da Europa e foi coroado, pelo Papa Leão III, Imperador do Sacro Império Romano.

4. Na história da teologia cristã, desde suas origens até o final da Idade Média, sucederam-se os seguintes períodos: o apologetico (no decorrer do século II), o patrístico (entre os séculos III e VIII) e o escolástico (do século VIII ao XI). Dentro da teologia católica, os Padres da Igreja são aqueles Santos Padres que, segundo os teólogos, possuem as quatro características seguintes: ortodoxia, santidade de vida, aprovação da Igreja e antiguidade. Seus textos oferecem elementos muito valiosos, não somente sob o aspecto informativo, mas também teológico e eclesial (MORA, 1986, v. 3, p. 2512).

3. A Escolástica

A sociedade do século XII começava a se ressentir de uma justificativa para o controle exercido pela Igreja. Afinal, já estavam distantes os séculos subseqüentes à queda do Império Romano, marcados pela desorganização social e a qual a Igreja impôs regras e ordem. À medida que a sociedade da Europa ocidental passava por alterações como as grandes heresias, as Cruzadas, a monarquia papal, também ampliavam-se as relações políticas e econômicas, a realeza se fortalecia e a burguesia começava a se organizar. Surgia, com efeito, um questionamento sobre o papel da Igreja, mesmo porque o conhecimento deixara de ser restrito aos mosteiros ou às escolas palacianas e as obras de Aristóteles se difundiram na sociedade.

A Europa Ocidental, durante séculos, esteve distante dos originais gregos e latinos e, quando eles voltaram a ser conhecidos e confrontados com os textos patrísticos, permitiram que se pusesse em cheque o modelo de leitura e de educação que vinha sendo proposto pelas escolas dos mosteiros.

Assim, o método escolástico representou a aliança entre o saber filosófico clássico e o da Sagrada Escritura e, portanto, pronto para responder às questões que estavam sendo postas pela sociedade medieval.

As disciplinas que compunham o *trivium* e o *quadriúvium* representavam o currículo dos estudantes e deveria ser a partir delas a construção do saber necessário para aquela sociedade. Se considerarmos que a preponderância do Cristianismo sobre o Império Romano incorporou à filosofia conceitos teológicos, poderemos afirmar que [...] as grandes obras teológicas contêm rico material filosófico, como os inúmeros comentários das Sentenças de Pedro Lombardo e as grandes Sumas Teológicas, particularmente as Tomás de Aquino [...] (GRABMANN, 1949, p. 38).

As *Sumas* e as *Sentenças*, embora tratassem de questões teológicas, buscaram na filosofia, na razão, os argumentos necessários para explicar a fé.

Não se pode negar que o Cristianismo significou uma forte mudança de paradigma na sociedade. A Europa estava fragilizada em função das sucessivas

crises econômicas advindas da decadência do Império Romano e dos ataques dos povos nômades e foi neste cenário que a fé cristã se consolidou. Tanto a produção cultural que começou a florescer quanto as obras teológicas que embasaram essa fé tiveram seus fundamentos na filosofia grega, particularmente em Platão e Aristóteles. As *Sentenças* e *Sumas*, como as formas máximas da expressão escolástica, refletem essa influência.

A Escolástica, ao buscar a relação entre filosofia e teologia, estimula a dialética, a discussão. É importante lembrar que a dialética fazia parte do *trivium*, disciplina que, segundo Urbano Zilles, “[...] ajuda a dividir em partes todas as coisas, a distinguir, explicar, explanar e concluir. Serve como instrumento na produção do saber e na elaboração do discurso [...]” (ZILLES, 1996, p. 56).²

De acordo com o método escolástico, quando se propõe discutir uma determinada questão, pressupõe-se um conhecimento, uma idéia acerca do assunto. Porém, ao longo do debate, ouvindo e ponderando sobre outros argumentos expostos, as pessoas envolvidas no processo ampliam e aperfeiçoam seus pontos de vista. A prática dialética propicia a reflexão, facilitando a compreensão e a transmissão do conhecimento. Aplicada às questões que envolvem filosofia e teologia, essa prática permite que se dê fundamento filosófico à fé.

Embora saibamos que a dialética já estava presente nos *Diálogos*, de Platão, na Escolástica ela adquire uma importância capital para a organização dos saberes que se pretendia discutir e aprimorar nas escolas e nas recém-criadas Universidades. Os grupos formados pelos estudantes passavam a ser bem mais heterogêneos, não se restringindo apenas a clérigos e a religiosos. As cidades passaram a receber pessoas de todos os cantos da Europa, que traziam consigo pontos de vista e necessidades próprias e que viriam a enriquecer e a incrementar o debate acerca do conhecimento. Assim, as possibilidades de divergências, de pontos de vista e de interpretações múltiplas, tornavam a discussão muito mais profícua.

A diversidade social que se formava nas cidades era cada vez maior e seus questionamentos, diante das mudanças que protagonizava também se acumulavam. Assim, cidades como Paris, Chartres,

Reims, Salamanca, passaram a ser centros de difusão do saber, por meio das escolas monásticas e, principalmente, das capitulares.

Como explica Oliveira, as novas questões postas naquela sociedade fazem com que surjam novos saberes:

[...] o ensino não pode mais ser somente o do trivium e do quadrivium. Em primeiro lugar, a escrita precisa dar conta dos contratos comerciais que são redigidos. Não pode ter mais, pois, a forma dos escritos solenes. [...] Ao contrário, precisa ser clara, rápida e exprimir energia, equilíbrio e gosto. [...] A língua não pode ser mais o latim, mas a língua vulgar. Os comerciantes, por exemplo, passam a utilizar as línguas das regiões onde o comércio está mais florescente. [...] Ao lado das mudanças na língua e na escrita, esta sociedade precisa aprender o cálculo. Seu ensino passa a ser feito de forma simples, com o uso de objetos práticos. Utiliza-se, por exemplo, o ábaco e o tabuleiro de xadrez. [...] Não menos importante passa a ser a aprendizagem de uma geografia prática. É preciso saber onde se localizam determinadas regiões, determinados portos, mapas que facilitem a localização de rotas marítimas (OLIVEIRA, 2005, p. 367).

A formação e o fortalecimento dos centros urbanos, a partir do final do século XII, foram fundamentais para a mudança do paradigma educacional medieval. A nova estrutura social que contempla os mais diversos segmentos anseia por instrumentos que dêem a ela condições para aprimorarem cada vez mais os serviços que oferece.

É o momento das Corporações de Ofício, da divisão do trabalho e da aliança entre a teoria e a prática. É o momento em que o intelectual vem

ao encontro das necessidades do indivíduo urbano para ajudá-lo no seu mister deste novo mundo do trabalho, como ratifica Oliveira:

[...] tornava-se premente que o intelectual tivesse, além do espírito cristão, o conhecimento contido nos livros. Era preciso travar o diálogo entre o conhecimento divino e a razão humana. É nesse contexto que vemos aflorar, no Ocidente Medieval, grandes debates acerca da natureza humana, do conhecimento, da capacidade humana de ensinar e de aprender” (OLIVEIRA, 2005, p.370).

Diante do ineditismo vivido pelos homens citadinos do século XIII, na Europa, a escolástica cumpriu o papel que devemos esperar daqueles que se comprometem com o caráter social do ensino, o de sugerir respostas, suscitar questionamentos, promover debates que contribuam para o bem viver em sociedade.

4. Conclusão

Os trabalhos de grandes teóricos como Santo Anselmo, Pedro Abelardo e Tomás de Aquino, usando a filosofia para embasar a fé cristã, deram à Igreja a estrutura necessária para que ela pudesse responder às questões concernentes ao seu espaço na sociedade. Muito mais do que uma justificativa para aquele momento histórico, a Escolástica foi a responsável pelo método de ensino que caracterizou as universidades medievais. E foi, também, através desse método, baseado substancialmente na leitura e nos comentários dos textos antigos, sagrados ou profanos, que o homem medieval pôde desenvolver sua própria filosofia, aquela que lançaria as bases para o período a que damos o nome de Renascimento Cultural⁵, a partir do século XIV, na Europa.



5. Esse conceito é bastante utilizado pela historiografia. Embora Le Goff e Pirenne sejam de correntes historiográficas de períodos distintos, ambos definem o século XII como Renascimento Cultural.

BIBLIOGRAFIA

- DE BONI, L.A. (Org.) **Idade Média: ética e política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- GRABMANN, M. **Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LE GOFF, J. **A Civilização do ocidente medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- MORA, J. F. **Diccionario de filosofia**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- OLIVEIRA, T. Instituição e pensamento: a universidade e a escolástica. In: **Humanismo Medieval: caminhos e descaminhos**. Lupi, J.; Dal Ri Jr, A. (Org.). Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. p. 363-373.
- RÜEGG, W. **Uma história da universidade na Europa**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.
- VERGER, J. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru: Edusc, 1997.
- ZILLES, U. **Fé e razão no pensamento medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

A Literatura como fonte para a Compreensão da História Política Medieval: Alguns Apontamentos sobre a figura dos Reis

Márcia Maria de Medeiros (UEMS)

RESUMO

O romance de Thomas Malory, *La muerte de Arturo*, foi escrito em meados do século XVI, quando a Inglaterra já havia enfrentado a Guerra das Duas Rosas, a qual foi responsável pelo enfraquecimento da nobreza britânica, pois colocou frente a frente no campo de batalha, as duas mais importantes linhagens do país, a saber, os York e os Lancaster. Nesse romance, Malory narra às peripécias do Rei Artur e dos cavaleiros da Távola Redonda, e pinta de forma sutil um quadro no qual se percebem as artimanhas daquilo que podem ser considerados elementos que constituem a história da política medieval. Assim, percebe-se que o texto literário pode servir como fonte para a compreensão desse fenômeno, fornecendo um cenário onde se colocam ideais perfeitos em relação aos reis e às suas ações.



A Literatura como fonte para a Compreensão da História Política Medieval: Alguns Apontamentos sobre a figura dos Reis

Márcia Maria de Medeiros (UEMS)

Quando se observa de forma panorâmica o contexto da política medieval, percebe-se de imediato que cada fase desse período histórico foi marcada por formas muito distintas entre si: os séculos IV-VIII assistiram a um processo de pluralização do poder, sendo a unidade política característica do império romano substituída por uma infinidade de reinos bárbaros. Já no século IX percebe-se o restabelecimento de certa unidade, graças ao império carolíngio. Os séculos X-XIII foram marcados por uma profunda fragmentação política que teve seu melhor exemplo fundamentado nos feudos; e, a partir do século XIV observa-se uma lenta centralização desse poder fragmentado, possibilitando o surgimento das monarquias e uma maior identificação com a idéia de nação.

Foi nesse cenário onde o poder era pulverizado em miríades de feudos e castelos, que a figura do rei e suas ações se delineavam como um preceito especial. Dele se esperava tão somente e apenas a perfeição. É dessa figura e de seus feitos que esse artigo doravante passará a se ocupar, buscando entremear as figurações que o texto literário construiu em relação a esse processo, com as considerações oriundas do texto histórico.

Segundo Jacques Le Goff, na obra **As raízes medievais da Europa**, um dos elementos que ajuda a entender o universo do medievo, são as características que envolvem o rei, sendo que a principal delas referenda o fato de que o rei é rei, porque representa a imagem de Deus (Le Goff, 2007, p. 103).

Esse fenômeno do *rex imago Dei* é muito bem arquitetado quando Artur é coroado no romance de Thomas Malory, **La Muerte de Arturo**. Depois de passar alguns momentos preciosos do calendário eclesiástico onde sua coroação foi adiada (Epifania e Candelária), o jovem foi coroado pela vontade de Deus: “Queremos tener a Arturo por Rey; no queremos aplazarlo más, pues vemos

que es voluntad de Dios que sea él nuestro rey, y mataremos al que se oponga” (Malory, 2005, p. 47)¹.

Artur não poderia ser coroado em uma data qualquer, pois isso atrapalharia a sua identificação com o sagrado, interviria na sua condição de rei divino/divinizado, portanto não havia mais o que esperar, até porque já se haviam passado a Epifania e a Candelária e ele não havia sido ungido, mesmo depois do maravilhoso feito de retirar a espada da pedra.

A não sagração do jovem devia-se a sua origem humilde (ele ainda era um escudeiro quando realizou o ato que culminou em sua coroação), e a desconfiança que se instalara em meio à nobreza em relação a sua pessoa: no seu leito de morte, o rei Uther Pendragon declarou-se seu pai, o que colocava o jovem em uma situação complexa, pois ele havia sido criado por outra família. Um homem jovem, de origem desconhecida e condição humilde não eram os requisitos para se alcançar tão alto posto, pois não se pode esquecer que o rei e sua família descendem da linhagem mais nobre entre os nobres.

O ato da sagração é de extrema importância no contexto da política medieval, pois é através dele que o soberano cria a ligação com o universo dos poderes sobrenaturais. Em se tratando de uma sociedade como a medieval, onde os valores religiosos impostos pelo cristianismo tinham uma grande força, todos os fatores que envolvem a sagração, revelam uma relação direta com Deus.

Jacques Le Goff, na obra **Uma longa idade média**, detalha o momento da sagração de Luis IX, rei francês que foi canonizado pela igreja após a sua morte e explicita a importância desse ritual:

(...) mais que uma delegação de poder (...), [a sagração] significa, aqui, principalmente a incorporação no corpo soberano de forças sobrenaturais, através do rito da unção,

1. Este artigo utilizará como o fonte o texto em espanhol publicado pela Editora Siruela de Madrid, a qual possui uma coleção especializada em publicar textos medievais, que atende pelo título de Biblioteca Medieval.

aplicada pelo arcebispo de Reims sobre a cabeça, sobre o peito e os ombros na altura da junção com o braço e afinal sobre as mãos do rei (Le Goff, 2008, p. 195).

Percebe-se através da citação que o rei passava por um novo batismo. Isso era o que deveria acontecer com Artur. Ele deveria ser ungido para renascer nessa categoria suprema, a de rei coroado por Deus (*rex a Deo coronatus*). Some-se a isso o simbolismo da cerimônia: todas as partes ungidas do corpo do rei são partes consideradas sedes de força (a cabeça representa o lugar do pensamento, onde fica o senso de justiça; o peito, o lugar onde bate o coração do rei, que agora não mais é responsável por impulsionar somente o seu corpo, mas o corpo do reino; o braço e as mãos representam aqui os membros responsáveis por empunhar a espada, o gládio da justiça e no caso dos taumatúrgicos reis medievais, por curar doenças de pele).

Investido com os santos óleos do Crisma o rei passa a ser, a partir do momento de sua sagração, o intermediário sagrado, o elo de união entre Deus e o povo que está agora sob a sua égide. Através do corpo ungido do rei passam a proteção e a inspiração divinas e até a sua morte ele será o responsável por garantir aos seus súditos todas benesses divinas, as quais envolvem não apenas a proteção contra os perigos da terra, mas a salvação no Além.

Independente da má vontade dos barões ingleses que conseguiram adiar por duas vezes a sua coroação, Artur finalmente foi elevado à condição de soberano da Inglaterra. Thomas Malory narra essa cena da seguinte forma:

Y allí juró a sus señores y comunes ser rey verdadero, y mantener la justicia mientras viviese. También hizo venir entonces todos los señores que gobernaban las tierras de la corona a rendir cuentas como debían. Y fueron muchas las quejas a sir Arturo de grandes injusticias cometidas desde la muerte del rey Uther, sobre las muchas tierras arrebatadas a señores, caballeros, damas y gentileshombres. Por lo que el rey Arturo mandó que fuesen devueltas las tierras a quienes pertencían (Malory, 47, p. 2005).

A citação apresentada por Malory representa a figura de Artur como um rei que aplica a justiça: essa é uma das funções dos reis medievais e, segundo Jacques Le Goff, a primeira delas, de caráter essencial (Le Goff, 2007, 103). O rei medieval não é um sacerdote, mas exerce o processo essencial dessa função, qual seja, a aplicação da justiça.

O rei justo deveria ser capaz de analisar e julgar todos os casos apresentados a sua corte, reencarnando Salomão, que entre outras decisões investidas de sabedoria e justiça, tomou a difícil tarefa de entregar o filho à mãe verdadeira². Há que se considerar que o rei justo é sempre um sábio, pois um rei que não é dotado de saber não é apto para o governo. Artur provou que era sábio e justo ao corrigir as injustiças que estavam se perpetrando no reino de seu pai antes de sua coroação.

Depois de sua coroação, Artur promoveu uma grande festa que teve a assistência de muitos outros reis vizinhos. Em um primeiro momento, o jovem recém coroadado se alegrou pela presença de tantos outros reis, pensando que todos haviam ocorrido por respeito e para honrar a sua festa. Para comprovar o seu agradecimento em relação a esse ato, Artur concedeu a todos régios presentes. E eis posta, mais uma característica do rei cavaleiro: um indivíduo cujos cordões da bolsa nunca estão fechados, mas sim abertos para distribuir bens à larga. Sobre o assunto, informa Georges Duby na obra, **Guilherme Marechal, ou o melhor cavaleiro do mundo**:

Por isso Guilherme rapa o tesouro sem nenhum peso na consciência. Só pega o dinheiro, desviando-o de um uso ignóbil em favor de outro, o único que não é fétido, infame: dilapidá-lo em festa. Aprender os outros bens seria ato de banditismo. (Duby, 1988, p. 65)

Em outra passagem do mesmo texto, Duby referenda mais uma festa patrocinada pelo Marechal com comida e bebida a vontade e da melhor qualidade. Segundo o autor, 80 cavaleiros devoraram o que havia posto sobre a mesa, pois dar de comer aos seus em abundância era um dever do bom senhor. As pessoas esperavam que ele lhes proporcionasse tal diversão (DUBY, 1988, 99). Artur

2. Reis, 3 24-27.

se enquadra dentro desse processo: sua corte reunir-se-á pelo menos uma vez ao ano, no Pentecostes, período no qual se realizarão torneios e festejos, que culminam sempre em grandes banquetes. O rei medieval, cavaleiro por excelência, não pode ser um indivíduo preocupado com gastos e poupanças. Isso é uma atitude considerada inferior na época, a qual pertencia a indivíduos de condição mais baixa, como os burgueses. Ela não condiz com a condição real.

Jacques Le Goff aborda o assunto da seguinte forma:

(...) o rei é um rei da terceira função, mais difícil de definir. Esta função, caracterizada pelo trabalho segundo a fórmula medieval, remete praticamente à prosperidade e à beleza. Portanto, o rei é responsável pela economia, quer dizer, pela prosperidade de seu reino, no que lhe concerne pessoalmente, pela obrigação das obras de misericórdia, particularmente a distribuição abundante de esmolas (Le Goff, 2007, p. 103).

Independente da ação de Artur, os reis não quiseram aceitar os presentes e rejeitaram os mensageiros, dizendo que nenhum contentamento teriam em receber “dones de un mancebo imberbe que venía de sangre baja, y mandaron decirle que no querían ninguno de seus dones, sino que habían venido a darle dones ellos a el, con recia espada, entre el cuello y los hombros (...)” (Malory, 2005, p. 48).

Essa ação dos reis, recusando a hospitalidade de Artur, colocou o jovem rei em uma posição delicada: tão recentemente entronado, pois sua sagração havia sido questionada pela própria nobreza da terra, o jovem agora recebia afronta de outros reis. Afronta essa que carregava em si uma ameaça de guerra violenta. Para os reis que recusaram os presentes

oferecidos pelo jovem Artur, ver a corte nas mãos de um rapaz como ele era uma ofensa. Para Artur, a ofensa que havia sido dirigida a ele (“mancebo imberbe de baja sangre”) era uma atitude que exigia uma única resposta, a guerra, pois aceitar a ofensa era aceitar que ele era incapaz de governar.

Destarte, o jovem Artur assumiu a segunda função real segundo Jacques Le Goff: “a função militar, porque é nobre e guerreiro” (Le Goff, 2007, 103). O jovem Artur em suas ações estava longe do modelar rei medieval encarnado na figura de São Luis, ao qual o próprio Le Goff atribuiu o papel de diplomata, conforme se aúfere da citação abaixo transcrita:

Para São Luís, a guerra deve ser o último recurso da diplomacia. Não se deve fazê-la senão depois que todos os meios pacíficos para reparar uma injustiça se mostrarem vãos. Quem se engaja na guerra deve ter sido levado a isso por seu adversário, deve ter bem claro o direito de seu lado e não ceder a nenhum arrebatamento.

A diplomacia pré-guerra assim definida é altamente interessante por ainda inspirar alguns governos e instituições internacionais. (Le Goff, 2008, p. 114)

A teia do romance de Malory enredou o jovem rei e levou Artur para a guerra, permitindo que o leitor ou leitora o acompanhasse em sua primeira campanha bélica. E como não poderia deixar de ser, essa guerra foi uma guerra justa: Artur foi humilhado por um grupo de reis que apontaram a sua origem humilde e obscura. Dentro desse contexto e a partir desse fato, o *rex Dei gratia* lutou com seu exército para salvaguardar a sua honra e a da sua linhagem.



BIBLIOGRAFIA

- BÍBLIA Sagrada. Edição Pastoral. São Paulo: Paulos Editora, 2006.
- DUBY, G. **Guilherme Marechal, ou o melhor cavaleiro do mundo**. São Paulo: Graal Editora, 1988.
- FRANCO JR., H. **Idade média: o nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- KANTOROWICZ, E. H. **Os dois corpos do rei**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LE GOFF, J. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- LE GOFF, J. **Uma longa idade média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- LE GOFF, J. **São Luis: biografia**. São Paulo: Record, 1999.
- MALORY, T. **La muerte de Arturo**. Madrid: Siruela, 2005.

O Inferno: Relação Intertextual entre Lúcio Cardoso e Dante Alighieri

Márcia Maria de Melo Araújo (FL/UFG)

RESUMO

Este trabalho consiste em analisar a trilogia “O mundo sem Deus”, composta pelas novelas **Inácio**, **O enfeitado** e **Baltazar**, de Lúcio Cardoso, tendo como referencial a (re)contextualização simbólica do inferno ou do mito da descida. Para esta investigação, adotamos como obra de apoio o “Inferno”, um dos livros de **A divina comédia**, de Dante Alighieri, pela relação intertextual que esta obra apresenta com a trilogia cardosiana. A rigor desejamos demonstrar como se realiza a atualização do feixe de imagens medievais no imaginário do homem moderno, pontuando como esse processo de remitologização ocorre na literatura brasileira contemporânea.



O Imaginário Medieval na (re)Contextualização Simbólica do Inferno em “O Mundo Sem Deus”, de Lúcio Cardoso

Márcia Maria de Melo Araújo (FL/UFG)

Na trilogia “O mundo sem Deus”, constituída pelas novelas **Inácio, O enfeitado e Baltazar**,¹ Lúcio Cardoso retrata o submundo da cidade do Rio de Janeiro, explorando os abismos internos de suas personagens e os espaços como extensão do “eu”. As personagens vivem em ambientes decadentes – as pensões –, como grande parte da população carioca das décadas de 1940 a 1950. Mas esses ambientes refletem o paradoxo de uma existência em conflito, onde convergem vozes que colocam em dúvida valores religiosos e uma causa que dê sentido à vida.

Criando seres de abjeção ou orgulho extremos, o autor avança na sondagem dos diferentes níveis de existência das personagens e, ao mesmo tempo, exprime uma nova visão do homem e da realidade, na qual procura revelar a precariedade da posição do indivíduo no mundo moderno em que a fé desapareceu.

Em “O mundo sem Deus”, percebemos como a literatura relaciona-se com a mitologia e com os comportamentos míticos, criando imagens e dialogando com os arquétipos presentes na memória da humanidade. Ressaltamos, ainda, que “Inácio” e “O enfeitado”, reunidas a “O anfiteatro”, sob o título de **Três histórias da cidade**, são novelas escritas na fase satânica, como a denomina o próprio autor. Nela a presença do mal é constante e a ferocidade dos instintos humanos é representada pelas personagens, sem que saibamos o que a originou.

A tematização da decadência, explorada através dos destinos das personagens, é traço recorrente na obra de Lúcio Cardoso, mas, na trilogia, prostitutas, malandros, golpistas, jogadores de cartas, consumidores de tóxicos, integram esse mundo e promovem a distinção de tudo o que o autor já havia produzido. **Inácio, O enfeitado e Baltazar** encerram um enigma próprio dos porões da alma, como afirma André Seffrin (2002, p. 10),

organizador e prefaciador das novelas: “São todos eles criaturas que procuram fugir – dos quartos escuros, do vício, da doença, da velhice, da morte. Querem ganhar a rua, o sol forte, o mar azul, uma inútil fuga de si mesmos”.

Lúcio Cardoso leva o leitor para conhecer as ruas do Catete, da Lapa, da Cinelândia e de outros bairros do Rio de Janeiro, entrando em verdadeiros antros e infernos da angústia e da desolação. O autor recria um universo subterrâneo explorando-lhe os labirintos escuros e trágicos, aquilo que está oculto no interior do eu, envolvendo suas personagens num clima de mistério e enigmas insondáveis. A respeito disso, Mario Carelli (1988, p. 228) aponta indícios para uma análise sobre o imaginário do autor e os espaços degradados, ao sugerir que as paisagens e o conjunto de elementos da natureza participam de estados de alma do escritor, que utiliza meios estéticos para transmitir as imagens de um mundo perturbador. Entre esses meios estão a utilização de imagens obsessivas que surgem ao longo do texto e a presença do grotesco como experiência da lucidez. Para Carelli, o imbricamento entre o imaginário e o estilo constitui marca da genialidade de Lúcio Cardoso para revelar os domínios ocultos em que a lucidez pânica de criaturas decaídas desemboca no mistério da condição humana.

Nesse contexto até a cidade torna-se personagem, assim como as casas representam aspectos humanos semelhantes ao estado de espírito dos protagonistas das novelas, que, por sua vez, encontram-se fragmentados, divididos e perdidos num mundo absurdo. Partindo daí, declinamos para a observação compreensiva de história, mito e símbolo, cuja recorrência nos permite sondar com mais profundidade o significado da narrativa, já que, nesse caminho, vemos um modo de conceber a relação do homem com o mundo.

1. Ao longo da exposição, nas citações diretas, a referência à obra selecionada de Lúcio Cardoso aparecerá sob a forma de abreviaturas: Inácio (IN), O enfeitado (OE) e Baltazar (BA). Adotamos, para este trabalho, a edição de 2002.

Investigamos os simbolismos dos espaços internos e suas relações com o mundo externo, seguindo pistas textuais nos espaços infernais, reflexos da degeneração humana. A casa e as pensões espelham cárceres privados, lugares insalubres e sem aconchego. O quarto da personagem Inácio aparece como desdobramento desse espaço. Céu e fogo, busca de ascensão e descida ao Inferno, dialogam com o mito do paraíso e o de Orfeu, com **A divina comédia** e algumas passagens bíblicas.

Embora cada novela seja elaborada em momentos distintos, elas se encontram relacionadas e com elementos comuns que as amarram e provocam um sentido de totalidade, melhor alcançado por uma visão global das três novelas. Nessa trilogia, o escritor enterra sua sonda no terreno arenoso das relações humanas e expõe a sociedade industrializada do século XX, com suas neuroses e problemáticas sociais, resultado de um mundo capitalista, abandonado por Deus. Porém, ele ultrapassa a dimensão social ao explorar uma atmosfera que simboliza o caminho do ser para a morte e o sem-sentido da existência humana.

O ambiente do Rio de Janeiro subjaz entre fronteiras históricas, sociais e simbólicas que se estabelecem a todo instante, com as personagens que por ele transitam marcadas pela solidão e pela falta de perspectiva de uma vida melhor. Essa solidão é retratada sem compaixão, embrutecida pelas privações da vida e predisposta a toda sorte de infortúnios.

A descrição desse ambiente é enfumaçada e turva. Inácio tem dificuldade de divisar o que se passa, sufocado pelo estranhamento que o separa do mundo urbano e das pessoas que o cercam. O que percebemos, segundo Daniela Borja Bessa (1998), são conflitos que assolam a alma do escritor e extrapolam para a sua escrita. Para a ensaísta, desde o início de seu processo de produção literária, o significativo *pai* é objeto de reflexão para Lúcio Cardoso. Em “Inácio”, temos a procura pelo pai, o que significa a busca de um passado mítico, ou seja, um retorno às origens. Bessa (1998), no texto “À procura do pai”, debruça-se sobre a presença paterna em três manifestações literárias de Lúcio Cardoso: **Dias perdidos**, romance publicado em 1943, **O filho pródigo**, peça de teatro encenada em 1947, e **Diário completo**, obra póstuma publicada em 1970. De acordo com a autora, ao sair

da casa paterna, o escritor mineiro descobre-se muito próximo do pai. “Escrevendo, traz a presença paterna para suas obras, reinventa o pai e descobre que filho e pai, embora distantes, estão sempre perto. [...] Abandonar sua lei e transitar por espaços diversos em busca de outras fronteiras não é totalmente possível” (Bessa, 1998, p. 75). Neste sentido, o escritor expõe a angústia ante os conflitos que perpassam sua alma e a ela responde escrevendo.

A produção literária de Lúcio Cardoso relaciona-se à situação dual do homem, caracterizada pelo abismo entre vida e morte. Para evidenciar que vivemos o mistério da condição humana e que há similitude entre os dois signos (vida e morte), a solução encontrada pelo escritor mineiro é traçar o retrato das insanas personagens que habitam seu mundo imaginário: os avaros, os bêbados, as prostitutas, os loucos, os que se entregam à desordem e à devassidão, os que praticam o adultério, o estupro e o suicídio, todos se tornam iguais perante a morte.

Nesse aspecto as personagens cardosianas se colocam em posição diametralmente oposta às personagens trágicas. Heróis como Édipo e Otelo, justos e coerentes, assumem a consciência da dimensão de sua culpa. Eles não hesitam em aplicar sobre si uma punição maior, como a cegueira e a morte, respectivamente. Punindo-se desta maneira, incorrem na instância do sagrado que, ao destruir a vítima, a sacraliza, transformando-a de vítima em modelo exemplar. Ao contrário desses heróis, as personagens da trilogia “O mundo sem Deus” apresentam resquícios de uma crise que evidencia o espanto causado ao homem por sua própria violência e a consciência de coexistir num espaço comum, onde impera o sem-sentido e o absurdo. Os seus crimes não têm castigo, portanto rompem com o sentido do sacrifício da vítima que merece punição, daí desintegram a ordem.

As várias personagens-narradoras da trilogia fazem um auto-retrato impregnado de impressões que carregam de si e do mundo em que estão fechados, ou seja, os eus de Rogério, de Inácio e de Adélia, aparecem sob máscaras, fragmentados pelo discurso interior que emana de cada um, e criam uma rede complexa. A história da família de Inácio forma uma espécie de microcosmo em que podemos delinear o perfil de uma

sociedade que oprime a consciência do indivíduo e ameaça a sua integridade. Os destinos individuais das personagens-narradoras se entrecruzam, estabelecendo relações entre si e corporizam a ideologia do autor, que desse modo, se não se aproxima de uma totalidade ideal, levanta a discussão de um problema através de várias vozes diferentes.

Desse modo, contra o destino e uma sociedade carente de humanidade, as personagens respondem com a falta de esperança. A morte ou o suicídio é uma maneira de levá-las à transcendência. Daí, o ser, ao submeter-se à morte, continua vivendo e falando no silêncio de si mesmo, por meio do outro. A morte torna-se um salto para a libertação e para vencer o destino e os obstáculos que se interpõem entre o meramente humano, suas convenções e leis preconcebidas.

A morte é uma experiência individual, mas qualquer pessoa pode deparar-se com ela através da perda do ser amado, porque se morre um pouco, e a vida deixa de ter um sentido. Essa experiência é vivida pela personagem Lucas Trindade ao perder Stela, a pessoa que ele mais amava no mundo.

Mas não somente para ela tudo se acabou, mas para mim também, pois tudo o que sou, o que sinto e penso está morto sobre aquela mesa, cessou de existir quando ela deixou de respirar. Quem poderá imaginar o que é isto, quem poderá saber o que realmente significa o amor? Meu Deus, que mistério, que loucura, que alucinação! Ser um outro ser, viver das leis que presidem essa outra vida, não ter nada de próprio, mas dar tudo, até à última gota, como quem lança ao mar um púcaro de sangue (IN, p. 61).

Já para Rogério, a morte de sua mãe abre um abismo profundo, por ter sido criado afastado do convívio dela. A presença do cadáver o desperta para a significação da morte, agravada por não possuir os sentimentos da fé, do amor e da esperança em Deus. Depois disso, vem a morte de Lucas Trindade, assassinado banalmente por Inácio, e o desespero toma conta de Rogério, que busca na loucura a fuga para os seus conflitos. A banalidade da morte, o desespero e a loucura são algumas das marcas da queda, presentes na trilogia cardosiana, que assinalam o caminho do ser para a morte e a

indecifrável fragilidade humana diante dela.

De acordo com Durand (2001, p. 114), no contexto físico da queda há certa “moralização e mesmo uma psicopatologia da queda: em certos apocalipses apócrifos a queda é confundida com a ‘possessão’ pelo mal. A queda torna-se, então símbolo dos pecados de fornicção, inveja, cólera, idolatria e assassinio”.

A história bíblica da Queda aponta para uma tentativa de descrição da transição da essência para a existência humana. Para Bierlein (2004, p. 109), a figura de Deus aparece como uma típica figura paterna, a serpente representa as tendências dinâmicas da natureza e o caráter mágico das duas árvores como surgimento da consciência sexual. Além disso, o autor reforça que esses traços revelam um mito cósmico oculto por trás da forma psicológico-ética da história e que a desmitologização profética do mito não removeu os elementos míticos ao ponto de vista ético.

O mito cósmico reaparece na Bíblia na forma da luta do divino com os poderes demoníacos e os poderes do caos e da escuridão. Ele reaparece também no mito da Queda dos anjos e na interpretação da serpente como a encarnação de um anjo caído. Todos esses exemplos apontam para os pressupostos cósmicos e as implicações da Queda de Adão (BIERLEIN, 2004, p.109).

O mito da Queda revela a consciência humana da inevitabilidade do próprio fim. Em “O enfeitado”, a personagem Inácio descreve todo o percurso de sua queda, repetindo ao leitor que não é um homem caído, mas sim um homem que está caindo para fora de si mesmo. Somente quando essa consciência de si atinge uma intensidade máxima, Inácio toca no chão do inferno, ou melhor, chega ao fundo do abismo e com o impacto de sua queda cria ali o inferno.

A esperança iluminou-me como uma luz brusca que se acendesse dentro de mim. Daquela vertigem que me tomara à rampa do Cais do Porto, julguei poder renascer forte e vivo. Talvez pudesse salvar tudo – talvez –, e eu comecei a rir como antigamente, um riso rouco e feroz, sentindo abalar-se toda a estrutura do meu ser.

Ria como poucas vezes rira naqueles últimos anos, totalmente, sentindo que as lágrimas me vinham aos olhos. E era através dessas lágrimas que me era devolvida a imagem de um mundo confuso e inacabado, um mundo que eu tanto conhecera em dias do passado – e confesso que tremia, tremia da cabeça aos pés, vislumbrando não sei que misteriosa saída àquele túnel em que penetrara. Já do outro lado estava a vida, já a paisagem era a mesma, tudo me sorria no seu habitual aspecto, mutilado e sujo. Soerguido a meio-corpo, mal podia esconder o triunfo que me lacerava interiormente como uma grande língua de fogo. Ah! Não sabia eu que naquele instante pisava o primeiro degrau da minha queda (OE, p. 242-243).

Ainda em “O enfeitado”, Inácio relata a consciência de sua queda e a experiência de uma espécie de transmigração. Ele se sente enfeitado, daí o nome da novela, sente um formigamento por todo o corpo e a sensação de que já havia morrido e apenas trafega arrastando a memória do que fora. Então, ele começa a se fitar com estranheza em um espelho que se achava próximo. E o que ele vê não é Inácio Palma:

Não era eu, não era Inácio Palma, não era o velho ridículo e mesquinho, a pobre figura humana, sem grandeza e sem poder que transitara por todas as ruas deste mundo. Era ele, vociferante e negro, com rugas talhadas a limo e a fel, com os olhos marcados de pranto e de insuspeitadas vinditas, aperfeiçoado talhe a talhe, com sabedoria e conhecimento, durante todos os minutos em que me envenenara (OE, p. 263).

Nessa passagem, Inácio descreve a existência de outro dentro dele e desnuda a si mesmo, narrando as mais sutis emoções, os pensamentos mais secretos, o ritmo da vida interior e seu próprio inferno. O ficcionista não dissimula o intimismo de “O mundo sem Deus”, cujo foco narrativo marca uma visão do inferno sobre a terra, com lágrimas e ranger de dentes como nas Escrituras Sagradas. Os bares, com pessoas drogadas, prostituídas e

corrompidas, são a versão moderna de um inferno criado pelo próprio homem.

Assim notamos imagens que lembram **A divina comédia**, como por exemplo, uma personagem acompanha outra aos “inferninhos” do Rio de Janeiro. Só que essa personagem não se parece com Virgílio, o guia de Dante no Inferno e no Purgatório, e nem Adélia assume o perfil de Beatriz, pois se esta o acompanha ao paraíso, aquela quer que Inácio pague por seus crimes no Inferno. Temos, dessa maneira, uma degradada reversão simbólica.

Dante se surpreende em uma selva escura, da qual não consegue sair. Cercado por uma pantera, um leão e uma loba, grita por socorro e este lhe aparece na figura de Virgílio. “Assim são os primeiros versos: A meio caminho desta vida/ achei-me a errar por uma selva escura,/ longe da boa via, então perdida” (Alighieri, 1979, p. 101). Cristiano Martins (1979, p. 101), comentador e tradutor dessa edição de **A divina comédia**, informa que a selva escura é uma “representação alegórica dos vícios e erros humanos, do pecado, em suma”.

Por esse viés, observamos que o processo de intertextualização se faz em espelhamento. Comparando a trilogia cardosiana ao poema de Dante, veremos que em ambos os textos, as personagens não sabem por que se encontram em tal situação: perdidos numa selva. O poeta está perdido na selva escura, ao passo que as personagens-narradoras da trilogia estão perdidas na selva de pedra, representada pela cidade.

Além disso, percebemos algumas simetrias entre as narrativas de Dante e as de Lúcio Cardoso, como na prova do herói. Em ambas, há a descida aos infernos e as personagens são guiadas por alguém. Assim como Lúcifer encontra-se no centro da Terra e nesse local há gelo, a personagem Inácio encontra-se no centro do seu quarto e rememora os bares que deviam ser de gelo como o inferno.

Comparamos a incursão de Inácio ao passado à viagem que se vê em certas consultas oraculares: a descida de um ser vivo ao país dos mortos para aí aprender, para aí ver o que quer saber. Numerosos mitos e lendas estão relacionados à jornada ao mundo inferior e ao caminho da morte: Orfeu vai ao mundo dos mortos em busca de Eurídice; Sísifo, por sua irreverência para com os deuses e por acorrentar

a Morte, é levado à força por Hermes de volta ao mundo inferior, onde sua pedra estava pronta; Ishtar, deusa do amor, beleza e fertilidade, visita o mundo inferior em busca de Tammuz, seu amante; e muitos outros mitos, cujos protagonistas podem terminar os dias na catástrofe da queda, representam esse tema como signo da iniciação ou da punição.

De maneira similar, há incursões semelhantes na literatura. Gilgamesh consegue entrar e sair do mundo dos mortos, mas é enganado pela serpente que rouba-lhe a porção da imortalidade; Enéias, à procura de aconselhar-se com o finado pai, é conduzido pela Sibila ao mundo inferior; Ulisses incursiona ao mundo do Hades, à procura de Tirésias, para que este lhe fale sobre sua volta a Ítaca; Dante desce ao inferno guiado por Virgílio.

Nas epopéias, temos muitas variantes sobre a descida aos Infernos, como provas iniciáticas ou aprendizado a que o herói é submetido. Em **A divina comédia**, por exemplo, o herói empreende

uma viagem que, na verdade, é uma simbólica trajetória da alma para meditar sobre os três reinos e chegar a uma compreensão de Deus, do homem e do seu destino. Nas narrativas modernas, em geral, a descida está simbolicamente relacionada a um mergulho nos subterrâneos da mente e aparece impregnada por um sentido profano, evidenciando uma ruptura com a ordem transcendental. A personagem reflete a desordem do mundo e sua desarticulação com a realidade.

Finalmente, ao cotejar as narrativas que abordamos neste estudo, revelamos a importância de mostrar o nosso “condicionamento mitológico”, uma vez que o mito é uma narrativa ontológica, e, portanto, resgata elementos da alma humana, que, no escritor mineiro, aparecem refratados pelo jogo de luz e trevas que demarcam sua obra. Ela mimetiza e subverte as relações humanas que se desenrolam através de espaços degradados que se relacionam com a queda e o abismo interno das personagens.



BIBLIOGRAFIA

- ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. Tradução de Cristiano Martins. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979. 2 v. (Grandes obras da cultura universal 1).
- BESSA, Daniela Borja. À procura do pai. In: BRANDÃO, Ruth Silviano (Org.). **Lúcio Cardoso: a travessia da escrita**. Belo Horizonte: UFMG, 1998. p. 68-86.
- BIERLEIN, J. F. **Mitos paralelos**. Tradução de Pedro Ribeiro. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- CARDOSO, Lúcio. **Inácio, o enfeitado e Baltazar**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- CARELLI, Mario. **Corcel de fogo: vida e obra de Lúcio Cardoso (1912-1968)**. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca da ciência e da filosofia da imagem**. Tradução de René Eve Lévié. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2001. (Coleção Enfoques. Filosofia).
- MARTINS, Cristiano. Comentários. In: ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. 2. Ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979. (Grandes obras da cultura universal 1). p. 101.
- SEFFRIN, André. Prefácio. In: CARDOSO, Lúcio. **Inácio, o enfeitado e Baltazar**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 10.

A Natureza nas Pastorelas Galego-Portuguesa: um Estudo do Cenário Lírico e os Estados Sentimentais da Pastora

Marciléia de Souza Apolinário (UEM)

RESUMO

A proposta desse estudo é apresentar a análise de algumas poesia com tema pastoril, conhecidas como pastorelas galego-portuguesa presentes no Trovadorismo português. Estas cantigas apresentam um cenário natural e revelador do perfil feminino do período, da mesma forma que apresenta um cenário lírico carregado de elementos simbólicos da cultura popular. Dentro desse contexto, as cantigas de amigo representaram os dramas da vida amorosa da mulher comum, cujas situações que envolvem o seu cotidiano e as relações com natureza demonstram a forma elaborada de se compor essa poesia característica da lírica trovadoresca. Vale ressaltar que a literatura medieval requer posicionamentos metodológicos específicos, uma vez que foi produzida para ser cantada e ouvida e a sua estrutura reflete a sua função e esta, por sua vez, as informações culturais e humanas da sociedade feudal. Neste sentido, é necessário nunca perder de vista a unidade do texto a ser recuperado, ou seja, levar em consideração a teoria da poesia a fim de que não possamos negar sua força representativa e nem prescindir os menores figurativos portadores de sentido.



A natureza nas pastorelas galego-portuguesa: um estudo do cenário lírico e os estados sentimentais da pastora

Marciléia de Souza Apolinário (UEM)

O Lirismo galego-português no ocidente da Península Ibérica desenvolveu uma poesia de inspiração folclórica ligada a terra e ao contato da vida campesina com o mar. Estas composições, conhecidas como cantigas, sofreram, ainda que em maior número, as variações de conteúdo e forma conforme o contato cultural com diversos elementos culturais da Provença. A assimilação de elementos exteriores permitiu a composição de cantigas de amigo que privilegiassem uma rica variedade de temas. Entre eles destacamos o tema pastoril, desenvolvido pelas cantigas conhecidas como pastorelas galego-portuguesas.

Quanto ao tema pastoril, sabemos que se trata de uma poesia que apresenta o encontro entre um cavaleiro e uma pastora. A Provença, na opinião de Tavani (2002, p.10), antiga província romana, possivelmente adaptou e desenvolveu esse gênero de poesia cujas raízes encontram-se com os poemas pastorais de Teócrito, que cerca de 200 anos antes de Cristo demonstrou inigualável naturalidade ao pintar a vida camponesa, principalmente a antiga vida campestre da Sicília. Esta variedade temática, doze séculos depois, teve grande voga entre os provençais e no gosto de alguns poetas mais cultos do lirismo galego-português.

Neste sentido, o presente artigo tem como objetivo colocar em evidência a riqueza de uma poesia muito distante dos nossos dias, mas que representou os anseios e as expectativas de uma sociedade que concebeu e vislumbrou os primeiros textos líricos gerados no Trovadorismo galego-português. Partimos da observação dos quadros líricos referentes à paisagem visual e da simbólica das cantigas aqui abordadas. Todas as referências e as descrições típicas da natureza se identificam com o *locus amoenus*, termo literário que desde a Antiguidade Clássica é usado para designar a paisagem literária que serve de enquadramento à poesia bucólica e, portanto, à poesia amorosa em geral, e que constitui o tema central de todas as descrições da natureza.

Podemos perceber um recato e uma simplicidade por parte da moça, um realismo das situações apresentadas, um ambiente rústico, uma descrição da natureza que, por vezes, expressa a relação do homem com o meio de uma forma que muito difere dos modelos occitânicos. Nas pastorelas galego-portuguesas a narração dos acontecimentos é feita com base, unicamente, na experiência visual do eu-narrante, que pode se revelar ou não como o cavaleiro, compondo a situação ideal do flagrante campesino. A reflexão sobre esses textos colocamos diante de uma expressão viva dos sentimentos femininos registrados pela poesia do período.

A mulher da cantiga de amigo – salvo raríssimas exceções, como a ‘malmaridada’ da cantiga de D. Dinis, Quisera vosco falar de grado – é quase sempre uma rapariga, uma ‘dona virgo’, aparentemente simples e ingenua, mas com efeito maliciosamente consciente da sua feminilidade, umas vezes apaixonada e dolente, outras indignada e ressentida, ao mesmo tempo vulnerável e disposta a defender a sua relação contra qualquer interferência. Enquanto o ‘poeta’ da cantiga de amor instaura um confronto verbal quase exclusivo com a senhor, a mulher da cantiga de amigo entra, diretamente ou indiretamente, em contato não só com o amigo mas com outros personagens – elementos da natureza (o mar, o rio, as arvores, a fonte, a ermida, as aves, o veado, o papagaio) ou seres humanos (a mãe, as amigas confidentes [irmãs]). (TAVANI, 2002, p.191)

Observamos nas pastorelas portuguesas um tipo mais simples de composição no qual figura a pastora, denominada no texto pela forma galego-portuguesa *pastor*, sozinha, ou acompanhada por outras, inseridas num quadro bucólico cantando e suspirando de amores pelo amado, também denominado em galego-português de *amigo*. Nesse cenário ainda se

insere o cavaleiro responsável pelo flagrante. Como se sabe, durante a Idade Média era comum a viagem de cavaleiros pela Europa, seja por peregrinação a lugares sacros (*Pelo Souto do Crexente/ ua pastor vi andar*) ou por questões que envolviam a caça (*Oi ojéu ua pastor vi cantar./ du cavalgada per ua ribeira*) o que possibilitava, durante o trajeto, encontros com jovens moças que no meio de sua atividade pastoril suspiravam por amores incontidos.

No presente trabalho, destacamos sete cantigas de amigo com características que nos permitem apontar para poesias com tema pastoril. Dentre elas estão as de autoria do rei trovador D. Dinis (*Ua pastor se queixava, Ua pastor ben talhada*), D. Joan D'Avoin (*Cavalgava noutro dia*), Airas Nunes (*Oi oj'eu ua pastor cantar*), Pero de Veer (*Ai Deus, que dôo que eu de mi ei*), Lourenço Jograr (*Três moças cantavam d'amor*) e João Airas Burgalês de Santiago (*Pelo souto do Crexente*).

As pastorelas nos permitem visualizar, segundo Spina (1996, p. 49), imagens reais do cotidiano medieval da mulher em Portugal, pois, temos presente o grupo de pastoras, os cantos de amor, as solicitações daquela que mais sofria e pedia que lhe cantassem os cantares de seu amigo. Notamos que o primeiro verso, que alude ao baile das moças em grupos de três na cantiga de Lourenço Jograr (*Três moças cantavam d'amor*), nos remete a outras imagens semelhantes dentro do mesmo gênero, como a conhecidíssima bailia de Airas Nunes *Bailemos nos ja todas tres, ai amigas* e a uma outra pastorela de D. Joan D'Avoin, *Cavalgava noutro dia/ (...)e ua pastor siia/ cantando com outras três*.

Confidentes entre si, as pastoras ora falam bem de seus *amados/amigos (dized', amigas, comigo/ o cantar do meu amigo)*, ora falam mal, aconselhando as demais a não confiar no *amigo (nunca molher crêa per amigo./ pois s'ô meu foi e non falou migo)*. Em algumas composições fica evidente o desespero da jovem diante do abandono, na cantiga de autoria de D. Dinis *Ua pastor se queixava*, a expressão de *coita* amorosa é tamanha que a *amiga* chega a declarar que é de seu amado que vem a sua morte (*Mal ti venha per u fores./ ca non és se non mia morte./ ai amor!*). Em uma outra cantiga, do mesmo trovador, a moça apela em um momento de agonia para a invocação da Virgem Maria questionando

como será seu futuro (*Ai Santa Maria, / que será de min agora?*). Percebemos aqui o transparecer da força da religiosidade configurado na expressão de desespero da jovem diante do abandono. A invocação da Virgem nos permite pensar que o amor teria ultrapassado os limites permitidos da cortesia, frente a tamanha lamentação.

Por outro lado, na pastorela de Airas Nunes, *Oi oj'eu ua pastor cantar./ du cavalgada per ua ribeira*, temos a mulher num estado sentimental diferente das anteriores. O narrador, na figura de um cavaleiro, ao passar por uma ribeira flagra uma pastora que *parecia mui bem* (bonita) a cantar *senlheira* (sozinha) e resolve se aproximar para escutar as queixas de amor que ela cantava enquanto confeccionava uma *guirlanda de flores*. Nessa cantiga a jovem não está tão desesperada como nas demais, no entanto, fica evidente a sua tristeza ao cantar que *So lo ramo verde froldo/ vodas fazen* a seu amigo. É de notar que o enlace matrimonial ocorre, mas, entre seu amado e outra mulher, o que justifica o penar e o morrer - resultado de sua coita amorosa de *amar amigu'e non 'ousar veer*, ou seja, de amar e não ousar ver. Assim, podemos observar uma profunda comunhão da jovem donzela com a natureza, pois seus lamentos e canto se passam quando ela se encontra sozinha diante das flores, do rio, entre outros elementos.

A situação foi magnificamente trabalhada pelo trovador e constitui um dos mais belos exemplares do gênero. O transparecer do amor pelo canto da pastora durante a primavera, cuja presença é atestada pelas flores, remete à presença de uma intensa força vital e de uma atmosfera de equilíbrio. A forma de se descrever a paisagem, na poesia de Airas Nunes, possui informações que nos remetem à literatura clássica e se identifica com a definição do conceito de *locus amoenus*, que por sua vez corresponde ao termo usado para designar as descrições e associações da natureza com um ambiente belo em que as aspirações sentimentais possuem uma relação direta com o cenário.

Na cantiga citada existe a referência aos ramos verdes da primavera, considerados sacros, local em que acontece o casamento do amigo. Temos, também, a presença do estorninho que é invocado a cantar enquanto a jovem sofre pelo amor mal sucedido e

completa-se a graciosidade da cantiga no momento em que, após terminar a guirlanda de flores, a pastora segue *Pela ribeira do rio* como *la virgo d'amor*.

Uma leitura mais atenta nos leva a constatar que diversas são as imagens simbólicas que emanam do texto e se associam ao *locus amoenus*. A influência da religiosidade revela-se pelo o que representa simbolicamente a guirlanda de flores confeccionada pela donzela. Na concepção cristã, a guirlanda significa a vitória sobre as trevas do pecado, daí a íntima associação da Virgem Maria com as rosas, que é perfeitamente justificável pelo estado de *virgo* em que se revela a pastora. A ternura do desfecho também é de certa forma comovente se levarmos em consideração a presença do rio e da virgem em um mesmo quadro. O transcurso irreversível do rio remete ao abandono e ao esquecimento, situação tão semelhante à da pastora, e o fato da *amiga* querer pousar, ou seja, esperar sob a aveleira nos dá indícios de sua fiel espera pelo amado, visto que a aveleira representa a fertilidade e a pureza.

Na pastorela de Pero de Veer, não temos o flagrante comum às demais. Temos o cantar de uma jovem que muito sofre pelo seu amado que partiu. O elemento que nos garante se tratar de uma cantiga pastoril é a forma com que a *amiga* fala de si mesma: *u eu fiquei mui coitada pastor*. O cantar sofrido nos remete à mesma condição citada anteriormente, a pastora chora a sua condição de *coitada* e também clama a Deus sua compreensão (*Ai Deus, que dôo que eu de mi ei,/ por que se foi meu amigu'e fiquei/ pequena e d'el namorada*). Carregada de um realismo característico, essa cantiga nos traz a citação de um local famoso na Europa medieval que se encontra na província de Lugo próximo à Galiza em *Quand s'el ouve de Julhan a ir*. Diferentemente da cantiga anterior, a de Pero Veer nos sugere um ambiente bucólico, no entanto o narrar da situação não nos fornece maiores detalhes acerca da paisagem, apenas sugere.

Na cantiga de Joan Airas, *Pelo Souto do Crexente*, notamos a menção descritiva da paisagem. A cantiga é extraordinária pela dinâmica dos quadros e pela riqueza de notas na descrição do cenário. Os versos de Joan Airas apontam para os primeiros raios do sol nas margens do rio Sar e às aves que entoam hinos de louvor ao amanhecer. Como parte integrante

dessa poesia, a relação entre a paisagem e o estado de espírito da jovem aparece em praticamente todas as cantigas do gênero. O *antr'uas flores*, o *fremoso virgeu*, o *so lo ramo verde froldo* e o *pela ribeira* compõem o *locus amoenus*, com correspondências clássicas, dessa poesia que constitui um ponto importante da cultura literária portuguesa.

Da reflexão e análise sobre o cenário das pastorelas percebemos ser possível duas vertentes de pesquisa sobre esses textos literários. A primeira se refere ao cenário natural que coerentemente nos fornece dados significativos sobre a cultura européia da Idade Média. Com uma inicial e breve enumeração, destacamos: o forte domínio da religiosidade no período; os estratos culturais representados pelas pastoras (camponeses) e pelos cavaleiros (nobreza); e o universo musical baseado na transmissão oral, que envolvia toda as camadas sociais e folclóricas da época. Em segundo lugar, notamos o grande campo simbólico que nos oferece essa poesia, que, por sua vez, carrega toda uma tradição ideológica intimamente ligada à religiosidade dominante da época (cristianismo), ao mesmo tempo em que partilha de crenças folclóricas e profanas.

Ainda sob esse ponto de vista, elementos que compõem o cenário pastoril galego-português, tais como as flores, a guirlanda, a aveleira e os pássaros, que contêm uma imensa carga simbólica ligada a períodos que antecedem muito o medieval, esteve presente tanto no cotidiano quanto no imaginário registrado pela literatura.

Entre tantos elementos, as flores são as que mais traduzem os sentimentos da mulher. Simbolicamente representam a beleza física, que também foi muito bem marcada pelos trovadores na caracterização da jovem donzela, por meio de uma adjetivação típica (*fremosinha, velida, mui ben parecer*), e a fugacidade das coisas representadas pelas juras de amor passageiras feitas pelo amado. A cortesia efêmera que ilude a jovem está ligada à honra temporária representada pela guirlanda de flores, que muito se difere da soberania e da permanência de uma coroa ou de uma aliança utilizada em um enlace matrimonial. Por outro lado, a guirlanda também representa, como dito anteriormente, a vitória sobre o pecado, que foi brilhantemente abordada pelo

clérigo Airas Nunes na cantiga *Oi oj'eu ua pastor cantar*, na qual depois *que a guirlanda fez a pastor segue la virgo do amor pela ribeira do rio cantando*.

Quanto à aveleira, a sua significação simbólica está relacionada à fertilidade, que atribuiu a essa árvore um caráter sagrado ao ponto de se tornar um local de reuniões e até de julgamentos. Na Idade Média, o avelanal continuou representando a fertilidade por se tornar um local de freqüentes encontros dos namorados que tentavam fugir da vigilância constante das famílias. Daí, o ir para as aveleiras ou pousar sob elas significa, em muitas cantigas, encontrar-se com o amado ou esperar por ele. Aos pássaros, fica reservado o papel de mediadores da vontade divina. Tal simbologia explica que o *estorninho* é invocado para cantar o canto sofrido da *amiga*, ou seja, para que sua

dor seja conhecida e merecedora de piedade. Vale ressaltar que na tradição medieval os encontros entre cavaleiros e pastoras ocorriam com mais freqüência por ocasião das festividades ligadas ao mês de Maio que celebravam a primavera.

Diante do exposto, esse lirismo ligado ao universo musical, essencialmente baseado na transmissão oral, deixou-nos registros escritos de uma poesia que contempla uma profunda elaboração temática que envolvem referências encantadoras do forma com que se expressaram os primeiros poetas líricos. Dentro desse contexto, a literatura galego-portuguesa soube representar os dramas da vida amorosa feminina. Dentre tantas cantigas, as de amigo com tema pastoril, que compõem parte dessa lírica, revelam-se documentos vivos do cotidiano da época, principalmente o das mulheres.



BIBLIOGRAFIA

- ACHCAR, F. *Lírica e Lugar-Comum*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- FRANCO JUNIOR, H. *A Idade Média – Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- LANCIANI, G. & TAVANI, G. *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 2000.
- MONGELLI, L.M.M. *Trovadorismo*. In MOISÉS, M. *A Literatura Portuguesa em Perspectiva*. São Paulo: Atlas, 1992.
- NUNES, J. J. *Crestomatia Arcaica*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1970.
- REDONDO, F.G. *El Lenguaje Literário*. Madri: Editorial EDAF, 1994.
- SARAIVA, Antonio José. *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- SPINA, S. *A Lírica Trovadoresca*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- TAVANI, G. *Trovadores e Jograís*. Porto: Caminho, 2002.

Controvérsias na História da Ciência acerca de Roger Bacon

Marcio Paulo Cenci (UNIFRA)

RESUMO

Neste artigo pretende-se apresentar a controvérsia que há entre alguns historiadores da ciência quanto à função e à influência de Roger Bacon no século XIII e posteriores. Esta apresentação assume como ponto de partida os argumentos que defendem a tese da continuidade (Crombie) nos sistemas de pensamento que tratam do mundo natural e os argumentos básicos da tese que supõem ‘saltos’ na história da ciência (principalmente em Koyré e Salton). Sob tais teses, Roger Bacon é visto tanto como sendo um elo fundamental entre os diferentes sistemas cronologicamente distantes, quanto outro pensador limitado estritamente à sua época sem qualquer peculiaridade. Contudo, o que se percebe é que há aspectos considerados superficialmente por alguns historiadores da ciência, como a (i) crítica de Bacon à ciência natural instituída de sua época, por basear-se, principalmente, em abstrações sem experimentações e a (ii) tese inovadora da necessidade de relação entre o cientista especulativo e o artesão (construtor manual de instrumentos), sob a provável influência direta de Petrus Peregrinus. Ambos os aspectos são implicações de se assumir a ciência experimental como critério (cânone) do que se deve considerar científico na compreensão do mundo natural. Sendo assim, toda a reflexão metodológica coerente está limitada às práticas efetivas dos cientistas e de seu campo de atuação, guiados pela ciência experimental, e não de um modo puramente abstrato. Nesse ponto se mostra, embora ainda de modo parcial, a pertinência das críticas de Roger Bacon para a história da ciência, independentemente das interpretações de sua figura.



Controvérsias na História da Ciência acerca de Roger Bacon

Marcio Paulo Cenci (UNIFRA)

1. Introdução

Roger Bacon é uma figura controvertida¹ da qual não há entre os historiadores da ciência qualquer consenso sobre a sua função em relação ao pensamento científico do século XIII e posterior. As interpretações são as mais controversas e englobam a função de Bacon como filósofo, teólogo, enciclopedista (Sarton, 1931), visionário (Silveira, 1996), precursor da ciência moderna (Crombie, 1953), até precursor de Descartes (Saisset, 1862). De todas as interpretações que há, principalmente nos manuais de história da ciência, parece-nos incipiente a compreensão da crítica de Bacon aos procedimentos científicos e filosóficos de sua época e seu ímpeto em mostrar a necessidade de elaboração teórico-argumentativa das práticas artesanais e artes técnicas em geral. A partir desses pressupostos, supomos que tal dissenso entre os historiadores da ciência resulte, primeiro, dos diferentes modos de compreender a própria história da ciência e, por outro lado, no modo como se considera a relação entre ciência e técnica nos sistemas de pensamento do século XIII (e seguintes) que lhe oferecem sustentação. Ora, Bacon é um dos pensadores do século XIII que defendem teoricamente que os produtos da ciência, filosofia natural, necessitam de bases mais sólidas e que devem necessariamente servir ao bem “de toda humanidade”. Sendo assim, não se pode restringir a sua análise a apreensões estritamente subjetivas (aceitáveis em certos aspectos), mas sim é imprescindível, pelo menos aqui no limite deste trabalho, vislumbrar ou apontar, de modo incipiente, alguns elementos comuns às principais interpretações controversas e aos problemas enfrentados pelo pensador em suas obras. Tomaremos por referência as obras de Bacon como a **Carta ao Clemente**

IV, o capítulo da *Opus Maius* intitulado **Ciência Experimental e Os segredos da arte e da natureza**, publicadas pela EDIPUCRS.

Os historiadores da ciência que analisam, citam ou interpretam Roger Bacon partem de pressupostos diferentes sobre a relação da prática científica com os sistemas de pensamento que lhe oferecem sustentação (o que é legítimo). Há basicamente dois argumentos que sustentam os modos de interpretação: um que se baseia na continuidade dos sistemas de pensamento para a compreensão do mundo natural, os quais passariam cronologicamente por uma gradação insensível no tempo em que ocorrem, mas seriam perceptíveis (principalmente, aos historiadores da ciência) após a mudança total de paradigma; outro supõe que em determinadas épocas ocorrem eventos próprios, ligados à prática científica, que produzem uma mudança ou uma revolução, mediante uma espécie de salto qualitativo para outro sistema de pensamento ou paradigma científico.

2. Controvérsias acerca de Roger Bacon.

Tomamos a definição de “história da ciência” dada por CROMBIE (1953, p. XIII) como “a história dos sistemas de pensamento acerca do mundo natural”. A história da ciência tem o objetivo de compreender quais foram as questões que os homens fizeram acerca do mundo natural e qual o sentido das respostas produzidas em determinada época. Sendo assim, estuda como um sistema de pensamento é capaz de persuadir a comunidade científica (e a população em geral) de que apresenta as melhores respostas, que por vezes parecem as únicas, acerca de “como é?” e “por que é?” o mundo natural. Ora, a história da ciência pretende demonstrar como um determinado sistema de pensamento deixa de

1. Há algo nele que o torna um escolástico ortodoxo, de outro lado, um enciclopedista e crítico da filosofia especulativa, outros, consideram-no um dos precursores dos modernos, como por exemplo, SAISSET que chega a dispô-lo no rol dos precursores de Descartes.

satisfazer a curiosidade humana, ou seja, como um sistema teórico que respondia a uma série de questões acaba substituído por outro? Ademais, um “(...) sistema assume o lugar de outro nem sempre por causa da descoberta de novos fatos por alguém, em que as antigas teorias se tornam obsoletas, mas, freqüentemente, por que os homens começam a olhar para as evidências por muito tempo familiares de outro modo” (Crombie, 1953, p. XIII)². A história da ciência, portanto, nos possibilita compreender quais são as condições factuais, referentes às práticas efetivas dos cientistas, e teóricas, quanto às mudanças nos sistemas abstratos de pensamento que alimentam a atividade científica. Segundo Crombie (1953, p. XIV), a própria Revolução Científica do início do século XVII, marcada pelo uso sistemático do método experimental e da matemática, tem suas primeiras exposições no século XIII, embora de modo bastante incipiente. Assim, segundo ele, não se poderia compreender as modificações que originaram a ciência moderna sem compreender a “essencial continuidade” da Idade Média até o século XVII, ou mais, dos gregos antigos até nossos dias. Roger Bacon, como filósofo e cientista, seria o elo histórico entre o sistema de pensamento emergente do século XIII e a sua efetivação e aceitação geral no século XVII.

As interpretações de Koyré e Crombie³ sobre a história da ciência não são plenamente concordantes. No artigo sobre o “Pensamento Moderno”, Koyré defende que a cronologia espiritual nem sempre se conforma à cronologia astronômica. Deduz-se daí que os sistemas de pensamento não se desenvolvem sempre necessariamente na mesma direção e no mesmo sentido que a demarcação histórica referenciada no tempo astronômico. Tal periodização acaba por possuir mais valor didático do que ser expressão exata da hegemonia dos sistemas de pensamento em determinada época. Ela ainda serve para apresentar as ‘semelhanças de família’ que o uso dos conceitos podem possuir em determinado tempo (semelhança

que evidentemente não implica em hegemonia de conceitos). Ora, por familiaridade conceitual se entende os traços comuns a um determinado grupo de conceitos que são tratados com semelhante configuração. Assim, da mera semelhança terminológica não se pode deduzir um sistema de pensamentos equivalentes. Tanto como não se pode meramente tratar historicamente textos ou autores passados a partir de sistemas de pensamento contemporâneos, o que implica em anacronismos. Portanto, na interpretação dos termos como “ciência experimental” de Roger Bacon, encontrar-se-ia os indícios dele ser um precursor da revolução científica é falha na medida em que não considera os outros aspectos que caracterizam os conceitos e ficam nas semelhanças superficiais e do uso dos mesmos. Para Koyré, Bacon não é revolucionário porque não experimentou de fato. Seu projeto filosófico e científico não passa de uma quimera baseada nas especulações de Grosseteste que por assim dizer pouco ou nada influenciou, de fato, na revolução científica. “Suas experiências [de Roger Bacon], mesmo aquelas que não são fantásticas ou puramente literárias, não tem maior destaque daquelas de Roberto Grosseteste e, de todo modo, não representam um progresso revolucionário, se representam um progresso é justamente em comparação à ciência grega” (KOYRÉ, 1973, p. 77).

Na sua obra *Introduction to the History of Science*, George Sarton é categórico: “Bacon era essencialmente um enciclopedista”, não era exatamente um filósofo, pelo menos, não nos moldes de um filósofo especulativo da época. Nem mesmo poderia ser enquadrado como um experimentador ou ainda inventor, dado que suas experiências foram poucas e as invenções nulas. O fato é que Bacon era “atormentado pela idéia da unidade do conhecimento” (1931, p. 953). Tal unidade seria efetivada mediante a produção de uma enciclopédia das ciências. Sarton está certo em dizer que Bacon era um enciclopedista, mas o seu projeto tem implicações muito mais amplas do que

2. “(...) one system has given place to another not always because men discovered fresh facts which made the old theories obsolete, but often because for some reason they began to look at long familiar evidence in a new way”.

3. A noção de continuidade não supõe rompimento, mediante saltos históricos, portanto, dificulta a compreensão do que seria uma revolução efetiva. Toda revolução supõe um salto, uma quebra de paradigma. Para tal quebra é necessário que algo factual, uma descoberta, uma nova maneira de resolver problemas, marque a suposta quebra de paradigma ou salto.

a construção da enciclopédia. Uma das implicações é pensar a ciência com utilidade pública, para o bem da humanidade. Segundo Crombie, tal concepção “de utilidade imediata da ciência tem a mesma perspectiva que o século XIX” (1931, p. 31).

Saisset, em sua erudita obra *Précurseurs et disciples de Descartes* defende a tese que Roger Bacon seria o “mais original entre os precursores da filosofia moderna” (1862, p. III). A justificativa para tal afirmação é que ele teria combatido criticamente (*nullum ordinem excludo*, 1862, p. 13) o método abstrato da escolástica, baseado na autoridade falsa e não na experiência. Em decorrência disso, ele seria importante pela idéia de que a filosofia poderia ser fundada nas observações da natureza. Segundo Saisset (1862), Roger Bacon pode ser aproximado de Francis Bacon na medida em que para ambos a filosofia natural, ou ciência do mundo natural, seria possível a partir da experiência e por que ambos elaboram a idéia “*profundément britannique*” de que a natureza pode ser submetida às vontades humanas, que o universo poderia ser tomado pela técnica.

3. Entre a especulação e a experimentação

Em que medida tais opiniões estão corretas? Quais seriam as implicações dessas interpretações? Não nos ateremos nessas análises, propomos recorrer a outros elementos, citados, mas considerados periféricos pelos historiadores da ciência. O primeiro é a provável relação de Roger Bacon com *Petrus Peregrinus*; o segundo, implicado no primeiro, sobre a importância que Bacon atribuiu às artes práticas.

Petrus Peregrinus, ou Pedro de Maricourt, é considerado por Koyré como o primeiro *experimentador*, no sentido moderno do termo, no ambiente do século XIII, principalmente, por não apresentar nenhum tipo de preocupação especulativa com as questões metodológicas da época, assim, sua investigação científico-experimental não se fundaria em nenhuma filosofia especulativa ou a qualquer escola tradicional.

A carta de Petrus Peregrinus - *On the Magnet*, de 1269 - é a primeira obra em que se apresenta um procedimento metódico para conhecer as propriedades naturais do imã. Segundo Ir. Potamian, na sua introdução à tradução inglesa da carta (1904, p. vii-ix), desde Lucrécio no *De Rerum Natura* (Livro IV) até Raimundo Lull no tratado *De Contemplatione* em 1272, todos os que trataram do magnetismo não acrescentaram nada de notável ao conhecimento científico. Petrus Peregrinus, em 1269, participou no Corpo de Engenheiros do Exército francês nas guerras em Lucera, ao sul da Itália. Teria trabalhado nos projetos de desenvolvimento e construção de equipamento bélico. Nessa época, precisamente em agosto de 1269, ele envia para um amigo, Sygerum de Foucaucourt, que segundo Potamian, seria o próprio Roger Bacon, a carta sobre o magnetismo. Se a carta era direcionada à Bacon não há maiores justificativas, certo é que este conhecia muito bem o autor da carta⁴. Mas, Sarton afirma que Petrus Peregrinus “era o professor de Roger Bacon (...) um homem com conhecimentos teóricos e práticos sobre todas as artes técnicas” (1931, p. 1030). Nota-se aqui as características de Peregrinus e a provável influência sobre Bacon: estabelecer relações entre os conhecimentos teóricos e metodológicos com as artes práticas (e mecânicas).

O objetivo da carta *On the Magnet* é claro: tratar do imã “do qual os filósofos até o tempo presente não tiveram informações” suficientes e científicas (PEREGRINUS, 1904, p.03). O objetivo pragmático de Peregrinus era realizar a engenhosa idéia da máquina ou roda de movimento perpétuo a partir do uso do magnetismo, a fim de mostrar a utilidade pública das pesquisas científicas. A carta é escrita numa linguagem clara e apresenta os resultados teóricos não somente validados pela argumentação, mas, principalmente, fundados na verificação, com o objetivo de possibilitar a qualquer um que tivesse os conhecimentos necessários, testar as informações apresentadas. Sarton (1931, p. 1031) afirma que a *On the Magnet* é “um dos mais importantes documentos de investigação experimental na Idade Média”. Sem considerar detalhes mais

4. Na tentativa de justificar essa posição, Potamian não apresenta maiores razões que estas: “A more enlightened friend, however, than the Knight of Foucaucourt was Roger Bacon, who held Peregrinus in the very highest esteem, as the following glowing testimony shows: “There are but two perfect mathematicians,” wrote the English monk, “John of London and Petrus de Maharne-Curia, a Picard”” (1904, p. xi-xii).

específicos podemos averiguar que outro tratado de relevância sobre o magnetismo somente foi realizado em 1600 por Gilbert, que recorre freqüentemente à obra de Petrus Peregrinus⁵.

Dadas as possíveis relações apontadas anteriormente entre Bacon e Petrus Peregrinus podemos entender melhor, a força da tese do primeiro que afirma haver duas formas para alcançar o conhecimento (sabedoria), sendo mediante o argumento dedutivo e por experiência. O conhecimento “por experiência” possui menor risco de erro que a argumentação, principalmente daquela que baseava suas premissas em resultados garantidos por supostas autoridades. Portanto, a experiência, em seus modos (mediante os sentidos e pela iluminação interior) é considerada como mais confiável e segura para extrair conclusões científicas e para a filosofia natural.

Contudo, é óbvio que o filósofo especulativo não teria garantias suficientes para fazer as afirmações corretas, como também o artesão que poderia construir novas peças (mecânicas, por exemplo), mas seria incipiente em sua compreensão da própria obra (Bacon, 1996). Um comentário importante de Koyré, desenvolvido numa nota de rodapé, mostra a insistência tanto de Petrus Peregrinus quanto de Roger Bacon de o experimentador executar algum tipo de trabalho manual. Ora, não se trata de simplesmente executar qualquer trabalho manual, mas da necessidade de testar (factualmente) os resultados teóricos das próprias investigações. De fato, na tradição, os artesãos estavam desvinculados da atividade científica e teórica tradicional feita nas universidades. Por isso, a posição dos pensadores é inovadora por exigir o amálgama das atividades manuais e técnicas com as especulativas e teóricas. Na obra “El hombre y la naturaleza en el Renacimiento”, Debus comenta a relação da universidade, ou da ciência teórica, com os artesãos acerca do uso dos instrumentos (1996, p. 31-32).

El telescopio, el microscopio, los primeros termómetros fueron inventados y perfeccionados

lo mismo por artesanos que por científicos. En efecto, por primera vez los científicos se interesaban activamente en la obra de los artesanos. Ello puede interpretarse en parte como una rebelión contra la autoridad de los antiguos, pues, en su mayor parte, los estudios de la naturaleza de la Antigüedad y la Edad Media estaban divorciados totalmente de los procedimientos empleados por los trabajadores manuales. En efecto, el estudiante escolásticos de la Universidad medieval se apegaba en todo a los antiguos y rara vez abandonaba sus bibliotecas y sus aulas de estudio. En el Renacimiento, sin embargo, presenciamos un gran cambio.

Debus generaliza o processo e não considera especificamente nem Roger Bacon nem Petrus Peregrinus, mas é instrutivo ao apontar para o contexto geral que marcava a relação entre o homem de saber prático e o cientista especulativo. “Roger Bacon elaborou descrições de várias ciências práticas e afirmou com ênfase que a justificação teórica das ciências era a utilidade de seus resultados. Ele foi persistente na necessidade de incluir o estudo da prática dos artesãos e da alquimia prática em muitos esquemas de educação” (Crombie, 1953, p. 148)⁶. Além do mais, a ênfase na teorização do trabalho manual dos artesãos referente à produção dos instrumentos interessou também a Galileu, Newton e Huygens, três séculos depois de Roger Bacon (Koyré, 1973).

Outro elemento importante é que Peregrinus diz que seu tratado sobre o magnetismo é uma parte de uma obra acerca da “construção de instrumentos filosóficos (*on the construction of philosophical instruments*)” (1904, p. 03). Não descreve o que seriam tais instrumentos, mas podemos supor que seriam os instrumentos ligados à verificação, como o astrolábio, telescópio, lentes, etc., (alguns de origem árabe) que o Ocidente Europeu não possuía completo domínio. Porém, quais seriam as condições teóricas para considerar tais instrumentos como válidos (dentro de um sistema de pensamento vigente) ou como embustes? Para Bacon, os instrumentos

5. “For nearly three centuries, it lay unnoticed among the libraries of Europe, but it did not escape Gilbert, who makes frequent mention of it in this *De Magnete*, 1600” (Potamian, 1904, p. XV).

6. Tradução própria do texto original que segue: “Roger Bacon gave elaborate descriptions of various practical sciences, asserted emphatically that the justification of the theoretical sciences was their useful results, and stressed the need to include the study of the practices of artisans and of practical alchemists in any scheme of education”.

para serem utilizados de maneira correta deveriam adequar-se às forças da natureza. Ele declara, na carta **Sobre os segredos da arte e da natureza e sobre a nulidade da magia**, “embora a natureza seja potente e maravilhosa, todavia a arte, usando a natureza como instrumento, é mais forte do que a força natural” (2006, p. 161). Os produtos da arte que não utilizam a natureza, mas outras forças, são obras do erro e da magia. Assim, a arte, por seu suporte na natureza, não pode ser magia. A arte depende da sua adequação aos conhecimentos acerca da natureza, enquanto a magia depende de forças que não estão nos domínios da experimentação e da natureza. No capítulo IV da carta há a passagem famosa acerca dos instrumentos artificiais maravilhosos obtidos “apenas pela representação e pela razão criativa” (Bacon, 2006, p. 170), dentro dos limites da natureza e da arte. Tal visão somente é possível se se manter a mente criativa dentro dos limites oferecidos pela ciência experimental à atividade científica. Isso porque a ciência experimental

sabe experimentar perfeitamente o que pode ser feito pela natureza, o que pode ser feito pela indústria da arte, o que pode ser feito pela fraude, o que desejam e sonham os encantamentos, as conjurações, as inovações, as deprecações e os sacrifícios que pertencem ao domínio da magia e o que se faz nelas para que seja afastada toda falsidade e seja retida apenas a verdade da arte e da natureza. Só esta ciência ensina a considerar todas as insânias dos magos, não para que sejam confirmadas, mas para que sejam evitadas, assim como a lógica considera o argumento sofisticado (Bacon, 1996, p. 101).

A ciência experimental seria fundamental na separação metódica (canône) entre ciência e magia. O objetivo além de orientar a prática científica era garantir que os avanços estivessem justificados teoricamente. Contudo, segundo Koyré, tais considerações não aparentemente foram desenvolvidas suficientemente após o século XIII, de modo que as preocupações filosóficas referentes à ciência recaíram sobre a metodologia, o que se percebe

nas discussões de Duns Scotus e Willian de Ockham. Sendo assim, para Koyré, “o excesso de metodologia é prejudicial e, freqüentemente, senão sempre, conduz à esterilidade” (1973, p.77-78). Ademais, para Koyré, a mudança nos parâmetros da reflexão metodológica não seria um critério para início de uma modificação efetiva no modo como se faz ciência. Somente se faz uma reflexão metodológica coerente sobre a ciência a partir das práticas efetivas e seu campo de atuação, não de um modo puramente abstrato. Nesse ponto se mostra a pertinência das críticas de Roger Bacon, independentemente das posições que os historiadores da ciência assumem em relação a sua figura.

4. Conclusão

As controvérsias acerca de Bacon se justificam. Depende de fatores que vão além da mera biografia e bibliografia do autor, pois implicam na visão de história da ciência que se possui. Se aceitarmos que há alguns pensadores como Roger Bacon (e Petrus Peregrinus) que consideram importante a relação entre os conhecimentos teóricos (metodológicos e especulativos) e os práticos (artes técnicas e mecânicas), então podemos aceitar que a história do pensamento não procede por saltos, mas por certo entrelaçamento de atitudes e interesses para além da mera confusão entre conceitos superficialmente familiares. Por conseguinte, o processo de absorção da teoria pelos artesãos e a alteração da teoria (sistema de pensamento) para interpretar o mundo natural, pelo cientista teórico, desenvolve-se gradualmente e até culminar no século XVII na figura do cientista que não desvincula, na sua própria atividade, a argumentação dedutiva e a experimentação. Portanto, o que Roger Bacon propõe é justamente fazer com que a sua filosofia natural seja uma reflexão das práticas efetivas guiadas pela ciência experimental. Sendo assim, a peculiaridade de Roger Bacon foi, sob o horizonte de sua época, buscar um equilíbrio ambigüamente revolucionário entre a prática do artesão que produz sem ter o conhecimento teórico específico com demonstrações lógicas e a atividade do filósofo que especula abstratamente.



REFERÊNCIAS

- BACON, Roger. **Obras Escolhidas**. Tradução de Jan G. ter Reegen, Luis A. De Boni e Orlando A. Bernardi. Porto Alegre; EDIPUCRS; Bragança Paulista: EDUSF, 2006.
- CROMBIE. A. C. **Augustine to Galileo: The history of Science A.D. 400-1650**. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
- KOYRÉ. Alexandre. **Etudes d'histoire de la pensée scientifique**. France: Éditions Tel Gallimard, 1973.
- PEREGRINUS, Petrus. **On the magnet**. Translated by Brother Arnold, M. Sc. With introductory Notice by Brother Potamian, D.Sc., New York: McGraw Publishing Company, 1904.
- SAISSET, Émile Edmond. **Précurseurs et disciples de Descartes**. Paris: Librairie Académique Didier, 1862.
- SARTON, George. **Introduction to the History of Science**. From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon. Volume II. Baltimore: The Williams & Wilkins Company, 1931.
- SILVEIRA, Idelfonso. **Roger Bacon, doutor admirável. Frade mago embusteiro?... Gênio visionário?** Bragança Paulista: Edusf, 1996.

Entre o Significante e o Significado: O Santo Graal e uma Semiologia Medieval

Marcus Baccega (USP)

RESUMO

Esta comunicação pretende abordar os distintos significados assumidos pelo Santo Graal no seio de diversas narrativas que constituem a Matéria da Bretanha, desde seu primeiro ciclo de versificação, associado ao nome de Chrétien de Troyes (c. 1175). No esteio da preleção metodológica da terceira geração da Escola dos *Annales*, com destaque para Jacques Le Goff, enceta-se uma discussão com alguns conceitos advindos das ciências da linguagem, em especial a Semiótica. Com fulcro nesta interface e analisando a sinonímia entre o Santo Graal, o conceito teologal de Graça divina e o próprio Deus no imaginário centro-medieval (séculos XI a XIII), pretende-se articular uma definição, ainda preliminar e ensaística, de um regime semiológico medieval que gravita em torno da idéia de sacramento. Em tal semiologia, os significantes telúricos remetem o intérprete permanente de signos, que é o homem, a significados transcendentais, vinculados a uma economia cristã da salvação e a um *telos* escatológico que pervade toda a história. O epicentro desse sistema comunicante de signos é o mistério sacramental da Eucaristia, em que o manuseio pragmático (nível da relação entre o signo e seus usuários) do sagrado engendra a simultaneidade da Hóstia consagrada enquanto significante e significado. Assim é na medida em que a Hóstia não representa, mas é o Corpo e o Sangue de Cristo, dogma teologal ainda acalentado pela Igreja Católica. Delinear os contornos dessa semiologia medieval corresponde a um desvelo analítico para melhor compreender o próprio imaginário das diversas formações sociais medievais sob o signo de uma concepção sistêmica.

PALAVRAS-CHAVE: *Santo Graal, Semiologia, Eucaristia, Sacramento.*



Entre o Significante e o Significado: O Santo Graal e uma Semiologia Medieval

Marcus Baccega (USP)

1. Introdução: a História e o campo da Semiologia.

A presente comunicação pretende analisar os diversos significados de que se reveste o Santo Graal no seio das narrativas do Ciclo Arturiano, com o propósito de perscrutar os elementos simbólicos responsáveis por sua centralidade no imaginário medieval, na longa duração, e, por conseguinte, seu papel como senha de decodificação de uma tessitura semiológica medieval. A mesma vê-se aqui pensada como lógica sistêmica, que engendra a constituição de um imaginário plural e multifacetado para as diversas formações sociais da Idade Média, também compreendido aquele enquanto sistema. Para tanto, no lastro da orientação metodológica preconizada pela terceira geração da Escola dos *Annales*, destacando-se Jacques Le Goff, a respeito do diálogo interdisciplinar, o intuito desta fala só poderia ser concretizado a partir da interface com as ciências da linguagem, em especial a Semiologia.

Neste trabalho, consoante alvitra Umberto Eco, o vocábulo Semiologia será empregado, para efeitos heurísticos, como sinônimo de Semiótica, apesar da origem algo diversa de ambos. Ao passo que Semiologia procede da vertente de estudos lingüísticos referidos à faina de Ferdinand de Saussure, a Semiótica encontra lastro teórico nos trabalhos de Charles Sanders Peirce, mas o que de fato importa para uma abordagem histórica é a constituição de uma teoria semiótica idônea a explicar qualquer função sgnica a partir da concepção de sistemas comunicativos referidos a códigos culturais historicamente construídos (Eco, 2007: 1). Neste contexto, o signo pode ser melhor compreendido como uma função sgnica e comunicante, vale afirmar, um construto cultural articulador das dimensões da significação e da comunicação (produção fática de signos). Com efeito, pondera Eco, há sistema de significação,

ou códigos, quando se verifica uma possibilidade socialmente convencionada de gerar funções sgnicas compartilhadas. A unidade fundamental desse sistema semiótico, o signo, corresponde a qualquer evento que possa ser assumido como substituto significante de outra coisa, sem necessariamente existir enquanto ente concreto (Eco, 2007: 4). Trata-se de uma concepção que ultrapassa os tradicionais contornos do signo na teoria lingüística, cingida que está, na formulação de Saussure, aos fenômenos, orais ou escritos, vinculados à linguagem verbal e institucionalizada em uma formação social.

A História, ciência hermenêutica da singularidade e da finitude existencial do humano, consiste, fundamentalmente, em uma metalinguagem analítica, vez que produz um discurso – o historiográfico – acerca de outros tantos discursos, componentes das camadas de linguagem constitutivas das fontes primária, do documento histórico enquanto cristalização simbólica das relações sociais. Neste sentido, a História integra o campo da Semiótica, este repertório de interesses analíticos ainda por definir, nele exercendo a função de ciência de base para a discussão hermenêutica acerca do humano, o mutável no tempo.

2. O Santo Graal, sua polissemia, sua polifonia.

As distintas narrativas acerca do Rei Artur e do Santo Graal, mesmo que apenas contempladas em suas versões escritas, sem referência a um espólio oral anterior que circulava na Grã-Bretanha desde o século VI e, na Europa continental, desde o século XI (sobretudo a partir da conquista normanda de 1066 na Inglaterra), revelam distintas teias de significado assumidas pelo Santo Graal.

O Graal representa, em primeiro lugar, certo ápice, no plano do imaginário da Idade Média Central (séculos XI a XIII), de tradições e permanências

indo-européias de longa duração, que apontam para um espólio ancestral milenar, sobretudo céltico e alano. É inconteste a presença de cálices e copas sagradas, cujas virtudes taumatúrgicas proviam de alimento os guerreiros mais valorosos e dignos de portá-los ou guardá-los. Neste campo de tradições, destaca-se o caldeirão de Annwvyn, haurido pelo Rei Artur e mais seis cavaleiros, quando imergem no inframundo da tradição celta e capturam tal caldeirão, prefiguração ou protótipo mítico das copas e taças sagradas manuseadas pelos sacerdotes druidas, junto à espada mágica Caledvwlch, depois identificada a Excalibur, na Matéria da Bretanha (Birkhan, 2004: 19). Tal é a narrativa de uma das fontes celtas mais arcaicas a citar Artur, o Preideu Annwvyn, que Helmut Birkhan traduz por “Saque do Inframundo” (Die Beraubung der Unterwelt), atribuído ao bardo galês do século VI Taliesin, declamador na corte do rei Urien (ou Urbgen), do reino celta galês de Rheged.

Ocorre a alusão às aventuras de Artur envolvendo um caldeirão similar também em Culhwch e Owen, que narra a expedição do lendário monarca à Hibernia para conquistar, precisamente, o caldeirão mágico. Como afirmam Linda Malcor e Scott Littleton, proponentes da ousada tese da conexão sarmaciana para as lendas arturianas, cuja discussão ultrapassaria o escopo desta comunicação, as copas mágicas observam-se associadas, entre as diversas comunidades celtas, ao deus do sol (de existência debatida e incerta dentre os mitos cosmogônicos celtas), ou à figura da Soberania, que poderia consistir na apropriação da própria imagem da Ecclesia, difundida como signo da Igreja Cristã séculos antes da primeira referência grafada à divindade céltica da Soberania, que alguns autores, como Glenys Goetnik, vislumbram como antecessora das virgens portadoras do Santo Graal nas narrativas do primeiro ciclo de versificação da Matéria da Bretanha, atribuídas a Chrétien de Troyes (por volta de 1175), em especial Perceval ou le conte du Graal, bem como da versão alemã Parzival, de Wolfram Von Eschenbach, composta entre 1198 e 1208.

Assim como na cultura alânica, os celtas predicavam aos cálices sagrados virtudes curativas, como se observa em um canto do terceiro ramo dos Mabinogion, ou “contos para infantes”, proveniente

dos celtas de Gales e constituído de quatro textos atribuídos ao bardo Daffyf ap Gwylin, que se acredita terem sido forjados no século VI da Era Cristã, mas tornados conhecidos apenas por manuscritos tardios, da transição entre os séculos XII e XIII. No referido canto, Branwn, filha de Llŷr, também se fala de uma expedição militar à Hibernia, comandada por Artur, com o fito de apossar-se de um caldeirão mágico (Littleton, 2000: 218).

Fundamentados em eruditos como Arthur Edward Waite, os antropólogos culturais Littleton e Malcor discutem a possível influência de um pensamento gnóstico tardo-antigo sobre a Igreja celta e a cristianização de seu espólio cultural pagão, o que teria resultado em um caráter anti-romano, conduzindo alguns estudiosos arturianos como Jean Marx a cogitar de uma origem helenística, de matriz greco-egípcia, ou mesmo originada no gnosticismo de Mitra, esparzido que estava por distantes regiões do Limes, para os rituais descritos para o Santo Graal nos escritos da Matéria da Bretanha. Ainda se associam os protótipos de taças encantadas aos deuses marinhos dos celtas, como Manannán e Bran, com similares germânicos remetidos à imagem do deus oceânico Nerthus (Littleton, 2000: 220 e 221).

Ainda no esteio das tradições indo-européias, mas agora enfocando a família indo-iraniana, encontra-se o manuseio de copas mágicas entre alanos e sarmacianos (possivelmente a mesma população nômade, designada, em tempos distintos, por romanos e helenos), que as empregavam, nos rituais que precediam as batalhas, como recipientes do sangue dos anciãos da comunidade, reputado sangue sagrado dos ancestrais, que deveria ser sorvido pelos guerreiros, após exposto às potestades da natureza, como raios, trovões ou água. Nas sagas ou canções Nart, acalentadas pelas populações ágrafas indo-iranianas da região do Cáucaso, a Nartamongæ, a copa “reveladora dos Nart”, cuja guarda designaria qual dos clãs seria vencedor nas contentas alânicas e, portanto, digno do cálice sagrado, elevava-se aos lábios dos guerreiros virtuosos (em sentido bélico, de destreza militar), para servi-los. Em uma disputa entre as personagens Uryzmæg, Soslan, Sozyryko e Batraz, quanto a quem era o mais intrépido guerreiro, digno

da Nartamongæ, a mesma cabe a Batraz, do clã do Alægatæ, herói-deus identificado, muitas vezes, a Don Bettyr, a divindade propiciatória do rio Don, que então redonda na destituição do antigo clã guardião, os Boratæ. Há, a título de breve menção, uma possibilidade de conexão do Santo Vaso com a Xvar’lnah persa (“auréola, nimbo e glória”), atributo daqueles que exercem, na sociedade, a função de guerreiros, nos quadros do esquema trifuncional identificado por Georges Dumézil nas formações sociais indo-européias (Littleton, 2000: 216). No caso dos alanos, tal função competia aos Aukhulai, os descendentes do deus Lipoxais, a quem coube a acha dourada distribuída pela divindade primordial, transliterada por Targitaos (Littleton, 2000: 11).

Essa presença multifacetada das taças encantadas nas culturas de diversas formações sociais indo-européias, que encontra paralelo nas culturas do Crescente Fértil – basta atentar para os rituais essênios com copas de vinho ou o cálice do ritual de Ísis, no Egito – atinge o paroxismo de seu processo multissecular de cristianização não com a mera identificação do Santo Graal ao cálice crístico da Santa Ceia, mas sua equiparação ao próprio mistério eucarístico, o sacramento central da fé e da liturgia cristãs, e, em última instância, ao próprio Deus cristão.

O percurso de identificação do Santo Graal aos mistérios cristológicos inicia-se com a nomeação do soldado romano que trespassou o corpo de Cristo com uma lança, Longinus, no Evangelho Apócrifo de Nicodemos, escrito em fins do século IV d. C., figurado o pretense autor como um dos líderes dos judeus, porém discípulo secreto de Cristo. As narrativas arturianas na Idade Média Central, sobretudo aquelas da lavra de Robert de Boron, Roman de l’Estoire dou Graal e Estoire de Merlin, pertencentes ao primeiro ciclo de prosificação da Matéria da Bretanha, ou Ciclo do Pseudo-Gautier Map (ou ainda Ciclo do Lancelot-Graal), entre 1220 e 1235 – não se devendo confundir com o segundo ciclo de prosificação, ou Ciclo do Pseudo-Boron – hauriram elementos decisivos do Evangelho de Nicodemos, muito difundido no Ocidente medieval, bem como os Atos de Pilatos e o Evangelho Apócrifo de São Pedro (de cerca 150 d.C.), traduzidos para os nascentes idiomas vernáculos durante a Idade Média

Central. As narrativas de Boron acerca de José de Arimatéia concentram-se no Roman de l’Estoire dou Graal, em que se qualifica como Santo Graal o cálice em que o decurião recolhe o sangue de Cristo crucificado e, simultaneamente, como a taça em que Cristo consagrou o vinho na Santa Ceia.

Se é verdade que Robert de Boron associa, de modo inaugural, a noção de Santo Graal à dupla natureza relicária de cálice da consagração da Eucaristia e repositório do sangue de Cristo crucificado, o Santo Vaso havia haurido seu caráter cristológico desde os escritos de Chrétien de Troyes. Com efeito, em Perceval ou le conte dou Graal, o objeto da demanda do cavaleiro virgem é um recipiente, à forma de um prato ou uma travessa para servir alimentos em um banquete. Assim como nas versões continuadoras da obra inconclusa de Chrétien de Troyes (de Wauchier Denain, Manessier e Gerbert de Montreuil), há aqui uma procissão no Castelo do Graal, em que Perceval é conviva do Rei Pescador (Bron ou Amfortas, dependendo da versão), e na qual uma bela virgem aporta o Graal ao salão principal do castelo, secundada por pajens e outras donzelas portando velas, e principalmente um pajem portando uma espada cindida ao meio e outro, uma lança que vertia sangue diretamente para seu punho, aventura que corresponderá a Gawain. Nesta cena, o Santo Vaso é um artefato de ouro, incrustado com pedras as mais preciosas e de que emana uma intensa e diáfana radiação (Barber, 2004: 93).

Para além do universo dos romans arturianos propriamente ditos, o monge cisterciense Hélinand descreve, na primeira metade do século XIII, o que significa o vocábulo graalz em antigo francês, por ocasião de seu relato acerca da visão de José de Arimatéia (designado por santo), concedida por um anjo a um eremita, que qualifica, após a revelação, a paropsis (“travessa larga”, em latim) com que Cristo ceou com os Apóstolos como graalz, justificando tal emprego pelo fato de que essa travessa larga, não muito profunda, em que usualmente carnes preciosas são servidas aos opulentos, agrada aos convivas que dela se servem e é um continente argênteo ou de outro metal precioso. Não por acaso, Richard Barber aponta para a pertença de Graal e do verbo francês agréer a um mesmo campo semântico, assinalando a

similitude de pronúncia de ambos no francês medieval (Barber, 2004: 94). Chrétien de Troyes refere-se ao Santo Graal como “algo tão santo”, por meio da fala do ermitão a Perceval, orientando-o sobre a pergunta que deveria ter realizado ao Rei Pescador para libertá-lo de sua tormenta.

De fato, o termo Graal advém, consoante muitos estudiosos, do latim *gradalis*, ou *gradale*, com significado de prato adornado para refeições em banquetes, o que o remete, por sua vez, ao grego *krater*. Barber assinala que o mesmo sentido seria conservado se a etimologia vinculasse o nome do Santo Vaso ao latim *garalis*, recipiente em que os romanos armazenavam o *garum*, iguaria à base de anchovas. Outros eruditos cogitam ainda da possibilidade de a palavra advir de *cratis*, um cesto de lã, que progressivamente seria identificado a um prato (Barber, 2004: 95). As primeiras referências em idioma vernáculo parecem proceder do catalão, em que há menção a *gradals*, na qualidade de peças preciosas de louça, em testamentos como o de Ermengarda, filha do conde Borell de Barcelona (1030). Barber indica que, na *langue d’oïl*, o vocábulo viu-se empregado para aludir a livros de cânticos para missas. As canções de gesta tardias, como aquela composta por Girart de Roussillon (c. 1150), na *langue d’oc*, também se referem a *grasals* como peças preciosas de louça, que poderia ser legada em testamentos ou codicilos de nobres, o que se repete em um roman coevo, o *Roman d’Alexandre* (c. 1170), ensejando a alguns estudiosos a conclusão de que a palavra teria sido uma criação do próprio Chrétien de Troyes, em *Perceval ou le conte dou Graal*.

Em uma versão inovadora e singular do roman de Chrétien de Troyes, o *Parzival* de Wolfram Von Eschenbach, o Santo Graal é definido como uma pedra, *lapsit exilis*, que nutre a sociedade de cavaleiros presentes ao Castelo do Graal (Munsalvaesche, nesta versão alemã), sustem o Rei Pescador Amfortas, contundido pela lança que verte sangue (aqui não mais a relíquia da Crucificação), e impede o envelhecimentos de quantos a resguardem. *Lapsit* pode corresponder tanto a uma forma sincopada tardia para o pretérito perfeito do verbo *lapso* (*lapsuit*), indicando algo que caiu, ou ser uma corruptela centro-medieval para *lapis*, “pedra”, sendo *exilis* um adjetivo biforme

para “delgado”, “fino”, ou o ablativo e dativo plural de *exilium*, o “exílio”. (Barber, 2004: 180-182). De qualquer forma, trata-se de um artefato proveniente de alhures, ou caído (dos Céus, possivelmente), ou exilado de sua origem (os mesmos Céus).

A figuração do Santo Graal como calix, presente em Robert de Boron, repete-se em *Perlesvaus*, em que o cavaleiro Gawain identifica, no Santo Vaso, um cálice com duas imagens de Cristo, quando manuseado para a consagração do sacramento no seio da liturgia da missa. Nessa novela, o Santo Graal apresenta-se de cinco distintas formas (uma possível alusão à festa sacra de Pentecostes), que não poderiam ser reveladas senão ao virtuoso cavaleiro que deveria guardá-lo, já que se tratava de segredos sacramentais. Mas subsiste em tal roman, à similitude do *Ciclo do Lancelot-Graal*, uma ambivalência do Graal como cálice e prato, e sua definitiva conversão em taça crística decorreria de sua projeção sobre a prática litúrgica de se celebrar a Eucaristia com um cálice, algo documentado, na Alta Idade Média (séculos IX a XI), sob a pluma de Amalarius de Metz. Esse autor escreve um comentário em latim (c. 850 d.C.) acerca da interpretação alegórica da missa, comparando o diácono que auxilia a erguer o cálice a José de Arimatéia, havendo notável paralelo em um prelado do primeiro quartel do século XII, Honorius (Jóia da Alma), que acresce à alegoria do primeiro diácono a identificação de outro diácono, portador da patena, a Nicodemos, assim como a cobertura do cálice deveria significar o sindon munda (“lenço elegante”) com que o corpo falecido de Cristo fora recoberto após a deposição da cruz, sendo a patena a rocha que lacrou o túmulo do Senhor. Essa imagem metafórica da celebração eucarística foi oficialmente adota pelo Papa Inocêncio III (1198-1216). Tais metáforas encontram em Alcuíno, o erudito professor de Gramática de Carlos Magno e do próprio Amalarius, sua matriz, já que esse pensador afirma categoricamente que o cálice mobilizado para consagrar a Eucaristia é o mesmo em que Cristo instituiu, de modo inaugural, o sacramento fulcral da fé cristã.

Assim como a Eucaristia sustenta *in extremis* pessoas desprovidas de alimentos, como se relata, na região da Normandia, o Santo Graal manifesta-se em ocasiões festivas e provê a sociedade guerreira

com iguarias preciosas. O pregador Jacques de Vitry identifica uma donzela que viveu por 40 anos em Vernon à base de hóstias que uma pomba lhe aportava às sextas-feiras e o padre administrava no domingo. Relato semelhante apresenta uma mulher que sobreviveu 30 anos em Cudon, próximo a Sens, com base apenas na comunhão. As narrativas não se cingem, todavia, às regiões francesas, mas ocorrem também na Inglaterra, onde São Hugo de Lincoln testemunha que uma reclusa de Leicester sobrevivia à base da comunhão. Interessa assinalar que na tradição veterotestamentária, o maná com que Javé sustinha o povo eleito no deserto era considerado, pelos teólogos medievais, como fonte de iguarias que deliciavam a cada qual conforme seu desejo. Ademais, exatamente como na liturgia sacramental, o Santo Graal oferta, nas continuações a Perceval ou le conte dou Graal, em primeiro lugar, pão e vinho, os elementos rituais de uma Eucaristia que, no século XII, Pedro, o Venerável, identifica ao Panis angelicus.

Outrossim, o Santo Graal exhibe virtudes curativas, como ocorre em Lancelot du Lac, novela que corresponde a mais da metade do primeiro ciclo de prosificação da Matéria da Bretanha, em cuja narrativa se fala da cura dos cavaleiros Lancelot, Hector, Percival e Bohort pela mera presença do Graal. Tal predicado também era atribuído, durante o século XIII (em que se tornaram usuais visões do Menino Jesus nos cálices eucarísticos), à própria Hóstia consagrada, o que se consigna, por exemplo, no relato do prelado inglês Matthew Paris (na uita de Eduardo, o Confessor), consoante o qual o rei teria sido curado quando o arcebispo Wulfstan celebrava o Mistério.

Convém salientar, ainda, que no Roman de l'Estoire du Graal, de Robert de Boron, o cavaleiro pecador Gawain é impedido de tocar o Graal, sendo atado a uma carroça e afastado violentamente do Vaso, o que denota a sanção infamante de sua vida pecadora. De forma análoga, nas versões bretã, portuguesa e alemã de A Demanda do Santo Graal, Lancelot logre atingir o Castelo de Corbenic, onde se encontra o Santo Graal, mas a visão derradeira, reveladora dos mistérios do Santo Graal, é negada ao cavaleiro, como sanção a seus amores clandestinos com a rainha Guinevere, acessando apenas uma contemplação veloz e rarefeita do

Santo Vaso. Também aqui subjaz uma sinonímia com a Eucaristia, como interpreta Guillaume d'Auxerre, em sua Summa Aurea (c. 1215-1220), em que afirma que os pecadores não devem tocar a Hóstia consagrada, porém devem contemplá-la para desejar a contrição e o perdão dos pecados, para aceder a Deus novamente.

Por conseguinte, como bem percebe Tzvetan Todorov em **A Demanda da Narrativa**, o Santo Graal relaciona-se intimamente com o Mistério da Eucaristia, podendo ser um cibório sagrado, o recipiente em que se conservam as espécies eucarísticas consagradas, ou ser, ele mesmo, uma hóstia (Todorov, 1970:175). Na derradeira hipótese, o Santo Graal não é outro senão o próprio Deus, manifestando, enquanto Corpo de Cristo, sua hipóstase sensível. Qual a Eucaristia, o Santo Graal é, a um só tempo, significante e significado de Deus, o que implica asseverar que se trata, propriamente, de um sacramento.

3. A Questão do Santo Graal e uma Semiologia Medieval.

Nas narrativas de Chrétien de Troyes e Wolfram Von Eschenbach, conquanto irreduzíveis uma à outra em virtude das peculiaridades culturais que os configuram, há uma questão sem a qual o cavaleiro eleito pela Graça não pode aceder ao Santo Graal. Em Perceval ou le conte dou Graal, Gournemand, o primo em cujo castelo Perceval repousa por uma noite, adverte-o a ser discreto no Castelo do Graal, razão pela qual o cavaleiro falha ao não indagar a seu tio, o Rei Pescador, por qual razão a lança que vislumbra junto ao Graal verte sangue, e o que significam o próprio Graal e a espada cindida (na verdade, signo da imperfeição cavaleiresca de Perceval). Tal equívoco impede que o Rei Pescador seja curado de sua ferida. Mesmo Gawain, cuja aventura o impele à lança crística, deve realizar a mesma questão ao Rei Pescador. Em Parzival, no entanto, a demanda de sentido desloca-se para se saber o que aflige tanto ao Rei Pescador.

Em qualquer hipótese, como observa Richard Barber, a questão fundamental não é pela natureza ou atributos intrínsecos do Santo Graal, porém pelo sentido último encerrado em seu mistério, que é

sentido sacramental não apenas da aventura como do mundo e da própria vida (Barber, 2004: 108).

No lastro deste raciocínio, a revelação terminal do Santo Graal a Galahad, no castelo de Sarras, equipara-se ao que São Bernardo de Claraval denominou visão beatífica, a contemplação face a face com Deus, conseqüência escatológica da própria comunhão, que é unio mystica entre o fiel e Cristo, um conceito teológico caro aos cristãos orientais e aportado às terras romanas do Oeste por Santo Ambrósio, em meados do século IV.

Se a Hóstia consagrada não representa, mas é corpo e sangue de Cristo (observando-se a ratificação do mistério da transubstanciação como doutrina ortodoxa no IV Concílio de Latrão de 1215), a par de remeter à presença do Transcendente, ela própria é a Graça, e também o próprio Deus que a instaura na imanência por meio dos sacramentos. Significante e significado fundem-se como duas metades integrantes de um mesmo todo, fenômeno que os teólogos medievais compreendiam sob a idéia de símbolo. Como leciona Michel Pastoureau, o sumbolon grego, mais que representar, presentifica o ente significado, como a metade ausente de si próprio (Pastoureau, 2004: 18). Revela-se notável a similitude entre a definição medieval de símbolo, como signo de

identidade de uma idéia abstrata (nisso distinguindo-se do emblema, signo de singularização de indivíduos ou grupos concretos), e a noção ensejada por Charles Chanders Pierce, ao caracterizar o símbolo como portador de uma remissão não arbitrária ao objeto significado, sendo dele uma emanção, um vestígio, uma imagem, afastando-se do caráter convencional e arbitrário do signo.

A partir da lapidar definição ofertada por Santo Agostinho acerca do sacramento como “sacrifício visível, signo do sacrifício invisível” (Livro X de **A Cidade de Deus**), claramente corporificada no Santo Graal, pode-se compreender que a Idade Média conheceu um regime semiológico e uma gramática – propriamente simbólica – em que a dimensão semântica instaura-se como relação de um significante imanente a um significado transcendente, podendo, na hipótese da Eucaristia, converter-se em significante-significado a partir do manuseio do rito ao nível pragmático (relação do signo com seus usuários). Por fim, o Santo Graal, como presença de Deus e Deus mesmo, instaura uma sintática (plano da relação dos signos entre si) que, ao hierarquizar os sacramentos, ordena os valores das formações sociais medievais, configurando seu imaginário



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBER, Richard. **The Holy Grail**. Imagination and belief, Suffolk: Harvard University Press, 2004.
- BIRKHAN, Helmut. **Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur**, Wien: Lit Verlag, 2004.
- ECO, Umberto. **Tratado Geral de Semiótica**, São Paulo: Perspectiva, 2007.
- LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. **Fom Scythia to Camelot. A radical reassessment of the legends of King Arthur, the Knights of the Round Table and the Holy Grail**, New York: Routledge, 1994.
- PASTOUREAU, Michel. **Une histoire symbolique du Moyen Âge Occidental**, Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus contra os pagãos**, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- TODOROV, Tzvetan. “A Demanda da Narrativa”. In: *As estruturas narrativas*, São Paulo: Perspectiva, 1970.

A Paideia Greco-Romana e a Construção da Identidade Pagã e Cristã no IV Século

Marcus Cruz (UFMS)

RESUMO

Nesta oportunidade nossa reflexão se voltará para o estudo do problema da construção da identidade paga e cristã nos primórdios do IV século do mundo mediterrânico e sua relação com a *paidéia* greco-romana. Neste momento podemos verificar a necessidade de construção de novos padrões identitários em decorrência do abalo e superação das partilhas que caracterizaram o mundo antigo. Deste forma coloca-se de modo dramático o que é ser cristão ou o que é ser pagão no mundo mediterrânico, uma vez que essas identidades encontram-se em processo de transformação, isto é estão se reconstruindo. A produção dos discursos identitários tanto pagão quanto cristão participam de um amplo processo de trocas e intercâmbios sendo produtos de constantes negociações e resignificações. No centro deste processo encontra-se o espólio da *paidéia* greco-romana que ambos procuram se apropriar.



A *Paideia* Greco-Romana e a Construção da Identidade Pagã e Cristã no IV Século

Marcus Cruz (UFMS)

O problema da identidade é nos dias em que vivemos uma das questões mais polêmicas e discutidas, nas palavras do sociólogo Zygmunt Bauman: “Atualmente, a ‘identidade’ é o papo do ‘momento’, um assunto de extrema importância e em evidência” (Bauman, 2005, p.23).

A reflexão histórica, principalmente após o advento do movimento dos Annales, tem insistido na relação intrínseca entre o passado e o presente, tanto no sentido do passado sendo necessário para compreender e explicar o presente, mas também do presente como elemento fundamental para compreender e explicar o passado.

Em um momento como o que estamos vivenciando, na qual o problema da identidade assume um lugar de grande importância tanto em termos sociais quanto político, não é de se estranhar, portanto, que os historiadores voltem seus estudos e pesquisas para a análise da questão da identidade em outros momentos do devir histórico.

Nesta oportunidade nossa reflexão se voltará para o estudo do problema da construção da identidade paga e cristã e sua relação com a *paideia* greco-romana nos primórdios do IV século do mundo mediterrâneo. Neste momento podemos verificar a necessidade de construção de novos padrões identitários em decorrência do abalo e superação das partilhas que caracterizaram o mundo antigo. Como afirma Kobena Mercer “...a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando acontece algo que se supõe fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza.” (Mercer, 1990, p.43).

Assistimos, então, em poucos anos tanto a chamada Grande Perseguição promovida pela Tetrarquia liderada por Diocleciano quanto à conversão de Constantino. Desta forma coloca-se de modo dramático o que é ser cristão e/ou o que é ser pagão no mundo mediterrâneo, uma vez que essas identidades encontram-se em processo de transformação, isto é estão se reconstruindo.

Antes de iniciar nossa discussão acerca da construção das identidades cristã e pagã nos primórdios do IV século entendemos ser necessário definirmos ainda que sucintamente o que entendemos por identidade.

Em nossa pesquisa partimos de uma concepção de identidade que procurar fazer dialogar a perspectiva sociológica e a não-essencialista. Na medida que entendemos o conceito de identidade como construído a partir do discurso e das práticas sociais o que pré-supõe a mediação entre o sujeito e o ambiente cultural em que se insere. Por outro lado entendemos a identidade também como um dos elementos que estabelece a ligação entre o indivíduo e a sociedade.

O conceito de identidade assume, portanto, um caráter histórico na medida que não trata do que somos para sempre, mas sim no que nos tornamos. É uma narrativa aberta e flexível do ser, mas que possui uma eficácia material e política, mesmo que a sensação de pertencimento ocorra no imaginário, repleto e marcado pelos símbolos.

A partir desta concepção do conceito de identidade é que iremos abordar a questão da construção identitária pagão e cristã nos primórdios do IV século. Nossa hipótese é que no centro destes processos encontra-se a questão da herança da *paideia* greco-romana. Os dois grupos pretendem continuadores e herdeiros deste legado e irão lutar por esse espólio.

E dificilmente poderia ser de outra forma, uma vez que a *paideia* greco-romana se constituía na rede simbólica que tanto cristãos quanto pagãos estavam inseridos e na qual, e isso é fundamental em nossa pesquisa, os dois grupos buscam os elementos com os quais irão construir as suas identidades.

Para os pagãos do IV século a utilização da *paideia* greco-romana como elemento de construção da sua identidade não apresenta grandes dificuldades na medida que isto significaria apenas

a manutenção da antiga partilha entre civilização e barbárie. (Hartog, 2004, p. 17).

No entanto para os cristãos a situação é bastante diferente. Para utilizar-se da *paideia* greco-romana como elemento de sua identidade os cristãos necessitavam transformar o seu discurso identitário. Esse discurso que é inaugurado na Epístola aos Colossenses: “Vós vos *devestistes do homem velho com as suas práticas e vos vestistes do novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem do seu Criador. Aí não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre, mas Cristo é tudo e todos*” (Cl. 3, 9-11).

A proposta é clara, o cristão é um novo homem (vestistes do novo) que abandona e renega as partilhas tradicionais que são superadas por uma nova partilha que se estabelece a partir da constituição da mensagem evangélica. Agora a identidade é construída pela crença, pela fé na Boa Nova.

No entanto, essa proposta acaba por se constituir mais como um ideal, como um projeto de construção da identidade cristã em um mundo e em circunstâncias históricas bastante específicas que acaba não se realizando integralmente, uma vez que os cristãos não romperam totalmente com o ambiente social e cultural no qual se inseria.

Neste sentido a relação entre a *paideia* greco-romana e o cristianismo será uma questão que se apresentará como uma das mais importante na construção de uma identidade cristã, na medida em que ajudará a definir a maneira como a comunidade cristã se relacionará com o patrimônio cultural clássico.

A questão da relação do cristianismo com a *paideia* greco-romana é debatida, na tradição moderna, desde a segunda metade do século XVIII, especialmente pelos estudos teológicos germânicos que tinham como objetivo primordial descrever, analisar e compreender o processo de surgimento da religião crista (Jaeger, 1965, p.10). Nestes trabalhos um dos elementos centrais da sua argumentação é a poderosa e decisiva importância exercida pela *paideia* greco-romana no cristianismo primitivo. (Harnack, 1961, p. 121-147)

Em sua obra **Geschichte des Hellenismus**, Johann Gustav Droysen salienta enfaticamente a fundamental importância do processo de

expansão mediterrânea da *paideia* greco-romana para a análise e compreensão do surgimento do cristianismo. Para o autor é esta tradição que lança as bases, que constrói os alicerces a partir dos quais o cristianismo se estrutura e principalmente se apropria no momento de seu movimento expansionista. (Droysen, 1998, p.246)

Um exemplo desta apropriação se constitui a adoção da língua grega na redação dos escritos cristãos, em lugar do hebraico utilizado nos escritos veterotestamentários. Esta escolha significou que os autores cristãos ao adotarem o grego como instrumento de expressão de suas idéias, posições, questionamentos acabam por inserir o cristianismo no mundo dos conceitos, categorias intelectuais e sutis argumentações que caracterizam a *paideia* greco-romana.

Assim sendo, desde os seus primórdios o cristianismo estabelece uma intensa relação com a *paideia* greco-romana. Tendo em vista esta perspectiva, não devemos estranhar, portanto, que os escritos cristãos dos tempos apostólicos se utilizem de formas literárias advindas da *paideia* greco-romana, como é o caso das epístolas e os atos. Esta situação é mantida no período pós-apostólico com o acréscimo de outros gêneros como a didaque, o apocalipse e o sermão (Jaeger, 1965, p.17).

Os autores cristãos que realizaram este encontro inicial entre o cristianismo e a tradição greco-romana lançam uma argumentação para explicar essa aproximação que será retomada em outros momentos da construção do discurso identitário cristão, qual seja de que os cristãos são herdeiros e continuadores da *paideia* greco-romana. (Aubin, 1963, p.67).

O II século marca um novo momento no que concerne ao problema que estamos analisando. Os autores cristãos, em decorrência das perseguições, foram obrigados a defender suas idéias diante de um público não cristão. Neste esforço, os apologistas, necessitam encontrar uma base comum que possibilite o diálogo com seus acusadores. Tal intento somente é possível dentro dos moldes e parâmetros da *paideia* greco-romana.

Desta forma o labor deste grupo de intelectuais cristãos significou a intensificação da interação do cristianismo com a *paideia* greco-romana dando continuidade a um processo que criou as condições para o surgimento de pensadores cristãos que

conheciam profundamente esta tradição, se sentiam herdeiros e representantes dela e principalmente que passaram a rivalizar, em suas obras, com os autores pagãos.(Jaeger, 1965, p. 49).

No entanto, precisamos ressaltar que este processo de interação entre o cristianismo e a *paideia* greco-romana foi intensamente criticada entre os cristãos, que rejeitavam qualquer contato entre esses dois elementos. Uma das vozes críticas mais veementes é a de Tertuliano. As críticas do norte africano podem ser resumidas na célebre frase “Que tem que ver Atenas com Jerusalém, a Academia com a Igreja.”(Tertuliano, 1942, p. 9). Nestas palavras estão sintetizadas as dúvidas de parcela da Igreja cristã, acerca da validade e da pertinência do estreitamento das relações com a *paideia* greco-romana.

Outro autor que compartilha das dúvidas e críticas levantadas por Tertuliano é Taciano, que apesar de sua educação realizada dentro do modelo greco-romano, desaprovava a interação do cristianismo com esta tradição, pois a religião cristã deveria conversar sua pureza doutrinal não aceitando a introdução de elementos pagãos. (Jaeger, 1965, p. 56).

É importante frisar que nem Tertuliano nem Taciano são figuras isoladas, são em realidade porta-vozes de um grupo de cristãos preocupados com a crescente interação do cristianismo com a *paideia* greco-romana e o impacto deste processo na identidade cristã. Apesar das críticas e dúvidas este processo se mantém e podemos afirmar mesmo que se acelera, proporcionando as condições para o surgimento de uma figura como Orígenes. (Crouzel, 1961).

Orígenes juntamente com Clemente de Alexandria são os fundadores de uma filosofia cristã, ainda que esta não seja sistemática como a aristotélica ou a estoica, constituindo-se quase que exclusivamente numa teologia, mas este é um caminho que o pensamento pagão também irá trilhar, principalmente a partir do neoplatonismo. (Danielou, 1948, p.69).

O elemento novo e primordial da contribuição de Orígenes é que ele utiliza a especulação filosófica para sustentar uma religião positiva que, em si, não é o resultado de uma investigação humana acerca da verdade, como nas filosofias pagãs, senão possui como ponto de partida a revelação divina contida

nas Escrituras. (Crouzel, 1961, p. 92). A própria exegese passa a ser influenciada pelos cânones pagãos, com a aplicação de modo sistemático do método alegórico. (Cadiou, 1932, p.73)

Orígenes se apropria de formas tradicionais da erudição greco-romana, tais como a edição crítica, os comentários, os escólios, os tratados e os diálogos com o objetivo de colocar esses conhecimentos a disposições das futuras gerações cristãs. (Cadiou, 1932, p.122).

A obra de Orígenes marca um momento importante nas relações entre o cristianismo e a *paideia* greco-romana na medida que assinala o princípio de um processo decisivo na busca dos autores cristãos de construir uma identidade capaz de fazer dialogo e interagir os elementos desta tradição cultural com a mensagem evangélica.

Além disso, a obra de Orígenes, assim como a sua trajetória pessoal é importante para a nossa discussão acerca da construção da identidade cristã e pagã nos primórdios do IV século na medida que este autor será utilizado pelos dois grupos como modelo ideal a ser seguido pelos cristãos e ser combatido, no caso dos pagãos. Em outras palavras a figura Orígenes, que possuía conhecimento profundo da *paideia* greco-romana, estava definindo o que era ser cristão de uma maneira que desafiava a identidade dos pagãos intelectualizados, especialmente aqueles ligados ao neoplatonismo. (Digeser, 2006, p.39).

Eusébio de Cesaréia na **Preparação Evangélica** coloca desta forma a questão da identidade cristã:

“Nós somos... Helenos ou bárbaros – ou talvez estejamos entre os dois? E o que se pode disser sobre o que nós somos...com respeito a natureza e a nossa maneira de vida? Eles nos percebem como não estando nem do lado dos helenos nem aspirando [o estilo] dos bárbaros. Que fazem esses estrangeiros entre nós e que caráter revolucionário possui nosso estilo de vida?”(PE. 1,2)

Esta passagem da obra de Eusébio de Cesaréia demonstra as dúvidas e indagações dos grupos de cristãos mais intelectualizados acerca da constituição da sua identidade. Especialmente

quanto um elemento fundamental deste discurso identitário, a *paideia* greco-romana é reivindicada de modo exclusivo por grupos pagãos.

A partir de meados do III século as tensões tornam-se evidentes entre os cristãos que abraçaram a *paideia* greco-romana e aqueles pagãos intelectualizados pertencentes aos círculos neoplatônicos que se entendiam como os únicos herdeiros desta tradição. Na medida que a identidade cristã filosoficamente sofisticada desafiava claramente esses grupos.

Porfírio coloca claramente a questão, para ele, os cristãos não se adequam a nenhuma categoria identitária. Os cristãos não são helenos, embora sugira que os cristãos tenham sido helenos uma vez quando eles abandonaram a doutrina do povo único oriunda dos judeus. Por outro lado os cristãos também não são judeus, uma vez que se recusam a seguir os costumes judeus. Desta forma os cristãos não são helenos nem pertencem a um grupo organizado de estrangeiros, eles procuram se colocar entre essas categorias e como resultado eles se tornam hostis a todos os povos. Para Porfírio o problema dos cristãos é que estes se situavam entre os helenos e os judeus. (Digeser, 2006, p.44).

Através da crítica a Orígenes, Porfírio indica que os ensinamentos e a conduta de certos cristãos de elite ameaçam minar e comprometer a identidade pagã de certos círculos filosóficos, especialmente neoplatônicos. Vejamos as notícias que Eusébio de Cesaréia nos traz sobre essa questão na **História Eclesiástica**:

“Mas, por que disser isto? Ainda em nossos dias, Porfírio, morador da Sicília, compôs vários escritos contra nós, empenhado em caluniar as Escrituras divinas; refere-se aos que as comentaram sem poder lançar a menor censura contra a doutrina, e, na carência de argumentos, passa a injuriar e caluniar os próprios exegetas, especialmente Orígenes.”(HE 6,19,2)

Podemos nos questionar por que Porfírio critica Orígenes? Segundo Porfírio, Orígenes era um cristão fora da lei pela sua forma de vida e pela helenização de algumas de suas opiniões. Orígenes também tentou aplicar a opinião dos

helenos as escrituras judaicas. Orígenes era alguém que na visão de Porfírio tentava viver entre dois campos ou poderíamos dizer de outra perspectiva que Orígenes via a identidade cristã não sendo incompatível com a *paideia* greco-romana, como também seria legítimo usar as ferramentas dessas para fins não tradicionais.

Voltemos a **História Eclesiástica** de Eusébio de Cesaréia quando este cita textualmente as palavras de Porfírio acerca de Orígenes:

“Escuta, pois, o que assevera literalmente: ‘Alguns desejosos de encontrar explicação sobre a inclemência das Escrituras judaicas, em vez de romper com elas, apelam para as interpretações incompatíveis e em desacordo com o texto; assim, não tanto fazem apologia de opiniões estranhas, quanto aprovam e louvam suas próprias produções. Efetivamente, elogiam como enigmas as claras asserções de Moisés, que eles proclamam como sendo oráculos repletos de mistérios ocultos; e tendo o senso crítico da alma obcecado pelo orgulho, apresentam seus comentários’. Em seguida, diz, após outras observações: ‘Tal absurdo origina-se de alguém que também eu conheci quando muito jovem. Ele era muito famoso e ainda goza de grande reputação por causa das suas remanescentes obras. Refiro-me a Orígenes, cuja ilustração largamente se propagou entre os mestres destas doutrinas.’ (HE. 6,19,4-5)

Percebemos, então, que Porfírio critica Orígenes por utilizar os instrumentos intelectuais adquiridos por sua formação educacional, realizada dentro dos moldes e parâmetros da *paideia* greco-romana, para objetivos doutrinários e religiosos. No caso específico o uso dos métodos alegóricos para exegese das Escrituras.

Em outras palavras a crítica de Porfírio é, em sua essência, uma disputa pela herança da *paideia* greco-romana, assim como aponta para o processo de apropriação por parte dos cristãos desta tradição cultural. A questão que se coloca, então, de forma dramática para os grupos pagãos mais intelectualizados, é que na medida os cristãos fazem sua a *paideia* greco-romana o que separa um grupo do outro? Uma vez que para os

pagãos a partilha identitária é fundamentalmente uma questão cultural, sintetizada no binômio civilização-barbarie.

A ameaça representada pelos cristãos intelectualizados simbolizados por Orígenes pode ser entendida também quando percebemos que o estilo de vida, forma de ensinamento e a formação desses cristãos assemelha-se bastante ao estilo de vida, forma de ensinamento e a formação dos filósofos pagãos neoplatônicos. Apesar, evidentemente de observamos diferenças importantes. De qualquer estamos mais uma vez diante de um desafio a identidade pagã por parte da inteligência cristã. (Digeser, 2006, p.49).

A maneira como os intelectuais cristãos se definiam como grupo levou os intelectuais pagãos a buscarem redefinir o que era ser heleno nos primórdios do IV século. O termo heleno que sempre havia significado a “nação grega” ou a “cultura grega”, a partir desse momento descreve uma comunidade cultural cujas normas e crenças eram consistentes com os ensinamentos *paidéia* greco-romana. Ou seja, definia helenos como

antítese do cristão, Porfírio, por exemplo, utiliza o termo heleno como nós usamos o termo pagão. (Digeser, 2006, p.57). Pela primeira vez assistimos a utilização do termo neste sentido, e o faz em oposição a autodefinição identitária dos cristãos.

Em suma podemos afirmar que a produção dos discursos identitários tanto pagão quanto cristão participam de um amplo processo de trocas e intercâmbios sendo produtos de constantes negociações e resignificações. No centro deste processo encontra-se o espólio da *paidéia* greco-romana que ambos procuram se apropriar. Porém como abordagens bastante diferentes. O discurso pagão busca manter a partilha tradicional de caráter cultural entre civilização e barbárie, na qual a *paidéia* greco-romana é resignificada a partir da necessidade de construção de um novo outro, no caso o cristão. Enquanto o discurso cristão procura estabelecer uma nova partilha marcada pelo binômio fiel – infiel, também resignificando a *paidéia* greco-romana para incorporá-la e torná-la juntamente com a religião cristã os pilares de sustentação do seu discurso identitário.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulinas, 1985.
- AUBIN, P. **Le problème de la “conversion”. Étude sur un thème comum à l'hellénisme et au christianisme dès trois premier siècles.** Paris: PUF, 1963
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- CADIOU, R. **Introduction au système d'Origène.** Paris: Bloud et Gay, 1932.
- CROUZEL, H. **Origène et la philosophie.** Paris: Flammarion, 1961.
- DANIELOU, J. **Origène.** Paris: Editions du Cerf, 1948.
- DIGESER, E.D.P. **Christian or hellene? The great persecution and the problem of identity** IN FRAKES, R.M. e DIGESER, E.D.P. (ed). Toronto: Edgar Kent Publishers, 2006. p.35-58.
- DROYSEN, J.G. **Geschichte des hellenismus.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- EUSEBIO DE CESAREIA. **The Ecclesiastical History.** Cambridge MA: Harvard University Press, 1959. 2v
- EUSEBIO DE CESAREIA. **Præparatio evangelica.** Berlin: Akademie Verlag, 1954-56. 2v
- HARNARCK, A. **History of dogma.** Nova York: Dover Publications, 1961
- HARTOG, F. **Memória de Ulisses. Narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- Jaeger, W. **Cristianismo primitivo y paidéia griega.** México: Fondo de Cultura Económica, 1965
- MERCER, K. **Out There: Marginalization and Contemporary Cultures.** New York, N.Y. : Cambridge, Mass. :New Museum of Contemporary Art ; MIT Press,1990.
- TERTULIANO. **De præscriptionibus hæreticorum** IN *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.* T. LXXX. Leipzig: Kohlhammer, 1942.

Um Estudo da *Devotio Moderna*. Discussão Bibliográfica

*Teresinha M^a Duarte (UFG / Campus Catalão) &
Maria Cecília Martins (UFG / Campus Catalão)*

RESUMO

Esta comunicação decorre do nosso estudo, desenvolvido na Iniciação Científica, que é **Um Estudo da *Devotio Moderna*** A partir da análise da obra **Imitação de Cristo** (1420-1440). Os problemas que propusemos para o projeto foram: Como as diferentes vivências religiosas expressaram as mudanças que ocorriam no século XV? Quais eram os projetos de sociedade que tais grupos e ou indivíduos acalentavam sob um discurso espiritual? Até que ponto os seus projetos foram assimilados? Quê contribuições estas vivências religiosas, com seus projetos de sociedade, ofereceram para a formação do mundo moderno? Quê contribuições ainda podem oferecer à nossa sociedade? Como nesta comunicação nos ateremos à uma discussão bibliográfica, metodologicamente, procedemos a uma revisão bibliográfica, para situar devidamente na Cristandade Medieval, os séculos XIV e XV, período de transformações e de grandes crises.



Um Estudo da *Devotio Moderna*. Discussão Bibliográfica

Teresinha M^a Duarte (UFG / Campus Catalão) &
Maria Cecília Martins (UFG / Campus Catalão)

Esta comunicação decorre do nosso estudo, desenvolvido na Iniciação Científica, que é **Um Estudo da *Devotio Moderna***. A partir da análise da obra **Imitação de Cristo** (1420-1440). Os problemas que propusemos para o projeto foram: Como as diferentes vivências religiosas expressaram as mudanças que ocorriam no século XV? Quais eram os projetos de sociedade que tais grupos e ou indivíduos acalentavam sob um discurso espiritual? Até que ponto os seus projetos foram assimilados? Quê contribuições estas vivências religiosas, com seus projetos de sociedade, ofereceram para a formação do mundo moderno? Quê contribuições ainda pode oferecer à nossa sociedade? Como nesta comunicação nos ateremos à uma discussão bibliográfica, metodologicamente, procedemos a uma revisão bibliográfica, para situar devidamente na Cristandade Medieval, os séculos XIV e XV, período de transformações e de grandes crises.

Embora – como se verá – a *devotio* foi um movimento muito importante, mas não lhe tem sido dedicados estudos sistemáticos, pelo levantamento que fizemos, nem mesmo entre os medievalistas europeus. Entretanto, vários autores se referem a este movimento, bem como à obra **Imitação de Cristo**, em alguma parte de suas obras. Estaremos discutindo com os seguintes autores: Georges Duby, Johan Huizinga, Carlota M. Urbano, Antonio C. Gouvea e Pierre Chaunu. O objetivo desta discussão bibliográfica é buscar compreender o contexto sócio-econômico, político e cultural dos séculos XIV e XV, tempo em que surgiu o movimento da *devotio moderna* e que foi escrita a obra *Imitação de Cristo*.

De acordo com Pierre Chaunu, a *devotio moderna* foi um movimento religioso que surgiu na segunda metade do século XIV entre os Irmãos da Vida Comum, fundado por Gerard Groote (1340-1382), nos Países Baixos e eixo renano (CHAUNU,

1993, p.218). Neste período havia conflitos constantes na Europa como a Guerra dos Cem anos (1339-1450), além de uma catástrofe que foi a Peste Negra, que dizimou um grande número da população européia trazendo estagnação e retração econômica.

Naquele contexto de crises, próprias dos séculos XIV e XV, tanto a Igreja como a sociedade foram assoladas por fomes, guerras, pestes e heresias. Aquilo ajudou a mudar a maneira do homem medieval pensar e se relacionar, devido, especialmente, à presença constante da morte e o decréscimo da esperança de vida. Aquela sociedade passou a ser mais individualista, diferindo da coletividade social do início da Idade Média, e a *devotio moderna* ao pregar uma piedade e devoção individual conseguiu uma aceitação popular, atraindo um grande número de leigos.

De acordo com Pierre Chaunu “a *devotio moderna* é um meio de responder à crise da Igreja evacuando a Igreja”, pois a mesma estava enfrentando o Grande Cisma do Ocidente (1378-1417) que abalou o topo da sociedade eclesiástica e cujas conseqüências serão sentidas por muitos anos. Para este autor a “Imitação de Cristo foi o símbolo e clímax da *devotio*” (CHAUNU, 1993, p.218-219).

Pierre Chaunu e Antônio C. Gouvea falam que a *devotio moderna* começou a ser desenvolvida por mestre Eckhart (1260-1328) e seus discípulos Tauler (1300-1361), Henrique Suso (1296-1381) juntamente com Ruysbroek (1299-1381) (CHAUNU, 1993, p.115-118 e GOUVEA, p.46). Aqueles religiosos e místicos já falavam de temas presente na *devotio moderna*, como um retorno às Sagradas Escrituras e à piedade popular.

A bem da verdade, a *devotio moderna* sofreu influências do misticismo, mas também o influenciou da mesma forma e a **Imitação de Cristo** também. Para Huizinga: “Das fases preparatórias do misticismo intensivo de uns poucos saiu o extensivo misticismo da *devotio moderna* de muitos. Em vez do êxtase solitário dos bem-aventurados surgiu

um hábito constante e coletivo de sinceridade e de fervor...” (HUIZINGA, 1996, p.233).

Mesmo com essas influências o movimento da *devotio moderna* foi integrado nos quadros da Igreja Católica, ainda que, por vezes, se opondo a ela ao fazer críticas à sua corrupção. Outros movimentos contemporâneos tiveram maior dificuldade na sua integração dentro da Igreja e foram considerados heréticos pela mesma.

Johan Huizinga, em **O Declínio da Idade Média**, estuda as contradições do período, onde conviviam o profano e o sagrado, o novo e o velho, o prazer e a angústia, etc. Segundo Huizinga a *devotio moderna* era uma “forma especial de pietismo que se seqüestra em pequenos círculos de devotos ferventes” (HUIZINGA, 1996, p.185). Ele fala, também, que o livro **Imitação de Cristo** foi a expressão mais frutuosa da Idade Média durante muito tempo (HUIZINGA, 1996, p.233).

Esta obra foi escrita no século XV e segundo Pierre Chaunu “entre 1420-1440” (CHAUNU, 1993, p. 218), por Tomás de Kempis, cômego regular, nascido em Colônia, na Alemanha, em 1380, filho de um artesão e de uma professora. Tomás de Kempis ingressou num mosteiro agostiniano perto de Zwolle, na Holanda, em 1400, e escreveu numerosos textos espirituais e teológicos; morreu em 1471, aos 91 anos.

A obra divide-se em quatro livros e traz consigo temas importantes e consoantes àqueles pregados pela *devotio moderna*, como a “renúncia e a afirmação de uma religião interior” (GOUVEA, p.47). O primeiro livro da é chamado de “Avisos úteis para a vida espiritual”; o segundo é o das “Exortações à vida interior”; o terceiro livro é chamado “Da consolação Interior” e o último é “Do Sacramento do Altar”. Esta obra foi a mais lida e difundida no mundo cristão depois da Bíblia e que iria consolar as almas durante os séculos.

Em seu livro **O tempo das Catedrais: A arte e a sociedade**, Georges Duby mostra, no decorrer do ano 980 até 1420, a organização e a transformação das artes e da sociedade, principalmente na França, não deixando de falar da *devotio moderna* naquele contexto de transformações:

De fato, uma renovação afetou nesse tempo

todas as atividades do espírito e do coração. Alargou-se por conseqüência às atitudes religiosas: aquilo, a que se começava a chamar, cerca de 1380, devotio moderna, era a maneira “moderna” de se aproximar de Deus (DUBY, 1979, p.189).

O modernismo do século XIV está em parte nas renovações das atitudes religiosas e nas formas modernas de devoção do cristianismo medieval e não só nas artes e nas cidades. Com isso a religião não é só de ritos e nem só de padres é também da adesão das massas, mesmo que certos ritos continuassem necessários na *devotio moderna* como a missa e a Eucaristia.

Ao pensar o tempo e o espaço, onde se situa o movimento da *devotio moderna*, é preciso deixar claro que surgiu primeiramente nos Países Baixos e ao longo do Reno, mas que acabou se espalhando para outras localidades da Europa. Há uma ressalva de Johan Huizinga ao falar que a devoção popular na França não apresentava a mesma forma especial que houve nos Países Baixos, e conservou, mais o caráter apaixonado e espasmódico (HUIZINGA, 1996, p.200).

No momento que surgiu a *devotio moderna* e quando foi escrito o livro *Imitação de Cristo*, o misticismo medieval era intenso. O cristianismo no século XIV mudou, pois começava a aparecer como uma religião popular e procurava tornar a religião aceitável para a mentalidade moderna que estava surgindo.

Na obra de Antônio C. Gouvea, **“Dor e Amor em Frei Tomé de Jesus”**. **Apontamentos para uma leitura e algumas interpretações**, seu espaço é Portugal das Reformas do século XVI. O autor expõe:

A devotio moderna acabará por desenvolver uma atitude pastoral vincada, ou seja, uma procura da difusão de uma vivência cristã, pautada pelos referentes da Sagrada Escritura, detectados e retidos pela Igreja, e uma defesa da vivência ascética desses ideais, o que conseqüentemente conduziu a uma defesa da interiorização (GOUVEA, s/d. p.47).

Carlota M. Urbano se propôs estudar no período das Reformas - Católica e Protestante -, nos séculos XVI e XVII, o heroísmo, santidade e

martírio, sem deixar de ver na *devotio moderna* um início da reforma cristã que influenciou de modo duradouro toda a Europa. De acordo com a autora, “o objetivo da devotio moderna era difundir uma vida de pobreza, de oração, de partilha de bens e centrada na Eucaristia” (URBANO, 2004, p.270).

Os autores citados, mesmo estudando assuntos diferentes em suas obras, não deixam de falar da *devotio moderna*, por ter sido um movimento novo e renovador e que, mesmo na crise dos séculos XIV

e XV, conseguiu sobressair. Estes autores colocam o livro **Imitação de Cristo** como a principal obra daquele movimento.

No decorrer do trabalho foram expostas as transformações que ocorreram nos séculos XIV e XV na Europa, principalmente nas atitudes religiosas. A nova forma de religiosidade que surgiu entre leigos e religiosos com a *devotio moderna*, com maior participação popular, não só olhando de longe e sem compreender o cristianismo.



FONTE

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. Trad. Pe. José Maria Cabral. 14ª edição. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUNU, Pierre. “A Crise dos séculos XIV e XV”. In. **O Tempo das Reformas** (1250-1550). A crise da Cristandade. Trad. Cristina Diamantino. Lisboa. Edições 70. 1993. V1. Pp.181-241.

DUBY, Georges. “Homens Novos”, “Imitações de Cristo”, “Possessões do Mundo”. In. **O tempo das Catedrais**. A arte e a sociedade: 980-1420. Lisboa. Estampa. 1979. PP.191-272.

GOUVEA, Antônio C. “Dor e Amor em Frei Tomé de Jesus”. Apontamentos para uma leitura e algumas interpretações. In. **Estudos em homenagem a João Francisco Marques**. s/d. <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2858.pdf>. Acessado em 19-11-2007.

HUIZINGA, Johan. “O pensamento religioso cristaliza-se em imagem”, “Tipos de vida religiosa”; “Sensibilidades e imaginação religiosa”; “Simbolismo no declínio”, “O pensamento religioso para além dos limites da imaginação”. In. **O declínio da Idade Média**. Trad. Augusto de Abelaura. S/local. Ulisseia.1996. Pp.159-250.

URBANO, Carlota M. “Heroísmo, Santidade e Martírio no Tempo das Reformas”. In. **Península**. Revista de Estudos Ibéricos; nº1 2004. Pp.269-276. http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo_13071.pdf. acessado em 19-11-2007.

Dos Detalhes nas Imagens: Dois Afrescos do Ciclo franciscano na Basílica Superior de Assis

Maria Cristina Correia Leandro Pereira (UFES)

RESUMO

O objetivo desta comunicação é discutir o trabalho dos detalhes nas imagens medievais, tendo como objeto de estudo dois afrescos atribuídos a Giotto e seu ateliê na basílica superior de Assis, referentes à vida de São Francisco. Apoiamo-nos em autores como Daniel Arasse, consideramos tais detalhes como indícios, ou mesmo sintomas – não de um inconsciente, mas de uma ação que é ao mesmo tempo política, teológica e plástica.



Dos Detalhes nas Imagens: Dois Afrescos do Ciclo franciscano na Basílica Superior de Assis

Maria Cristina Correia Leandro Pereira (UFES)

Parte fundamental do trabalho do historiador da arte reside naquilo que ele vê – o que de fato pode ver, o que quer ver, como vê, como aquilo o vê... A lista seria longa e as variáveis, muitas, caso decidíssemos explorar a fundo esse dossiê. Poderíamos pensar nas questões envolvendo reproduções e suas condições de fidedignidade – cromática, de escala etc; ou questões envolvendo as obras e seu lugar – o deslocamento dos sítios originais e suas implicações materiais, simbólicas etc; as condições de preservação e alterações advindas de restaurações. No entanto, optamos por nos restringir aqui a um aspecto apenas: os detalhes nas imagens.

Como lembra Arasse, a preocupação com o detalhe era grande entre artistas que compartilhavam da visão de mundo clássica, em que a *mimesis* era um dos principais valores, estimulando a cópia mais fiel possível das coisas (Arasse, 1996, p. 13). No entanto, na arte moderna e, sobretudo, na pintura, os detalhes vão sendo deixados de lado, vistos como preciosismo. No que concerne aos historiadores da arte, essa desvalorização não se repetiu – ou pelo menos não da mesma forma. Os detalhes são uma ferramenta essencial para a atribuição de autoria e para o estabelecimento de temas iconográficos. As inovações tecnológicas, da invenção da fotografia à fotografia macroscópica e à fotografia digital, são uma prova desse contínuo interesse em se ver

cada vez mais (se também melhor, trata-se de uma outra discussão).

Mas para além dessas finalidades mais práticas, os detalhes também podem fazer pensar, e é nesse sentido que vai a investigação ora proposta. Os detalhes que analisaremos aqui não dão particularmente mostra da “mão” do artista¹ (o que de toda forma não é nosso objetivo) e nem tampouco são artificiais, “inventados” por aquele que olha (Arasse, 1996, p. 7), frutos de um “corte” movido pela curiosidade ou pelo gosto do historiador da arte². Nós os classificariamos de indícios, ou mesmo de sintomas – não de um inconsciente, mas de uma vontade que é ao mesmo tempo política, teológica e plástica³. Eles são representações, da mesma forma ou mais explicitamente ainda que a totalidade da obra.

Nosso objeto de estudo são dois afrescos do ciclo da vida de São Francisco na parte superior da basílica de Assis, atribuídos a Giotto e seu ateliê⁴, e datados a partir de 1288⁵. A basílica, que abriga os restos mortais do santo no andar inferior, foi um projeto de Frei Elias. Consagrada em 1253 (Zaccaria, 1963, p. 87), sua ornamentação só foi concluída em 1330⁶, com importante contribuição do papa⁷, que lá dispunha de cátedra. A rica ornamentação, constituída de afrescos e vitrais, foi executada por alguns dos mais famosos artistas da época, como Cimabue. Ao ateliê de Giotto coube a zona intermediária das paredes, com 28 cenas da vida de

1. Como fazem muitos historiadores da arte, como por exemplo Richard Offner (Offner, 1939, p. 96); Hermann Beenken (Beenken, 1934, p. 109); Alfred Nicholson (Nicholson, 1944, p. 194).

2. Como podemos ver nos chamados “livros de arte” (os beaux livres, em francês), a exemplo do italiano Giotto, de Basile, que integra justamente a coleção Tesori d’Arte e dispõe de uma série de reproduções de boa qualidade de detalhes dos afrescos (Basile, 1997).

3. A exemplo da análise de Freud do Moisés de Michelângelo – e que se distingue de sua abordagem da lembrança de infância de Leonardo da Vinci, com uma preocupação de analisar o artista com uma abordagem mais psicanalítica (Freud, 1997, p. 9-99).

4. Embora essa atribuição seja objeto de grande controvérsia, com partidos favoráveis e contrários a ela. De toda forma, os especialistas concordam que há a participação de várias mãos. Ver, a esse respeito, entre outros: Tintori e Meiss, 1962.

5. Há também controvérsias em relação à datação dos afrescos. Ver: Tintori e Meiss, 1962.

6. A demora se deveu, segundo Ferdinando Bologna, à alternância na direção da Ordem de freis conventuais e espirituais (Bologna, 1998, p. 329), já que estes últimos eram seguidores fiéis das idéias de Francisco contrárias à posse: “Os irmãos não tenham propriedade sobre coisa alguma, nem sobre casa, nem lugar, nem outra coisa qualquer” (RB 6,1).

7. O papa Nicolau IV, por exemplo, que havia sido ministro geral da Ordem Franciscana (1274-1279), quando havia dirigido pessoalmente parte da obra, decretara que os franciscanos deveriam utilizar parte do dinheiro das esmolas para “conservar, reparar, edificar, restaurar, ampliar, adaptar e decorar as igrejas” (Bologna, 1998, p. 331).

São Francisco, que constituem a primeira série de imagens monumentais sobre a vida do santo, e que seguiram um mesmo programa, segundo as análises formais de Meiss (Tintori e Meiss, 1962, p. 43-58).

O programa iconográfico dessa série privilegia alguns de seus milagres, mas, sobretudo, a relação do santo com a hierarquia da Igreja – o que não é de surpreender, tendo em vista o apoio papal à empresa e a posição política da facção franciscana responsável pela construção, os chamado conventuais⁸. Como bem sintetiza Daniel Russo, com a basílica de Assis, a Ordem adquire todo o reconhecimento que ela pode esperar (Russo, 1984, p. 695). Interessam-nos particularmente dois desses afrescos, onde podemos ver em ação, nos detalhes, essa opção político-religiosa.

O primeiro que examinaremos é o quinto afresco⁹, que mostra a renúncia de São Francisco aos bens paternos. A imagem é dividida em dois grupos bem marcados, um com a família e habitantes de Assis (19 pessoas no total), e o outro com São Francisco e pelo menos cinco eclesiásticos, dos quais quatro são tonsurados e um porta uma mitra. Um espaço se abre entre os dois grupos, que é ecoado pelas construções ao fundo. O pai de Francisco segura as vestes despojadas pelo filho e é contido em seu movimento em direção a este por um homem que está ao seu lado. No lado eclesiástico, alguns religiosos olham para o grupo oposto, enquanto o bispo olha para trás. Acima das personagens e das construções, do lado direito, está representada a mão de Deus. Esta emerge do fundo, não se sabe se de nuvens, por causa do estado de conservação um tanto precário do afresco. Ela faz o característico gesto de bênção em direção a Francisco, que é o único que a percebe, pois olha para cima e responde ao gesto, colocando suas mãos postas.

Algumas das características bem conhecidas de Giotto são facilmente percebidas nessa imagem, como a representação em perspectiva das construções ao fundo e o volume das personagens. Mas também há outras, menos estudadas, como o

aspecto teatral da disposição e representação das personagens (Damisch, 1971, p. 674), que pode ser visto através dos gestos e trocas de olhares. O cuidado com os “detalhes” também se mostra, justamente nesses olhares que trocam as personagens, ou nas rugas do bispo. Mas não se trata desses detalhes para os quais chamamos atenção, e sim para as mãos: a mão de Deus, a de São Francisco, a de seu pai e, sobretudo, a do bispo ao segurar o manto que cobre a nudez do santo. As três primeiras fazem gestos específicos, diríamos mesmo, para empregar um vocabulário vindo da gramática, intransitivos, que se justificam por si sós: bênção, oração, ira. Além disso, eles funcionam quase como atributos de cada uma dessas personagens. Um pouco mais diferente é o gesto do bispo, que segura o manto e ao mesmo tempo abraça São Francisco. Voltaremos a ele mais adiante.

Essa cena é uma das mais famosas da vida de São Francisco, sendo relatada nas quatro principais hagiografias. Apesar de ter sido a Legenda Maior de São Boaventura a principal fonte textual para os afrescos (Cannon, 1982, p. 65), nesse caso a aproximação maior se dá com a Vida I de Tomás de Celano:

Diante do bispo, já não suportou demoras e nada o deteve. Nem esperou que falassem, nem ele mesmo disse nada. Despiu-se imediatamente, jogou ao chão suas roupas e as devolveu ao pai. Não guardou nenhuma peça de roupa, ficou completamente nu diante de todos. O bispo, compreendendo sua atitude e admirando seu fervor e sua constância, levantou-se e o acolheu em seus braços, envolvendo-o na capa que vestia. (1 Cel 6, 15)

A principal diferença para as outras é que elas mencionam um cilício que Francisco levava sob suas roupas, revelado quando ele se despiu, o que não ocorre no afresco. Além disso, na Vida II de Celano e na Legenda Maior de São Boaventura, há uma fala de Francisco que reconhece seu “Pai que está no céu”,

8. Como bem precisou Francastel, “das vinte e oito cenas, apenas três ilustram virtudes propriamente franciscanas. As outras composições exaltam sete vezes milagres espetaculares, oito vezes cenas honoríficas da vida do santo, seis vezes aspectos da mística oficial romana” (Francastel, 1973, p. 337).

9. A seqüência linear tem início próximo ao altar, do lado direito da igreja. Apenas a primeira imagem foge à seqüência, já que se trata da entrada do santo em Assis.

e não Pedro Bernardone, afirmando que “Irei nu para o Senhor” (2 Cel 7, 12; LM 2, 4). A Legenda Maior, no entanto, se aproxima da Vida I de Celano ao fazer referência à ação do bispo de abraçar Francisco e envolvê-lo em um manto. Ela vai além, no entanto, ao discorrer mais sobre esse manto:

O bispo, que era um homem santo e muito digno, chorava de admiração ao ver os excessos a que o levava seu amor a Deus; levantou-se, abraçou-o e envolveu-o no seu manto, ordenando que trouxessem alguma roupa para cobri-lo. Deram-lhe um pobre manto que pertencia a um dos camponeses a serviço do bispo; Francisco o recebeu agradecido e, depois, havendo encontrado um pedaço de giz no caminho, traçou uma cruz sobre o manto. Muito expressiva era semelhante veste neste homem crucificado, neste pobre seminu. (LM 2, 4)

É interessante observar que o afresco também concede bastante atenção ao manto. O momento escolhido para ser representado foi o que ele é coberto pelo manto – e não o do desnudamento, apesar da grande ênfase que Celano deu a esse fato, repetindo por três vezes que Francisco ficou nu. Por outro lado, a continuação da cena, na versão de São Boaventura, onde é traçado o paralelo entre Cristo e Francisco e se faz referência ao pobre, foi ignorada. Isso não era de surpreender, tendo em vista a ausência total de pobres nessa série de imagens (a única quase exceção é o pobre cavaleiro a quem São Francisco ofereceu o manto, mas que ainda assim não é representado de fato como um pobre).

Em princípio, não seria um problema representar São Francisco nu¹⁰. As próprias fontes escritas – pelo menos três delas – frisam como essa nudez vinculava o santo ao Cristo, com a fórmula que equivalia a “seguir nu o Cristo nu”. Ademais, há que se lembrar que a nudez na época medieval não era automaticamente negativa. Ela poderia frisar a

pureza, como a de Adão e Eva antes do pecado¹². Muitos santos eram assim representados, sobretudo no momento do martírio. No entanto, o sentido da nudez desse episódio, conforme interpretado pelos exegetas e seguidores de São Francisco, é a pobreza. E é isso que está sendo “censurado” na imagem. Além disso, o gesto do bispo é não só de cobrir o santo como de passar os braços a seu redor: há uma mão sua de cada lado de Francisco, envolvendo-o, abraçando-o. Mais do que um gesto de renúncia, aqui vemos um gesto de “aquisição”, de posse.

Cabe lembrar a relação intensa – e explícita – dessas imagens do ciclo de São Francisco com os textos, que é perceptível não só através do cotejamento entre eles, como fizemos acima, mas também graças aos *tituli* que originalmente acompanhavam as imagens (Marinangeli, 1966, p. 91-93). Nesse afresco, o *titulus* seria, na reconstrução de Marinangeli:

Quando restituiu ao pai todas as coisas e, depostas as vestes, renunciou aos bens paternos e temporais, dizendo ao genitor: “Agora posso dizer com certeza: Pai nosso que estás no céu, pois que Pedro de Bernardone me repudiou”.

Como bem observou Damisch a respeito desses *tituli*, “*les images deviennent lisibles au titre d’unités d’un discours qu’elles ont moins pour fonction d’illustrer que d’actualiser sous l’espèce picturale*” (Damisch, 1971, p. 670). O *titulus* dessa imagem, por exemplo, não dá conta de “traduzi-la” inteiramente. Ele fala de uma parte apenas – que é certamente importante, porque trata da entrega de Francisco a Deus. Mas o fundo político dessa cena, que também podemos ler nas hagiografias de Celano e Boaventura, não é mencionado. Cabe à imagem – e ao detalhe mencionado, das mãos do bispo – demonstrá-lo. Não de forma explícita, como uma propaganda, mas mais sutilmente, visualmente, através daquilo que é próprio às imagens, o trabalho de figurabilidade – para usar

10. Está-se longe ainda do Concílio de Trento e de sua proibição de imagens “lascivas” nas igrejas (sessão 25), que levou, por exemplo, à censura dos nus de Michelângelo no Juízo Final da Capela Sistina.

11. É interessante observar que eles só estão cobertos após terem pecado. Da mesma maneira, muitas vezes as sedutoras eram representadas vestidas, e não nuas, nas imagens medievais (como é o caso de um manuscrito das Belas Horas do duque de Berry. Ver, a esse respeito, entre outros: Easton, 2008, p. 10-11). Ou seja, a relação com a nudez e as roupas não pode ser equiparada automaticamente com a de um espectador nosso contemporâneo.

os conceitos que Damisch toma emprestado de Freud (Damisch, 1971, p. 670-671).

Esse gesto não é um *hapax*, há mais representações da cena que mostram o bispo abraçando São Francisco. Em um outro afresco pintado por Giotto, na capela Bardi, na igreja de Santa Croce de Florença, datado de 1325, o bispo envolve o santo em seu manto de uma forma tal que eles parecem ter um só corpo. O manto faz ostensivamente essa ligação entre as duas personagens. O trabalho do detalhe aqui se desloca para os pés: à primeira vista, essa fusão é tão grande que ambos parecem ter um só par de pernas. Só com atenção consegue-se perceber a ponta do pé esquerdo do bispo aparecer sob sua sobrepeliz, apoiado sobre o degrau da construção localizada ao fundo – outro detalhe que evita a fusão total, marcando a ambigüidade da imagem, que aproxima e afasta ao mesmo tempo o santo e o bispo, em lugares e patamares distintos.

Outros exemplos, um pouco posteriores, mostram a cena de maneira mais simplificada, sem dar tanta ênfase ao abraço. Esse é o caso de uma miniatura do chamado Manuscrito de Brescia, o *Codex Legenda Major*, de 1457, que mostra o santo envolvido pelo manto que o bispo segura¹². É a posição de Francisco, com as costas viradas para o pai, que sublinha sua renúncia e sua opção pela vida cristã.

Um afresco de Gozzoli do ciclo franciscano da capela absidial da igreja de São Francisco de Montefalco, datado de 1452, mostra um gesto semelhante. E novamente é o corpo de Francisco, a sua posição, que o destaca – dessa vez não só do grupo familiar, mas também da Igreja, pois ele é o único que está completamente de frente, com os olhos também para frente, como se mirassem o espectador.

Em nenhum desses outros exemplos, no entanto, observamos a presença da mão de Deus, e nem o mesmo jogo – teatral – das mãos, o que reforça o caráter bastante douto e minucioso do programa iconográfico de Assis.

O segundo afresco é o sexto da série, que

mostra o sonho do papa Inocêncio III. Quando São Francisco fora pedir a aprovação da regra ao papa, este se convencera em grande parte por causa de um sonho que tivera. Como conta São Boaventura na Legenda Maior: “De fato, vira em sonho a basílica do Latrão prestes a ruir e um homem pobrezinho, pequeno e de aspecto desprezível, a sustinha com os ombros para não cair” (LM 3, 10). A versão de Tomás de Celano é bastante próxima: “Tinha visto em sonhos a basílica de Latrão estava para ruir, mas fora sustentada por um religioso, homem insignificante e desprezível, que a firmara com seu ombro para não cair” (2 Cel 11, 17)¹³.

Trata-se de outra passagem bem conhecida da vida de São Francisco, frequentemente representada em imagens. No afresco de Assis, o papa está deitado em seu leito, na parte direita da imagem, no interior de uma *boîte locale*, para usar um termo de Jean-Philippe Antoine (Antoine, 1993, p. 1463), portando as vestes litúrgicas e a mitra que o identificam como tal, acompanhado de quatro homens sentados ao pé da cama – as tradicionais testemunhas de uma visão-sonho, como a que ele tem. O dossel da cama, enrolado em uma das colunas, chama atenção para o sonho-visão do qual o espectador é também testemunha (eis aí outro exemplo do trabalho do detalhe). Assim, do lado esquerdo vemos uma construção inclinada, sustentada por São Francisco.

Novamente a preocupação de ordem mimética de Giotto é remarcável: pode-se observar a perspectiva empregada e o cuidado com detalhes que nos permitem reconhecer esse edifício como a igreja de Latrão. O santo é representado jovem, louro e forte, segundo a visão idealizada pelos conventuais, ela também herdeira do pensamento clássico e também medieval, de que ao exterior belo corresponde um interior igualmente belo.

Mas o ponto que gostaríamos de apontar aqui é o detalhe dos pés do santo: ele está sustentando a igreja dividindo a mesma base que ela. Ou seja, trata-se de uma ação impossível, pois ele se inclina do chão juntamente com a igreja, sem apoiar-se fora dela. Ele está sustentando a igreja de “dentro”

12. Biblioteca Cappuccini, Roma.

13. Também há o mesmo relato na Legenda menor (Lm 2, 4). E o mesmo texto, basicamente, era reproduzido no titulus dessa cena.

da própria igreja – ou Igreja, já que é para isso o sonho do papa. Dado o cuidado de Giotto com os detalhes, este aqui não pode ser atribuído a um erro de cálculo, ou a alguma falta de habilidade. Ainda mais se o comparamos com uma outra pintura atribuída ao próprio Giotto e seu ateliê, na predella do retábulo que se encontra no Museu do Louvre, em que o santo tem os pés bem plantados no chão, e ergue com grande esforço a igreja que está desmoronando¹⁴.

Esse esforço, que ele faz sempre com o pé apoiado no chão, se repete em outros artistas, como Gozzoli, na já mencionada capela da igreja de Montefalco (1452). Um paralelo pode ser estabelecido com representações de uma outra versão do sonho de Inocêncio III, no qual ele teria visto São Domingos portando a igreja do Latrão, como podemos ver em pinturas de um artista dominicano, Fra Angelico: na predella do retábulo da coroação da Virgem (c. 1430), pintado para a igreja de San Domenico de Fiesole e atualmente no Louvre, e na predella do retábulo da Virgem com o Menino e quatro santos, atualmente no Museo Diocesano de Cortona¹⁵.

Essa posição de São Francisco (assim como de São Domingos) é, no entanto, bastante diferente da encontrada em um afresco do andar inferior da basílica, atribuído ao Mestre de São Francisco, que mostra o santo carregando o edifício lateranense qual uma cariátide. Ou de um vitral no andar superior, atribuído também ao Mestre de São Francisco, datado de c. 1275, no qual o santo apenas olha para a igreja que se desmorona às suas costas.

No que diz respeito ao afresco da basílica superior, é interessante observar que os historiadores da arte que o estudaram não se aperceberam desse detalhe. É o caso de Joanna

Cannon, que, no entanto, fez dele uma descrição minuciosa:

Here, Francis turns towards the building; the Lateran portico rests on his right shoulder and the weight is carried on his right leg. The tension of the bent left leg is lost; now it forms part of an elegant, gentle sway instead, while the left arm is bent away from the body and the hand rests casually on the hip. (Cannon, 1982, p. 69)

Yarza Luaces, ao contrário, é mais expeditivo: “entre las escenas elegidas, se encuentra el Sueño de Inocencio III, donde la iglesia de Letrán está sostenida por un pobrecillo (San Francisco)” (Yarza Luaces, 1996, p. 197). O tema da imagem parece se impor, de certa maneira, e fazer com que os estudiosos não vejam de fato a imagem¹⁶ – o que é ainda mais marcante nessa descrição de Yarza Luaces, que faz referência ao “pobrezinho” quando nada nessa representação de Francisco caracteriza-o como tal. Ao contrário, ele é forte, altivo – como convém à nova iconografia do santo, difundida pelos conventuais, suporte do papado.

Através desses detalhes, pois, buscava-se frisar a pertença de São Francisco à Igreja de Roma, ao círculo papal – e com isso reforçar a posição política dos conventuais. Como analisou Arasse, os detalhes funcionam aqui como uma espécie de “duplo” das imagens, como “une pierre de touche efficace pour percevoir les enjeux d’articulations historiques” (Arasse, 1996, p. 13). Em suma, parafraseando Warburg, poderíamos dizer que, na basílica de Assis, o *bom* *são Francisco* está nos detalhes¹⁷.



14. Ver, a esse respeito, Gardner, 1982.

15. Um dos primeiros exemplos do sonho de Inocêncio III com São Domingos pode ser encontrado no sarcófago que guarda os despojos deste santo, a Arca di San Domenico, do século XIII, na igreja a ele dedicada em Bolonha. Atribuída a Nicola Pisano, um dos relevos em mármore mostra o santo sentado, segurando de forma bastante discreta a igreja às suas costas. Ao seu lado, em uma posição quase simétrica, está o papa, o que mostra a intenção de vincular esse santo à hierarquia da Igreja, assim como ocorria com São Francisco, através de outros recursos visuais. Ver, a respeito da arca, Moskowitz, 1994.

16. Mesmo Damisch, ao se referir a essa imagem, ignora esse detalhe, limitando-se a dizer: “l’édicule où sommeille le pontife, l’église soutenue par le saint” (Damisch, 1971, p. 671). Essa ausência se justifica, na maioria das vezes, pelo fato de que não se está fazendo uma análise propriamente dita dessa imagem, mas discutindo outras questões, tais como, no caso de Damisch, a construção e a convivência entre formas de representar o espaço pictórico diferentes.

17. “Der liebe Gott steckt im Detail”. Segundo Gombrich, esse era o mote favorito de Warburg (Gombrich, 1970, p. 13).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTOINE, Jean-Philippe. Mémoire, lieux et invention spatiale dans la peinture italienne des XIIIe et XIVe siècles. *Annales*, v. 48, n. 6, 1993, p. 1447-1469.
- ARASSE, Daniel. **Le détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture**. Paris: Flammarion, 1996.
- BASILE, Giuseppe. Giotto. **Le storie francescane ad Assisi**. Milano: Electa, 1997.
- BEENKEN, Hermann. A polyptych ascribed to Giotto. *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, v. 65, n. 378, set. 1934, p. 99-113.
- BOLOGNA, Ferdinando. Giotto. In: DUBY, Georges. **História artística da Europa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, v. 2, p. 328-357.
- CANNON, Joanna. Dating the Frescoes by the Maestro di S. Francesco at Assisi. *The Burlington Magazine*, v. 124, n. 947, 1982, p. 65-69.
- DAMISCH, Hubert. Figuration et representation: le problème de l'apparition. *Annales*, v. 26, n. 3, 1971, p. 664-680.
- EASTON, Marta. 'Was it good for you, too?' Medieval erotic art and its audiences. *Different visions. A journal of new perspectives in medieval art*, n. 1, set. 2008, p. 1-30.
- FRANCASTEL, Pierre. A arte italiana e o papel pessoal de São Francisco. In: _____. **A realidade figurativa**. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 323-340.
- FREUD, Sigmund. **Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância; o Moisés de Michelângelo**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GARDNER, Julian. The Louvre Stigmatization and the Problem of the Narrative Altarpiece. *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, v. 45, n. 3, 1982, p. 217-247.
- GOMBRICH, Ernst H. **Aby Warburg. An intellectual biography**. Londres: The Warburg Institute, 1970.
- MARINANGELI, Bonaventura. **Opera completa di Giotto**. Milano: Rizzoli, 1966.
- MOSKOWITZ, Anita Fiderer. **Nicola Pisano's Arca Di San Domenico and Its Legacy**. Pennsylvania : Pennsylvania State University Press, 1994.
- NICHOLSON, Alfred. Again the St. Francis series. *The Art Bulletin*, v. 26, n. 3, set. 1944, p. 193-196.
- OFFNER, Richard. Giotto non-Giotto. *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, v. 75, n. 438, set. 1939, p. 96-113.
- RUSO, Daniel. Saint François, les Franciscains et les représentations du Christ sur la croix en Ombrie au XIIIe siècle. Recherches sur la formation d'une image et sur une sensibilité esthétique au Moyen Âge. **Mélanges de l'école française de Rome**, v. 96, n. 2, 1984, p. 647-717.
- SÃO FRANCISCO DE ASSIS. **Escritos e biografias de São Francisco de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- TINTORI, Leonetto et MEISS, Millard. **The painting of the life of St. Francis in Assisi, with notes on the Arena Chapel**. New York: New York University Press, 1962.
- YARZA LUACES, Joaquín. La imagen del fraile franciscano. **VI Semana de Estudios Medievales**. Espiritualidad. Franciscanismo. Najera, 31 de julio-4 de agosto de 1995. La Rioja: Instituto de Estudios Riojanos, 1996. p. 185-211.
- ZACCARIA, G. Diario storico della basilica e sacro convento di San Francesco in Assisi (1220-1927). *Miscellanea Francescana*, n. 63, 1963, 75-120.

Herança Cultural da Idade Média: A Mulher e o Casamento em a Megera Domada, de William Shakespeare.

Maria do Carmo Faustino Borges (UEM)

RESUMO

O enfoque deste trabalho de natureza bibliográfica é uma leitura da peça *A Megera Domada*, voltada para questões relacionadas à instituição do casamento e suas correspondências na Idade Média. Os eventos narrados trazem uma visão distinta de comportamentos, atitudes e de ideologias desempenhadas pelas personagens que remetem a indícios dos tempos medievais. O estudo, pois, aborda sob uma perspectiva de herança cultural, principalmente, os preconceitos praticados contra a mulher como forma de desmerecer a sua importância na sociedade, de ressaltar o poder masculino e de manutenção do poder da Igreja sobre as instituições públicas e econômicas. Por um lado o contexto medieval relata algumas atividades femininas fora do ambiente familiar, na construção e no desenvolvimento socioeconômico, por outro, alguns textos literários abordam questões de cunho pedagógico-comportamental sobre a mulher. A análise da peça shakespeariana visa mostrar que, por meio do casamento, o domínio do homem sobre a mulher intensifica-se e impõe-se de maneira agressiva, porque ela é comercializada como um objeto qualquer e marginalizada, quando não cumpre com as exigências estabelecidas pelas regras sociais. O casamento é enfatizado como um jogo de interesses: o noivo, a atração pelo dote; o poder do pai, o risco de fragmentar a herança, entre outros. Conclui-se que apesar dos séculos que separam o contexto sociocultural da peça e o do período medieval, as atitudes misóginas identificam-se nos dois cenários.

PALAVRAS-CHAVE: *misoginia, sociedade, submissão, casamento.*



Herança Cultural da Idade Média: A Mulher e o Casamento em a *Megera Domada*, de William Shakespeare.

Maria do Carmo Faustino Borges (UEM)

1. Introdução

A literatura reflete sobre a sociedade dentro de um discurso diferenciado daquele da História, por meio de recursos linguísticos próprios de seu campo. Dessa forma, os indícios ficcionais e os relatos do mundo real podem apresentar qualquer identidade e requerem uma análise quanto às mensagens dos dois textos para se fazer uma leitura paralela, na busca de significados.

Dentro dessa perspectiva, este estudo tem por objetivo observar a posição da mulher no casamento e na sociedade, mostrada por William Shakespeare em *A Megera Domada* (2004), como uma herança cultural da sociedade medieval. Considerando o contexto sociocultural da peça e seus valores, também pretende contemplar os parâmetros utilizados para determinar, sob o consenso geral da sociedade, a inferioridade e a submissão, atribuídas à mulher durante o período de Shakespeare e identificadas na historicidade da Idade Média.

A opção pelo estudo da referida peça justifica-se pelo enfoque e discussão do papel desempenhado pela mulher dentro do casamento, assim como as perspectivas da autoridade masculina (pai e marido) sobre ela. Foi realizada uma pesquisa bibliográfica sobre a conjuntura das duas sociedades em questão com a finalidade de identificar, comparar e argumentar sobre o assunto escolhido. A leitura fundamenta-se na visão crítica e histórica de Bloch, Duby, Macedo, Boyce, entre outros.

2. Contexto sociocultural Medieval e da Era elizabetana - breves considerações

É fundamental observar o comportamento e a ideologia dominantes da Idade Média, principalmente, do homem em relação à mulher, por meio de fatos históricos que conduzem à

construção de um perfil de mulher submissa aos pais e, após o casamento, ao marido. A peça de Shakespeare mostra o reverso desse processo, a crítica de costumes, enfatizando o modo como algumas mulheres refutavam as condições impostas pela sociedade, o que era considerado como rebeldia e motivo de crítica.

Durante a Idade Média a mulher não aparece no campo político, social ou intelectual. Os primeiros sinais de sua participação ocorrem com a ascensão da classe burguesa e o desenvolvimento urbano e comercial. Para Macedo (1999), existem marcas e registros de mulheres inglesas envolvidas com importantes transações comerciais, ligadas à exportação de lã no Porto de Calais, assim como em operações financeiras de qualquer gênero com empréstimos. Na Provença, sul da França, a mão de obra feminina foi utilizada no campo, em trabalhos domésticos e no comércio de vinhos e grãos.

No casamento, a mulher servia de elemento de manutenção da organização pública e social, tendo em vista a família, "(...) a organização da sociedade civil funda-se sobre o casamento (...) a mulher só alcança existência jurídica, só entra na vida, casada, e sobe um degrau suplementar quando realiza aquilo para o qual foi tomada por um homem, quando dá à luz." (Duby, 1989, p.97).

Dentro da estrutura familiar, por meio de 'casamentos arranjados', a vontade e a opinião femininas não eram consideradas, pois cabia ao pai escolher o marido para a filha. Segundo Duby (1989), quanto à herança, na ausência de filhos, a filha mais velha exercia a primogenitura. No casamento da filha, o pai estabelecia uma aliança econômica com o genro, que administraria os bens que constituíssem o dote. Nessa perspectiva era sempre vantajoso ter o filho, alguém que continuasse o nome da família e cuidasse dos negócios. Por outro lado, os pais tinham de encontrar um bom casamento para suas filhas, com o propósito de manter a continuidade dos bens.

Percebe-se assim um acentuado preconceito contra a mulher. É oportuna aqui a reflexão de Bloch (1995, p.19) “não é que a misoginia seja desprovida de história, mas a negação da história às mulheres acarreta uma abstração que também nega o ser de qualquer mulher individual, e é, portanto, a substância de uma objetificação que a priva de direitos”.

No ato do casamento, o corpo da mulher tornava-se posse do marido, segundo Duby (1989). Restava-lhe nessa ordem de poder o papel de procriadora e os serviços do lar, submissa às vontades e desejos dos maridos, pois “a sua principal virtude dentro e fora do casamento, deveria ser a obediência, a submissão” (Macedo, 1999, p. 15). Esses critérios, historicamente, não eram questionados.

Em 1405, Cristina de Pisan escreveu **Livre des trois vertus**, com instruções às mulheres de como defender seus direitos como herdeiras, administrar as despesas da casa e supervisionar sua propriedade. Contrários à atitude de Pisan, outros escritores influenciaram a literatura daquela época e, conseqüentemente da imagem feminina. Macedo (1999) aponta algumas produções literárias como **Roman de la Rose**, século XIV, ou **Canterbury Tales**, de Geoffrey Chaucer, que são críticas às mulheres, especialmente as megeras velhas ou as mulheres jovens que traíam ou eram más para seus maridos.

Da Idade Média, outro aspecto interessante que cabe ser ressaltado é o do aparecimento dos Contos de Fadas. Eles não eram infantis e transmitiam moralidade aos adultos, segundo Coelho (1991). Os contos populares eram passados oralmente com o intuito de auxiliar na construção de uma mentalidade voltada para o ambiente familiar e para a valorização do casamento.

Esses contos começaram a ser escritos no século XVII, com o mesmo propósito, mas, naquele momento, também para as crianças. Principalmente para as meninas, ensinamentos de como se comportar, vestir-se e ser boa esposa, conforme explica Canton (2005). Tais narrativas sofriam algumas mudanças ao longo dos anos, em conformidade com a ênfase dada nos valores sociais, dentro de cada período. É interessante notar que o papel desses textos, como **Cinderela** e

Branca de Neve e os Sete Anões, comprometiam-se, especialmente, em chamar a atenção para a importância do casamento como alcance da felicidade das mulheres, como mães e esposas. Os contos baseados em um perfil moralista, eram, assim, um apelo para a cultura popular oral na Europa nos tempos de Shakespeare.

O evento do matrimônio por causas econômicas ou políticas era uma prática comum entre as famílias mais abastadas na Idade Média. Isso continuou mais evidente na Idade Moderna, e serviu de cenário a várias obras literárias, como a peça **A Megera Domada**, de William Shakespeare.

É evidente, no entanto, que os eventos e as transformações trazidos pela classe burguesa fizeram a mulher remover a insígnia de ‘imagem reflexiva do sexo masculino’. Desde então, elas encontraram seu espaço natural na sociedade, pela primeira vez, atuando como tecelãs, nos campos agrícolas, além de dirigir os assuntos financeiros da família e serem responsáveis pela guarda e educação de seus filhos na ausência dos maridos, conforme Macedo (1999). Embora pouco valorizada, a mulher medieval revelou sua importância na sociedade, desenvolvendo e desempenhando boa participação nas atividades econômicas de seu tempo.

Da Idade Média à época de Shakespeare seu papel não parece ter mudado substancialmente, pois aquelas que se apresentaram mais independentes, ativas e expressaram suas opiniões, foram criticadas pelos homens e com o apoio de muitas mulheres. Essa situação sociocultural era causada para obter das mulheres o perfil desejável de uma boa esposa, de total cumplicidade e colaboração com seu marido em todos os sentidos, e nunca perturbá-lo com assuntos de pouca importância.

De acordo com Yalon (2002), a maioria das peças de Shakespeare era dramatizada entre a autoridade dos pais e o desejo dos amantes. Na Inglaterra dessa época, a figura da esposa desobediente era com frequência personagem de comédias e, na vida real, levada à Corte de Justiça, se necessário, por causa de sua língua afiada.

No século XVI, durante o reinado de Elizabeth I, a Inglaterra viveu um período de grande crescimento político e econômico, de acordo com Cevalco e Siqueira (1999). Essas condições

favoreceram o desenvolvimento intelectual da nação inglesa, fundamentado no conhecimento grego, contexto histórico e sociocultural em que viveu Shakespeare. É um período de grande criatividade nas manifestações artísticas, o renascimento inglês. Nessa época, o teatro era tão popular a ponto de levar a construção de um edifício somente para as representações teatrais em 1576.

3. A obediência e a submissão em *A Megera Domada*

William Shakespeare foi o escritor favorito da corte real de Elizabeth I. Escreveu dramas e comédias. Através do riso, suas peças criticavam os costumes e tinham o final feliz na sua maioria. *A Megera Domada* é uma comédia escrita após 1598, repleta de humor, discutindo, principalmente, o comportamento feminino e a instituição do casamento. Esses assuntos são evidenciados no envolvimento da personagem Catarina, considerada pela sociedade como megera, e de Petróquio, cuja pretensão era um casamento rico.

A história narra a situação de Batista, pai de duas filhas, que deseja arranjar bom casamento para elas. A mais velha, Catarina, apresenta-se rebelde e resiste casar-se, enquanto Bianca comporta-se de acordo com os costumes: gentil e obediente, além de estudar Música e Latim e ter muitos pretendentes.

Catarina é rejeitada pelos rapazes e zombada pela sociedade, tornando-se difícil casá-la. Assim, Batista decide casar Bianca depois de Catarina: "(...) não ceder minha filha mais jovem enquanto a mais velha não tiver marido" (Shakespeare, 2004, p. 24). Fica evidente que os pretendentes desejavam conquistar uma mulher de acordo com os padrões estabelecidos. Isso confirma as tradições medievais, vivas e marcantes na sociedade elizabetana.

Os pretendentes de Bianca, para poderem disputar sua mão, juntam-se para encontrar um marido para Catarina. Petróquio aceita o 'desafio'; com única intenção de arrumar dinheiro, porque havia gasto toda a herança do pai. Assim, interessado no dote da megera, vai ao encontro de Batista para estabelecer o contrato formal: "Senhor

Batista (...) Diga-me então, se eu conseguir o amor de Catarina, que dote receberei quando casar com ela? – Quando eu morrer, metade destas terras e, no momento, vinte mil coroas" (Shakespeare, 2004, p. 50).

Após ter sido 'negociada', Catarina confirma não ser a filha favorita de Batista e, assim, expressa seu desapontamento com o pai "e o senhor vem me chamar filhinha? Pois mostra um estranho zelo paternal querendo que eu me case com esse doido e meio, um rufião lunático que procura se impor com pragas e ameaças" (Shakespeare, 2004, p. 58). Apesar de Catarina mostrar-se relutante, o casamento acontece. Era sua oportunidade de conhecer o amor e ter alguém como marido.

Dessa forma, Petróquio sente-se confortável em agir livremente. Impõe sua vontade e tira vantagens de toda a situação. Começa a 'domar' sua esposa, pois agora pode usar seus 'estranhos métodos'. Ela apresenta-se agressiva, dirigindo-lhe palavras grosseiras, mas ele faz brincadeiras e trocadilhos, dando-lhes diferentes significados. Esse processo suaviza as agressividades e, ao mesmo tempo, quebra o discurso e a postura de Catarina.

Logo após a cerimônia do casamento ele retorna a casa e ela, esbravejando, desejava continuar festejando com os convidados. Petróquio mantém sua estratégia, tratando-a como um animal qualquer, deixando-a sem comida, perturbando o seu sono, privando-a de qualquer luxo, "meu falcão agora está faminto, de barriga vazia. Ela não comeu nada hoje, nem comerá. Não dormiu a noite passada, também não dormirá esta. (...) Assim eu dobrarei seu gênio" (Shakespeare, 2004, p.88). Essa forma astuta de agir surtiu efeitos, porque fome e privação sempre foram táticas muito conhecidas entre os domadores.

No final da história, Bianca casa-se com Lucêncio, seu pretendente favorito, que, disfarçado de professor, aproximou-se dela com facilidade. Há uma cena pitoresca na peça, ao revelar que o casamento foi feito na ausência dos pais: Batista fica furioso, mas o noivo se apresenta e, Vicêncio, seu pai, garante a autorização daquela união. "Nada receies, Batista; faremos tudo para que fiques satisfeito, vamos" (Shakespeare, 2004, p. 118) e o pai da noiva recobra o humor. Nesta passagem

observa-se o comportamento contraditório de uma ‘boa filha’ em Bianca, cujos feitos não eram esperados por seu pai.

Durante a festa de casamento de Bianca, o seu noivo, Petróquio e Hortênsio, outro de seus pretendentes, casado com uma viúva, decidem fazer uma aposta com suas esposas, cuja intenção era testá-las na obediência e submissão. Bianca e a viúva mostram-se arredias e desobedientes, enquanto que Catarina revela-se ‘domada’, “O marido é teu senhor, tua vida, teu protetor, teu chefe e soberano. (...) O mesmo dever que prende o servo ao soberano prende, ao marido, a mulher.” (Shakespeare, 2004, p. 127). Petróquio vence o jogo e Batista é grato ao seu prodígio, decidindo, assim, aumentar o dote como recompensa. “(...) a aposta é tua junto mais vinte mil libras ao que os dois perderam; é um outro dote para outra filha. Está tão mudada que não é mais a mesma.” (Shakespeare, 2004, p.126). Percebe-se aqui que o pai representa a personagem de ideologia machista daquela sociedade, na qual a mulher é tomada como uma mercadoria.

Embora comercializada e domada, Catarina revela-se uma mulher inteligente e amável. Petróquio apaixonou-se por ela, como parece ter acontecido também com Catarina, mesmo assim, ele deu continuidade ao seu plano e conseguiu ‘domá-la’. Ela aceitou o desafio e forçou-se a desempenhar seu papel no casamento. Segundo Boyce (1996), esse comportamento, na Inglaterra elisabetana, o marido dominar a esposa completamente era um direito divino, confirmado na Bíblia e, para a audiência shakespeariana, sua nova posição era apenas convencional. Ocorre, assim, que tal postura pode ser interpretada como um disfarce para conviver melhor com a situação.

Quando Petróquio é questionado por Hortênsio sobre o seu sucesso, em “Milagre é; não sei é o que anuncia”, ele responde “- Ora, anuncia a paz, o amor, a vida calma, respeito a quem se deve, justa supremacia” (Shakespeare, 2004, p.125). Com essas palavras Petróquio expressa a certeza de sua superioridade sobre a esposa. Por outro lado, Catarina demonstra grandes transformações de comportamentos, que podem ser entendidas como amor ou garantia ao lado

do marido, ou ainda, uma estratégia para tornar o convívio mais fácil, “Primeiro um beijo, Cata; e logo entramos. (...) - Não! Eu dou um beijo! E agora, eu peço amor, vamos ficar” (Shakespeare, 2004, p. 119).

Na parte final da peça Catarina entra em cena e faz um cerimonioso discurso em honra aos homens, revestido de deveres morais para as mulheres, referindo-se ao marido como “rei” do lar. Enfatiza a segurança e o conforto da esposa: “É quem cuida de ti, e, para manter-te, submete seu corpo a trabalho penoso seja em terra ou no mar” (Shakespeare, 2004, p.127). A partir dessa fala Catarina assume publicamente a inferioridade e a fragilidade feminina na peça, evidenciando o discurso misógino medieval.

Bianca, ao contrário, não aceita obedecer ao marido, revelando sua verdadeira identidade, diferente da fase anterior ao casamento, quando lograva fazer boa figura socialmente e conquistar bons pretendentes.

Dentro dessa perspectiva **A Megera Domada** representa na literatura os preconceitos sofridos pela mulher daquela sociedade, em que ela ajusta sua vida aos padrões sociais. Apreende-se, assim, uma identificação entre o comportamento da mulher medieval e o da personagem Catarina, que, embora demonstre intenções de colocar seus instintos e talentos como forma de superação social, sua voz é subtraída pelo discurso da misoginia.

4. Conclusão

Conclui-se que as situações vividas pela mulher da Idade Média e aquelas da Era elisabetana não são muito diferentes na sua essência, pois o sexo feminino é pauta de discursos preconceituosos, tanto na História, quanto nos textos literários. Observa-se que os objetivos das discussões são sempre voltados à privação direitos individuais. As diferenças sociais são, nesse sentido, fruto de uma concepção machista e desumana em que a mulher se torna objeto de uso a interesses políticos e de poder, o que na peça são evidenciados na negociação do casamento de Catarina, entre Batista e Petróquio, e reforçados na aposta com as esposas quanto à obediência e submissão aos maridos.

Embora ficcional, entende-se que a história de Catarina traduz a situação da mulher de seu tempo, que, comparada à da medieva, são experiências que tentam de alguma forma reverter o discurso misógino, que contrariam a discriminação social. O termo ‘herança’ da Idade Média associado às personagens da peça **A Megera Domada**, mostra que o curso da História e as evidências

na Literatura se cruzam ao enforçar a posição da mulher, tolhida de sua liberdade e individualidade, naquelas sociedades.

As vozes dessas literaturas opressivas podem, no entanto, ser compreendidas no seu antagonismo semântico, ao de uma luta constante e insegura pelo lado masculino, que, até nossos dias, conhece a força do ‘sexo frágil’.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLOCH, R H.. **Misoginia Medieval** e a invenção do amor romântico ocidental. Tradução de Claudia Moraes, 1ª ed. Rio de Janeiro: 34, 1995.
- BOYCE, C. **The Wordsworth Dictionary of Shakespeare**. Ware: Wordsworth, 1996.
- CANTON, K. **Era uma vez Perrault**. São Paulo: DCL, 2005.
- CEVASCO, M. E.; SIQUEIRA, V.L. **Rumos da literatura inglesa**. 5.ed. São Paulo: Ática, 1999.
- COELHO, N. N. **Panorama Histórico da Literatura Infantil/Juvenil**. 4.ed. São Paulo: Ática, 1991.
- DUBY, G. **Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios**. 3. ed. Lisboa: Cia das Letras, 1989.
- MACEDO, J. R. **A mulher na Idade Média**. São Paulo: Contexto, 1999.
- SHAKESPEARE, W. **A Megera domada**. Tradução de Millôr Fernandes. Coleção L&PM Pocket, Porto Alegre, vol. 95, 2004.
- YALOM, M. **A História da Esposa da Virgem Maria a Madona**. Tradução: Priscilla Coutinho. 2.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

A Dimensão Pública das Inquirições Régias Medievais. Reflexões Históricas à Luz de Habermas.

Maria Filomena Celho (UnB)

RESUMO

Esta comunicação baseia-se em um estudo sobre as inquirições régias portuguesas, sobretudo naquelas levadas a cabo no século XIII e início do XIV. Ao tentar compreender a dimensão pública das inquirições, acabamos por entrar em contato com a teoria de Habermas e a maneira como ele pensou o espaço público feudal. Embora houvesse na Idade Média uma dimensão pública, para a qual as Inquirições contribuíram como um dos canais de legitimação da autoridade política, juntamente com outras tecnologias políticas e administrativas, isso não constituiria uma esfera pública. Tratar-se-ia da encarnação de um poder superior, que torna visível o que antes não se via, por meio da exposição de seus atributos de justiça, neste caso, os oficiais inquiridores. Do ponto de vista da representação política, estes oficiais, no desempenho de suas funções, são interpretados como atributos pessoais da realeza.



A Dimensão Pública das Inquirições Régias Medievais. Reflexões Históricas à Luz de Habermas.

Maria Filomena Celho (UnB)

Pensar na dimensão do público ou do privado em qualquer período histórico é pensar com Jürgen Habermas, cujos conceitos e reflexões já foram incorporados ao jargão das ciências humanas. Assim, esfera pública, opinião pública, sociedade civil são exemplos de conceitos que ganharam, sob a pena de Habermas, novos significados que se apoiavam na realidade histórica do século XIX: a sociedade burguesa democrática e capitalista. O fato é que, quer se fale de épocas posteriores ou anteriores a este marco cronológico, o público e o privado tendem a ser discutidos com base nos paradigmas habermasianos. Em nosso caso não será diferente.

Há já algum tempo, começamos um estudo sobre as inquirições régias portuguesas, sobretudo aquelas levadas a cabo no século XIII e início do XIV. Inicialmente, o propósito não era a instituição das inquirições em si, mas a possibilidade de, por meio delas, conhecer melhor a cultura política ibérica medieval, especialmente no que diz respeito ao exercício do poder da monarquia feudal. Ao tentar compreender a dimensão pública das inquirições, acabamos por entrar em contato com a teoria de Habermas e a maneira como ele pensou o espaço público na Idade Média.

Neste contexto, as inquirições mais importantes são as do século XIII e início do XIV, ou seja, as ocorridas em 1220, no reinado de d. Afonso II, em 1258, no reinado de d. Afonso III, e, em 1284, 1288-1289, 1290, 1301, 1303, 1307, no reinado de d. Dinis.

As inquirições ordenadas pelo rei Afonso III, em 1258, são consideradas como “um dos monumentos mais impressionantes legados pela administração régia portuguesa durante toda a Idade Média” (Mattoso, 2001, p. 906). Com o intuito de por em prática um projeto de 1220 - que já tinha sido desenhado no reinado de seu pai, Afonso II, - o monarca aproveitou também para fazer uma radiografia dos estragos que os senhores do norte de Portugal tinham infligido aos direitos régios

durante o tumultuado reinado de seu irmão, Sancho II. “Era preciso recuperar alguns deles e sobretudo obstar a que o movimento das usurpações continuasse no futuro. O processo escolhido foi o registo por escrito, terra a terra, dos foros e direitos que o rei devia cobrar, incluindo os que tinham sido sonegados pelos senhores leigos e eclesiásticos” (Mattoso, 2001, p. 907.). Portanto, até onde os registros documentais nos permitem conhecer, d. Afonso II foi o primeiro monarca a promover uma pesquisa ampla sobre os bens e direitos da coroa - registrando não somente os abusos da nobreza e do clero, mas também de vilões - prática seguida por d. Afonso III e d. Dinis. As inquirições de 1220, tal como as de 1258, costumam ser entendidas como corpi documentais de valor incomparável ao nível europeu, por considerar-se a quantidade e a qualidade de informações extraordinárias ali registradas e que possibilitam recuperar diversos aspectos da vida do reino português na Idade Média, sem contar o elevado número de referências a Leão e à Galiza.

As Inquirições encontram-se transcritas nos *Portugaliae Monumenta Historica*, sob o título *Inquisitiones*, correspondendo às atas de 1220 e 1258. As Inquirições de 1284, da época de d. Dinis, estão no Livro 2º das Inquirições de d. Afonso III; as demais estão nos Livros de 1 a 10 das Inquirições de d. Dinis, Livro 3º de Inquirições da Beira e Além-Douro, Livro 1º das Inquirições de Além-Douro.

A historiografia portuguesa desde cedo percebeu a importância desse monumento e utilizou-o fartamente como evidência para corroborar uma imagem de efetividade política, de soberania da coroa e, sobretudo, de centralização do poder. Para alguns, “foi sob o signo da crescente autoridade que os monarcas do século XIII governaram” (Maurício, 1997, p.251), apoiados nas Inquirições e nas Confirmações Gerais. Sem pretensão de exaustividade, essa interpretação está presente nas obras clássicas de Alexandre

Herculano, Gama Barros e de Marcelo Caetano; no final do século passado, é possível encontrar o mesmo viés em Joaquim Veríssimo Serrão, Joel Serrão, Oliveira Marques, José Mattoso, Luís Krus¹.

O que certamente embasa essa interpretação é o caráter e a natureza das Inquirições. Os monarcas referidos, que ascendem ao trono em situação política de crise e divisão profunda das forças políticas, precisam pôr cobro à desordem, mas, sobretudo, necessitam recuperar as finanças do senhorio real. Para tal, o rei designa inquiridores encarregados de pesquisar (inquirir) sobre o estado de seu patrimônio principalmente naquelas regiões em que se suspeitava de violentas usurpações e desrespeito. Concretamente, temos a imagem de um enviado do rei, acompanhado de um séquito, que se movimenta sobretudo pela região norte do reino, perguntando sobre direitos de ocupação e exploração de casais, igrejas, moinhos, terras, cobranças de foros, exigindo comprovação documental ou testemunhal. Em parte, é isso que está registrado nas atas e que, para os historiadores, dá às Inquirições uma dimensão pública.

Falamos da aparição pública da autoridade do monarca, de visibilidade. Trata-se da encarnação de um poder superior, que torna visível o que antes não se via, por meio da exposição de seus atributos de justiça, neste caso, os oficiais inquiridores. Do ponto de vista da representação política, estes oficiais, no desempenho de suas funções, são interpretados como atributos pessoais da realeza, como as insígnias, os paramentos e a retórica.

Voltando a Habermas, sua preocupação centrava-se na vida política, o que lhe permitiu delimitar a tal esfera política burguesa, cujas particularidades estavam ligadas ao debate e ao confronto de idéias, movidos pelos argumentos, sem que a hierarquia e o estatuto social dos intervenientes influenciassem na dinâmica do processo. Para Habermas, a Idade Média é justamente o período em que as hierarquias sociais e o privilégio dos estatutos superiores se consagram; as discussões e confrontos solucionam-se por essa bitola. Impossível, portanto, que nesta

cultura política se desenvolvesse uma esfera pública (Habermas, 1991). Embora o assunto requeira uma discussão mais aprofundada, no momento limitamos-nos a apontar alguns caminhos de reflexão.

O primeiro arranca da crítica a Habermas, amplamente conhecida, e que o próprio autor aprofundou ao rever alguns aspectos de sua teoria; a tal sociabilidade intelectual burguesa que seria a marca da modernidade foi excessivamente idealizada (Calhoun, 1992). Assim, a nosso ver, o contraponto medieval de Habermas sofre igualmente do mesmo mal. Essa sociedade profundamente hierarquizada, formada por pessoas inexoravelmente condenadas à sua qualidade social, é muito mais própria do discurso político e moral da Idade Moderna. A teorização do político e do social ao longo do medievo europeu apresenta grandes transformações e, principalmente, matizes complexos, que, de resto, já foram anunciados há muito tempo por Georges Duby (1982). Explicar o período em termos de rígidas dicotomias é uma idealização que não encontra sustentação histórica. Quando olhamos para a sociedade medieval, para o seu cotidiano político, compreendemos que havia espaços reais e metafóricos que podemos classificar como públicos, onde pessoas se reuniam e interagiam. Aliás, como em qualquer época histórica, os atores sociais ocupam espaços para discutir e lutar e se apropriam de idéias e discursos com o mesmo objetivo. Claro que esses atores medievais, diferentemente daqueles do século XIX, não se congregavam em cafés literários ou em salões de tertúlia (Eley, 1992), mas isso não quer dizer que desconhecemos a dinâmica da discussão. Os espaços públicos medievais eram de dois tipos: formais/institucionais e cambiantes/imprecisos. Em realidade, não parece que isto tenha sido muito diferente em outras épocas. Entre esses dois tipos de espaços públicos a história medieval está repleta de exemplos de contestação, negociação, composição. Ou seja: vida política, vida pública.

O segundo baseia-se na afirmação de que na Idade Média a dimensão pública estava unicamente dominada pela representação pública do senhor. O

1. A bibliografia que embasa o projeto de pesquisa é muito mais ampla; nesta comunicação recorreremos apenas a alguns autores para sustentar a argumentação.

desfile do poder diante dos vassalos era a maneira de revelar a política². A esfera pública representa e está diretamente ligada à existência daquele que governa, donde o príncipe e os estados são o reino; portanto eles representam o seu poder diante do povo. Dessa forma a representação não poderia ser entendida como comunicação política mas como parte do estatuto social. Como contraste, a modernidade apresentaria um panorama bastante diferente, no qual os governantes são representantes do povo, e suas ações são discutidas racionalmente, questionadas e julgadas pela sociedade; uma nova dimensão pública e política (Kramer, 1992). Na Idade Média, portanto, o palco no qual o poder é representado para grandes audiências era público, mas sem a participação do público. Tratava-se de uma audiência passiva.

De acordo com Habermas o período feudal caracteriza-se por uma hierarquia de ordens ou estamentos, com o rei à cabeça, seguido da nobreza e do povo. Não existe a separação entre o público e o privado, sendo que o rei é a única dimensão pública no reino. Não existem instituições públicas ou privadas, o que corrobora sua dificuldade em encontrar fundamentos sociológicos para a comprovação de uma esfera pública. Entretanto, como referimos, existe a forma representativa da publicidade como desfile de status e poder.

Com relação a este segundo ponto, uma vez mais cremos que o contraponto medieval de Habermas necessita de perspectiva histórica e, neste sentido, as Inquirições são um bom objeto de estudo. Para começar, não podemos nos furtar à ironia de lembrar que elas foram entronizadas pela historiografia como instituição medieval, o que mereceria por si só uma discussão importante, mas que fugiria ao propósito do que agora pretendemos. Depois, interessa sublinhar essa audiência passiva, esses espectadores medievais do fausto e do poder. As atas das inquirições mostram que as testemunhas são atores sociais ativos e seus relatos revelam a existência de outros homens e mulheres que estão

longe da passividade. In extremis participam com vigoroso protagonismo, chegando mesmo a surrar e expulsar os inquiridores.

A dificuldade de encontrar na Idade Média a separação entre o público e o privado nos termos que propõe a modernidade, parece óbvio como premissa. Partindo da Antiguidade grega, que entendia a comunidade política como uma congregação de iguais onde estes se realizavam ética e racionalmente, os medievais não se viam como iguais. Nosso melhor guia é Tomás de Aquino, ao evidenciar que o campo da política e do poder dos homens não é resultado da conciliação entre os iguais, mas resultado do conflito (Dyson, 2002). Neste cenário, o monarca, quando irrompe, é para julgar os direitos de cada um dentro dos domínios do reino (tal como nas inquirições). Ora, a modernidade, na esteira de Aristóteles, identificava o político com o público; a Idade Média, como traduz Tomás de Aquino, traz o político para o âmbito doméstico (econômico), privado, ao entender que o reino deve prover as necessidades dos indivíduos.

A esfera pública, da qual nos fala Habermas, está muito longe da realidade política medieval. Embora houvesse na Idade Média uma dimensão pública, para a qual as Inquirições contribuíram como um dos canais de legitimação da autoridade política, juntamente com outras tecnologias políticas e administrativas, isso não constituiria uma esfera pública.

Pensamos que aqui reside um dos impasses historiográficos. Se, por um lado, há momentos em que se considera que as Inquirições são um texto emanado da autoridade pública, por outro lado, a leitura desse mesmo texto revela um poder cuja prática desconhece as diferenças entre público e privado. O fato de que várias vezes os monarcas reclamem da usurpação de direitos régios não impede que, ao mesmo tempo, os distribuam a outros nobres, a outras ordens religiosas, a outras catedrais.

2. Para Habermas esse quadro prolonga-se até a Reforma, quando as práticas religiosas recolhem-se à esfera privada, revelando uma separação entre a sociedade e o estado. Na mesma época, o incremento da vida econômica e comercial solicita uma circulação de notícias e de informações mais eficiente, levando o indivíduo a interessar-se mais pelos eventos públicos. A autoridade passa a estar sob o escrutínio da sociedade. Embora não seja nosso propósito debruçarmo-nos sobre a Idade Moderna, parece-nos que também essa explicação mereceria um confronto com a história, que a matizasse geograficamente e cronologicamente.

Falar em “centralização monárquica”, expressão repetida à saciedade pela historiografia, é, a nosso ver, um dos aspectos mais problemáticos ligados às Inquirições. Os reconhecimentos do fenômeno são quase sempre afirmados com grandiloquência, embora a narrativa seja igualmente farta em exemplos que revelam justamente o contrário. Na realidade, o próprio levantamento das Inquirições permite medir a ineficiência da centralização. No século XIII a monarquia portuguesa é feudal e não distingue público de privado; funções que seriam tipicamente régias são exercidas pelos senhores e o rei concebe seu poder como o de um senhor, como prerrogativa pessoal. Aliás, a fórmula empregada pelos inquiridores de 1258 para se referirem ao rei é *dominus rex* e, como já afirmamos, o objetivo dessas inquirições é fazer levantamento de seus rendimentos senhoriais. Entre as inquirições de Afonso III e as de d. Dinis, nota-se que o poder do rei aumentou sobre o reino, não como autoridade pública, mas como senhor de terras, revelando uma “contaminação da autoridade régia pela senhorial” (Mattoso, p. 269-270). Há sem dúvida uma lógica senhorial que impede o exercício do poder público e a implantação de uma administração racional. O processo de “senhorialização régia” baseia-se no avanço sobre alódios, tal como faziam os demais senhores. De resto, ao contrário do que pensava Gama Barros, a distinção entre reguengos e bens da coroa, não é que aos primeiros se atribua o domínio direto e o útil, e, aos segundos apenas o direto; para Mattoso, os bens da coroa resultaram de alódios de apropriação mais nova e os reguengos, domínios mais antigos, eram aqueles possuídos pela casa do rei (Mattoso, p. 270). Então, centralização régia só pode ser entendida como senhorialização régia e, neste caso, as Inquirições são um instrumento fundamental *pari passu* às ações de apropriação de matas e maninhos (coutadas, reservas de caça,

monteiros). A superioridade régia, em termos práticos, vem do aumento do senhorio. Mesmo as inquirições de 1290 não se justificam em virtude da soberania régia, mas sob o pretexto de que pretendiam impedir que os senhorios fossem invadidos por outros nobres.

Parece que deveríamos repensar algumas interpretações que sublinham demasiado o papel que esses registros escritos tiveram para a consolidação do projeto político dos monarcas envolvidos. Sobretudo aquelas que chegaram à conclusão que o rei impôs ao meio rural e senhorial um “sistema de valores que tem na lei, na escrita e na representação política os seus mais fortes apoios ideológicos” (Krus, 1994, p. 35-37).

De qualquer forma, resta interpretar então de que forma teriam sido usadas as Inquirições. Pensamos que a explicação que mais se adequa à mentalidade política feudal é aquela que vincula a decisão de levar a cabo as inquirições ao campo da representação política e da propaganda. O simples fato de que o monarca tivesse agentes e oficiais circulando pelo norte do reino fazendo indagações publicamente sobre os seus direitos era, por si só, uma imagem com grande força política. Agora, punir de forma exemplar os usurpadores seria uma tarefa para a qual o rei não tinha capacidade e que provavelmente terminaria por submergir o reino numa nova crise. A vantagem de dispor de uma atualização por escrito dos direitos da monarquia era ter ao alcance uma base de dados importantíssima para ser utilizada quando a necessidade o solicitasse e as possibilidades o permitissem. Não parece acertado afirmar que esses registros tenham dado ao soberano “uma força incomparável” ou que a escrita tenha sido “a arma que feriu de morte o feudalismo”. Na realidade, as Inquirições revelaram-se como mais um instrumento a serviço do afiançamento da monarquia feudal, um poder que teve que continuar pactando com todas as outras forças vivas da sociedade.



BIBLIOGRAFIA

CALHOUN, Craig. "Introduction: Habermas and the Public Sphere," In: Calhoun (ed). **Habermas and the Public Sphere**. Studies in Contemporary German Thought. Cambridge: MIT Press, 1992, pp. 1-48.

DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa,

DYSON, R. W (ed.) **St. Thomas Aquinas Political Writings**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.

ELEY, Geof. "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century". In: Calhoun (ed). **Habermas and the Public Sphere**. Studies in Contemporary German Thought. Cambridge: MIT Press, 1992, pp. 289-339

HABERMAS, Jürgen. **The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society** (Studies in Contemporary German Social Thought). Massachusetts, MIT press, 1991

KRAMER, Lloyd. "Habermas, History , and Critical Theory" In: Calhoun (ed). **Habermas and the Public Sphere**. Studies in Contemporary German Thought. Cambridge: MIT Press, 1992, pp. 236-288.

MATTOSO, José. "O triunfo da monarquia portuguesa: 1258-1264". **Análise Social**, 157 (2001).

_____. "Dois séculos de vicissitudes políticas". In: MATTOSO, José (Coord.). **História de Portugal**. Vol. 2. Lisboa: Estampa.

MAURÍCIO, Maria Fernanda. **Entre Douro e Tâmega: e as Inquirições Afonsinas e Dionisinas**. Lisboa: Colibri, 1997.

O Sofrimento na Perspectiva de Santo Agostinho

Maria Rita Sefrian de Souza Peinado (UEM/FECILCAM) &
Terezinha Oliveira (DFE/PPE/UEM)

RESUMO

A proposta de consolo e paz na eternidade tornava suportável o sofrimento terreno pelo fato de ser considerado transitório se comparado à vida eterna. Além de produzir, ainda que minimamente, condições de convívio para a formação de uma sociedade que estava em intenso período de transição. Desse modo, ao discutir sobre o sofrimento em uma perspectiva fundamentada nas Escrituras, Santo Agostinho contribui com a organização dessa sociedade que emergia da desagregação do Império Romano e das devastações provocadas pelos nômades que migravam para o território romano. Desse modo, serão tema do **Sermão sobre a devastação de Roma** e do livro **A Cidade de Deus**, nosso referencial teórico para a reflexão de que ainda que os povos estivessem passando por grandes crises, seria possível articular uma mensagem que permitisse buscar outras perspectivas de vida, a saber, a perspectiva cristã. Entendendo o sofrimento como valorização da própria condição de vida humana e como oportunidade de aperfeiçoamento de virtudes como a paciência, por exemplo, necessária ao convívio social. Por nossa fonte secundária podemos entender a amplitude da influência do pensamento agostiniano para o pensamento ocidental, bem como sua influência na formação de outros pensadores. Embora o sofrimento humano seja um tema atual para pesquisas, percebemos, em certa medida, a permanência da compreensão de sofrimento pela perspectiva agostiniana.



O Sofrimento na Perspectiva de Santo Agostinho

Maria Rita Sefrian de Souza Peinado (UEM/FECILCAM) &
Terezinha Oliveira (DFE/PPE/UEM)

Para Agostinho, a vida e a doutrina são uma só coisa. Sua doutrina é uma interpretação de sua vida, e sua vida não cessa de nutrir-se nas fontes da doutrina. E assim o pensar agostiniano evolui em contacto imediato com a vida. Seu objetivo não é ensinar a pensar, e sim a viver, a viver pensando. É a este contacto direto com a vida real que a ideologia agostiniana deve o seu valor imperecível e a sua influência fecunda e constante sobre o pensamento ocidental, até os nossos dias. (Boehner; Gilson, 1970, p. 140)

Nesta comunicação discutiremos, dentre os assuntos tratados por Santo Agostinho em alguns de seus sermões e livros, a abordagem que ele faz sobre o sofrimento. Este assunto sobre o qual discorreu especialmente em seu **Sermão sobre a devastação de Roma**, como também em seu livro **A Cidade de Deus**. Boehner e Gilson, nossa fonte secundária, nos permitirá a reflexão sobre a influência agostiniana no pensamento ocidental.

Nas obras supracitadas, Santo Agostinho ponderou sobre como os cristãos deveriam se posicionar diante do sofrimento, fundamentado em uma perspectiva bíblica, retomou exemplos de pessoas cujo sofrimento fora registrado nas Escrituras, haja vista que diante das mesmas circunstâncias as pessoas agiam de modos diferentes. Para o autor em questão, esse posicionamento diante das adversidades poderia demonstrar um aperfeiçoamento na virtude ou não.

Entender o sofrimento na perspectiva de resignação e ainda tributando louvores a Deus demonstra uma valorização da vida, mediante as oportunidades que os sobreviventes tiveram de contribuir com a sociedade. Ao aceitar o sofrimento estaria implícito para os sobreviventes que era melhor viver, pois em havendo vida, haveria a possibilidade de cooperar de algum modo com outras pessoas e, em sentido mais amplo, com a própria sociedade.

Outra perspectiva é a de que o sofrimento é pedagógico, na medida em que propiciava condições para o exercício da perseverança, como possibilidade de aprimoramento individual. Este exercício da perseverança pressupunha a paciência.

Nesse sentido, tornou-se necessária a discussão de Santo Agostinho sobre o assunto a fim de promover, minimamente, a possibilidade de convívio entre os novos habitantes e os sobreviventes romanos. Era preciso ter paciência até que se estabelecesse, ainda que minimamente, a organização daquela sociedade em transição.

Em seu **Sermão sobre a devastação de Roma**, Santo Agostinho parte da premissa de que a cidade fora preservada nos seus moradores.

Mas, respondi-me: será assim tão evidente que Deus não poupou a cidade? Eu mesmo respondo: a meu ver, muito pelo contrário. A cidade não foi destruída como o foi Sodoma. Quando Abraão interrogou a Deus era a existência de Sodoma que estava em jogo. E Deus disse: “Não destruirei a cidade”, mas Ele não disse: “Não castigarei a cidade”.

Sodoma não foi poupada; perdeu-se. O fogo consumiu-a totalmente, sem esperar o dia do juízo; Ele fez com ela o que tem reservado para os outros maus no dia do juízo. Ninguém escapou de Sodoma; não sobrou nada dos homens, nem dos animais, nem das casas: tudo foi consumido pelo fogo. Este foi o modo pelo qual Deus perdeu a cidade.

Já quanto à cidade de Roma, é tudo diferente: muitos dela saíram e depois voltaram; muitos permaneceram e escaparam à morte e muitos ficaram incólumes por terem se refugiado nos santuários.

Mas - objetar-me-eis -, muitos foram levados como prisioneiros. Respondo: tal como Daniel, não em castigo próprio, mas para consolo de outros prisioneiros.

Mas - podeis me argüir -, muitos foram mortos. Respondo: o mesmo aconteceu com o sangue derramado pelos santos profetas, desde Abel a Zacarias (Mt 23,35); assim também foram tratados tantos apóstolos e até o próprio Senhor

dos profetas e dos apóstolos.

Mas - objetar-me-eis ainda -, não foram muitos torturados com terríveis tormentos? Respondo: Será que tanto como Jó?

Não, irmãos, não nego o que ocorreu em Roma. Coisas horríveis nos são anunciadas: devastação, incêndios, rapinas, mortes e tormentos de homens. É verdade. Ouvimos muitos relatos, gememos e muito choramos por tudo isso, não podemos consolar-nos ante tantas desgraças que se abateram sobre a cidade. (Agostinho, 1998)

O sofrimento daqueles que tiveram suas vidas preservadas seria útil para o consolo de alguns, e ainda, de certo modo, unia-os aos que sofreram no passado.

Neste sentido, Jó fora citado no sermão como exemplo de sofrimento e de perseverança. Daniel, como aquele que representou consolo a outras pessoas que estavam prisioneiras. Até o sofrimento de Cristo fora elencado como referencial para que os cristãos fossem estimulados a suportar as circunstâncias que lhes sobreveio com a destruição de Roma.

Apesar de que os romanos estivessem sofrendo, Agostinho procurou conduzir o pensamento deles a outra realidade, mais abstrata, a vida celestial. Considerada ainda como consolo pelos que haviam morrido.

Ah! Se nossos olhos pudessem ver as almas dos santos que nessa guerra foram mortos, veríeis como Deus poupou a cidade. Pois milhares de santos descansam em paz, felizes, e dizem a Deus: “Nós Vos damos graças porque nos livrastes das tribulações da carne e dos tormentos. Nós Vos damos graças porque já não tememos os bárbaros, nem o diabo, nem a fome, nem a tempestade, nem os inimigos, nem os tribunais perseguidores da fé, nem os opressores. Estamos mortos na terra, mas imortais ante Vós, salvos no Vosso reino, por graça Vossa e não por mérito nosso”.

Qual a cidade que, em sua humildade, fala desse modo? Ou porventura considerais que uma cidade é feita de pedras e de paredes? A cidade são os homens e não as casas! Se Deus tivesse

dito aos habitantes de Sodoma: “Fugi, pois vou incendiar este lugar”, não lhes atribuiríamos mais mérito se fugissem e o fogo do céu destruísse somente suas muralhas e suas casas? Não teria Deus poupado a cidade, se os cidadãos tivessem escapado aos efeitos devastadores daquele fogo? (...) (Agostinho, 1998)

Quanto à preservação da cidade, a articulação dos argumentos de Agostinho direciona à compreensão de que nos habitantes a cidade fora preservada, pois, na medida em que comparou com a destruição de Sodoma, registrada nas Escrituras, com os fatos ocorridos na cidade de Roma, esta teve habitantes cujas vidas foram preservadas por se refugiarem nos templos, nisto a cidade foi salvaguardada, nos moradores.

Diante da preservação das vidas, o ensino agostiniano sobre sofrimento consistia em entender como ele deveria ser pensado. Um dos aspectos ressaltados pelo autor era o de que na vida terrena o sofrimento contribuiria com o aperfeiçoamento humano, outro aspecto da abordagem de Santo Agostinho era o da realidade celestial almejada pelos cristãos. Ao pensar nesse aspecto, de que os sofrimentos da vida terrena seriam recompensados pelo consolo eterno, elevava-se o pensamento, produzindo certa abstração, de modo a tornar suportáveis as circunstâncias adversas terrenas, pela crença de serem passageiras.

Nosso intuito, ao destacar este aspecto e articulação dos argumentos por Santo Agostinho, é de apontar para questões emergentes naquela sociedade que vivia um momento de transição, mas ainda não tinha a clareza do que viria a se constituir. Era necessário instruir ao povo para propiciar, ainda que minimamente, condições de convivência, na medida em que estava se formando, ainda que por meio da força, em virtude das migrações dos nômades, uma nova sociedade.

Esse assunto é emergente, pois ao difundir o cristianismo, ele levava em seu bojo as mudanças de alguns hábitos.

Agostinho, em *A Cidade de Deus*, responde aos que atribuíam a Cristo os infortúnios da devastação de Roma e os sofrimentos dos sobreviventes. Essa argumentação tornava-se necessária para

firmar o princípio de que pelo Cristo, é que foram preservados.

Primeiramente, ele observa a ambigüidade destas acusações, pois alega que, justamente, em nome de Jesus Cristo é que os invasores pouparam a vida daqueles que se refugiaram nos templos.

Ele convida ainda aos “caluniadores” a lerem as histórias das guerras anteriores para verificar que não houve precedentes na história de preservação dos inimigos por se refugiarem nos templos dos deuses. Os romanos estavam confiando a tutela de Roma a deuses que, Virgílio, o grande poeta, lido e ensinado na escola para as crianças, já havia denominado de vencidos e, portanto, lhes seria impossível proteger a cidade.

Desse modo, o autor atribui aos fundamentos do cristianismo a clemência dos bárbaros para com quantos se refugiaram nas capelas dos mártires e nas basílicas dos apóstolos.

Atestam-no as capelas dos mártires e nas basílicas dos apóstolos, que em plena desolação de Roma abriram o seio a quantos, cristãos ou gentios, nele buscavam refúgio. Até o sagrado limiar o furioso inimigo banhava-se em sangue, mas nessa barreira a raiva assassina expirava. Para esses lugares alguns vencedores, trocados de compaixão, levavam aqueles que, mesmo fora de trais recintos, haviam poupado, para subtraí-los a mãos mais ferozes, eles próprios também cruéis e impiedosos pouco mais longe, desarmados quando se aproximavam dos lugares que lhes era interdito o que o direito da guerra permitia alhures. Detinha-se, nos santuários, a ferocidade que faz vítimas, embotava-se a cupidez que quer cativos. Assim escapou à morte a maioria desses caluniadores de nossa fé cristã, que atribuem ao Cristo os males que Roma sofreu; o benefício da vida, por eles devido ao nome de Cristo, não é a nosso Cristo, porém que atribuem, e sim ao destino, quando se maduramente refletissem, no que suportaram de infortúnios poderiam reconhecer a Providência, que se vale do flagelo da guerra para corrigir e pulverizar a corrupção humana e, atormentando com semelhantes aflições almas justas e meritórias, faz que,

depois da prova, passem a melhor destino ou as retém na Terra para outros desígnios. Quanto, porém, à milagrosa proteção de que o nome de Cristo os cercou em toda parte e nos mais divinos e amplos edifícios, designados à multidão como oferecedores de maior espaço ao refúgio e à clemência, clemência nova, até então desconhecida por vencedores, por bárbaros ferozes, não deveriam atribuí-la ao Cristianismo, dar graças a Deus e acorrer-lhe ao nome com sincera fé, para fugirem aos suplícios do fogo eterno? Esse nome, vários não o usurparam senão para evitar as angústias da morte presente, porque de todos quantos vês insultarem com cínica desfaçatez os servidores do Cristo muitos não escapariam ao gládio ensangüentado, se não se acobertassem com o falso título de servidores de Jesus Cristo. E agora com soberba ingratidão, delirantes de impiedade e de coração perverso, correm ao suplício de trevas eternas, insurgindo contra esse nome, em que se refugiaram, mentindo, para usufruir da luz temporal. (Agostinho, A Cidade de Deus, Livro I, Capítulo 1)

Nesse convite de Santo Agostinho à reflexão podemos perceber alguns fatos da dissolução de Roma, como a preservação de vida, situação inédita nas guerras anteriores e o encaminhamento das argumentações de Agostinho para com os sobreviventes “caluniadores”.

No relato sobre a ferocidade dos invasores de Roma percebemos a rudeza dos novos habitantes, seu modo de viver pela guerra. No entanto, um elemento novo nessa situação merece a atenção de Agostinho. O seu convite à reflexão sobre o fato de serem sobreviventes por meio de um ato inédito na história das guerras, “o ato de clemência nova” para com aqueles que haviam se refugiado na capelas e nos templos cristãos. Este fato demonstra, além da valorização da vida pela preservação duas lições que o autor destaca: a de que o sofrimento tem o sentido tanto de corrigir, quanto de aniquilar a corrupção humana e a de que o sofrimento para os justos redunde em melhor destino ou em maior condição de realizar outros desígnios perante a sociedade.

Assim, Agostinho ao atribuir um sentido

pedagógico ao sofrimento, seja pela possibilidade de correção das atitudes humanas, seja para aperfeiçoar aos que têm ainda sua contribuição perante a sociedade, trata também da perspectiva da salvação da alma daqueles que passaram para “melhor destino”, para os quais, considera a morte recompensadora.

Queremos retomar ao texto do sermão para enfatizar o direcionamento que o autor deu à sociedade ao tratar sobre a questão do sofrimento em um tempo histórico em que esta se deflagrava.

Não nos escandalizemos ao ver o justo nesta terra sofrer agravos e ultrajes: acaso esquecemos o que passou o justo dos justos, o santo dos santos? O que sofreu toda a cidade de Roma, sofreu Ele sozinho. E vede quem Ele é: “O rei dos reis, o senhor dos senhores” (Apoc 19,16), preso, amarrado, flagelado, objeto de todas as ofensas, suspenso num madeiro e pregado, morto. Comparemos Roma com Cristo; a terra inteira com Cristo, o céu e a terra com Cristo; nenhuma criatura pode ser comparada ao Criador; nenhuma obra ao artífice: “Todas as coisas foram por Ele feitas, e sem Ele nada foi feito” (Jo 1,3). E, no entanto, foi tido pelos verdugos em nada.

Supportemos o que Deus quer que suportemos; Ele, que é o médico que nos cura e nos salva, sabe o que é útil para nós, mesmo que seja a dor. Como bem sabeis, está escrito “A paciência produz uma obra perfeita” (Tg 1,4). Ora, qual será a obra de nossa paciência se não sofreremos nenhuma adversidade? Por que recusamos sofrer os males temporais? Temos medo de nos aperfeiçoar? Não hesitemos em orar e implorar, gemendo e chorando diante do Senhor, para que, também em relação a nós, se cumpra o que diz o Apóstolo: “Fiel é Deus e não permitirá que sejais provados acima de vossas forças, mas com a tentação ele vos dará os meios de suportá-la e sairdes dela” (I Cor. 10, 13). (Agostinho, 1998)

Santo Agostinho finaliza o seu sermão convidando aos ouvintes a que suportassem com paciência as adversidades. Ao fazer referência ao sofrimento de Cristo atribui uma condição humana

ao próprio sofrimento, além da perspectiva de aperfeiçoamento das virtudes e conclui apontando a possibilidade de não permanência desta situação que afligia tão intensamente aqueles povos.

Retomamos Boehner e Gilson, os quais na apreciação a Santo Agostinho o referenciam como “o Preceptor do Ocidente”.

Agostinho é, na verdade, o Preceptor do Ocidente. Nenhum dos futuros sistemas cristãos irá poder ignorá-lo. E, com efeito, todos, de um modo ou doutor, lhe sofreram o influxo. Por quase um milênio exerceu domínio incontestado no campo do pensamento. Sua doutrina, perenemente viva, jamais cessou de revigilar a reflexão filosófica. Seus discípulos são legião, e até mesmo os seus adversários – pois também Agostinho os teve, e dos mais notáveis – não lhe regatearam o seu respeito. Sua escola – se é que tal expressão se justifica – produziu uma plêiade de pensadores dos mais originais e fecundos: haja vista um S. Anselmo, os Vitorinos, um S. Boaventura, um Rogério Bacon, um Henrique de Gand, um Duns Escoto, um Pascal, um Malebranche, e inúmeros outros. Mais que nenhuma outra doutrina, a teologia agostiniana da história teve o efeito de transformar a face da terra. Ainda que o “Sacro Império Romano de Nação Germânica” não fosse idéia do próprio Agostinho, ele não se originou sem uma interpretação política do seu conceito do Estado de Deus. Se, por hipótese, tivéssemos de prescindir da obra de Agostinho na história espiritual do Ocidente, depararíamos um hiato inexplicável entre o mundo atual e os tempos evangélicos. (Boehner; Gilson, 1970, p. 140,141)

Diante do que dizem os autores da história da filosofia sobre Santo Agostinho, cumpre-nos ressaltar que em seus sermões e seus livros este autor tratou de inúmeras questões. Ao elegermos o tema desta comunicação, o fizemos em virtude do tempo e do espaço que temos e por considerarmos também que essa compreensão sobre o sofrimento humano continua instigando os pesquisadores do nosso tempo, como também continua sendo compreendido pela perspectiva agostiniana.



REFERÊNCIAS:

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. 2.ed. Petrópolis RJ: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira,1990.

AGOSTINHO, Santo. **Sermão sobre a devastação de Roma**. Traduzido por Jean Lauand. Mirandum Plus 5. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/mp5/agostinho1.htm>> acesso em 05 abr 2009.

Extraído do livro: Jean Lauand (org.) *Cultura e Educação na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da Filosofia Cristã – Desde as origens até Nicolau de Cusa**. Traduzido por Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 1970.

Conflitos Sociais na Transição da Antigüidade à Idade Média

Mário Jorge da Motta Bastos (UFF – *Translatio Studii*)

RESUMO

Qualquer debate ou consideração crítica atual sobre o uso das fontes pelos medievalistas deveria pautar-se pelo aparente paradoxo da negação/afirmação de nossa especificidade. De nossa condição primária de historiadores deriva a necessária reflexão acerca das perspectivas associadas ao paradigma historiográfico hoje hegemônico na “escola histórica francesa”, que disfarça mal o ceticismo, o idealismo e o reacionarismo triunfantes com a “condição pós-moderna”. No campo de nossa especialização, por seu turno, impõe-se um ponto crítico primário: o “fazer histórico” relativo à História Medieval parece-me ter se constituído em um campo particularmente fértil ao predomínio de uma perspectiva de abordagem que rejeita toda e qualquer tentativa de análise que imponha, a um período histórico dado, conceitos e categorias que não tomem por base as “expressões” ou “concepções” elaboradas e vigentes no âmbito do período em questão. Qualquer recurso analítico forjado pelo corpo das ciências humanas contemporâneas daria ensejo a uma profanação do passado. Propondo-me a abordar, nesta exposição, as expressões dos conflitos sociais na documentação relativa à sociedade da Península Ibérica da Alta Idade Média, parto da seguinte referência de base: o historiador que exerça o seu ofício alheio a um instrumental heurístico produz, na melhor das hipóteses, uma descrição mais ou menos densa – mas, ainda assim, apenas uma descrição – essencialmente respeitosa dos mitos e visões de mundo hegemônicas de elites que jazem em alguma fatia de duração do tempo. Deveríamos, ao contrário, seguir para os arquivos imbuídos sempre da máxima de que o historiador deve – não é essa a sua função? – desrespeitar o passado!



Conflitos Sociais na Transição da Antigüidade à Idade Média

Mário Jorge da Motta Bastos (UFF – *Translatio Studii*)

Uma das mais marcantes características da historiografia das últimas décadas, que se assume, de maneira cada vez mais explícita e auto-referenciada, como um campo fragmentado, compartimentado, fatiado em inúmeras sub-especialidades e múltiplas tendências. Contra uma perspectiva mais homogênea do seu ofício que caracterizava o historiador até princípios do século passado, o profissional atual define-se como um historiador da cultura, da política, ou um historiador das mentalidades. Demarcando-o com ainda maior precisão, ele será um especialista em história de gênero, ou um medievalista dedicado à Baixa Idade Média ibérica!

São duas, a meu juízo, as principais mazelas derivadas da fragmentação extrema do saber para a prática historiográfica. Antes de mais, vejo a tendência marcada por certo paradoxo: de um lado, o processo acentuado de especialização que recorta ao extremo, verticalizando a formação em áreas muito específicas; por outro, as exigências da interdisciplinaridade e da interligação dos saberes. A história, já tão fragmentada em “dimensões da globalidade social”, tendência relacionada, em parte, à crise dos modelos de “história total”, viu-se ainda mais partida em “migalhas” em face das demandas editoriais relacionadas aos modismos de “domínios históricos” como o da sexualidade, do gênero, da moda, da festa, etc.

Qualquer debate ou consideração crítica atual sobre o uso das fontes pelos medievalistas deveria pautar-se pelo aparente paradoxo da negação/afirmação de nossa especificidade, perspectiva que guarda, no nível de sua formulação, íntima relação com o que acabei de destacar. Em que pese o fato de que nosso exercício cotidiano da profissão nos remeta a uma remota fatia de duração, na medida em que o nosso é o ofício do contraste, e que ele se realiza por uma projeção desde a contemporaneidade, fica o medievalista potencial e plenamente – esteja ele plenamente côncio

desta inevitabilidade, e interessado em considerá-la ou não – inserto em meio às vertentes e aos paradigmas ontológicos e epistemológicos que predominam no seu campo de atividades (para não falar das posições políticas em disputa no quadro geral das sociedades nas quais se inscrevem os profissionais).

As controvérsias inscrevem-se num conjunto de referências muito mais vasto, do qual se alimenta e faz prosperar, expressando a crise de paradigmas que afeta, há algumas décadas, a disciplina mas, em especial, o que parece representar a vitória do paradigma “pós-moderno” em detrimento daquele – dito “iluminista” ou “moderno” – que fundamentou duas das principais correntes analíticas do século XX, o Marxismo e a Escola dos *Annales*. Consideremos, em seguida, algumas das orientações básicas vinculadas ao tal paradigma que se pretende hegemônico, atualmente, nos círculos acadêmicos.

José Carlos Reis promoveu, recentemente, um inusitado balanço das perdas e ganhos que lhe parecem decorrer da superação do “paradigma iluminista” e do salto qualitativo daí decorrente em benefício da disciplina. Elenco as “tendências vitoriosas” arroladas pelo autor: 1. Passagem da síntese à especialização; 2. Passagem do todo (holismo) ao tudo (micro); 3. Passagem do homogêneo (mudança) ao heterogêneo (conservação); 4. Passagem da explicação/conceito à descrição/constatação/relativismo; 5. Passagem da estrutura ao indivíduo, do social objetivo ao individual subjetivo; 6. Passagem do material ao imaginário, ao simbólico; 7. Passagem do racional ao irracional; 8. Passagem da revolução ao imobilismo; 9. Passagem da memória à “desmemória”; 10. Passagem da história-ciência social à história-literatura; e 11. Passagem de uma identidade epistemológica da história à não-identidade (REIS, 2003: 91-94).

Limite-me, nesta altura, e em face da perspectiva de que o quadro acima traçado tenha alguma

validade, a declarar-lhes, sem constrangimento algum, que me alinho na fila dos perdedores, resignado ao menos pela suposição de que ele seja breve e ligeira! Detenho-me, apenas, na seqüência, na caracterização crítica de algumas tendências que, uma vez correntes, parecem-me essenciais às abordagens historiográficas dedicadas à História Medieval, e a da Alta Idade Média em particular. Meu quadro de referência preferencial, por (de) formação de ofício, é constituído pela Península Ibérica dos séculos IV a VIII e pela historiografia, em especial de língua espanhola, dedicada a este recorte.

Antes de mais, um ponto crítico primário: o “fazer histórico” relativo à História Medieval parece-me ter se constituído em um campo particularmente fértil ao predomínio de uma perspectiva de abordagem que rejeita, com veemência, toda e qualquer tentativa de análise que imponha, a um período histórico dado, conceitos e categorias que não tomem por base as “expressões” ou “concepções” elaboradas e vigentes no âmbito do período em questão. Seriam, assim, extemporâneas e inadequadas as categorias de análise que não se coadunassem com as concepções “expressas pelos medievais” Qualquer instrumento ou recurso analítico forjado pelo corpo das ciências humanas contemporâneas daria ensejo, ou resultaria em uma deformação, se não profanação, do passado. Ora, o historiador que exerça o seu ofício alheio a um instrumental heurístico produz, na melhor das hipóteses, uma descrição mais ou menos densa – mas, ainda assim, apenas uma descrição – essencialmente respeitosa dos mitos e visões de mundo hegemônicas de elites que jazem em alguma fatia de duração do tempo. Em se tratando do nosso “pedaço específico de passado”, por uma tal via o que se produz, com considerável freqüência, é uma mera descrição atualizada, em língua vernácula, dos discursos de outrora, elaborados em um latim canônico ou encerrados na difícil sintaxe dos idiomas arcaicos. “Toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência das coisas.” (MARX, 1983).

Considerado o nível primordial em que situo a minha análise do período, parece-me não haver tendência mais restritiva ao anseio de sua caracterização do que o abandono das iniciativas de

sua análise global, orientada pela premissa de que a totalidade decorre das articulações – inclusive com suas defasagens – dos distintos níveis ou estruturas que compõem a globalidade social. Georges Duby estabeleceu, há muito, o programa, conhecido por todos. Mas, em que pese o vigor e a validade geral da proposição, convém considerarmos algumas nuances que ela deixa de equacionar. Em primeiro lugar, parece-me que a proposição torna unívoco um fenômeno que pode, ao contrário, ser marcado por especificidades profundas. Ora, o econômico, o político, o cultural etc. assumem, nas sociedades humanas, linhas de caracterização cuja base decorre da articulação entre a teoria e o conjunto de fenômenos que ela articula e qualifica. Se é lícito supor que sejam característicos do Humano, seus conteúdos específicos podem (e devem) diferenciar-se consoante épocas históricas e civilizações distintas.

Ademais, tal programa de intervenção demanda um instrumento de abordagem fundamental. Uma das críticas prioritárias a corrente dos *Annales* – que ademais afetaria às suas “várias gerações” – diz respeito às limitações que se lhe impunham em razão da ausência, dentre os referenciais teóricos que acarinhavam, de uma teoria explícita acerca da transformação social. A própria proposição da articulação dos vários níveis constitutivos do social com freqüência se esmaece numa miríade de determinações múltiplas inapreensíveis. Se, ao menos a meu juízo, um tal referencial deveria constituir numa espécie de profissão de fé do historiador – em que pese o fato de que a História, estranhamente, tem sido muito mais um discurso sobre a continuidade do que sobre a mudança – a fatia de duração sobre a qual nos debruçamos faz desta necessidade uma exigência incontornável. Não constituem, os séculos alto-medievais, um período de transição entre dois mundos?

Parece-me faltar, em primeiro lugar – ou delas abdicaram os historiadores – as teorias relativas à mudança, que viabilizem a sua abordagem como um processo global articulado e apreensível, e não como manifestações aleatórias cujas correlações no interior de um conjunto, se existem, não são discerníveis (WICKHAM, 1984: 3-36). A par da superação, pelas vertentes analíticas atuais,

dos vários preconceitos, juízos de valor e do catastrofismo que faziam enfermar as análises pioneiras do contexto aqui em questão, o que acabou também expurgado das abordagens foi toda e qualquer consideração da incidência das contradições e do conflito social como ingredientes fundamentais da transformação e do curso da História. Ora, os sistemas sociais visam, essencialmente, a sua reprodução e, de um momento para outro de sua existência, as contradições que lhe são inerentes ritmam-lhe o tempo. Os conflitos são a manifestação sensível das contradições. Materializam o tempo e são, por isso, o fundamento da História.

Passaram-se já sessenta e dois anos desde que a revista *Annales* publicou em suas páginas o célebre artigo de Marc Bloch dedicado à análise dos fatores que determinaram o fim da escravidão antiga. Em sendo de todos conhecido o clássico, permito-me resumi-lo às suas proposições essenciais (PRIETO ARCINIEGA, 1975: 159-194). Entre o período final do Império Romano e o século IX ter-se-ia generalizado um sistema de exploração da mão-de-obra baseada no seu assentamento em pequenos lotes talhados em partes constitutivas da reserva senhorial. Apoiados, os grandes proprietários, na comparação de custos e benefícios relativos dos modelos “tradicional” (baseado no trabalho de grandes equipes de escravos) e daquele sustentado pelos *casati*, concluíram pela maior rentabilidade deste último e, ato contínuo, generalizaram o “novo” sistema. O *servus* possuidor da terra teria surgido desta iniciativa senhorial, quando os proprietários perceberam que com a instalação do escravo seus benefícios se incrementavam na mesma proporção em que se reduziam os seus riscos e gastos de produção. A servidão seria um mecanismo de adaptação em face dos elevados custos de reprodução do sistema.

Impôs-se, a partir deste clássico, uma espécie de raciocínio arquetípico sobre o tema, que informou gerações de importantes historiadores, dentre eles Georges Duby e Pierre Bonnassie. Não tenho tempo para tratar, aqui, de um primeiro aspecto crítico relativo à questão, que decorre da racionalidade econômica calculista que a mesma atribui, implicitamente, aos “grandes empreendedores”

agrários dos séculos alto-medievais, gestores atentos e dedicados em seus anseios de maximização de lucros. Detenho-me, apenas, na perspectiva relativa aos fatores determinantes do movimento da História intrínseca, ou sub-reptícia, ao modelo em questão, e ela não faz jus à sua estatura e aos combates travados contra o historicismo. A que subjaz à sua análise, determinando o curso da história e uma tão transcendental transformação – a da disseminação das formas de dependência dos produtores diretos – decorre inteiramente da decisão senhorial, dos anseios de uma elite capaz, de per se, de promover o desenrolar do processo, de pôr em marcha as complexas engrenagens que fizeram o devir histórico decorrer de sua plena e racional deliberação. Se for possível vislumbrar qualquer participação atribuível à massa camponesa nas transformações em curso, talvez a mesma configure-se, essencialmente, como uma “não-ação” – a malemolência, o desinteresse e o baixo rendimento do produtor escravizado – incidindo negativamente num sistema que só foi posto em xeque, no entanto, em razão da queda extrema do nível de mercantilização da economia.

Ora, o que a documentação do período revela, apesar de seus consideráveis limites, remete-nos, se apoiados por um referencial teórico adequado, a um processo decorrente não da intervenção da vontade soberana de uma classe única, mas das contradições e do jogo de ações e reações que materializam os conflitos e o movimento da História. Os conflitos sociais não são fenômenos isolados, mas uma expressão do próprio funcionamento do sistema, isto é, eles são a manifestação sensível das contradições que o caracterizam (BERNARDO, 1997: 15-21). Eles materializam o tempo e são, por isso, o fundamento da história. A transição da Antiguidade à Idade Média foi pautada por manifestações de antagonismo social muito diversificadas, o que nos permite considerar que o âmbito dos confrontos era, então, o da própria sociedade. Como destaca Edward P. Thompson, “Jamais houve época em que a dialética da imposição da dominação e da resistência a essa imposição não fosse central no desenvolvimento histórico.” (NEGRO & SILVA, 2001: 258).

O alvorecer do século V presenciou a transformação de vastas regiões de um Império

Romano Ocidental combatido em palco de violentos confrontos sociais. Apresentam-se ao primeiro plano da cena histórica, mais uma vez, os *Bacaudae*, insurretos assim designados quando das revoltas ocorridas no noroeste da Gália em fins do século III, a despeito das raízes mais profundas do movimento. Desde 407, foram assoladas pelas revoltas diversas regiões da Gália, dos Alpes e da Península Ibérica. Aqui, os *Bacaudae* agiram à luz do dia na província *Tarraconensis* e na *Gallaecia*, cuja região bracarense foi palco de pilhagens e saques promovidos pelos camponeses.

A frequência e, talvez mais até do que ela, a latência de tais movimentos, constantemente derrotados, porém dificilmente suprimidos, permitem atribuir-lhes o cumprimento de um papel considerável não apenas na derrocada do edifício imperial e no seu sistema de arrecadação de impostos, como também, e essencialmente, na constituição de novas formas de relações econômico-sociais. Na medida em que os revoltosos englobavam escravos e camponeses dependentes em fuga, favorecendo a deserção de outros tantos, os ataques lançados contra os grandes patrimônios fundiários promoviam, para além de muita destruição física imediata, a emancipação de grande parte dos produtores diretos, permitindo a ex-escravos e a livres apoderarem-se de parcelas de terra que passavam a cultivar por sua conta e em seu benefício. Como bem observou Pierre Dockès (DOCKÈS, 1979, *passim*), a ação direta dos escravos na obtenção de direitos sobre a terra pressionou por sua fixação como *casati*, concorrendo assim à transformação do sistema produtivo e da organização social. Creio possível atribuir à aristocracia medieval ao menos uma racionalidade econômica de base: impunha-se sempre “negociar” as taxas de exploração e, com relativa frequência, consentir em reduzi-las em prol da manutenção da força de trabalho que perigava evadir-se, e evadiasse. Justiça seja feita, portanto, a Marc Bloch, que expressou claramente alhures a percepção de que a revolta camponesa foi ingrediente intrínseco ao regime senhorial (BLOCH, 1960-1961: 175).

Mas, para além das explosões de violência, a fuga parece ter configurado a forma mais típica e constante da resistência no período. “Fugir

parece ter sido, e não só nesta época, o recurso constante dos camponeses, e um dos mais eficazes.” (BERNARDO, 1997: p.25). A legislação de época e a iniciativa dos poderosos visaram, por instrumentos diversos e com potencial cada vez mais draconiano, conter a deambulação aparentemente generalizada da mão de obra no período. Mas, também a este nível o formalismo jurídico pode chegar a redundar em paroxismos extremos. Considerando-se a legislação com base na qual Pierre Bonnassie (BONNASSIE, 1993) confere àquela sociedade o epíteto de “escravista”, verificamos, em primeiro lugar, de sua disposição diacrônica, que as dificuldades de enquadramento do escravo em seu estatuto e condição agravaram-se ao longo do período. Como ressaltou o próprio Finley, “... vinte e uma disposições sobre fugitivos em um código visigodo sugere que a lei era violada com regularidade”. (FINLEY, 1984: 145).

Os primeiros dispositivos legais, estabelecidos por Eurico, mantiveram a sua relevância durante todo o período de vigência do reino visigodo, recebendo emendas e adições régias desde Leovigildo até Égica. No alvorecer da oitava centúria o quadro parecia ainda mais gravoso. Cerca de 702, a novella IX, 1, 21 afirma que a extensão das fugas assumira tamanha dimensão a ponto de que não havia lugar do reino onde não houvesse escravos fugitivos, situação que derivaria da incúria dos responsáveis pela repressão. Contudo, não é difícil adivinhar que dessa avaliação decorreram medidas ainda mais duras. Por esta lei de Égica acima citada, ficavam os habitantes de qualquer localidade à qual afluíssem “suspeitos” diretamente responsabilizados pela perseguição. Reunidos todos os membros da comunidade, deviam averiguar em conjunto a quem pertencia o suposto fugitivo, quando e de onde se dera a pretensa fuga, e reintegrá-lo imediatamente ao patrimônio de seu senhor. Ficava, a partir de então, envolvida a coletividade local com o destino do cativo, uma vez que o descumprimento da lei previa a pena de duzentos açoites a cada um de seus integrantes (ZEUMER, 1973). Qual terá sido a contra-face de medidas repressivas tão duras? A ampla simpatia suscitada pelos fugitivos entre as comunidades camponesas que os acolhiam?

Todo este anseio de intervenção punitiva permite divisar, entre outros aspectos, a formação de uma rede de solidariedades “plebéias” atuando em benefício dos “trânsfugas” diversos. Parece que de fato não era incomum que fossem escravos a acobertar a fuga de seus confrades. Duas leis *antiquae* euricianas, atualizadas por Leovigildo, consideravam a possibilidade de um escravo ocultar um fugitivo (IX, 1, 1) ou de auxiliá-lo na fuga, rompendo inclusive as correntes que o atavam, se as houvesse (IX, 1, 2). Pela dispositivo da lei IX, 1, 16, o senhor de um escravo fugitivo que contraíra núpcias com uma mulher de condição livre podia reclamar o casal, os seus eventuais bens materiais e sua prole. Um documento asturiano datado de 858 acusa o casal constituído por Letasia, de estatuto livre, e o *servus* Ataulfo, com quem viveria em adultério, de terem comido quatro vacas e sessenta queijos de Hermegildo, senhor do patrimônio fundiário¹. O processo judicial em questão veicula, para além do caso explícito, mesmo se condenado, de união mista, a prática contumaz do furto dos bens do senhor referido em fontes várias, inclusive nos cânones conciliares visigodos. Trata-se, neste caso, de uma das muitas ações que expressam o quanto a força de trabalho da época podia ser indócil, inclinada a mostrar sua má vontade com o trabalho imposto e a desafiar o sistema mediante sabotagens cotidianas, revelando-se o grau de dificuldade enfrentado pelas elites dominantes na sua tentativa de enquadramento efetivo dos produtores diretos².

A par daqueles cujo estatuto pessoal os mantinha na condição estamental de escravos, devia ser elevado no período o número dos libertos, manumitidos por testamento desde, pelo menos, o Baixo Império. A legislação e as fórmulas notariais do período permitem vislumbrar a tendência de agravamento da sua condição. Desde Ervígio foi legalmente consolidada a possibilidade da revogação da liberdade concedida, além de reafirmada a determinação da submissão do escravo manumitido ao seu senhor. Àqueles que tentassem evadir-se destes laços foi imposta a pena

da perda dos bens em benefício de seus patronos, penalidade que contrariava frontalmente uma lei antiga que reconhecia ao liberto o direito de eleger o seu senhor.

A documentação visigótica nos reservou a possibilidade de conhecer um caso nominado de tensão manifesta na relação. Segundo os bispos reunidos no II Concílio de Sevilha, em 619, um escravo de nome Eliseo, pertencente à igreja de Cambra, ato contínuo à conquista da liberdade, e *per superbiam*, tentou envenenar o bispo, causando danos irreparáveis à igreja e devendo, por isso, ser castigado com a reintegração à sua antiga condição. Os bispos admoestam, pelo cânone quinze do Concílio de Mérida, em 666 (VIVES, 1963), os presbíteros que, ao caírem enfermos, atribuíam as suas mazelas à magia e aos malefícios realizados pelos escravos, que eram então submetidos às mais duras penalidades, dentre elas a amputação de membros. Se considerarmos a freqüência com que as legislações romano-germânicas condenaram o delito da magia talvez seja possível considerá-la como uma das armas disponíveis aos oprimidos na sua luta contra os poderosos, favorecida pela crença generalizada na efetividade de uma tal intervenção.

Mas, não foram apenas os servi e os libertos a promover, com suas ações, o enfrentamento da ordem social que se impunha. Também os camponeses livres e empobrecidos fomentaram movimentos de grande repercussão no contexto dos enfrentamentos correntes no período. O “banditismo social” é um fenômeno sociológico profusamente estudado em sociedades diversas, estando o seu incremento intimamente associado aos contextos de particular efervescência social. Trata-se de uma manifestação típica de “contra-sociedade” na qual predomina a origem subalterna da maioria de seus componentes. Em sendo estes, com freqüência, marginalizados sociais, valem-se comumente do apoio das classes populares da sociedade, indispensável à sua manutenção. Assim, uma lei antiga (IX, 1, 19) determina penalizações duríssimas – açoites, expropriação de bens – a todo

1. “(...) in adulterio cum seruo Hermegildi nomine Ataulfo (...)”, Diplom. Astur. t. 1, doc. 68, a. 858, p. 294).

2. Ver Capitula Legi Salicae Addita, LXXXXII; Lex Ribuaría, 30; Capit. Merov., MGH, Legum Sectio II, Pactus Childeberti Regis 5.

indivíduo livre ou escravo que prestasse apoio ou ocultasse bandidos e ladrões (ZEUMER, 1973: p. 189).

Intimamente vinculados ao habitat de bosques e florestas próximas a rotas de circulação e a centros urbanos, começavam por desafiar a ordem estabelecida pela “inversão” do estilo de vida predominante: baseavam-se na economia dos incultos, de onde partiam para complementá-la com o assédio freqüente às áreas agrícolas! Podemos imaginar a atmosfera social das regiões agitadas por esta subversão. É reiterada a referência a vagabundos que povoavam os caminhos, e muitos escravos que fugiam encontravam nestes grupos sociais, em cumplicidade com ingênuos, uma opção para subsistir e opor-se às perseguições. Encontramos também, nas crônicas do período, referências, lamentavelmente abreviadas, a insurreições dificilmente vencidas.

A violência intrínseca às insurreições e a pressão constante exercida pelas fugas consubstanciou a contribuição camponesa para a desagregação do aparato institucionalizado de poder desde o fim do mundo antigo, favorecendo o livre e vigoroso curso das forças centrípetas. Seguindo-se a perspectiva proposta por Chris Wickham (WICKHAM, 1984: *passim*), os grandes proprietários, cada vez menos apoiados pelo enquadramento repressivo do estado, tomaram-no progressivamente como um concorrente que limitava as suas possibilidades de exações. Desta convergência de interesses resultou, em um mesmo movimento, um dos componentes da classe servil, o fracionamento do exercício da autoridade e a constituição progressiva dos grandes patrimônios fundiários como quadros fundamentais ao exercício das novas formas de poder, o que deu ensejo a uma das características decisivas da classe senhorial. Incapazes de combater, paralelamente e com igual denodo, os grandes proprietários e o aparato central de poder, os camponeses criaram as condições – alianças com a aristocracia e hegemonização, em seu benefício, do poder de coerção – que viriam a enfraquecer as insurreições mais amplas. De qualquer forma, “nem os conflitos são homogêneos, nem são unívocos os seus resultados; e o insucesso de dadas formas de luta é ainda uma expressão das tensões existentes.” (BERNARDO, 1997: 27). O

regime senhorial decorreria, desde o século VI e até as grandes transformações que se processariam a partir do século X, do resultado conjunto destes processos.

Por fim, há um elemento freqüentemente descurado da análise de todo este processo que precisa ser restabelecido em toda a sua dimensão, e em relação ao qual talvez tenha cumprido um de seus grandes desserviços à História a inflexão, embasando as análises, das premissas de uma Antropologia de matiz funcionalista.

Vejam os um breve inventário das práticas combatidas como pagãs na Península Ibérica.

Das atas conciliares (VIVES, 1963) do primeiro concílio celebrado na *Hispania* entre os anos de 300 e 306, o de Elvira, destaco a proibição de que proprietários cristãos fossem coniventes com as concepções e práticas simbólicas relacionadas à produção agrária – ritos de fertilidade intrínsecos ao processo produtivo – aceitando deduzir do montante das rendas pago pelos seus camponeses rendeiros a parcela da produção reservada e oferecida às divindades pagãs. Outro cânone do mesmo concílio impõe excomunhão perpétua àqueles que apresentassem as primícias de seus frutos à benção de um judeu, postura incompatível com aquela que se afirma como verdadeira manifestação sagrada responsável pela germinação das sementes: os frutos, segundo as elites eclesiásticas ibéricas, eram concessões divinas, benesses de Deus concedidas aos homens em ação de graça decorrente da benção oficiada pelo sacerdote cristão. O cânone 61 proíbe aos senhores a manutenção de imagens pagãs em suas casas, exceção feita àqueles que temessem provocar, com tal iniciativa, a rebelião ou revolta de seus *servi*.

Nos concílios de Braga, em particular no II, de 572, presidido por São Martinho, as determinações fazem eco ao seu famoso sermão, o *De Correctione Rusticorum*: condenação do recurso a adivinhos e sortilégos para purificação das casas, da celebração das tradições e festejos pagãos (Calendas), de considerar o curso da lua e dos astros para a construção da casa, a sementeira e a celebração do matrimônio, além do emprego de fórmulas supersticiosas pela mulheres no trabalho doméstico. Segundo os cânones do III Concílio de Toledo,

realizado em 589, a idolatria estaria arraigada por quase toda a Espanha. Neste mesmo concílio o povo (vulgus) é admoestado pela prática de cantos e danças indecorosas nos dias dos santos, que chegavam a atrapalhar o ofício nas igrejas. A partir deste concílio, a antiga postura educativa martiniana parece ter sido rápida e radicalmente superada, com a intervenção do estado, pelo recurso à violência física e ao terror visando a redução dos fiéis a conformidade das práticas e ao monopólio do sagrado cristão. O cânone 16 do Concílio III de Toledo, determina a ação conjunta de bispos e juizes na erradicação da idolatria, castigando os culpados com as penas possíveis, à exceção da morte. No mesmo ano, o sínodo provincial de Narbona condena a celebração do quinto dia da semana, em honra a Júpiter, entregando-se o povo ao ócio com a paralisação das atividades laborais. O mesmo concílio, em seu cânone IV, proíbe o trabalho no domingo, sobretudo aquele relacionado às atividades agrícolas, como conduzir os bois no amanho dos campos.

Por intermédio dos Concílios IV e V de Toledo, realizados, respectivamente, em 633 e 636, sabemos que as comemorações das calendas mantinham-se em pleno curso, assim como as práticas divinatórias. Por fim, os Concílios XII e XVI de Toledo voltariam a carga contra as práticas idolátricas. O primeiro, realizado em 681, no seu cânone XI, determina punição para aqueles que servissem a deuses alheios, ou cultuassem os astros, bem como a todos os adoradores de ídolos que veneravam as pedras, acendiam velas, e adoravam fontes e árvores. Ao teor semelhante das referências encontradas no segundo dos concílios assinalados, de 693, foi acrescida a determinação régia de que as oferendas entregues aos ídolos fossem conduzidas à igreja mais próxima da localidade.

Ora, o contexto histórico em que se insere esse conjunto de práticas – e de concepções que as informam – também foi caracterizado pelo enorme esforço da Igreja na conversão cristã do *mundus* levado a efeito por bispos, párocos de aldeia, santos, entre outros. A proliferação das igrejas pelos campos do Ocidente, em grande parte decorrente da iniciativa autônoma da aristocracia fundiária laica, constituiu-se em elemento determinante da

efetiva possibilidade de inserção do cristianismo na vida cotidiana das famílias e das comunidades camponesas. Foi este o âmbito em que o cristianismo, contatando uma ordem sagrada prévia, ou outra, buscou reordenar o conjunto das relações sociais, insinuando-se em meio às atividades de trabalho e lazer das populações. Em linhas muito gerais, toda a produção eclesiástica resultou na elaboração de uma cosmovisão cristã senhorial, veiculada por fontes de natureza diversa, e estruturada com base no caráter atribuído à divindade e à natureza da relações que mantinha com o conjunto da obra de Criação. Concebido como um *dominus*, Senhor e Gestor do universo, a vida humana decorria de uma dupla e complementar manifestação do poder divino. Baseada em um vínculo original, pessoal e direto, reafirmado no pacto celebrado no batismo, não haveria um nível, um sentido, geral ou específico das relações sociais que não dependesse de uma ativa ascendência e intervenção divinas, a de um Deus Senhor para o qual convergia cada um dos seus servos por relações de dependência pessoal e direta. Assim, os atos e atividades cruciais da vida cotidiana decorriam da proteção, da piedade e dos presentes graciosos desse dominus supremo, misericordioso e vindicativo.

Homem e natureza, criaturas divinas, partilhavam a mesma condição, isto é, eram alheios a qualquer virtude intrínseca que não decorresse da concessão superior. Tornada passiva, privada de suas forças misteriosas, ou reduzidas estas à ação diabólica, a identidade entre o homem e a natureza inseriam-se no âmbito das relações de dependência. Aquela já não era diretamente acessível, material e idealmente, uma vez que o contato com o poder superior suposto de lhe controlar previa o respeito aos insuperáveis vínculos sociais de submissão e deferência ao clero.

Não estamos tratando aqui, portanto, em nenhum desses casos, de expressões culturais alheias ou desarticuladas do mundo camponês e das atividades cotidianas de trabalho, da produção, mas também da apropriação de uma considerável parcela de seus minguados resultados pela classe senhorial dominante. O que temos em vista nos remete, no mínimo, à conjugação estrutural de dois processos, se não à intrínseca articulação

que os une, o da transformação das relações de produção, das formas do exercício do poder e da dominação em uma sociedade marcada pela expansão do feudalismo, e o da implementação e expansão do cristianismo, com as concepções que seus representantes elaboram, divulgam e buscam afirmar socialmente acerca das relações humanas com “a esfera do sagrado”. Não se trata de reduzir o cristianismo à condição de um epifenômeno ou de

uma ideologia que, situada em uma superestrutura, refletiria de maneira deformada e *a posteriori* os componentes “mais materiais” da realidade social. Ao invés disso, considerando as concepções que o fundamentam, deveríamos concebê-lo antes como um “componente” intrínseco e indispensável da formação e reprodução das novas relações de produção na sociedade ibérica, presente e atuante desde a sua origem e ao longo de todo o seu processo.



BIBLIOGRAFIA

- BERNARDO, João (1997). **Poder e Dinheiro. Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial, Séculos V-XV**, vol. II. Porto: Afrontamento.
- BLOCH, Marc (1947). “Cómo y por qué terminó la esclavitud antigua?”, In: PRIETO ARCINIEGA, Alberto Manuel (ed.). **La transición del esclavismo al feudalismo**. Madrid: Akal Editor, 1975 p. 159-194 (edição original na revista *Annales E.S.C.*, 1947, p. 30-43 e 161-170).
- BLOCH, Marc (1960-1961). **Les Caractères Originaux de l’Histoire Rurale Française**. vol. I. Paris: Armand Colin.
- BONNASSIE, Pierre (1993). “Supervivencia y extinción del régimen esclavista en el Occidente de la Alta Edad Media (siglos IV-XI)”, Id: **Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental**. Barcelona: Crítica. *Capitula Legi Salicae Addita*, LXXXII; *Lex Ribuarica*, 30; *Capit. Merov.*, MGH, *Legum Sectio II, Pactus Childeberti Regis* 5.
- DOCKÈS, Pierre (1979). **La Libération Médiévale**. Paris: Flammarion.
- DUBY, Georges & LARDREAU, Guy (1989). **Diálogos sobre a Nova História**. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- FINLEY, M. I. (1984). **La Grecia Antigua. Economía y Sociedad**. Barcelona: Crítica.
- MARX, Karl (1983). **O Capital: crítica da economia política**. vol. III. São Paulo: Editora Abril Cultural.
- REIS, José Carlos (2003). **História e Teoria. Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade**. Rio de Janeiro: Editora FGV p. 91-94.
- THOMPSON, Edward Palmer (2001). “Folclore, antropologia e história social”, In: NEGRO, Antonio Luigi & SILVA, Sérgio (eds.). **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da Unicamp.
- VIVES, José (ed) (1963). **Concílios Visigóticos e Hispanoromanos**. Madrid, CSIC.
- WICKHAM, Chris (1984). “The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism”, ***Past and Present***, 103, May p. 3-36.
- ZEUMER, K. (ed.) (1973). **Lex Visigothorum. Monumenta Germaniae Historica. Leges Nationum Germanicarum**, Tomus I. Hannoverae et Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani (ed. revisada).

Santo Agostinho – filósofo e Teólogo da Patrística na Idade Média

Marly Santos Mutschelle (Universidade São Marcos e Faculdades metropolitanas Unidas)

RESUMO

A Idade Média inicia seu caminho com a idéia de uma consciente subordinação do conhecimento aos grandes objetivos da fé. Desperta de modo firme o prazer pelo próprio conhecimento no decorrer desse grande esforço. A nova pedagogia que surgiu, teve Cristo como modelo e paradigma, é a educação cristocêntrica.

Desde Santo Agostinho, começa-se a tomar consciência desse fato como vemos em seu livro “De Magistro”.

Podemos dividir a Idade Média quanto à educação em quatro períodos: o apostólico, o patrístico, o monástico e o escolástico. Analisaremos melhor o período patrístico, época em que viveu Agostinho, o maior dos Padres da igreja, grande teólogo e filósofo. Escreveu várias obras, sistematizou a filosofia platônica constituindo um novo sistema filosófico: o platônico – agostiniano.

É difícil dizer qual parte de sua doutrina é a mais significativa, talvez a que trata da interação entre filosofia e teologia.

Santo Agostinho foi a cabeça dirigente de sua época e continua a exercer enorme influencia nos estudiosos de vários campos.

O ponto central da doutrina agostiniana é Deus, e graças a um processo de iluminação contemplativa amamos a Deus.

Em seu livro “Confissões”, Agostinho aborda problemas de educação física e intelectual. Na sua obra “Da Ordem”, ele demonstra que o mundo todo se acha submetido a uma lei universal.

Agostinho ainda comenta sobre a alfabetização dos povos em seu opúsculo “Da catequização dos incultos”, mostrando que Cristo viveu no meio dos homens para ensiná-los. Na obra “De Civitate Dei”, demonstra suas idéias filosóficas da historia.

Concluimos sobre a importância desse grande mestre, teólogo e filósofo cristão e a necessidade de nos aprofundarmos para conhecê-lo melhor.



Santo Agostinho – filósofo e Teólogo da Patristica na Idade Média

Marly Santos Mutschele (Universidade São Marcos e Faculdades metropolitanas Unidas)

1. Idade Média – Conceituação características e divisão em períodos.

Com a invasão dos bárbaros a cultura greco-romana esteve a ponto de ruir totalmente se não viesse o cristianismo para levantar os ânimos. Os cristãos tendo como base a vida de Jesus Cristo levaram seus hábitos e costumes de maneira diferente.

Diante dessa situação só a igreja poderia educar os povos. Na Idade Média os conhecimentos e ciências são retomados e vividos com fé e concepção religiosa. Tem como ponto de partida a doutrina eclesiástica e como meta o desenvolvimento do espírito científico.

Essa educação, que, veio sob um aspecto religioso tornou-se um regime rígido de preparação para um estado futuro. Do ponto de vista dessa nova disciplina devia-se suprimir todo o excesso de interesses naturais, tudo que estivesse ligado a este mundo e às suas atividades, era considerado mal.

A nova pedagogia que surgiu teve Cristo como modelo e paradigma, é a educação cristocêntrica. Desde Santo Agostinho começa a se tomar consciência do fato no seu livro “*De Magistro*”¹.

Os apóstolos exercem grande influencia especialmente São Paulo e muitos homens recolhem-se em conventos que passaram a ser grandes fontes de instrução além de conservarem a tradição da educação clássica.

Carlos magno centraliza a cultura por parte do Estado. Dá-se a pedagogia do “misticismo” que preparou a unidade de vida com a divindade.

Com Santo Tomaz de Aquino a pedagogia toma grande impulso, é uma nova época, a da silogística – dedutiva, que é um conjunto de escolástica e mística.

A cultura passou a sofrer influencia dos costumes árabes. Surgem as novas instituições educativas com independência e hegemonia

eclesiásticas chamadas educações seculares com propostas mundanas, como a cavalaria fazem do uso a educação física (De Libera, 1998, p. 247).

Um fato de renome na idade Média é a criação das Universidades², com elas a ciência nascida nos claustros foi levada para fora.

A maior parte das universidades foi fundada e dotada de privilégios pelos Papas. Algumas foram fundadas por Imperadores.

Universidades eram corporações de mestres e alunos, pois, abrangiam todos os ramos das ciências ou estudantes de todas as nações.

Os estudantes tinham privilégio de não fazerem o serviço militar, isenção de impostos, direito de corporação, jurisdição própria e direito de conferir diplomas reconhecidos em toda parte.

Havia dois tipos de Universidades: a dos estudantes tendo como padrão a de Bologna e a dos mestres, sendo a principal a de Paris.

Nas Universidades havia uma Faculdade Inferior e três superiores. Havia ainda, os graus de: bacharel, licenciado e doutor.

As Universidades deram impulso vigoroso à sociedade da época.

Depois do século VI d.C., Roma foi invadida pelos bárbaros, entre estes os principais foram: germanos, slavos e tártaros, que caracteriza bem o início da idade média. A fusão dos costumes e raças veio trazer grandes modificações.

Do Ocidente formam-se os reinos como o de Clodoveu e o dos Ostrogodos com Teodorico.

Justiniano governa muito bem depois o Império Romano é dominado pelo Bizantino.

A Igreja exerce nessa época grande influencia e a autoridade papal se edifica com Gregório o grande.

Forma-se o império árabe com sua própria religião – a do Alcorão.

O mundo mediterrâneo se divide em três grandes impérios: o de Carlo Magno, o do Oriente

1. A respeito leia-se Dante Morando – Pedagogia.

2. Chatelet faz um comentário sobre as universidades medievais de forma didática.

e o dos árabes.

Outras características da Idade Média foram: o período feudal e as cruzadas³. Nos séculos IX e X houve no Ocidente anarquias, invasões. Othom funda o grande império Romano – Germânico. A essa altura o regime político social da Europa está se transformando. O parcelamento dos reinos deu lugar aos feudos (Gilson, 1982, p. 142) e teremos as classes sociais: nobres, cleros, vilões e escravos.

No século XI a Igreja está no auge, o Papa Gregório VII liberta a igreja da tutela dos príncipes laicos. O império da fé cristã leva os cristãos às Cruzadas e a luta para construir Catedrais⁴.

Em 1152 o Império Germânico se fortalece, o regime feudal começa a decair, os habitantes das cidades formam associações: as corporações.

Inicia-se uma evolução cultural, escolas se multiplicam. O parlamento inglês progride com as liberdades constitucionais inglesas. A dinastia dos capetos realiza a unidade francesa. O poder pontifício alcança o apogeu com Inocêncio III.

O fim da Idade Média se caracteriza pela formação dos Estados Modernos. França e Inglaterra são as monarquias mais poderosas.

Surgem nomes na arte como Giotto, Dante, Petrarca.

A educação cristã consistia em tomar a família e dela fazer uma formadora de alunos. Para os pagãos, o cristianismo apareceu como uma religião de mistérios e tornou-se a principal pela fecundidade que apresentava.

Quando Roma, senhora do mundo, atingia o ápice da glória, um pugilo de ignorantes pescadores veio pregar-lhes uma doutrina – a de Jesus cristo, que produziu a mais profunda transformação social de todos os tempos. Essa transformação não podia deixar de repercutir no domínio da educação.

Podemos dividir a Idade Média em quatro períodos quanto à educação: (Larroyo, 1964, p. 264)

a) Apostólico⁵ - não havia escolas propriamente ditas, foi o período de muitas perseguições religiosas.

b) Patrístico – nesse período deve-se a

subordinação da cultura clássica aos ideais do Cristianismo. Têm esse nome pela ação dos primeiros padres da Igreja, homens sábios, ilustres e santos que se dedicaram ao magistério sagrado.

Tinham o fim de conciliarem a cultura pagã e o cristianismo. Formaram-se então duas correntes: uma pró cultura pagã e outra contra a cultura pagã que tinha à frente Santo Agostinho.

Nesse período surgem muitas escolas como:

- Catecumenatos – destinados a preparar candidatos para o batismo.
- De gramática e de retórica – espalham verdades evangélicas pelo ensino das disciplinas clássicas.
- Episcopais – fundadas por Bispos, para preparar o clero.
- Catequéticas – seu fim era ministra sólida instrução religiosa e externa cultura científica e religiosa. As mais famosas foram as de Alexandria. Dentre os grandes mestres destacam-se: São Clemente, Orígenes, São João Crisóstomo e Santo Agostinho.

c) Monástico – Foi no oriente cristão pela segunda metade do século III que apareceram os primeiros frades eremitas ou anacoretas, a seguir surgiram os ascetas que viviam no Nilo. Em 340 São Pacômio institui os primeiros cenobitas⁶ que são os primeiros religiosos vivendo em comunidade.

Através dos monges gregos a tradição unida ao cristianismo vai às províncias.

Foi São bento de Núrsia, abade do Monte Cassino no século VI, o legislador do estado monástico no Ocidente como São Basílio foi tido no Oriente.

Coube aos educadores monásticos muito mais árdua tarefa que foi a conservação da cultura antiga e de sua utilização como meio educativo durante o período cataclísmico de convulsões sociais e políticas e de guerras sangrentas e destruidoras.

A medida que os mosteiros se desenvolveram e organizavam-se, surgiram verdadeiras escolas

3. Cruzadas vistas no livro de Larroyo mostra o lato educativo que elas encerraram. Conceito também encontrado em Jacquim.

4. Nesse contexto filosófico que se situa grande parte da produção artística da Idade Média.

5. Apostólico – período difícil, pois inicial na educação.

6. Leia-se maiores explicações em Gilson.

técnicas e profissionais.

Distinguiu-se Santo Thomaz de Aquino que divulgou a filosofia aristotélica e foi grande mestre.

d) A Escolástica – as Universidades. A época escolástica se caracteriza sob o ponto de vista pedagógico pelo método de ensino, pela criação de inúmeras escolas de todos os graus e obras imortais que até hoje não encontraram rivais.

Os escolásticos procuraram principalmente a perfeição lógica em todas as ciências. Uniram a crença cristã à lógica aristotélica. Destacam-se Alberto Magno, Rogério Bacon, Duns Scotus, Guilherme de Ocam, Boaventura e Thomaz de Aquino.

As universidades que mais se destacam são: Salermo, Bolonha, Paris, Oxford, Cambridge.

2 – A Patrística

a) Características gerais: Pré agostiniana.

b) Aurelio Agostinho – vida e obras, gnosiologia, metafísica, a moral, o mal, De ideis, a patrística pós agostiniana, filosofia e Teologia em Agostinho.

A patrística é a época que vai do século II ao VIII d.C., ela representa o pensamento dos padres da Igreja, época em que se foi impondo a necessidade de fixar num corpo de doutrina os dogmas, o culto e a disciplina da religião. Chamam-se Pais da Igreja, aqueles escritores e clérigos que explicando e defendendo os princípios da nova fé, estabeleceram os dogmas, as idéias, as cerimônias e os costumes da Igreja nascente (Castagnola, 1957, p. 201).

A patrística divide-se em três períodos:

I. Pré agostiniano – época em que viveram os apologistas e os padres alexandrinos.

II. Agostinho – o maior dos padres, grande teólogo e filósofo.

III. Depois de Agostinho – que traz a sistematização e a decadência da patrística.

Os padres apologistas empenhavam-se na defesa da religião, freqüentemente são filósofos e escrevem teses para expor suas idéias como, por

exemplo, São Justino Mártir que dedicou sua vida ao ensino do cristianismo e a defesa da doutrina cristã contra os hereges.

No século III, há um grande progresso filosófico no cristianismo, pretende-se resolver a religião revelada e sobrenatural na gnose, na filosofia.

Os padres alexandrinos, tem como principal característica viver na tradição cultural helenística para formarem um sistema orgânico de teologia cristã.

Destacam-se Orígenes e Clemente. Floresce também a escola “o didascalíon” que preparava pessoas para o batismo. Clemente é o primeiro dos grandes educadores desse período. Apresenta o problema do cristianismo à sociedade de seu tempo do ponto de vista da pedagogia. Julga que a lei de Moisés e a filosofia grega se inspiram igualmente no logos⁷ que educa para a definitiva revelação de Jesus.

Orígenes vê na ciência e filosofia gregas uma propedêutica, uma preparação intelectual para compreender a Teologia. Ensina que na Bíblia não se pode deter no sentido literal dos termos, mas penetrar no sentido moral e místico da letra. A principal obra dele é “Contra Celso” sob o aspecto apologético.

A Patrística no quarto século é mais dogmática e teológica do que científica e filosófica. A teologia, graças aos luminares de Capadócia, torna-se imponente devido à filosofia e combate as grandes heresias da época.

A Patrística divide-se em oriental e ocidental, os padres gregos dedicam-se mais as questões especulativas, teológicas e os padres latinos dedicam-se aos problemas práticos e disciplinares.

Grandes luminares da Capadócia foram São Basílio e São Gregório de Nissa.

Vamos analisar agora de forma mais profunda a vida de Aurélio Agostinho, nasceu em Tagasta, cidade da Numídia, de uma família burguesa a 13 de novembro no ano de 354. Seu pai, Patrício era pagão e sua mãe Mônica era cristã fervorosa e exercia sobre o filho uma notável influencia religiosa. Indo a Cartago a fim de aperfeiçoar seus estudos, desviou-se moralmente. Caiu em uma profunda sensualidade, que, segundo ele, é uma

7. Opus cit p. 240

das maiores conseqüências do pecado original, dominou-o longamente moral e intelectualmente, fazendo com que aderisse ao maniqueísmo, que atribuía realidade substancial tanto ao bem quanto ao mal, julgando achar nesse dualismo maniqueu a solução do problema do mal. Terminou seus estudos e abriu uma escola em Cartago donde partiu para Roma e depois para Milão. Afastou-se dos estudos.

Abandona o maniqueísmo e abraça a filosofia neoplatônica que lhe ensinou a espiritualidade de Deus e a negatividade do mal. Agostinho fundiu em si mesmo o caráter especulativo da patrística grega e o caráter prático da patrística latina. Os problemas que sempre preocupavam Agostinho eram de ordem prática e moral como: o mal, a liberdade, a graça e a predestinação.

Convertiu-se ao cristianismo em 386 e retira-se durante alguns meses para a solidão e o recolhimento perto de Milão e então escreve os diálogos filosóficos, recebeu o Batismo das mãos de Santo Ambrósio que muito contribuiu para sua conversão. Foi ordenado padre em 391 e sagrado bispo em 395.

Após sua conversão⁸ Agostinho dedicou-se ao estudo da Sagrada Escritura, da teologia e da filosofia. As obras filosóficas com maior interesse filosófico são: “Contra os acadêmicos”, “Da vida Beata”, “Da Ordem”, “Os solilóquios”, “Sobre a imortalidade da alma”, “Sobre a quantidade da alma”, “Sobre o Mestre” e “Sobre a Música”.

Como para Santo Agostinho filosofia e teologia andam juntas, são importantes também as obras: “Da verdadeira religião”, “As confissões”, “A cidade de Deus”, “Da Trindade”, “Da Mentira”. Interessam também a filosofia os livros escritos contra os maniqueus: “Sobre os costumes”, “Do livre arbítrio”, “Sobre as duas almas” e “Da natureza do bem”.

Depois da conversão, Agostinho sai de Milão e volta para Tagasta, vende seus haveres, distribui dinheiro aos pobres, funda um mosteiro numa de suas propriedades.

Passemos a seguir a analisar alguns aspectos de sua filosofia

A Gnosiologia

Agostinho considera a filosofia platônica como solucionadora do problema da vida, porém, só o cristianismo pode dar uma solução plena e satisfatória. Concentra todo seu interesse no problema da alma e de Deus.

Quanto à gnosiologia, Agostinho supera o ceticismo acadêmico usando o iluminismo platônico. Começa pela certeza da existência espiritual e chega à uma verdade superior, imutável que lhe assegura a verdade particular, admite então que os sentidos e o intelecto são fontes de conhecimento. Foi uma forma cristã de estudar Platão. No Verbo de Deus existem as verdades eternas, as idéias, as espécies, os princípios formais das coisas. Chegamos a esses conhecimentos por meio de uma luz intelectual a nós participada por Deus. Conclui-se que na gnosiologia platônica – agostiniana, para que se realize o conhecimento humano precisamos das forças do espírito e da iluminação de Deus.

A Metafísica

Agostinho demonstra a priori a existência de Deus analisando o espírito humano e a veracidade dessa existência e prova a posteriori analisando a mudança e a imperfeição das coisas. Define Deus como: “Poder racional, infinito, eterno, imutável, simples, espírito, pessoa, consciência”. (Comby, 1993, p. 29). Em relação ao mundo Deus é o livre criador. Agostinho tratou das relações entre Deus e o tempo, conclui que o tempo é uma criatura de Deus, e o tempo começa com a criação, portanto as coisas são criadas.

A psicologia agostiniana é analisada no seu platonismo cristão. Para Agostinho, a alma se une ao corpo acidentalmente, ela nasce com o indivíduo humano. Distingue as almas vegetativa sensitiva e intelectual que são fundidas em uma substância humana. No homem existe a vontade que é o amor, no animal é o instinto.

Agostinho prende-se mais aos interesses éticos, religiosos: Deus e a alma. Criou a doutrina dos germes específicos dos seres “*rationes seminales*”: Deus criou seres perfeitamente realizados, em outros criou as causas que deram origem às existências dos seres específicos. Ele admite a

8. Baseamo-nos no conceito de mudança de princípios religiosos agora propostos pelo cristianismo.

imutabilidade das espécies.

A Moral

A moral agostiniana é transcendente e ascética. O voluntarismo caracteriza essa teoria⁹. A vontade precede o intelecto, a virtude é uma ordem do amor. A vontade é livre, pode querer o mal, nesse caso é má e seria a única coisa má no mundo de Deus, o mal não tem existência metafísica, o pecado lesa a criatura, pois a criatura não pode lesar a Deus; a vontade humana é impotente sem a graça. Em sua teoria tenta conciliar a vontade absoluta de Deus com o livre arbítrio do homem.

Tem uma concepção negativa da função do Estado, considera que este seria inútil se os homens todos fossem justos. A escravidão é consequência do pecado original que perturbou a natureza humana.

O problema central da moralidade é, portanto, a reta escolha das coisas a serem amadas. O objeto último do nosso querer deve ser o próprio Deus segundo vimos na metafísica. O que pode levar-nos a Deus é a caridade, ou seja, o amor a Deus. A caridade é a própria vida moral.

O Mal

O problema do mal impressionou muito Agostinho e solucioná-lo foi uma glória¹⁰ de sua filosofia, a solução que ele achou foi a sua libertação e a sua grande descoberta filosófica – teológica. O mal não é ser, mas privação de ser, chama-o de mal metafísico que não é verdadeiro mal, existe ainda o mal físico que existe no contaste dos seres. O mal moral existe pela má vontade do homem, ele entrou no mundo pelo pecado original e atual que puniu a humanidade com o sofrimento físico e moral e perda dos dons gratuitos de Deus. Cristo, Homem – Deus remediou esse mal moral que restituiu ao homem os dons sobrenaturais e a possibilidade do bem moral, mas, deixou o sofrimento como meio de purificação e expiação.

De Ideis

Dentre os estudos de Agostinho, talvez os que mais se distinguiram foram sobre as idéias divinas ficando bem estabelecido a influencia do platonismo sobre ele.

Agostinho tratou da doutrina das idéias na *quaestio* XLVI de sua obra “*De diversis quoestionibus*” 83 *liber unus*. Ele designa Platão como criador da doutrina das idéias. Na determinação do conceito de idéia Agostinho parte da palavra, define idéia como coisa. As idéias são arquétipos segundo os quais todas as coisas são formadas, elas são as fontes, os princípios, de onde provem todas as coisas (Gilson, 1943, p.115).

O ato pelo qual as idéias são conhecidas é representado como uma intuição ou uma visão. Este ato vem à inteligência e à razão como por sua face ou seu olhar interior e de ordem intelectual e mais precisamente à alma.

Para Platão, as idéias são realidades metafísicas, autônomas, elas para Agostinho são protótipos e pensamentos divinos segundo os quais tudo é formado.

Filosofia e Teologia

Agostinho distinguiu melhor do que ninguém a interação entre a filosofia e a religião. Ele descobre que a fé passará mas, a inteligência subsistirá eternamente. É pela razão que analisamos a fé. No domínio da filosofia como no da religião, razão e fé concorrem muito, é preciso crer para compreender e compreender para crer. É pois difícil separar Agostinho filósofo do Agostinho teólogo. Agostinho dá o exemplo do erro (Agostinho, 1961, p.39) relativamente à ordem do mundo, pelo que produz e pelo que ele produz; o erro não é aberrante, insere-se numa trama causal, estando assim reintroduzido no interior da ordem.

Assim, Agostinho proporciona a ordem do mundo ao grau de mutabilidade dos seres que o constituem.

Analisa as três funções de excelência crescente: ser, viver e compreender, que se ajustam perfeitamente, demonstra gradação ascendente das

9. Essa teoria se solidifica na teoria platônica e recebe um tratamento especial de Agostinho

10. O problema do mal e sua solução colocou Agostinho no auge das teorias filosóficas.

11. Outra grande conquista de Agostinho é a teoria da felicidade que se concretiza em Deus.

criaturas. Ele baseia a hierarquia na consciência da felicidade entre Deus¹¹ que é a própria felicidade e a matéria incapaz tanto de felicidade como de infelicidade.

Há ainda uma gradação nos modos de conhecimento: sensação, evocação de imagens sensíveis, ciências das disposições psíquicas transitórias, conhecimento em si, contemplação da inteligência.

Muitas vezes volta à ligação da teologia negativa com a dialética ascendente, por exemplo, quando diz: “Se não podeis agora compreender o que Deus é, compreenderei pelo menos o que Deus não é” (Confissões – Agostinho, 1984, p. 58).

Analisa os graus de beleza que suscitam a nossa admiração, mas só devemos nos satisfazer com a beleza do Criador.

Deve haver perfeita harmonia entre razão e fé¹² aquilo que se crê, também se deve entender, ver a luz da razão. Entender e crer estão ambos comprometidos com uma mesma finalidade. É preciso haver um compromisso da fé com a razão. Quem entelege é razão e a fé indica o caminho a seguir.

A Patrística pós – agostiniana

Depois de Agostinho a Patrística vem decaindo juntamente com toda a cultura. Especialmente pela linha teológica da Patrística. Será preciso mudar dando ao pensamento cristão uma filosofia verdadeira, esta será a grande obra de Santo Tomaz de Aquino.

Externamente temos como motivos do declínio da Patrística: a decadência do império romano e a queda dos impérios pelas invasões bárbaras.

Ainda aparecem nomes ilustres como Severino Boécio e Bento de Núrcia¹³ que apresentam interesse cultural e filosófico.

Conclusão

Santo Agostinho foi o maior representante da Patrística, realizou vôos altos desde que Constantino proclama a liberdade religiosa. Buscou com afinco a conciliação da filosofia pagã com a doutrina religiosa e moral do cristianismo e chegou a formular em termos filosóficos, a teologia dogmática, isto é, a disciplina que trata de Deus e de seus atributos à luz dos princípios revelados. Santo



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, A. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____ - *Confissões*. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____ - *Ad consentium epistula, praemissa est consentui ad S. Augustinum epistula (in corpore augustiniano epistulae 120 et 119)*. In SCHMAUS, M (ED) *florilegium patristicum*, xxxiii, 1933.

_____ - *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*. In MUTZENBECHER, A (ed) *Sancti Augustini Opera Pars XIII, 2 Corpus Christianorum, Series Latina 44A, Brépols, Turnhout, 1975*.

_____ - *Sermones de vertere testamento*. In LAMBOT, C (ed) *Sancti Augustini Opera Pars XI, 1*.

- Corpus Christianorum, Series Latina 42, Brépols, Turnhout, 1961.*
- CHÂTELET, Francois. *História da Filosofia*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1995.
- CASTAGNOLA e PADOVANI. *História da Filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1957.
- COMBY, Jean. *História geral da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1993.
- COURCELLE, P. *Les Lettres grecques em Occident, de Macrobie à Cassiodore*. Paris: Bibliothèque des Écoles Françaises, 1948.
- _____ - *Recherches sur les "Confessions" de Saint Augustin*. Paris, 1950.
- GILSON, Etienne e PHILOTHEUS, Boehmen. *Historia da Filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____ - *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1943.
- JACQUIN, A. M. *Histoire de L'Église*. Paris: Desclée de Brouver et cie, 1928.
- LARROYO, Francisco. *História Geral da Pedagogia*. São Paulo: Mestre Jou, 1964.
- LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LLORCA, Garcia. *História de La Iglesia Católica*. Espanha: Biblioteca de autores cristianos, 1960.
- MONROE, Paul. *História da Educação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- MORANDO, Dante. *Pedagogia*. Barcelona: Luis

A Importância das Linguagens Iconográficas e Iconológicas: uma Leitura do Texto Bíblico e a Arte de Hieronymus Bosch

Meire Aparecida Lôde Nunes (UEM)

RESUMO

A proposta deste texto é observar a pintura do artista holandês Hieronymus Bosch (1450-1516). Nosso olhar será limitado ao volante esquerdo do *Juízo Final*. A opção por esse recorte justifica-se pelo nosso interesse nas temáticas que envolvem o pecado, pois nossos estudos, de forma geral, direcionam-se no sentido de entender o homem do final da Idade Média e início do Renascimento por meio da Arte, a qual é entendida enquanto registro histórico relacionado à área da História da Educação. Desta forma, a pintura de Bosch expressa a narração bíblica que explica o pecado original, o qual foi, durante toda a Idade Média, muito difundido como preceito comportamental para os homens. Pretende-se, especificamente, no decorrer desse estudo relacionar as informações visuais observadas na pintura com as características da arte renascentista, bem como, analisar a pintura de acordo com a narrativa do *Gênesis*. Sendo que para a efetivação dessa proposta é necessário adentrarmos na reflexão acerca dos métodos de análise de imagem, a qual será norteadada pelos apontamentos de Panofsky sobre iconografia e iconologia. Assim, por meio da realização desse estudo pudemos verificar que Bosch não se desvincula do texto do *Gênesis*, porém, enquanto homem de seu tempo, tem em sua criação características que podemos entendê-las como pertencentes a arte renascentista.



A Importância das Linguagens Iconográficas e Iconológicas: uma Leitura do Texto Bíblico e a Arte de Hieronymus Bosch

Meire Aparecida Lôde Nunes (UEM)

1. Introdução

Sabemos que a sociedade medieval estruturou-se seguindo as regras do cristianismo. Assim, na perspectiva cristã, Cristo veio a terra para purificar os homens do pecado original herdado de seus ancestrais, Adão e Eva. Para entendermos essa questão faz-se necessário, primeiramente remontarmos à compreensão do pecado, o qual, conforme Tomás de Aquino (Suma Teológica, Questão 71, art. II) mencionando Agostinho, pode ser entendido como um ato ou desejo contra as leis de Deus. A imperfeição humana, que seria a causa do ato que afasta o homem de Deus, é explicada no Livro do *Gênesis*: a fraqueza da alma faz com que o homem desobedeça a advertência de Deus de não comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal.

Nessa perspectiva, o homem deve lutar contra sua natureza de pecar, conforme o pensamento medieval, a vida terrena é o local onde essa batalha deve ser travada. Dessa forma, o pecado pode ser entendido como um preceito para o comportamento do homem e determinante na organização da sociedade medieval.

Entretanto, Lê Goff (2007, p. 117) ressalta o fato de que o a partir do século XII “Novas leituras da Bíblia levam a refletir sobre o livro do *Gênesis*”. O homem que durante a Alta Idade Média era inferiorizado diante da imagem de Deus, passa a ser entendido, por meio da releitura do texto bíblico, como imagem e semelhança de Deus, o que vai fundamentar o humanismo cristão. Esse apontamento desperta nosso interesse em entender se no Renascimento, o pecado se mantém enquanto um elemento da organização social.

Buscamos a compreensão dessa inquietação nas fontes iconográfica por acreditarmos em seu grande valor histórico. Segundo Burke (2004, p. 58) a iconografia é muito importante, pois foi usada como uma forma de doutrinação religiosa, dessa forma “elas também são um meio, através do

qual, historiadores podem recuperar experiências religiosas passadas [...]”. Mais adiante, o autor reforça a importância dada às imagens transcrevendo as palavras do Papa Gregório (c. 540-604), o Grande, as quais foram muitas vezes citadas: “Pinturas são colocadas nas igrejas para que os que não lêem livros possam ‘ler’ olhando as paredes[...]”. Porém, Burke pontua que a idéia da pintura como Bíblia para os iletrados vem sendo questionada, pois, as imagens se efetivavam diante de tamanha complexidade, o que se tornava difícil para a maioria das pessoas as compreenderem, sendo que as mensagens poderiam, ainda, ser transmitidas oralmente. O autor, ainda ressalta que “[...] Considerando a questão da evidencia, as discrepâncias entre as histórias contadas através das imagens e as histórias contadas na Bíblia são especialmente interessantes como indícios da forma como o Cristianismo era visto a partir das camadas mais baixas (BURKE 2004, p. 60).

A questão mencionada por Burke, da discrepância entre o texto bíblico e as pinturas, nos levou a relacionar essa questão à nossa primeira indagação com relação ao pecado e a nova leitura da Bíblia. Dessa forma, construímos nossa proposta para verificar em que medida a arte do Renascimento expressa as mudanças desse período que necessitava negar a antiga sociedade para que a próxima pudesse se constituir. Assim nos perguntamos: como um período de mudança histórica faz a leitura do texto bíblico na Arte Cristã?

Procurando formar um conhecimento que nos possibilite discutir essa questão posteriormente, nos propomos, com a construção deste texto, fazer um exercício de observação das características da arte renascentista relacionando-a com o texto bíblico. Para a realização dessa proposta refletiremos acerca do volante esquerdo do tríptico de Bosch *O Juízo Final* (1482). Nesse volante são expressas as cenas da criação de Adão e Eva, o Pecado Original,

a Expulsão do Paraíso e a Queda do Anjo, pois de acordo com Carr-Gomm (2006, p.12) essas cenas “foram temas extremamente populares na arte medieval e renascentista porque representavam o pecado original e, portanto, a necessidade de redenção da humanidade através de Cristo”.

O estudo encontra-se dividido em três momentos: primeiramente procuramos estabelecer o encaminhamento metodológico de análise de imagens; no segundo momento procuramos estabelecer uma relação entre as principais características da arte renascentista e a obra de Bosch; já no terceiro, nos dedicamos a observar a obra de acordo com o capítulo II do Livro do *Gênesis*.

2. Delimitação do método de análise

Sabe-se que muitos estudiosos vêm se dedicando à questão de como deve ser a análise de imagens, em conseqüência, muitas tentativas estão sendo desenvolvidas. Destacamos nesse cenário Panofsky (2007), o qual procura distinguir dois termos usados nas pesquisas imagéticas: iconografia e iconologia. Muitas vezes observa-se o uso desses termos como sinônimos, mas apesar de ambos tratarem da análise de imagens e podendo ser desenvolvidos em uma mesma pesquisa, seus objetivos são distintos. Procurando definir as margens de nossa pesquisa, trazemos, então, alguns apontamentos de Panofsky (2007) acerca de três abordagens de análise em estudos com imagens.

A primeira abordagem é definida pelo autor como análise pré-iconográfica que se limita aos motivos (linhas, cores e volumes). Para a realização dessa análise, são requisitadas as experiências práticas, as quais possibilitam qualquer pessoa “[...] reconhecer a forma e o comportamento dos seres humanos, animais e plantas, e não há quem não possa distinguir um rosto zangado de um alegre”(PANOFSKY p.55). Mas, o autor ressalta que quando as exigências fogem do alcance das nossas experiências práticas há a necessidade delas serem aumentadas por meio de pesquisas em livros ou em qualquer outro veículo de informação. Contudo, essas experiências que são necessárias não garantem a exatidão da análise, há a necessidade

de ser considerado o *locus* histórico. Sobre essa questão Panofsky (2007, p. 58) coloca que “Embora acreditemos estar identificando os motivos com base em nossa experiência prática pura e simples, estamos, na verdade, lendo ‘o que vemos’, de conformidade com o modo pelo qual os objetos e fatos são expressos por formas que variam segundo as condições históricas. O conhecimento que garantirá que consideremos o local histórico é apontado pelo autor como a História do Estilo, pois propiciará a “compreensão da maneira pela qual, sob diferentes histórias, objetos e eventos foram expressos pelas formas” (PANOFSKY 2007, p.65).

A segunda abordagem é a Iconografia, que Panofsky (2007, p.53) define como um o ramo da história da arte que tem um “método de proceder puramente descritivo, ou até mesmo estatístico. A iconografia é, portanto, a descrição e classificação das imagens [...]”. A análise iconográfica requer mais do que as experiências práticas, pois trata das imagens, estórias e alegorias, faz-se necessário uma proximidade com conceitos e temas específicos, os quais podem ser adquiridos por meio de fontes literárias. Contudo, apenas as fontes literárias não garantem a exatidão da análise. Portanto, há a necessidade de uma investigação em outras imagens sobre o ponto de indagação não esclarecido por meio da leitura. Essa investigação é nomeada pelo autor como História dos Tipos, a qual visa “compreensão da maneira pela qual, sob diferentes condições históricas, temas ou conceitos foram expressos por objetos e eventos” (PANOFSKY 2007, p.65)

A terceira perspectiva de análise é denominada de Iconologia, esse termo deve ser adotado quando a obra é entendida como um documento que evidencia a personalidade do artista ou de uma civilização. Nesse sentido as obras revelam, em conformidade com a expressão usada pelo autor, ‘algo a mais’ e assim, as características iconográficas são entendidas como evidências desse outro sentido, o qual se estabelece no campo simbólico. A análise iconológica visa a investigação dos significados intrínsecos, também podendo ser entendidos como o conteúdo. O conteúdo de uma obra pode revelar “[...] a atitude básica de uma nação, de um período, classe social crença religiosa

ou filosófica – qualificados por uma personalidade e condensados numa obra” (PANOFSKY p. 52). O autor, ainda ressalta que: A descoberta e interpretação desses valores ‘simbólicos’ (que muitas vezes, são desconhecidos pelo próprio artista e podem, até, diferir enfaticamente do que ele conscientemente tentou expressar) é o objeto do que se poderia designar por ‘iconologia’ em oposição a ‘iconografia’ (PANOFSKY, p. 53).

Na análise Iconológica requisita-se a intuição sintética, porém assim como a demais análises, apenas esse requisito não garante a exatidão. Assim, recorre-se à história dos sintomas culturais ou símbolos, que é descrita pelo autor como uma forma de compreender tendências essenciais da mente humana que foram evidenciadas por temas e conceitos específicos de acordo com as condições históricas.

Diante dessas considerações poderíamos dizer que nossas reflexões serão encaminhadas objetivando uma análise pré-iconográfica e iconográfica. Uma vez que pretendemos analisar a imagem partindo de nossas experiências práticas e recorrendo à referências bibliográficas específicas, que serão, neste estudo, o texto bíblico.

3. Bosch e as características da Arte Renascentista

O recorte da obra de Bosch que vamos nos ater, traz informações do Velho Testamento que explica a causa que levaram os descendentes de Adão e Eva serem marcados pelo pecado original, ou seja, a desobediência a Deus. Esse preceito foi um dos princípios da educação medieval, pois, os homens viviam almejando uma recompensa em uma vida pós-terrena, a qual estava vinculada à obediência aos mandamentos de Deus, aquele que assim não se comportasse, teria o castigo: o purgatório ou o inferno.

Adentrando na abordagem específica da obra, nos voltamos às características renascentistas da pintura. De acordo com Santos (1991, p. 78), o Renascimento foi um movimento muito mais complexo do que, comumente, vem sendo tratado. Contudo, mediante a complexidade dessa questão, tomaremos como base para nossas discussões apenas que:

O ideal do humanismo foi sem dúvida o móvel desse progresso e tornou-se o próprio espírito do Renascimento. Num sentido amplo, esse ideal pode ser entendido como a valorização do homem e da natureza, em oposição ao divino e ao sobrenatural, conceitos que haviam impregnado a cultura da Idade Média.

Seguindo essa informação, observamos que na composição geral da obra há (fig. 1) em mesma proporção, valorização do humano e do divino, assim como em outras obras dos períodos anteriores. Na parte inferior da imagem há representação de Deus figurando o momento da criação de Eva: Adão encontra-se deitado de costas para Eva que está ajoelhada com seu braço esquerdo sendo tocado pelo Senhor que está com sua mão direita em posição de bênção. Na parte superior da imagem encontra-se a representação do céu, a imagem do Divino está centralizada e observa os anjos rebeldes caindo do céu, já transformados em demônios. Além dessas imagens ainda há a presença de um anjo (querubim) que aparece expulsando Adão e Eva do Paraíso.

Santos (1991) pontua que a pintura renascentista se estabelece combinando três recursos: a perspectiva, o claro-escuro e o realismo. A autora ressalta que esses elementos já haviam sido explorados pelos artistas da Antiguidade, contudo os românicos e os primeiros góticos tinham abandonado a busca pela realidade. Esses elementos são facilmente observados na obra de Bosch, a perspectiva usada na composição proporciona a visualização de diferentes planos, ou seja, temos em primeiro plano a cena da criação de Adão e Eva; em segundo plano há a representação da serpente oferecendo à Adão e Eva o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal - segundo as indicações bíblicas. Já em terceiro plano observamos o castigo divino que se concretiza pela expulsão do casal do paraíso. No quarto plano temos a cena denominada por Bosing (2006, p. 36) como a *Queda do Anjo*, a qual é composta por uma batalha angelical e os anjos rebeldes caem do céu com a forma de demônios. Em todas as cenas podemos observar o contraste entre o claro e o escuro, os tons de verde usados

para compor o jardim se alternam entre claros, meio-claros e escuros. Além da luminosidade dos corpos de Adão e Eva favorecida pelos tons claros, pode-se evidenciar essa característica também nas vestes do Senhor e do Querubim, que alternam tons de vermelho escuro e claro, até o branco.



Figura 1 – O Juízo Final

Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:BoschTheLastJudgementTriptychLeftInnerWing.jpg)

[BoschTheLastJudgementTriptychLeftInnerWing.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:BoschTheLastJudgementTriptychLeftInnerWing.jpg)

Concordando com a indicação de Santos (1991) entendemos que a combinação e a inter-relação da perspectiva e do jogo claro – escuro fundamenta-se com o objetivo de proporcionar um maior realismo à pintura. O realismo é um dos pontos culminantes desse período, pois caracteriza o retorno à arte da Antiguidade, o que entra em conformidade com a filosofia renascentista. Martindale (1978) usa a expressão ‘triunfo da Antiguidade’ para caracterizar

uma alusão ao que aconteceu durante a segunda metade do século XV com a arte italiana: o olhar dos artistas para a arte antiga de forma geral, em sua totalidade e não “[...] como uma aglomeração de pormenores notáveis ou inspiradores. Essa transformação é importante, uma vez que, através de um esforço mais penoso para imitar a arte clássica, os italianos, tanto os artistas como seus protetores, se educaram para apreciá-la de maneira mais sensível [...]” (MARTINDALE 1978, p. 40).

Essas observações nos levam a entender que a genialidade dos artistas se estabelece nas particularidades de como eles conseguem registrar suas especificidades, que são singulares e pertencem a cada ser humano, mesmo seguindo características das culturas que estão inseridos. No caso específico de Bosch observamos uma obra que se caracteriza como renascentista, mas ainda carrega resquícios da cultura medieval. Com essa reflexão passamos então a terceira fase de nosso estudo.

4. Bosch e o texto Bíblico

Efetivaremos nossas reflexões acerca dessa temática por meio da observação de duas cenas que compõem o volante esquerdo do Juízo final. Assim, nos reportamos primeiramente a ilustração do momento em que Adão e Eva desobedecem as ordens do Senhor e experimentam do fruto proibido. O texto do *Gênesis*, não mostra de forma explícita que Adão não está presente, mas dá indícios de que o diálogo entre a serpente e Eva aconteceu sem a presença de Adão, esse fato nos levaria a imaginar uma composição apenas com esses dois personagens. Contudo, Bosch (fig. 2) não foge a figuração comum dessa passagem, pois a maioria das ilustrações é composta pelos mesmos elementos: Eva, a serpente, a árvore e Adão.

A cena se estrutura com a serpente oferecendo à Eva o fruto, a qual repete o gesto ao companheiro, Adão. O texto expresso na pintura de Bosch segue indicações do Livro do *Gênesis*, o qual afirma que Adão recebeu de Eva o fruto: “E, vendo a mulher que aquela árvore {era} boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento, tomou do seu fruto, e comeu, e deu também a seu marido, e {ele} comeu com ela” (GENESIS 3:6).



Figura 2 – O Juízo Final (detalhe)

Fonte: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:BoschTheLastJudgementTriptychLeftInnerWing.jpg>

A serpente que é mencionada no texto bíblico como o animal mais astuto do jardim pode apresentar, na arte, significados diferentes, conforme o período em que é representado. Carr-Gomm (2006, p. 58) elucida que “Desde tempos antigos, acreditava-se que a cobra tinha grande tenacidade pela vida e possuía poderes medicinais. [...] No mundo clássico, pensava-se também que a cobra tinha sabedoria, idéia que persiste nos Evangelhos [...]”. Contudo essa sabedoria, no Antigo Testamento, vem associada ao mal: uma sabedoria diabólica. Podemos verificar a sabedoria da serpente quando envolve Eva em sua trama para levá-la a provar do fruto, a qual é fundamentada em plantar na mulher a ambição de possuir todo o conhecimento que a elevaria ao nível de Deus.

A representação da serpente em uma árvore também não é inédita, outros artistas já haviam pintado essa cena, porém Bosch não a traz enrolada na árvore e seu formato também apresenta uma especificidade. Apesar de ser comum encontrá-la na forma animal e humana/animal, como elucida Carr-Gomm (2004, p. 58) “Em representações da Tentação, é comum a serpente ter uma cabeça de mulher, porque Eva, tentada por ela, por sua vez deu o fruto a Adão, e a mulher é, assim, uma tentadora”, Bosch ilustra uma serpente que tem todo o corpo humano, apenas com uma longa calda que cai por detrás da árvore. As formas femininas podem ser observadas pela presença de seios proeminentes.

A cena que se encontra no terceiro plano (fig.3) representa “Expulsão do Paraíso”, de acordo com o *Gênesis* quando o casal comeu o

fruto perceberam que estavam nus e sentiram vergonha, como podemos verificar no versículo 7 do capítulo 3 “Então, foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que {estavam} nus; e coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais. {ou cintas}”. Notamos que Bosch, expressa em sua criação as inscrições bíblicas, mesmo que não em sua totalidade, pois, o que podemos atribuir as inscrições bíblicas é o fato do casal não expressar uma postura confortável com relação a nudez. Ainda que de forma não muito nítida, observamos Eva, entre as árvores, preocupada em cobrir com sua mão esquerda sua genitália. A mesma intenção pode ser atribuída à Adão, que está próximo das árvores, mas não protegido por elas, e, também, procura cobrir com sua mão direita sua genitália. Para Carr-Gomm (2006) o nu, na arte, pode ter diferentes significados, como a força, o deleite, a fecundidade ou a vergonha. A autora explica que na Grécia Antiga as roupas eram desnecessárias, pois a humanidade estava em harmonia com a natureza, contudo em outros contextos pode significar a pobreza, a verdade e ainda estar vulnerável. No Antigo Testamento, Carr-Gomm (2006, p. 167), coloca que o nu aparece relacionado ao constrangimento, esse pensamento se estende ao exemplo da “[...] nudez ou quase-nudez de Cristo nas cenas da Flagelação e da Crucificação, ou numa Pietà, o que apresenta como indefeso e, assim, intensifica o sentido do sofrimento”



Figura 3 – O Juízo Final (detalhe)

Fonte: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:BoschTheLastJudgementTriptychLeftInnerWing.jpg>

Nessa mesma cena observamos Adão e Eva sendo expulsos por um anjo, o qual usa uma espada para ameaçá-los. Adão fica para trás dando a idéia de proteção à Eva, que observa de longe a fúria do anjo perseguindo seu companheiro. Essa descrição nos remete ao conceito da fragilidade feminina que deve ser protegida pela força masculina, sendo

esse pensamento proveniente de um dos castigos aplicado por Deus à mulher, a submissão: “E à mulher disse: Multiplicarei grandemente a tua dor e a tua conceição; com dor terás filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará” (*Gênesis* 3:16).

Com relação a representação do anjo, esse é classificado em *Gênesis* (3:24), como um querubim: “E, havendo lançado fora o homem, pôs querubins ao oriente do jardim do Éden e uma espada inflamada que andava ao redor, para guardar o caminho da árvore da vida”. De acordo com Carr-Gomm (2006, p. 21), seguindo a teologia cristã, os anjos são organizados em três grupos “[...] os Serafins circundam o trono de Deus e são geralmente de cor vermelha; os Querubins conhecem Deus e a ele adoram, sendo representados na cor de ouro ou azul; os Tronos, usando vestes de juízes, carregam seu assento e representam a justiça divina, que conferem à segunda hierarquia”.

A palavra querubim, no original hebraico *querub*, tem o sentido de guardar, cobrir, sendo esse sentido relacionado diretamente com a passagem do *Gênesis* e a representação de Bosch. Contudo, o Querubim de Bosch se opõe a descrição de Carr-Gomm com relação a cor da representação, devemos considerar a distorção da tonalidade do original, porém a imagem aqui usada traz uma cor avermelhada, a qual seria a representação do Serafim.

De acordo com as observações feitas pudemos verificar que Bosch mantém sua criação em

consonância com o texto bíblico, a mensagem contida no *Gênesis* é transcrita por meio uma minuciosa pintura.

Considerações Finais

O estudo das imagens como um registro histórico pode ser um material riquíssimo, mas demanda muita dedicação para que equívocos não sejam cometidos, pois a imagem requer uma forma de leitura específica. Assim, como as palavras têm vários significados, as imagens também, portanto, ficou-nos evidente a importância da análise pré-icônográfica e a icônográfica quando pretendemos adentrar no conteúdo implícito da obra, ou, análise icônológica.

Acreditamos que a observação da obra de Bosch, bem como de outras obra de arte, contribui para o nosso entendimento enquanto ser humano em sua totalidade. Pudemos verificar que Bosch não se desvincula do texto do *Gênesis*, porém, enquanto homem de seu tempo, tem em sua criação características que podemos entendê-las como pertencentes a arte renascentista.

Assim, a realização desse estudo contribuiu para exercitarmos nossa capacidade de observação de imagem e de relacionar com informações provenientes de fontes escritas. Contudo as questões aqui levantadas ainda não passam de possibilidades de interpretação que necessitam de um estudo mais profundo.



REFERÊNCIAS

- BOSING, W. **Hieronymus Bosch: cerca de 1450 a 1516. Entre o céu e o inferno.** Paisagem, 2006.
- BURKE, P. **Testemunha ocular: historia e imagem.** São Paulo: Edusc, 2004.
- CARR-GOMM, S. **Dicionário de símbolos na arte: guia ilustrado da pintura e da escultura ocidentais.** São Paulo: Edusc, 2004.
- LE GOFF, J. **As raízes medievais da Europa.** Rio de Janeiro: Vozes, 2007
- GÊNESIS. **Velho Testamento.** Disponível em <http://www.bibliaonline.com.br/rc/gn/3> . Acessado em 18/01/2009
- SANTOS, M. **História da arte.** São Paulo: Ática, 1991.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teologia.** Trad. De Alexandre Correia. Disponível em <http://sumateologica.permanencia.org.br/suma.htm>

O feminino na Educação Literária do Século XII

Michelle Cristina Irie (UEM)

RESUMO

O propósito foi verificar por meio da literatura cavaleiresca do século XII, em que medida o comportamento feminino influencia o masculino. A nosso ver, esse estudo foi possível porque as obras literárias embora possuam características ficcionais elas retratam as relações sociais de seu tempo vivido. Desse modo, por meio destas obras foi possível observar e apreender as relações sociais, especialmente a educação. Assim, por meio de romances e novelas de cavalaria do século XII, de obras de historiadores da medievalidade para buscar contextualizar o período analisado e de estudos atuais relacionados a gênero no que diz respeito ao que a sociedade coloca em relação a homens e mulheres, para que possamos fazer comparações entre a atualidade e medievalidade, verificamos como esta exigência de polidez masculina por parte da mulher, para o estabelecimento de relacionamentos amorosos, educou de uma forma nova o homem do século XII. Este homem que até então estava habituado a comportamentos rudes e grosseiros decorrente da guerra, agora é educado para ser cortês em nome do amor.

PALAVRAS-CHAVE: *História da Educação Medieval, Literatura Medieval, Gênero.*



O feminino na Educação Literária do Século XII

Michelle Cristina Irie (UEM)

1. Introdução

O objetivo central foi procurar verificar, por meio da literatura cavaleiresca do século XII e XIII, em que medida o comportamento feminino influencia o masculino.

Para o desenvolvimento deste trabalho utilizamos o método histórico de análise. Ao buscar contextualizar o ambiente social utilizamos Le Goff, especificamente sua obra *O Ocidente Medieval*, ao fazer uma análise da literatura nos pautamos em *Tristão e Isolda* e outras novelas e romances do período e, para definirmos 'gênero', para chegarmos à conclusão de nossa pesquisa, nos baseamos em artigos realizados atualmente.

Ao estudarmos sobre a história medieval, buscamos entender sua relação com a literatura da época e, em que medida, essas novelas narram situações do período.

As obras literárias e as poesias, embora possuam características ficcionais elas retratam as relações sociais de seu tempo vivido. Desse modo, por meio destas obras podemos observar e apreender mudanças sociais, conflitos e, especialmente a educação. Na literatura, em tela, observamos que as mulheres no século XII, para serem cortejadas, exigiam dos homens atitudes gentis e cortesias. Esse comportamento, portanto, deveria ser muito distinto daquele praticado na arte da guerra e no trato com os servos e vassallos no feudo como o homem medieval, até então, estava habituado.

2. História e Literatura Medieval

No século XI, em virtude do renascimento do comércio das cidades, da organização da vida no interior dos feudos, principia-se a surgir no Ocidente um pulular de obras literárias que retratam as lendas e canções dos antigos nômades, bem como, uma retomada significativa da cultura greco-latina, nos mosteiros e depois nas escolas cidadinas do século XII. Com essas mudanças

no mundo material, a vida social passa a ser transferida do campo para a cidade e os artesãos e mercadores são os novos grupos profissionais que realizam e participam deste grande processo de mudança cultural e material. Hauser e Le Goff nos explicitam em seus estudos essas transformações:

O comércio coloca a produção e os homens em movimento, faz o dinheiro girar e ser usado “[...] para o suprimento de materiais e ferramentas e a acumulação especulativa de estoques, como também para servir de base às transações bancárias e de crédito. Tudo isso traz consigo os primeiros sinais característicos da concepção capitalista de vida (HAUSER, 2000, p.199)”. Jacques Le Goff (1980), um dos maiores medievalistas contemporâneos afirma que no século XII o mundo estava mudando, deixando de ser rural e passando a ser citadino. Os homens, por sua vez, já não se contentavam em produzir apenas para a sobrevivência, eles buscam maiores comodidades para a vida. Os artesãos vão se desenvolvendo, produzindo além daquilo que eles precisam e estimulam, concomitantemente, o comércio e a arte.

A arte e a literatura transpõem os espaços únicos da Igreja, dos mosteiros e palácios e transformam-se em manifestações de uma camada maior da população, deixando de ser uma linguagem específica do mundo religioso e palaciano. Ao acontecer isso, abre-se também, espaços para modificações nas características essenciais da arte, da literatura, enfim, dos comportamentos sociais como um todo.

Nesse cenário de mudanças assistimos ao surgimento de um personagem social novo, objeto central de nosso projeto, o cavaleiro.

Segundo Oliveira (1997), o jovem que queria ser armado cavaleiro, passava a juventude se preparando para isso. Esse jovem tinha que saber se comportar perante a corte, durante as refeições e muitas regras eram destinadas a esses jovens e por isso a comparação em muitos exemplos com os camponeses, pois eles tinham que deixar suas maneiras rudes para se comportar de maneira cortês.

Século XIII

De De la zinquanta cortesie da tavola
(*Cinquenta cortesias à mesa*),

de Bonvensin de la Riva (Bonvicino da Riva).

Regras para cavaleiros:

Quando assoar o nariz ou tossir, vire-se de modo que nada caia em cima da mesa (ELIAS, 1994, p.147).

Os cavaleiros eram pessoas que faziam-se diferenciar das outras: tinham, em tese, compromissos para com a sociedade. Haviam regras de comportamentos que juravam quando entravam para a Ordem e estas iam lapidando sua forma, transformando-o. Aos poucos, os hábitos nômades foram substituídos pelos da polidez e refinamento, necessários ao galanteio, aos torneios, enfim, a esta nova sociedade que estava brotando na corte.

“Cortesão” implica ser convencional, e sempre assim tem sido, pois é da própria essência de uma cultura palaciana que estabeleça limites à individualidade explosiva e turbulenta dos homens e a dirija por caminhos bem trilhados. Os representantes dessa cultura cortesã relativamente livre ainda devem sua posição especial não a quaisquer qualidades que os distingam do resto dos membros da corte, mas a um procedimento que têm em comum com o resto. Nesse mundo governado pelo formalismo, a originalidade é rejeitada como descortês. Pertencer ao círculo palaciano é, em si, o mais alto prêmio e a suprema honra para um homem; a insistência na própria individualidade parece ser, em tais circunstâncias, uma espécie de desprezo por tal privilégio. Assim, toda a cultura da época está essencialmente condicionada por convenções mais ou menos rígidas. A forma de convívio social, a expressão da emoção, na verdade as próprias emoções, e também as formas de poesia e de arte, as descrições da natureza e as figuras dos poemas líricos, a “curva gótica” ou o sorriso polido das estátuas, tudo isso é estereotipado. A cultura da cavalaria medieval é a primeira forma moderna de cultura baseada na organização palaciana, a primeira em que existe uma verdadeira unidade

espiritual entre os príncipes, os cortesãos e os poetas (HAUSER, 2000, p.211).

Existiam normas de comportamento que deviam ser seguidas e, o não respeito a elas era visto como descortês. A arte colabora com este ser cortês e imprime em si modelos colocados como forma ideal de ser como, por exemplo, estátuas sorrindo e com gestos delicados.

O novo tipo de poesia lírica é derivado da ética cavaleiresca e de suas nobres virtudes como: proteção dos fracos, respeito às mulheres, galanteio, cortesia e generosidade, atitudes essas que fazem parte intrínseca do ser cavaleiro.

Esses cavaleiros dão origem ao idealismo romântico, ao heroísmo sentimental, colocando a nobreza de nascimento em segundo lugar e a nobreza de alma em primeiro. Há uma inovação cultural na cavalaria, como ética, nova concepção de amor e é a literatura que expressava essa concepção.

Um outro fator preponderante, importante a ser ressaltado em nosso estudo é a promoção da mulher, no século XII ela não é apenas vista como forma de tentação diabólica, pois há uma melhoria de sua situação na sociedade decorrente do trabalho, tendo importância na atividade econômica. No campo ela trabalha igual ao homem, as nobres comandam o feudo quando os senhores vão para a Cruzada.

São como que os duplos terrenos das figuras religiosas femininas que se difundem na arte românica e gótica: madonas hieráticas que se humaniza, depois se destacam e se tornam amaneiradas, virgens sábias e virgens tolas que trocam os longos olhares do diálogo entre os vícios e as virtudes, Evas perturbadas e perturbadoras em que o maniqueísmo medieval parece interrogar: “Teria o Céu formado este conjunto de maravilhas para dele fazer a morada de uma serpente” E, claro, na literatura cortês, as damas inspiradoras e poetisas-heróinas de carne ou de sonho: Leonor de Aquitânia, Maria de Champanhe, Maria de França, assim como Isolda, Guinevere ou a Princesa distante- desempenham um papel fundamental: elas inventaram o amor moderno (Le Goff, 2005, p. 286).

Com isso, na Idade Média a cultura cortesã tem grande influência feminina, as mulheres participam da vida intelectual e influenciam a poesia.

Na Antiguidade, as histórias eram de heróis e mitos, no início da Idade Média de santos e heróis. Na poesia cortesã medieval o amor passa a assumir papel de destaque como “[...] um princípio soberano de educação, uma potência ética e o canal para a mais profunda experiência da vida” (HAUSER, 2000, p.214).

Novo na poesia cavalleiresca é o culto do amor, a noção de que este tem de ser defendido e preservado; nova é a crença em que o amor constitui a fonte de tudo o que é bom e belo, e de que toda ação odiosa, todo sentimento indigno, é uma traição ao ser amado; nova é a ternura e a intimidade de sentimento, a reverência quase religiosa que o amante sente ao menor pensamento da mulher a quem ama; novo é o interminável, insaciado e insaciável, porque ilimitado, desejo do amante; nova é a felicidade que independe de qualquer consumação e permanece como suprema bem-aventurança, mesmo a despeito de uma completa falta de êxito; novo, enfim, é o efeito de brandura e delicadeza que o amor exerce sobre o homem (HAUSER, 2000, p.215).

Na poesia cavalleiresca o amor tem caráter erótico e sensual, não se convertendo, como em períodos anteriores, em princípio filosóficos, todavia interfere diretamente no comportamento cotidiano dos sujeitos, pois atua na subjetividade de cada ser.

A arte do amor é a principal característica do Romance cortês. Toda aventura do cavaleiro está relacionada ao amor à sua dama, seja para salvá-la, encontrá-la, raptá-la enfim, a mulher é a principal questão do Romance de Cavalaria.

Quando Tristão fala de Isolda ao Rei Marcos, ele a descreve de forma que a moça fosse perfeita, linda e inteligente. Fica explícito nessa passagem a exaltação à mulher:

Entre todas a filhas de rei que me foi dado encontrar, ela é, sem contestação, a mais bela e a mais bem instruída. É excelente no canto e no toque dos instrumentos, e aprendeu com a mãe

as virtudes secretas das ervas, das flores e das raízes, de modo que não há melhor médico que esta jovem (ANÔNIMO, 2007, p. 34).

Na passagem que relata o julgamento de Tristão na Irlanda por ter matado Morholt, tio de Isolda, esta pede ao rei, seu pai, que perdoe Tristão. Vemos aqui o poder que ela tem em fazer seu pai se submeter à sua vontade:

Isolda dirigiu-se ao pai nestes termos: “Sire, recolhemos no quarto da rainha um homem pronto a provar que libertou vossa terra do flagelo e que vossa filha não deve ser abandonada a um covarde e, além do mais, a um mentiroso. Contudo, sire, concedei-nos um dom.” “De boa vontade- disse o rei-, uma vez que minha mulher e minha filha se unem para mo pedir!” “Prometei-me que perdoreis ao matador do monstro os seus erros antigos, por maiores que sejam, e que lhe concedereis vossa paz.” O rei não se apressou a responder, pois tinha por costume refletir longamente antes de se decidir, mas acabou por dizer: “Já que assim o quereis, outorgo-vos esse dom.” Isolda ajoelhou-se a seus pés e pediu: “Pai, daí-me o beijo da paz e do perdão, em sinal de que o dareis igualmente a esse homem!” E o rei fez o que a filha pedia (ANÔNIMO, 2007, p. 51).

Sendo o amor o principal ingrediente dessa literatura, o cavaleiro imita as características de sua amada para cortejá-la, sendo cortês e agradável.

[...], Tristão enviou-lhe uma carta com o seguinte teor: “Bela amiga, sabe que por amor de vós continuo escondido na floresta. Aí tenho permanecido à espera de encontrar o meio de voltar a ver-vos, pois é-me impossível viver sem vós: nós dois somos como a madressilva quando se enrola à volta do ramo da aveleira: uma vez a ela ligada e presa, ambas podem durar juntas eternamente, mas, se as querem separar, a madressilva morre em pouco tempo e o mesmo sucede à aveleira. Bela amiga, tal é o nosso caso: nem vós sem mim, nem eu sem vós!” (ANÔNIMO, 2007, p. 92).

3. Questões referentes a gênero e o feminino medieval

Após ter feito um estudo da história e literatura medieval, procuramos procurar entender a respeito da definição de gênero em estudos atuais para podermos posteriormente, procurar entender a influência do feminino no comportamento masculino na Idade Média.

No que diz respeito aos estudos de gênero, em sua grande maioria, esses trazem o feminino subestimado pelo masculino. Loponte diz que:

Os artistas escolhidos para reforçar o discurso predominante sobre arte, nesses livros, geralmente são aqueles já iluminados pela glória e fama, os chamados “gênios”. Nas listas preferidas, constam que se invariavelmente Leonardo da Vinci, Michelangelo, Van Gogh, Monet, Picasso. Em geral, reforça-se a figura do artista como homem, branco e europeu e com um talento inato, preferencialmente já surgido na infância. As narrativas biográficas que os acompanham são em geral narrativas lendárias, com um tom de hagiografia, aquelas biografias elogiosas de santos. É este o tom, por exemplo, de coleções de história da arte como “Os grandes artistas” ou “Pinacoteca Caras” ou de coleções de arte para crianças como “Mestres das artes” (LOPONTE, 2006, p. 4).

Carvalho (2006), ao fazer um estudo de Bourdieu, nos relata que o mundo de hoje permanece em dominação masculina, devido a um condicionamento natural, ou seja, a diferença entre os sexos é construída pelo corpo, pela diferença anatômica dos órgãos sexuais, sendo esta uma justificativa natural para explicar a diferença social entre os gêneros.

Ao comparar os tempos atuais com a Idade Média, verificamos que a sociedade de hoje cria o feminino inferior ao masculino e, na literatura medieval têm-se o engrandecimento da mulher pelo próprio homem.

O cavaleiro medieval ao venerar sua amada lhe mostra brandura, ternura e delicadeza, essas características até então eram somente femininas

mas, por amor o cavaleiro incorpora essas atitudes delicadas para cortejar o seu ser amado, assim verificamos a influência do comportamento feminino sobre o masculino.

Sendo a literatura medieval dos séculos XII e XIII uma demonstração da realidade daquela sociedade, podemos analisar que o feminino do romance cortês se diferencia do que é hoje verificado nos estudos de ‘gênero’ que acabamos de relatar; coloca-se atualmente a mulher subordinada ao homem e, na Idade Média a feminilidade é superior às atitudes rudes que até então o homem demonstrava.

O feminino medieval é a forma de ser da sociedade, se diferenciando da sociedade atual em que a figura masculina é predominante.

Verificamos nos romances a subordinação que o homem tem à mulher, o poder feminino de persuasão e o domínio que exercia sobre o sexo masculino, ainda que aquela sociedade fosse eminentemente masculina.

4. Conclusão

De acordo com Demartini, as novelas de cavalaria expressam modelos de formação do sujeito. O indivíduo, no caso o herói cavaleiro, é formado pela imagem da sua amada, como um espelho. Ele a olha e a pessoa dele é construída a partir dela.

À travers la folie d’amour, folie de mots, dans le Tristan, elle offre un accès paradoxal au sujet, à l’instance susceptible de dire je. Par le relais d’une parole devenue lyrique, elle le saisit dans son vacillement même, lorsqu’au lieu de se perdre il se revigore, dans l’élan même de sa parole, trouvant ainsi la voie d’une conscience de lui-même, d’un ipse. Le discours amoureux fonctionne là comme un miroir, au sens d’un croisement de reflets dans lequel le je qui s’énonce compose sa propre image, tente de produire des effets de singularité (Demartini, 2005, p. 146)

Ela é seu objeto de desejo, impossível de possuir, então ele se apropria de suas características. A causa disso é a dor de amor.

L’amoureux est, en effet, un être de désir,

tout entier tendu vers une impossible figure d'amour. Dans le Tristan, il s'incarne dans la posture récurrente du chevalier amoureux pleurant au bord de la fontaine. Cet amour est semblable dans ses causes et ses effets à l'amor heroicus défini par Bernard de Gordon comme la maladie dite hereos, une angoisse mélancolique provoquée par l'amour d'une femme. Elle est de même nature que la cogitation mélancolique. C'est un vice de la faculté estimative gouvernant l'imagination, qui, par la surestimation exagérée de l'objet d'amour, déclenche le désir. Ainsi le chevalier à la fontaine est obsédé par la seule image de sa dame, pourmirée et écrite dedans son cuer. Mais le deuil qui l'obsède ne porte pas sur la possession réelle de l'objet. Il relève bien plus, selon G. Agamben, d'une aptitude fantasmagorique à faire apparaître comme perdu un objet qui échappe à l'appropriation. Cet objet perdu et impossible est, pour le chevalier, l'objet du désir, dont le reflet se dérobe dans l'eau de la fontaine (Demartini, 2005, p. 147).

Coloca Russo que o cavaleiro faz uma apropriação dos excessos femininos, ele não apenas contempla um objeto de sua dama, mas ele o trazia tal como travesti. O cavaleiro traz em sua imagem as cores de sua amada, passando para ele características femininas. Na disputa cavaleiresca, a flecha é de cor vermelha, sinalizando o coração em chamas.

L'un dès rôles tenus par le chevalier dans la société médiévale, d'après Marc Bloch, Georges Duby, était de délimiter la position, c'est-à-dire la posture, l'attitude, dans laquelle on doit se trouver, ceci d'abord, mais pas exclusivement, en un sens physique, corporel, celui de la disposition du corps en tant qu'il est placé et se tient dans telle ou telle configuration tracée, inscrite, dans les faits, par rapport aux femmes notamment. Parfois le chevalier ne se contentait pas d'arborer

un colifichet de la garde-robe de sa dame- sa jarretière, son voile- en tant que gage, il le portait tel un travesti. C'était l'appropriation des excès féminins servant à réfuter toute critique sur l'efféminement du chevalier. Un exemple, parmi d'autres, du début du XIVe siècle, fait voir un grand chevalier allemand qui non seulement porte les couleurs de sa dame, mais se change en elle: il s'agit d'Ulrich von Liechtenstein, dont le heaume se termine par une crête en forme de Vénus couronnée, allusion directe au récit principal du Frauendienst dans lequel le poète, déguisé en Vénus, émerge de la mer à Venise pour entreprendre une expédition chevaleresque (Russo, 2007, p. 298).

Verificamos que o feminino interfere de maneira incisiva na formação do ser masculino na Idade Média, especificamente no masculino cavaleiro, sendo o amor o fator preponderante para tal interferência.

No entanto, a influência que a mulher exerce sobre o homem cavaleiro não interfere na sua masculinidade, pois ele a deseja como sua mulher.

Fica explícito que a questão de 'gênero' como fator de representação do corpo, de diferenciação entre feminino e masculino, como vimos em estudos atuais, na Idade Média a definição da palavra 'gênero' não pode ser a mesma, pois o feminino influencia explicitamente na elaboração do herói cavaleiro como sujeito. O cavaleiro faz uma apropriação dos costumes feminino para sua formação enquanto indivíduo, decorrente do amor.

Assim, a educação masculina principia a ser dada pelos gestos, pelas atitudes do feminino. O cavaleiro, no momento de existência na corte, sob certos aspectos, enxergam o mundo por meio do olhar feminino.

Esta nova forma de ser do cavaleiro medieval se difere de seus comportamentos anteriores praticados na guerra. Portanto, seu comportamento é uma nova forma de educação nos séculos XII e XIII.



5. REFERÊNCIAS

- ANÔNIMO. *Sir Gawain – Cavaleiro da Távola Redonda: Ciclo do Rei Arthur*. São Paulo: Hemus, [s.d].
- ANÔNIMO. **Tristão e Isolda**. Trad. de A. Figueiredo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2007.
- CARVALHO, Ana Paula Soares. As mulheres no campo científico: uma discussão acerca da dominação masculina. In: VII Seminário Fazendo Gênero, 28, 29 e 30, 2006, Florianópolis. Anais Gênero, Ciência e Tecnologia. Florianópolis: Edição Mulheres, 2006. ST. 22.
- DEMARTINI, Dominique. Le discours amoureux dans le Tristan en prose. Miroir et mirage du 'je'. In: REZAK, Brigitte Miriam Bedos & PRAT, Dominique Iogna. **L'Individu au Moyen Age**. Individuation et individualisation avant la modernité. Aubier: Éditions Flammarion, 2005.
- ELIAS, Nobert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro:ZAHAR, 1994.
- HAUSER, Arnold. **História Social da Arte e da Literatura**. São Paulo: MartinsFontes, 2000.
- LE GOFF, J. **O Ocidente medieval**. Bauru: EDUSC, 2005.
- _____. **Para um novo conceito de Idade Média- tempo, trabalho e cultura no ocidente**. Lisboa: Editorial estampa, 1980.
- LOPONTE, Luciana Gruppelli. Gênero, Artes Visuais e Docência. In: VII Seminário Fazendo Gênero, 28, 29 e 30, 2006, Florianópolis. Anais Gênero, feminismo e subjetividades. Florianópolis: Edição Mulheres, 2006. ST. 33.
- OLIVEIRA, Terezinha. **Guizot e a Idade Média: civilização e lutas políticas**. Tese de doutorado UNESP. Assis, 1997.
- RUSO, Daniel. Mouvement, couler, sens dans L'image Médiévale: autour de la notion de Regard. In: OLIVEIRA, T. & VISALLI, A. M. **Cultura e Educação na Idade Média**. Ética e Ação Política na Antiguidade e Idade Média, Vitória da Conquista: Uesb, 2007.

Algumas Reflexões Acerca das Restrições à Sexualidade e das Relações de Poder no Reino Visigodo a partir das Atas do IV Concílio de Toledo e II Concílio de Sevilha

Michelle de Oliveira Santos (UFRJ)

RESUMO

A presente comunicação é fruto da pesquisa desenvolvida durante a graduação para a monografia de conclusão de curso, realizada no âmbito do Programa de Estudos Medievais, sob orientação da professora Leila Rodrigues da Silva, a partir de reflexões a respeito da coerção das condutas sexuais que encontramos na documentação eclesiástica visigoda do século VII, sobretudo, nas atas do II concílio de Sevilha (619) e IV de Toledo (633). Objetivamos neste trabalho, relacionar as restrições à sexualidade encontradas no *corpus* documental referido, às relações de poder nesta sociedade, e ao processo de fortalecimento da Igreja, empreendido pelo episcopado visigodo, por meio da tentativa de controle e uniformidade dos comportamentos sexuais.



Algumas Reflexões Acerca das Restrições à Sexualidade e das Relações de Poder no Reino Visigodo a partir das Atas do IV Concílio de Toledo e II Concílio de Sevilha

Michelle de Oliveira Santos (UFRJ)

1. Introdução

O presente trabalho é fruto da pesquisa desenvolvida durante a graduação para a monografia de conclusão de curso, realizada no âmbito do Programa de Estudos Medievais, sob orientação da professora Leila Rodrigues da Silva, a partir de reflexões a respeito da coerção das condutas sexuais que encontramos na documentação eclesiástica visigoda.

Esta comunicação tem por objetivo relacionar as restrições à sexualidade, encontrada nas atas do II concílio de Sevilha (619) e IV de Toledo (633), às relações de poder e ao processo de fortalecimento da Igreja, empreendido pelo episcopado visigodo, por meio da tentativa de controle e uniformidade dos comportamentos sexuais.

Nosso objeto de estudo se insere nesse contexto: reino visigodo, localizado na Península Hispânica, durante século VII, após a conversão do monarca Recaredo.¹ À época, a elite episcopal voltou-se para o trabalho de consolidação da Igreja. Isto pode ser verificado na farta produção intelectual eclesiástica desenvolvida, caracterizada por uma rica documentação literária, na qual se destaca uma série de regulamentações. Este momento será visto, pela historiografia mais antiga, como um “Renascimento Cultural” (MITRE, s.d., p. 44-45).

Este período também é conhecido como Era Isidoriana, em referência ao bispo Isidoro de Sevilha, o que demonstra sua importância e liderança junto ao clero peninsular; devido especialmente

ao conjunto de sua obra, que engloba escritos doutrinários e ascéticos, “científicos”, filosóficos e históricos².

Entre os escritos doutrinários isidorianos, podemos destacar as atas conciliares das assembleias que foram presididas pelo bispo, cuja relevância se dá tanto no âmbito religioso quanto político³. A opção pelo *corpus* documental referido deve-se ao fato de nele haver considerável incidência de temas vinculados à sexualidade.

O II concílio de Sevilha foi um sínodo local (RODRÍGUES BARBERO, 1981, p. 60-61),⁴ realizado no ano de 619 e presidido por Isidoro de Sevilha. Entre os seus participantes havia um total de nove bispos, além da presença laica de altos dignitários civis pertencentes à administração territorial.

Neste evento, foram debatidas questões diversas: disputas territoriais entre bispos; a heresia dos acéfalos, que negavam a existência das duas naturezas, a humana e a divina, de Cristo, entre outros pontos. Contudo, interessamos especialmente, o fato de que, entre seus treze cânones, dois estão relacionados a aspectos da sexualidade.

O IV concílio de Toledo, também presidido por Isidoro, realizou-se em 633. Diferentemente do concílio anterior, foi uma assembleia geral, que contou com a presença de sessenta e nove clérigos, dos quais sessenta e dois eram bispos (RODRÍGUES BARBERO, 1981, p. 60-61).⁵ A assembleia tratou de diferentes assuntos, entre os quais a disciplina

1. As atas se inserem num momento posterior a conversão do Reino Visigodo ao Cristianismo Niceno (589), já que este reino anteriormente era adepto da vertente ariana, entendida como heresia.

2. Há um debate em relação à obra de Isidoro, que é visto por alguns historiadores como o mais ilustre escritor do reino visigodo. Ver: ORLANDIS, Jose. *Historia del Reino Visigodo Español*. Español. Madrid: Rialp. 1988, p. 102. Já outros autores consideram sua obra importante, porém pouco original, já que teria sofrido grande influência de obras clássicas e de escritos de clérigos relevantes, tais como, Agostinho e Gregório Magno; sem apresentar muitas inovações em relação às últimas. Ver: MITRE, Emilio. *La España...* Op. Cit. p. 45.

3. Os concílios possuem como característica essencial tratar de questões eclesiásticas, porém em alguns casos podem tratar também de questões políticas, sendo vistos pela historiografia como assembleias mistas de caráter político-religioso. Ver: MARTINEZ DIEZ, G. *Los Concílios de Toledo*. In: *Anales Toledanos – III estudios sobre la Espana Visigoda*. Toledo: Disputacion Provincial, 1971. p.119-138; ORLANDIS, Jose et RAMOS-LISSON, Domingo. *Historia de los Concilios de la España Romana e Visigoda*. Pamplona: Navarra, 1986. p. 252-260.

4. Os concílios locais não reúnem todo o reino, apenas uma parte.

5. Os concílios gerais reúnem representantes de todo o reino.

clerical, a prática correta de ritos, a periodicidade destes eventos e a institucionalização dos concílios gerais. Suas atas possuem um total de setenta e cinco cânones, dos quais onze são dedicados à sexualidade, como parte de um processo de busca da restauração da disciplina eclesiástica (ORLANDIS et RAMOS-LISSON, 1986, p. 197-226).

No reino visigodo, os concílios de Toledo são classificados como gerais, uma vez que reúnem representantes de toda a província da *Hispania*, além da presença de laicos nobres e a abordagem de questões que transcendiam o espaço eclesiástico. O IV concílio de Toledo é considerado pela historiografia como o mais importante da primeira metade do século VII (ORLANDIS, 1984, p. 45).

2. Restrições à sexualidade

A partir da primeira Idade Média, restrições às condutas sexuais vêm sendo registradas, principalmente, em documentos de caráter religioso cristão. Observamos, a existência de uma moral sexual que afirmava a renúncia e condenação a tudo que fosse vinculado ao corpo e à carne, já que esses eram considerados símbolos do pecado. A aspiração à castidade era o emblema da virtude (CABANES JIMÉNEZ, 2003, p. 1-2).

Encontramos nas atas dos concílios II Sevilha e IV Toledo, um conjunto de normatizações referentes ao controle da sexualidade. No IV concílio de Toledo existem referências à castidade dos bispos e dos presbíteros nos cânones XXI (VIVES, IV Concílio de Toledo, p. 200) e XXVII (VIVES, IV Concílio de Toledo, p. 202) respectivamente. Notamos aqui, o alerta feito a bispos e presbíteros quanto ao comportamento incorruptível que estes deviam ter, pois, como autoridades precisavam ser os primeiros a se comportarem de acordo com os padrões determinados pela Igreja, pois serviam de exemplo para toda a sociedade, inclusive aos demais membros do clero. Logo, quanto mais alto o cargo hierárquico ocupado pelo clérigo, mais cuidado este deveria ter com seu comportamento.

Em outros cânones vemos ainda preocupações relacionadas a esse aspecto, no cânone XXII, por exemplo, a insistência para que o bispo tivesse uma boa fama (VIVES, IV Concílio de Toledo, p.

201), isto é, que não se envolvesse em situações comprometedoras. Já o cânone XXIII, advertia que os clérigos, a exemplo dos bispos, deveriam levar uma vida de acordo com sua profissão, ou seja, precisavam ser castos e não se envolver em nenhum escândalo sexual, para que servissem de modelo para a sociedade (VIVES, IV Concílio de Toledo, p. 201).

No cânone XXIV, chama-nos a atenção, a preocupação existente com os jovens candidatos à vida clerical. Recomenda-se que estes vivam junto aos clérigos, e que sejam confiados aos cuidados de um ancião, que lhes ensine disciplinas eclesiásticas, mantendo-os assim, afastados da luxúria, já que se considera a adolescência uma época da vida perigosa (VIVES, IV Concílio de Toledo, p. 201).

Observamos que a abstinência sexual dos clérigos era bastante valorizada, o que nos remete ao modelo do celibatário, que estava associado tanto à salvação como à idéia de exemplo a ser seguido. Dessa maneira, os eclesiásticos criavam também um modo singular de comportamento, que os identificava como integrantes de um grupo e os diferenciava dos demais homens. Essa uniformidade comportamental fortalecia o seu grupo, tornava-os cada vez mais reconhecidos e respeitados pela sociedade.

Notamos que a homogeneidade da conduta dos religiosos foi um tema bastante debatido no IV concílio de Toledo. Tal recomendação é dada a todas as esferas da vida religiosa e visava alcançar todos os níveis da hierarquia clerical. Assim, englobava desde os candidatos à vida clerical até os bispos.

Em relação ao II Concílio de Sevilha, o encaminhamento anteriormente ressaltado se mantém. Assim, encontramos restrições ao casamento, no cânone IV. Nele são tratadas questões relativas a ordenações ilícitas de diáconos que tinham se casado com viúvas (VIVES, II concílio de Sevilha, p. 165). A punição para esses diáconos era a deposição do grau que haviam recebido indevidamente. Considerando a preocupação com o disciplinamento moral dos religiosos, a condenação desse tipo de conduta se impunha como responsabilidade de toda a elite eclesiástica. Ou seja, tal elite era responsável e devia zelar pela imagem coletiva, o comportamento individual

tinha que estar de acordo com os padrões, que identificava o seu grupo.

No IV Concílio de Toledo, o cânone XIX menciona que os clérigos que tinham sido casados ou que tivessem vivido com uma concubina deveriam ser impedidos de se tornar bispos (VIVES, IV concílio de Toledo, p. 199). Apesar das restrições feitas ao casamento de clérigos, notamos que à época dos concílios, este não era totalmente condenado pela Igreja (BROOKE, 1989, p. 65). O que pode ser visto, no próprio concílio, no cânone XLIV, que demonstra que os eclesiásticos poderiam se casar, mas apenas com mulheres que fossem aceitas previamente pelo bispo. Caso contrário, a própria autoridade deveria separar o casal (VIVES, IV concílio de Toledo, p. 207).

Apesar das atas conciliares assegurarem o direito do casamento aos clérigos, impõe-lhes ao mesmo tempo, o celibato; o que gera uma contradição frente à diretriz difundida junto à sociedade, segundo a qual, a principal função do matrimônio é a procriação. Acreditamos que tal restrição se relaciona à preocupação de identificar os membros do clero como um grupo diferenciado, com especial status social. Assim, por mais que fosse culturalmente impossível, naquele momento, impor o celibato aos eclesiásticos, esta prática servia para diferenciar seu casamento do dos laicos. Apesar de casados esses clérigos continuavam a integrar o corpo da Igreja, por esse motivo deveriam servir de exemplo aos demais segmentos da sociedade, por meio, do padrão de comportamento estabelecido pela Igreja, destinado tanto aos celibatários quanto aos casados.

Um outro ponto que nos chama a atenção e que está presente em ambos os concílios é a precaução que os clérigos deveriam tomar no trato com as mulheres. A principal recomendação que lhes foi dirigida diz respeito ao distanciamento do convívio com elas. Assim, por exemplo, no cânone XI do II Concílio de Sevilha são feitas referências aos cuidados que os monges, que tomavam conta de mosteiros femininos de virgens, deveriam ter, evitando o contado direto e particular com as mulheres (VIVES, II concílio de Sevilha, p. 170). Ao final deste cânone, registra-se uma advertência feita: caso a resolução estabelecida não fosse cumprida a punição seria a excomunhão (VIVES, II

concílio de Sevilha, p. 171).

No IV Concílio de Toledo, a recomendação de que clérigos se afastassem das mulheres fica evidente em dois cânones: no cânone XLII, que declara que as mulheres estranhas, ou seja, que não fossem familiares e pudessem ter algum envolvimento sexual com clérigos, deveriam ser separadas do convívio com eles (VIVES, IV concílio de Toledo, p. 207). A segunda menção está no cânone XLIII, que afirma que as servas unidas aos clérigos de forma ilegítima deveriam ser vendidas (VIVES, IV concílio de Toledo, p. 207). As uniões proibidas com servas ou mulheres estranhas, aquelas que não tinham sido escolhidas previamente pelo bispo, eram condenadas. O próprio bispo estava encarregado de separar o casal e vender a concubina.

Notamos que as regulamentações além de pretenderem estabelecer uma maior unidade comportamental compunham uma forma de diferenciar esses eclesiásticos dos outros grupos. A obediência às regras dava aos clérigos um maior reconhecimento social. O carisma grupal dependia das atitudes individuais de cada membro do grupo.

A fim de manter esse carisma, os clérigos membros da elite episcopal se sentem compelidos a reprimir todas as atitudes que pudessem ameaçar a sua posição, o seu reconhecimento. Logo, o padrão de comportamento disseminado nas atas dava ao corpo clerical um *status* diferente daquele conferido aos demais membros da sociedade.

Era, portanto, também por meio de rígido disciplinamento corporal que esse grupo reivindicava a responsabilidade de garantir não apenas a sua própria salvação, mas como representantes de Deus, também de toda a sociedade.

3. Restrições e relações de poder

Creemos que as restrições às condutas sexuais do clero não se associavam unicamente com a questão do ascetismo e da salvação, mas também com o fortalecimento e hegemonia do grupo estabelecido, identificado como a ortodoxia.

Nesse sentido, concordamos com as proposições de Santiago Castellanos (CASTELLANOS, 1998, p. 133), que nos chama a atenção para a origem social dos eclesiásticos, principalmente, dos bispos que

procediam em sua grande maioria da aristocracia. Assim, o bispo ocupava o topo da sociedade, e também era o líder espiritual de uma comunidade.

Não é por acaso que podemos encontrar restrições a práticas consideradas ilícitas ao clero na *Lex Visigothorum*, código jurídico do reino visigodo. Essas restrições estão presentes no livro III, do título IV, artigo XVIII, e recomendam aos clérigos que evitem fornicar, ou seja, praticar o ato sexual, tanto em relações conjugais quanto fora do casamento; sob pena de penitência (FUERO JUZGO, 1815, p. 59).

Como membro de uma determinada classe social, além de defender os interesses da Igreja, o bispo defendia os interesses de sua classe, ou seja, de determinado grupo aristocrático.

A estigmatização daqueles que não seguissem as regras era uma das estratégias de manutenção de poder por parte da elite episcopal, que ao mesmo tempo em que desqualificava e rejeitava seus adversários, garantia e ampliava a sua imagem de superioridade frente à sociedade.

Por esse motivo, a conduta exemplar do clero estava sendo regulamentada, pois tal comportamento servia tanto para dar mais coesão à própria ortodoxia, quanto para fortificá-la, na medida em que esta seria reconhecida e respeitada pela sociedade. A ortodoxia eclesiástica buscava se fortalecer e ao mesmo tempo construir um modelo de conduta a ser seguido por seus membros e até pelo restante da sociedade. Tal modelo se baseava, principalmente, na castidade eclesiástica e na boa fama que deveria ser mantida por esses clérigos.

Destarte, ressaltamos que os modelos de conduta presentes nas atas conciliares acerca das restrições a sexualidade, serviam para fortalecer e preservar as vantagens que a elite eclesiástica possuía, pois o tornava reconhecido e respeitado.

4. Conclusão

Percebemos que com tais determinações a Igreja tentava expandir sua influência no cotidiano da sociedade, através das regulamentações presentes nas atas conciliares; e que essa tentativa estaria relacionada à criação de modelos de vida a serem seguidos.

Apesar dos modelos de conduta estarem atrelados a um ideal de vida cristã associado à purificação da carne e à salvação, as normatizações também se vinculavam às relações de poder nessa sociedade. Pois os membros do grupo eclesiástico representavam segmentos sociais, ou seja, determinado setor aristocrático, do qual eram oriundos. O estabelecimento de regras e o cumprimento delas por parte da elite episcopal serviam para a manutenção de sua influência e seus privilégios na sociedade.

Com isso, notamos que além da questão religiosa associada à idéia de salvação, as restrições às condutas sexuais do clero presentes nas atas conciliares, também possuíam um caráter político, na medida em que estão relacionadas ao reconhecimento social do grupo estabelecido e à manutenção de sua influência e poder no reino visigodo.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DOCUMENTOS MEDIEVAIS IMPRESSOS:

II Concílio de Sevilha e IV Concílio de Toledo. *In: Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Edición Jose Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p.163-185; p.186-225.

FUERO JUZGO-Edição facsimilar do original pertencente ao fundo bibliográfico da Biblioteca da Faculdade de Direito da Universidade de Sevilha. Madrid: Ibarra, 1815.

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA:

ARIÈS, P. Casamento Indissolúvel. *In: ARIÈS, P. et BÉJIN, A. (Org.) Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p.138-157.

BROOKE, C. *O casamento na Idade Média*. Portugal: Europa-América, 1989.

BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o homem a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

CABANES JIMÉNEZ, Pilar. La sexualidad en la Europa Medieval Cristiana. *Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, Lemir, nº 7, p. 1-20, 2003.

CASTELLANOS, Santiago. *Poder Social, Aristocracias y Hombre Santo en la Hispania Visigoda*. Universidad de La Rioja, 1998.

CASTELLANOS, Santiago. *Los godos e la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Alianza, 2007.

COLLINS, Roger. *La España Visigoda*. Barcelona: Critica, 2004/2005.

FLANDRIN, Jean Louis. *O sexo e o Ocidente: evolução das atitudes e dos comportamentos*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2006.

GALLEGO FRANCO, Henar. La sexualidad em “Las Etimologías” de San Isidoro de Sevilha: cristianismo y mentalidad social em la hispania visigoda. *In: Hispania sacra*, 112, p. 407-432, 2003.

KING, P.D. *Derecho y sociedad em el reino visigodo*. Madrid: Alianza, 1972.

LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Edições 70, 1985.

_____. A recusa do prazer. *In: Amor e sexualidade no Ocidente: edição especial da Revista L’Histoire/Seuil*. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 150-162.

_____. et TROUNG, Nicolas. “Cuaresma y Carnaval: una dionámica del del Occidente” *In: Una Historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós: Barcelona, Buenos Aires, 2005.

MARCELA MANTEL, M. Delitos y pecados em la sociedad visigoda: entre lo civil y lo religioso, lo público y lo privado. *In: Estudios de Historia de España*, Buenos Aires, 6, 13-24, 2004.

MARTINEZ DIEZ, G. Los Concilios de Toledo. *In: Anales Toledanos – III estudios sobre la Espana Visigoda*. Toledo: Disputacion Provincial, 1973.

MITRE, Emilio. *La España Medieval: Sociedades, estados, culturas*. Madrid: ISTMO, s.d.

ORLANDIS, J. *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad tardía*. Estudios vários. Zaragoza: [S.I.] [S.N.], 1984.

_____. et RAMOS-LISSON, Domingo. *Historia de los Concilios de la España Romona e Visigoda*. Pamplona: Navarra, 1986.

PORTER, Roy. História do Corpo. *In: BURKE, P. (ed.) A escrita da História. Novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992. p.291-325.

RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996.

RODRÍGUEZ BARBERO, Félix. La concepcion teologica del concilio en la España romana y visigótica. *In: GONZÁLEZ RUIZ, Ramon. Innovación y continuidad en la España visigótica*. Toledí: Instituto de Estudios Visigóticos-mozárabes, 1981. Serie C n. 03, p. 49-68.

Representatividade e poder no Portugal medieval

Miriam Lourdes Impellizieri Silva (UERJ)

RESUMO

Durante muito tempo, as Cortes, em Portugal, foram estudadas como uma instituição jurídica, por autores como Marcelo Caetano, Gama Barros, Paulo Merea. Contudo, tal perspectiva esgotou-se, e, hoje, devemos estudá-las e entendê-las como uma instituição política, inserida nos quadros em desenvolvimento do Estado português nos séculos XIII e XIV. Nosso interesse pelas Cortes vem de muito tempo, desde a época do Mestrado, em que tivemos oportunidade de nos debruçar sobre elas. Hoje, resolvemos retornar a elas, visto que ainda há muito o que ser pesquisado e analisado. Contudo, nesta comunicação, nos ativemos, principalmente, a algumas questões trabalhadas naquela ocasião e que ainda hoje nos parecem pertinentes para o estudo da representatividade das ordens sociais e do poder em Portugal, nos séculos XIII e XIV. Devido à questão do tempo de exposição, abordaremos de passagem a questão da representatividade dos nobres e dos clérigos nas assembleias, detendo-nos mais sobre o terceiro estado e suas relações com o poder régio.



Representatividade e poder no Portugal medieval

Miriam Lourdes Impellizieri Silva (UERJ)

Vistas durante muito tempo pela historiografia tradicional como uma instituição jurídica, as Cortes Portuguesas dos séculos XIII e XIV devem ser estudadas e entendidas como uma instituição política inserida nos quadros em desenvolvimento do Estado português.

As Cortes derivam da antiga Curia Regia, órgão puramente consultivo que assessorava a monarquia na resolução de diversas questões (MATTOSO, 1985, p. 114-115), sendo que a primeira Curia documentada para Portugal reuniu-se em Coimbra, em 1211, nos primeiros meses do reinado de D. Afonso II. A passagem da Curia para as Cortes não ocorreu bruscamente, devido a uma prática nova - apresentação de pedidos e agravos ao rei ou participação dos homens-bons concelhios -, mas foi-se desenvolvendo durante um largo tempo, com a introdução paulatina de pequenas inovações, talvez não percebidas desta forma pelos da época, moldando, assim, a sua nova feição, ampliando suas funções e seus níveis de participação, conferindo-lhes novos mecanismos de funcionamento e de organização interna, concedendo-lhe um novo papel e uma nova importância dentro da vida política.

É assim que, congregando os elementos das três ordens com que ideologicamente se organizava a sociedade - clero, nobreza e povo -, as Cortes passam a representar, na mentalidade política, o próprio Reino, funcionando como o seu microcosmo, isto é, elas seriam um modelo em miniatura da Nação que ali se perceberia por inteiro.

Linda imagem. A que ponto, porém, poderia ser efetivamente utilizada? Para responder precisaríamos analisar em que níveis a participação de cada uma das ordens nas assembléias ocorreu. Porém, a exigüidade do tempo obriga-nos a abordar em linhas gerais o problema para o clero e a nobreza, atendo-nos mais ao povo.

Podemos dividir em quatro grupos os participantes das Cortes. O primeiro é o chamado

"grupo do rei", que servia como base de apoio à realização do evento, organizando-o e dotando-o de infra-estrutura. O seu personagem mais importante, e das próprias Cortes, era o Rei, o centro de toda a ação. Sem sua presença, pelo menos em teoria, as Cortes não existiriam. Era ele quem decidia sobre a necessidade de sua convocação, onde e quando se daria, presidia a sessão de abertura, permanecia ali a postos durante toda a reunião, respondia conforme suas conveniências. Sendo a presença mais fundamental, os reis não hesitam em dizer sempre "minhas Cortes", "fiz com eles as minhas Cortes", "mandei chamar a mim as Cortes". Havia mesmo a crença de o que as legitimava era a presença do monarca durante todo o tempo em que transcorriam, dotando-as de um aspecto permanente de festa, de esplendor, que servia para realçar a majestade do poder régio.

O segundo grupo é o do clero, cuja presença pode ser confirmada em dezoito das vinte e três reuniões arroladas para os séculos em questão. Iam o arcebispo de Braga, bispos, abades, priores, mestres das Ordens militares, e alguns religiosos dos principais mosteiros e igrejas. Dito de outro modo, o alto clero, que ali se encontrava a título individual, já que foram poucas - apenas seis - as ocasiões em que falaram como grupo.

Já os nobres, o terceiro grupo, aparecem nos documentos de dezessete Parlamntos. Eram os seus membros mais destacados, que tinham participação garantida, tais como, fidalgos, ricos-homens, condes. Cavaleiros por vezes poderiam ser citados e os da pequena nobreza, como os escudeiros, só excepcionalmente - era mais fácil encontrá-los como procuradores dos concelhos.

Desconhecemos o papel efetivo que clérigos e nobres desempenhavam nas reuniões, já que para eles a comunicação com o poder central era direta e permanente, não precisando esperar pela convocação de Cortes para se fazerem ouvir, caso do terceiro estado. O interesse destes dois grupos

ligar-se-ia provavelmente à necessidade de revidar possíveis ataques dos representantes dos povos, devido aos abusos que cometiam ao zelarem pela manutenção de seus privilégios. A sua representação era sempre absoluta, visto resultar de um direito pessoal adquirido e não de um legado, como o dos procuradores concelhios. Discute-se, ainda hoje, se a sua assistência às Cortes constituía-se em um dever de vassalagem, o de prestar conselho ao seu senhor, ou em um dever de súdito para com o seu rei e senhor, enquanto cabeça do estado (PEREZ-PRENDES, 1974, p. 15-41).

De qualquer maneira, na segunda metade do século XIII, e principalmente, no XIV, é como senhor de todos os que habitam no território em que administra, colocado baixo sua tutela por desejo de Deus, que o monarca fala no Parlamento. E é assim que é visto pelos representantes dos povos, cuja participação se revestia de uma feição totalmente diversa da das duas outras ordens.

A diferença entre elas seria, segundo Armindo de Souza, "a diferença que vai da aristocracia à democracia, do individual ao comunitário, do direito de exceção à igualdade perante a lei, do primado do clã ao da nação" (SOUSA, 1990, p. 188). Somente em linhas gerais podemos concordar com esta proposição, pois o Prof. Sousa, sempre tão consciencioso, acabou apondo conceitos modernos a um contexto tipicamente medieval. Democracia concelhia, igualdade perante a lei, primado da nação? São utopias nossas, pois os textos das Cortes ligados aos povos são os primeiros a desmenti-las. A administração concelhia nunca foi "democrática": as mesmas famílias podiam ocupar o poder municipal por várias gerações. A igualdade perante a lei, desejada pelos arautos concelhios, esquecia-se da arraia-miúda, já que o que se queria era a equiparação com o direito dos nobres. Quando ao primado da Nação, é inegável que, entre os vizinhos concelhios, a idéia do bem-comum sobrepondo-se ao individual pudesse estar mais bem difundida, mas as divergências existentes no interior das Cortes, quando alguns concelhos opunham-se aos demais, indo contra o geral em defesa dos seus particularismos, apontam para um ainda frágil sentimento de consciência nacional.

Ao contrário dos clérigos e nobres, que

desde sempre freqüentaram as assembléias, o terceiro estado, só a partir da segunda metade do século XIII, em 1254, passou a ter nelas assento permanente. A sua presença é documentada nos textos sob variadas formas: até 1331 predomina a denominação de "concelhos", depois de 1352, a preferência recai sobre "cidades e vilas" (1361, 1371, 1372-Porto, 1376). Mas que terras estariam sendo arroladas nestas expressões tão vagas? A partir das informações contidas nos artigos gerais e especiais, nas procurações, pudemos elaborar uma lista com setenta e oito localidades que comprovadamente participaram das Cortes nos séculos XIII e XIV (SILVA, 1992, p. 78-80). O maior número foi determinado para 1383, sessenta e cinco concelhos, sendo que destes, quarenta e quatro aparecem nas Cortes de 1481-82 com assento, o que poderia significar que há muito tempo possuíam o direito de comparecer aos Parlamentos e dificilmente deixariam se ser convocados. Em contrapartida, encontramos aqueles que iriam a título precário, uma vez ou outra. Estariam, neste caso, os quinze que são referidos em apenas uma assembléia, como: Aguiar de Sousa, Alandroal, Caiscais, Castelo Bom, Chaves, Lanhoso, Lourinhã, Mértola, Mirando do Corvo, Odemira, Penedono, Penela, Rafoior, Sortelha e Treixado.

Com base nos dados acima seria possível, pois, estabelecer que havia concelhos e localidades que tinham o direito de serem sempre convocados e outros que podiam ser eventualmente chamados, devido a uma determinada particularidade do assunto a ser discutido. No artigo 46º de 1331, os povos solicitam ao rei permissão para que as apelações de todas as regiões pudessem chegar até ele, já que havia lugares que não vinham às Cortes e por isso ficavam prejudicados no recebimento do direito (CORTES Portuguesas, 1982, p. 44).

Em 1352, D. Afonso IV indefere um pedido dos povos sobre a unificação dos pesos e das medidas do pão, do vinho e do azeite, argumentando que nada poderia resolver naquele momento porque muitos concelhos não haviam sido chamados e isto era matéria que interessava a todos (Ibidem, p. 131-132). Esta resposta do rei leva-nos a um conceito que tem sido considerado muito importante pelos estudiosos da nossa instituição. É o chamado

princípio do q.o.t. (*quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*), de origem justiniana, que significa: "o que diz respeito a todos por todos deve ser decidido".

Marcelo Caetano, Paulo Merea e outros, em seus estudos sobre o tema, fundamentam a participação dos concelhos nas Cortes através daquele princípio, apesar de, como foi demonstrado por Perez-Prendes (op. cit, p. 48), sua penetração na Península Ibérica ter sido muito reduzida, com poucas aplicações práticas. Porém, é inegável que, de acordo com os interesses em jogo, o princípio pudesse ser lembrado, caso de D. Afonso, ao não hesitar em usá-lo como desculpa para seu indeferimento. Aliás, se ele fosse realmente respeitado e seguido, nenhuma Cortes poderiam ter sido realizadas, visto que as suas decisões poderiam ser contestadas pelos ausentes, anulando a importância da própria instituição.

De acordo com dados levantados em nossa pesquisa pudemos estabelecer um índice sobre a presença dos concelhos e terras nas Cortes dos séculos XIII e XIV, de forma a analisar melhor a questão. Não nos esqueçamos, contudo, de que os números obtidos são apenas indicativos de tendências, pois a maioria dos textos oriundos das Cortes foi perdida (SILVA, op. cit., p. 78-80 e p. 83).

Verificamos que as comarcas de Trás-os-Montes e da Beira representam uma participação parlamentar bem inferior ao número de seus concelhos e terras. A primeira foi praticamente esquecida pelo poder central - dos seus 43 concelhos só 3 foram às assembleias (= 3,84%). Já a Beira, apesar de estar entre as mais bem representadas com 16 concelhos (=20,51%) no parlamento, tinha uma participação reduzida, se levarmos em conta o número total de concelhos que congregava, 66 (=34,55% do número total do país).

Chama a atenção a situação díspare das duas regiões extremas que tiveram em comum o fato de nunca terem sediado uma reunião de Cortes: o Trás-os-Montes que vimos acima, com o menor índice, e o Algarve que, em números relativos, foi o melhor representado. Todos os seus seis concelhos (=7,69% do total de Portugal) foram convocados.

A expressiva participação da Estremadura - 23,08%, com dezoito concelhos - e do Alentejo

- 29,49%, com 23 concelhos - é sinal evidente do paulatino deslocamento do eixo econômico-político do norte para o centro-sul, entre os séculos XIII e XIV.

É evidente que o poder concelhio em todas estas regiões estava concentrado nas mãos dos agentes econômicos locais: médios ou grandes proprietários, criadores de gado, comerciantes, todos eles denominados *homens-bons*. É a sua voz, o seu discurso, que se ouve nas Cortes, defendendo os interesses de quem os elegia. Em alguns municípios, o poder era partilhado por um número bastante reduzido de pessoas que, por um certo tempo, monopolizava a maioria dos cargos da câmara, alternando-se neles. É o que concluiu Amélia Aguiar Andrade para Ponte de Lima, no período entre 1380 e 1410 (ANDRADE, 1987, p. 3-13). A leitura das procurações concelhias, para as Cortes de 1383, confirma a proposição. Em Avis, três membros de uma mesma família ocupavam cargos na vereança: Vasco Anes (juiz), Afonso Anes (vereador) e Rodrigo Anes (tabelião). Em Braga, temos três Peres na câmara: um procurador eleito para as Cortes (Vasco), outro como propurador ordinário do concelho (estevão) e o tabelião Afonso. Outro exemplo é-nos dado por Lourinhã: um dos vereadores, Vicente Eanes, é citado como genro de João Vicente, um dos procuradores eleitos, que, por sua vez, era filho de Vicente Martins da Pecha, homem-bom da câmara e parente do também homem-bom, Martins Peres da Pecha (V. ARNAUT, 1960, p. 419, p. 435 e p. 450).

Interessante, também, é observarmos a presença de *alcaides*, *vassalos régios*, grandes senhores e *abades* nas reuniões das câmaras que deliberavam sobre a eleição dos procuradores. Foi o que aconteceu, em 1383, em Estremoz, Óbidos, Odemira, Penedono, Penela e Mirando do Corvo. Já em Arronches, Chaves, Covilhã, Évora e Guimarães, membros da pequena nobreza foram eleitos procuradores.

Como era feita a eleição dos procuradores? Praticamente nada sabemos sobre o processo de escolha dos procuradores depois que os concelhos recebiam a carta régia com a convocação de Cortes. Poderia não haver uma regulamentação oficial, mas, indubitavelmente, existiriam regras a serem

seguidas e que todos respeitavam. Os procuradores eleitos deveriam ser vizinhos do concelho, e na pior das hipóteses, moradores de um dos termos, pois o contrário poderia levar à anulação da sua representação diante das autoridades centrais. É o que se deduz diante do ocorrido em Viana do Castelo que elegeu um tabelião da vila, João Eanes como um dos seus procuradores em 1383. Contudo, alguns dias mais tarde, diante do temor de que o corregedor da comarca não aceitasse diplomá-lo, sob a alegação de que apesar de tabelião da vila era morador em Ponte de Lima, a câmara ratificou o nome do outro eleito, Martim Vencerei, e escolheu para o lugar daquele, Martim Eanes, um homem-bom local que assinara como testemunha no primeiro documento (Ibidem, p. 461-462).

Mas, como se chegava aos nomes dos escolhidos, o que determinaria a escolha desde homem-bom e não daquele? Quando não havia consenso haveria disputa entre os prováveis candidatos e seus grupos de apoio? A escolha dar-se-ia por rodízio ou sorteio? Como saber? O que podemos auferir é que o eleito deveria ser alguém alfabetizado, que possuísse informações sobre o funcionamento da Chancelaria Régia ou tivesse conhecidos ali, que tivesse boa argumentação para zelar pelos interesses da sua comunidade, agisse com rapidez e astúcia na solução dos problemas que poderiam prejudicar seu concelho, etc. Ser procurador concelhio em Cortes poderia dar prestígio, mas era uma função freqüentemente penosa e cheia de incômodos: a viagem até a sede da assembleia poderia ser lenta e perigos, havia os gastos a serem despendidos com a viagem e a estada no local da reunião, o tempo perdido com ocupações que não as suas, pessoais, os prejuízos que lhe poderiam advir de tudo isto...

Usando como fonte a ocupação dos eleitos em 1383 - infelizmente a maioria dos documentos omite este item - chegamos aos seguintes números, para um total de 134 procuradores: 13 juizes, 13 escudeiros, 8 tabeliões, 3 mercadores, 3 procuradores de câmaras, 3 vereadores, 2 alcaides, 1 vassalo régio, 1 cavaleiro, 1 vedor de obras, 1 vaqueiro, cuja soma é de 50 procuradores, o que corresponde a 40% do seu número total. E destes todos, apenas um, poderíamos dizer, era representante do "povo".

Além da oposição entre homens-bons e mesterais, havia uma outra divisão dentro do concelho, a do centro com seus termos. Poucos são os que se referem a seus termos e à presença dos seus moradores na vereança. Somente em 5 localidades, moradores de termos foram feitos procuradores, em 1383: Monforte, Penela, Miranda do Corvo, Caiscais e Treixedo.

Analisando os capítulos gerais das Cortes de 1352, 1361, 1371 e 1372-Leiria, José Mattoso concluiu que o segmento social representado pelos procuradores concelhios era o da burguesia rural proprietária que, além de monopolizar a administração municipal, dominava a comercialização dos produtos agrícolas. A não ser nos grandes centros, onde a alta burguesia mercantil tinha condições de intervir na gerência da vida municipal, o resto do país continuava a ser dominado pelo campo (MATTOSO, 1987, p. 263-275).

O método de análise do Prof. Mattoso foi criticado por Armindo de Sousa, pois este crê que, para se poder estudar melhor o problema da representatividade, deve-se tomar de preferência não os capítulos gerais, mas os especiais, de forma a se verificar de quem é o discurso que deles emerge realmente (SOUSA, op. cit., 206).

Apesar dos caminhos opostos e divergências, ambos, porém, chegaram a uma mesma conclusão: o discurso dos procuradores dos povos e, conseqüentemente, do grupo ao qual estavam vinculados, estava muito longe de refletir os interesses do povo, da arraia-miúda.

Outra questão polêmica é a referente à famosa consciência nacional e de classe, de que os deputados do terceiro estado estariam imbuídos. Rivalidades, discordâncias entre concelhos, reclamações contra a interferência crescente do poder central na esfera municipal, defesa dissimulada de interesses nobiliárquicos transparecem nos capítulos gerais e especiais, insinuando que, ao contrário do ambiente festivo e de aparente harmonia que cercava a realização das Cortes, os conflitos ali encontravam espaço conveniente para vir à tona. Caberia ao rei promover a concórdia, aparando as arestas, neutralizando os jogos de interesse, desfazendo as alianças que porventura tivessem sido realizadas à

sua revelia.

Santarém e Lisboa lideram o bloco dos concelhos que se opuseram aos demais. Santarém chocou-se contra seus pares em quatro ocasiões: em 1352, art. 17º dos gerais; em conjunto com o Porto, em 1361, art. 13º dos gerais; em 1371, art. 75º; e, em 1372-Porto, art. 11º. Nestes dois últimos artigos, além de ir contra os outros concelhos, Santarém era responsabilizado pelos agravos cometidos contra estes. Já Lisboa, colocou-se em posição contrária aos autores da petição feita no art. 52º de 1361 pelos concelhos do Alentejo e do Algarve e, em 1372-Porto, no art. 2º, liderou a dissidência formada por Elvas, Olivença, Monforte, Portalegre e Sabugal (CORTES Portuguesas, 1990, p. 67-72).

Saindo do campo dos artigos e voltando ao das procurações, estas também espelham e indicam rivalidades entre os concelhos. Em 1383, Castelo Rodrigo orienta os seus dois procuradores eleitos - Gonçalo Eanes e João Peres - a embargarem cartas que outros pudessem ganhar com prejuízo do concelho ou dos seus vizinhos e caso fosse preciso, que entrassem em disputa com eles diante da chancelaria régia (ARNAUT, op. cit., p. 425-426).

Além disso, há também artigos a favor de fidalgos, como o 11º de 1371 e os 18º, 79º e 88º de 1361 (SOUSA, op. cit., p. 209), o que tanto pode indicar a presença de fidalgos nas câmaras, o que vimos mais atrás, como uma tática dos povos em obter o favor daqueles para os deferimentos de que precisavam.

Contra o rei e sua política centralizadora nacional os artigos são bastante numerosos. No século XIV, tivemos seis cortes que produziram artigos gerais: as de 1331 e de 1352 (reinado de Afonso IV), as de 1361 (D. Pedro I), as de 1371, 1372-Porto e 1372-Leiria (para D. Fernando), perfazendo um total de 328 capítulos. Vamos, aqui, brevemente, abordar os itens segundo a natureza da petição e das pessoas visadas nos textos.

Os artigos relativos a temas de natureza administrativa - central ou local - foram os mais numerosos, 94 (28,65% do total). Seguem-se-lhe os de natureza política, 88 capítulos (26,82%). Mais atrás, com índices bastante próximos, os de natureza econômica (46 artigos, ou seja, 13,41%), e os de natureza judiciária (41 artigos, correspondendo a

12,50%), e por fim, os de natureza fiscal, com 15 capítulos, iguais a 4,57% dos casos.

Quanto às pessoas visadas, aquelas que são responsabilizadas pela situação descrita e de quem se reclama, os autores dos agravos, alcançamos os seguintes números: em primeiro, os funcionários - régios ou locais ou senhoriais - respondendo por 31,28% das queixas (112 capítulos) e, logo abaixo deles sozinho, aparece o rei, responsabilizado 100 vezes (27,99%) dos agravos. Os poderosos (nobres e clérigos) juntam 83 casos de reclamações (23,18%) (SILVA, op. cit., p. 245-311).

O que podemos deduzir daqueles dados: O primeiro ponto a reclamar nossa atenção é o fato de a administração ter-se destacado em todas as Cortes, mas isto não é de se estranhar, já que este era o campo privilegiado onde se chocavam o interesse régio, que procurava se fortalecer e se impor a todo o país, e o dos concelhos, desejosos de manter suas liberdades conquistadas nos forais e impedir a intromissão crescente do poder central nos seus domínios. A ação régia fundamentava-se no alargamento da burocracia, onde um número crescente de funções e de oficiais zelava pelo cumprimento integral da nova ordem.

A conjuntura especial do período fernandino levou a uma alteração daquele quadro, e aí a política ganhou destaque. O rei tornou-se o vilão da história, o campeão dos agravos, o responsável por 50% das mazelas que recaíam sobre o reino, em 1372-Porto, onde os temas de natureza política alcançaram a marca de 47,36% dos capítulos. Alguns meses mais tarde, em Leiria, o rei foi citado em 45,16% dos capítulos, enquanto a política respondeu por 32% dos casos. A necessidade de minorar os efeitos desastrosos da política externa de D. Fernando sobre todos os setores da vida portuguesa, levou os povos a tentar interferir mais rigorosamente no âmbito das decisões do estado. Não é a toa que este monarca foi, ao contrário dos seus dois antecessores, o que menos se rendeu ao discurso dos povos, promovendo o maior índice de indeferimentos às suas petições. Durante seu governo nota-se, porém, a evolução, apesar de tudo, da consciência de grupo dos procuradores concelhios e da idéia de juntos pertencerem a uma mesma nação. Critica-se D. Fernando por ser

um mau governante, mas em nenhum momento questiona-se a sua autoridade enquanto rei. Não nos esqueçamos de já estarmos no último quartel do século XIV, praticamente às vésperas da Revolução de Avis, do grande despertar da consciência nacional portuguesa.

É por tudo o que vimos até então que entendemos as Cortes não como mera reunião de representantes das três ordens sociais, presidida pelo soberano, mas principalmente, como um espaço de representação e de lutas pelo poder. Aí, discurso e ação mesclavam-se e daí fatos e idéias eram difundidos para todo o país. A idéia de que ali se encontravam representados e presentes todos os segmentos nacionais era falsa, mas isto pouco importa, pois era nas Cortes que a imagem de Portugal poderia ser melhor refletida e se construía o retrato da nação que se queria tornar real, mesmo que pelo breve tempo da sua reunião.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANDRADE, A. A. "Composição Social e Gestão Municipal. O exemplo de Ponte de Lima". **Ler História, Lisboa**, n. 10, p. 1-13, 1987.
- ARNAUT, S. D. **A Crise Nacional dos Fins do Século XIV**. I. Coimbra: Fac. de Letras, 1960.
- CORTES Portuguesas. **Reinado de D. Afonso IV**. Lisboa: INIC, 1982.
- CORTES Portuguesas. **Reinado de D. Fernando**. Lisboa: INIC, 1990.
- CORTES Portuguesas. **Reinado de D. Pedro I**. Lisboa: INIC, 1986.
- MATTOSO, José. **Identificação de um País**. I. Lisboa: Estampa, 1985.
- **Fragmentos de uma Composição Medieval**. Lisboa: Estampa, 1987.
- PEREZ-PRENDES, J. **Cortes de Castilla**. Barcelona: Ariel, 1974.
- SOUSA, Armindo. **As Cortes Medievais Portuguesas**. I. Porto: INIC, 1990.
- SILVA, Miriam L. I. L. F. **Retrato de um País: as Cortes Portuguesas dos séculos XIII-XIV**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992, mimeo.

A Hierocracia em Tempos de Radicalidade: Bonifácio VIII e seus Hierocratas

Moisés Romanazzi Tôrres (UFSJ)

RESUMO

No início do século XIV, Bonifácio VIII deu um tom radical a já antiga proposta hierocrática do Papado, defendendo uma idéia de *potestas directa*, isto é, a pretensão de governar *in temporalibus*. Tal perspectiva encontra-se exposta em suas bulas **Ausculda Filli** (1301) e **Unam Sanctam** (1302). Encontrou, no entanto, a reação decidida do rei capetíngio da França, Felipe, o Belo. Durante a querela que se seguiu um brilhante confronto de teses teve lugar onde, defendendo o papa, realçaram-se os nomes de Egídio Romano e Tiago de Viterbo. Nesta defesa, enquanto o pensamento de Tiago de Viterbo, de fato, não traz em si novas considerações, o de Egídio se destaca fundamentalmente pelo conceito-chave, presente em seu **De Ecclesiastica Potestate**, de *dominium*, a relação do superior para com o inferior no que respeita à autoridade (quando entre pessoas) e à posse (quando em relação a coisas), e a distinção fundamental entre o domínio da Igreja e o do poder civil.



A Hierocracia em Tempos de Radicalidade: Bonifácio VIII e seus Hierocratas

Moisés Romanazzi Tôrres (UFSJ)

1. A Potestas Directa sob a Pena Papal

A pesar da decadência de Império e Papado que marca os dois últimos séculos da Idade Média, no início do século XIV, o papa Bonifácio VIII reconstruiu de forma radical o princípio hierocrático, ligando-o a uma idéia de *potestas directa* onde o papa, efetivamente, pretendia governar *in temporalibus*. As bulas **Ausculda Filii** (1301) e **Unam Sanctam** (1302) nos dão uma exposição minuciosa da doutrina bonifaciana.

Na **Ausculda Filii**, o papa reclama o primado do seu poder: como *vicarius Christi* ele é a cabeça e o chefe (*caput*) único da Igreja. Seu poder é pleníssimo, ninguém pode lhe demarcar os limites. Tal plenitude é dupla: espiritual e temporal. Em direito, o papa possui o poder temporal, mesmo se ele o confia à execução do príncipe.

A bula **Unam Sanctam**, por sua vez, constitui-se numa verdadeira declaração dos direitos do pontífice romano. Primeiramente, ela exprime uma eclesiologia. Nisto, a idéia de unidade e mesmo de unicidade domina tudo. Mas, se há apenas um corpo, a Igreja, há apenas uma cabeça, um único princípio. Este princípio é Cristo, mas, pela mesma exigência, é o papa, seu vigário. O que, identificado à realidade jurídica, significava que o corpo, formado pelos cristãos, devia se submeter à jurisdição do papa.

Em seguida, ela trabalha a relação entre os dois poderes. Neste ponto, Bonifácio articula à sua afirmação de unidade e de unicidade, uma outra de dualidade: *duo gladii, duae potestates*. Mas esta dualidade deve ser reconduzida ao superior, o que significava, concretamente, que o poder espiritual institui o temporal e deve julgá-lo se ele se desvia, ou seja, tem plena jurisdição sobre ele. Efetivamente, a **Unam Sanctam** designa claramente que o poder temporal tem apenas um caráter de execução em relação ao papa, a quem deve sempre consultar e obedecer:

“(…) Por tanto, há nesta só e única Igreja, um

só corpo e uma só cabeça, não duas cabeças como se fora um monstro; a saber, Cristo e Pedro, o vigário de Cristo e o sucessor de Pedro (...) De onde provém o poder da Igreja; isto é, as espadas espiritual e temporal; uma, para ser utilizada em favor da Igreja, e a outra, pela Igreja; a primeira, pelo sacerdote; a última, pela mão dos reis e cavaleiros mas sob a vontade e com o consentimento tácito do sacerdote. Pois é necessário que uma espada seja subordinada a outra, e que a autoridade temporal esteja sujeita à espiritual (...)” (Bonifácio VIII apud Blanco, 1973, p. 283 e 285).

Em resumo, Bonifácio VIII, em virtude da *plenitudo potestatis papalis* (a plenitude do poder pontifício), se julgava detentor do direito de zelar sobre a política dos reis e imperadores e podia inclusive, em caso de necessidade, sancioná-la. Uma tal doutrina não podia ser ratificada por Felipe, *o Belo*, rei capetíngio da França, que procurou sempre, através de seus teóricos e legistas, defender a autonomia do seu reino frente ao Império e ao Papado. Já a resistência dos *Hohenstaufen*, nos séculos XII e XIII, tinha colocado o Papado em dificuldades. Felipe, *o Belo*, à beira do século XIV, o sacro imperador Luís da Baviera vinte anos depois, prosseguiram sua obra. Em face da afirmação da *plenitudo potestatis papalis* elaborou-se uma ideologia que tinha como base histórica as lutas imperiais dos *Hohenstaufen* e que reivindicava a autonomia do poder político, tentando se libertar da tutela do Papado e mesmo, em certa medida, a própria direção do poder espiritual. Com os legistas de Felipe, *o Belo*, o rei da França se tornava o senhor da Igreja em seu reino. Com Marsílio de Pádua, o sacro imperador deveria ser, efetivamente, a única cabeça da *Christianitas* e, mesmo, o supremo governante da *Humanitas*, governando cristãos e infiéis.

Efetivamente o choque se deu quando, no fim do século XIII, Bonifácio VIII, através da bula **Clericis Laicos** (1296), contestava a validade das

taxas cobradas dos eclesiásticos na França sem a permissão do papa. Tal bula, entretanto, não tratava especificamente do caso francês; tinha sim um caráter geral, de proibir o pagamento de taxas e o atendimento de outras demandas (a concessão de bens da Igreja, ajudas de qualquer sorte, etc) por parte de clérigos a qualquer poder soberano temporal sem o consentimento expresso da Sé Apostólica. Mas, em virtude de trocas de acusações prévias entre o papa e Felipe, o Belo, ficava evidente que seu “alvo” era, de fato, o rei da França. Vejamos no texto da bula:

“(...) O tempo nos tem mostrado que os laicos têm sido sempre hostis em excesso para com o clero; e isto o demonstra claramente a experiência dos tempos presentes, pois, não contentes com suas limitações, os laicos desejam coisas proibidas e dão rédea solta à busca da ganância ilícita (...) Ordenamos severamente a todos os prelados e pessoas eclesiásticas (...) em virtude da obediência e sob a pena de deposição que agora em diante não consentam em tais demandas [pagamentos de taxas entre muitas outras] sem a permissão expressa da dita Sé.” (Bonifácio VIII apud Blanco, 1973, p. 273 e 275).

O que se seguiu foi uma série de episódios com medidas drásticas tomadas de ambos os lados. Por fim, poucos dias depois do papa emitir a bula **Super Petrio Solio** (1303), desligando os súditos de Felipe da obediência ao seu rei, Nogaret (conselheiro francês), à frente de uma pequena tropa, entrou na cidade de Anagni, onde estava o papa, e o aprisionou. Bonifácio foi logo posto em liberdade (ficou só três dias aprisionado), mas morreu, em virtude do choque possivelmente (há também suspeita de maus tratos), cerca de um mês depois. Foi o episódio que ficou conhecido como o “Atentado de Anagni”, que selou a vitória capetíngia, uma vez que após a morte do papa Bonifácio, o Papado deslocou-se para Avignon, passando a ser, de certa forma, tutelado pelo poder real francês.

2. A Proposta Hierocrática de Egídio Romano

No bojo das disputas entre Bonifácio e Felipe,

desenvolveu-se um brilhante conflito de teses, hierocráticas e antihierocráticas. Na defesa do Papado, além das teses do próprio papa (já estudadas), ergueram-se nomes de peso como Egídio Romano e Tiago de Viterbo.

Egídio Romano, teólogo agostiniano, arcebispo de Bourges, em seu **De Ecclesiastica Potestate** (1301), defendia a preeminência temporal e espiritual do papa e a direção suprema dos dois domínios pela Igreja Universal segundo os argumentos mais correntes. Ele, de acordo com Yves Congar, via a Igreja sob um ângulo cristológico-hierárquico e não comunitário-pneumatológico, como corpo hierarquizado, resumido na autoridade do seu *caput*, o Cristo, representado na terra pelo papa “*qui tenet apicem ecclesie et potest dici ecclesia*” (“que é quem ocupa o ápice da Igreja e pode ser visto como a própria Igreja”) (Congar, 1970, p.272).

De fato, como estuda Marcel Pacaut, sua obra só adquiriu uma amplitude original quando estudou as noções de autoridade e de posse. Por um lado, elas eram necessariamente únicas para a harmonia do universo, pertencendo em princípio ao Sacerdote. Por outro, constatando que os defensores do poder político identificavam o reino como um patrimônio pessoal do rei onde seu poder é pleníssimo, expôs que os bens do mundo pertencem somente a Deus e que ele os concedeu à Igreja e aos príncipes para que estes realizem não sua obra material e humana, mas a obra divina, isto é, a defesa da religião e a procura da Salvação. Em seguida, desenvolveu a idéia que estes bens estão a serviço das almas, mesmo quando utilizados pelos corpos. Estão assim, em princípio, a serviço da Igreja que é quem tem a jurisdição absoluta sobre as almas (Pacaut, 1989, p.147).

Dentro desta mesma idéia, prossegue Pacaut, para Egídio Romano as leis temporais, decididas apenas pelos príncipes, tinham valor somente se se apresentavam de acordo com a Justiça. A razão de Estado é secundária e não pode, de maneira nenhuma, ser invocada contra a responsabilidade e o direito da Igreja. Desta forma o papa, que se encontra na direção da Igreja inteira, é que tem o verdadeiro *dominium*, ou seja, a posse e a autoridade. Os príncipes e particulares em geral, têm somente “domínio útil” (um domínio inferior)

que, inclusive, pode lhes ser retirado se eles se mostram indignos (Pacaut, 1989, p.147).

Vejam os então a passagem do **De Ecclesiastica Potestate** onde Egídio Romano esclarece a quem pertence, no que se refere as coisas temporais, o domínio superior e o domínio inferior:

“A Igreja tem em todas as coisas temporais um domínio superior, enquanto que os outros só podem ter um domínio inferior” (Egídio Romano, 1989, p. 135).

Com efeito, a fim de explicar a relação entre os dois poderes, Egídio Romano desenvolve toda uma teoria sobre o domínio (*dominium*). Trata-se de um conceito-chave. Domínio é relação do superior para com o inferior. Quanto entre pessoas chama-se autoridade; quando em relação a coisas, posse. Em primeiro lugar, segundo De Boni, o domínio da Igreja é universal e genérico, enquanto o domínio do príncipe é particular e específico. Em segundo lugar, o domínio do poder civil age no sentido de preparar a matéria para o poder espiritual. Assim os príncipes, ao administrarem a justiça e manterem a tranqüilidade entre os súditos, limitavam-se a preparar as pessoas para o exercício de virtudes que transcendem os horizontes de sua atuação (De Boni, 1989, p.19).

Partindo da idéia de *dominium*, do domínio da Igreja e do domínio do poder civil, Romano determina que o poder temporal se limita a dominar as coisas temporais, mas o poder espiritual, dominando o próprio poder terreno, submete tanto essas coisas como seus donos. Retornemos ao texto do **De Ecclesiastica Potestate**:

“O poder terreno domina as coisas temporais (...) tal poder está sujeito, com todo direito e razão, ao poder espiritual (...) o poder espiritual domina não só o poder terreno, mas também as coisas temporais, uma vez que se mostre que o poder eclesiástico tem sujeitas tanto as coisas temporais como os seus donos.” (Egídio Romano, 1989, p.96).

No século XIV, Egídio Romano, como estuda De Boni, não pode negar um âmbito específico de ação do Estado, nem seu direito à existência. O Estado é uma exigência da natureza, como diz a tradição

aristotélica, à qual, porém, Romano acrescenta que é uma exigência da natureza enquanto voltada para o fim superior da natureza: a salvação do homem. Na realidade não passa de um momento intermediário dentro de um ordenamento maior. Trata-se de um degrau superior ao qual tendem necessariamente os homens, a fim de verem satisfeitas as suas necessidades terrenas, mas não passa disto. O fim, para o qual tende, sequer o pode descobrir por si mesmo; encontra-o através da Igreja, instituída para conduzir a este fim e revelá-lo aos homens. Sem o ordenamento à Igreja, torna-se impossível pensar no Estado, seria o mesmo que abstrair-lo do universo (De Boni, 1989, p. 13 a 20).

De fato, Egídio Romano acredita que, por um lado, o poder dos reis deriva da Igreja e, por outro, sem a Igreja nenhum poder soberano pode reinar justamente. Três são os meios apontados por Romano, através dos quais a Igreja concede aos reis os seus reinos: a instituição, a regeneração ou absolvição e a unção e benção. Vejam os mais uma passagem do **De Ecclesiastica Potestate**:

“Das três maneiras diz-se que (...) se tornaram reis através da Igreja: ou porque foram instituídos através dela, ou porque foram regenerados ou absolvidos por ela, ou porque foram ungidos e abençoados por ela (...) Não há ninguém, pois, que não deva reconhecer que seu reino vem da Igreja, através da qual reina justamente, e sem a qual não pode reinar justamente” (Egídio Romano, 1989, p.189).

3.A Proposta Hierocrática de Tiago de Viterbo

Tiago de Viterbo, aluno de Egídio Romano, deu prosseguimento a sua obra. Em seu **De Regimine Christiano** (1301-02), como estuda Marcel Pacaut, a Igreja tem dupla jurisdição: por um lado sacerdotal (conferir os sacramentos, celebrar os ofícios, pregar); política por outro lado (julgar, punir, administrar). Também, prossegue Pacaut, a análise do poder civil em Tiago de Viterbo parte da idéia que, dentro de seu princípio essencial, todo o poder vem de Deus, autor das leis naturais, mas que, no seu exercício, o poder civil tem necessidade, para

satisfazer sua missão (conduzir os homens para a Salvação), da fé e da graça, sem as quais seria inadequado à sua finalidade. Como se tratam de coisas sobrenaturais, resulta que o poder temporal não pode realmente agir em desacordo com o poder espiritual, sob a jurisdição da qual ele está sempre colocado. Assim, conclui Pacaut, por um raciocínio filosófico e teológico que é uma das características essenciais desta literatura do século XIV, Tiago de Viterbo atribui ao papa uma supremacia total e única (Pacaut, 1989, p.148).

Tiago de Viterbo acredita realmente, pela própria origem e finalidade do poder secular (conduzir as pessoas a uma vida virtuosa), que este, ainda que dependa de uma inclinação natural dos homens (e, portanto, daquele que é o poder soberano do domínio natural, ou seja, de Deus), depende também do poder espiritual, porque, em caso contrário, seria imperfeito e sem forma. Vejamos no próprio texto do *De Regimine Christiano*:

“O poder secular, se ele é justo e está ordenado, tende em sua origem e em seu fim a conduzir as pessoas para uma via virtuosa (...) O estabelecimento do poder temporal depende naturalmente e logicamente de uma inclinação natural dos seres humanos e, assim, de Deus, uma vez que o domínio natural é o domínio de Deus. Mas, para ser perfeito e para tomar forma, ele depende do poder espiritual (...) Pois todo poder humano, não formado e não completado pelo espiritual, é imperfeito e sem forma (...)” (Tiago de Viterbo apud Pacaut, 1989, p. 149 e 150).

Disto resultam duas grandes conclusões: a) uma vez que o poder temporal existe em função do espiritual ele deve sempre lhe fornecer ajuda e lhe prestar submissão; e b) o *caput* da Igreja, o papa, possui assim um poder único com competência sobre o temporal e o espiritual. Voltemos ao *De Regimine Christiano* em duas passagens distintas:

“(...) O poder temporal é chamado a ajudar o

espiritual, e, por este apelo, ele deve lhe fornecer ajuda e lhe prestar submissão (Tiago de Viterbo apud Pacaut, 1989, p.150).

“O papa não possui dois poderes distintos e separados, mas, por seu poder único, ele tem competência sobre o temporal e o espiritual” (Tiago de Viterbo apud Pacaut, 1989, p. 150).

III. Conclusão:

Na segunda década do século, a perspectiva radical reapareceu, em pleno “Cativeiro da Babilônia”, com João XXII. Sua luta contra o imperador Luís da Baviera, que tinha como elemento fulcral a antiga questão do direito dos papas, sempre muito contestado, de intervir na designação do imperador, foi marcada por uma nova e igualmente frustrada invasão imperial da Itália. Com efeito, tal qual ocorreu com os *Hohenstaufen*, também para Luís da Baviera, a tentativa de submeter a península redundou em grande fracasso: suas tropas, derrotadas, acabaram se dispersando por falta de paga.

No entanto, essa disputa foi marcada por um novo e igualmente brilhante duelo de teses. A hierocracia, respondendo as teorias de Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua, tinha agora novas penas: Agostino Trionfo e Álvaro Pais. O pensamento destes dois autores será estudado em um artigo futuro.

Porém, quando Carlos IV substituiu Luís da Baviera, a questão parecia resolvida: o novo imperador se mostrou conciliante para com a Igreja e renunciou às “aventuras italianas”. Em 1356, a *Bula de Ouro*, entretanto, estabelecia definitivamente o processo de eleição do imperador dando autonomia completa aos sete eleitores; o papa não era formalmente excluído, mas nem sequer era mencionado. Esta foi a última grande luta entre o Império e o Papado. O Império, apesar de aparentemente vitorioso, saiu enfraquecido e humilhado: não tendo mais nenhum poder real na Itália, se encontrava definitivamente germanizado.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Fontes:

BONIFÁCIO VIII. *Unam Sanctam, Corpus Iuris Canonici*, ed. A. Frierberg, vol. II, cols. 1245-1246 *apud* BLANCO, Enrique Gallego. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*. Madrid: Ediciones Castilla, 1973, p. 283 e 285.

..... . *Bula Clericis Laicos. Les Registres de Bonifácio VIII*, ed. G. Digard, cols. 584-585 *apud* BLANCO, Enrique Gallego. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*. Madrid: Ediciones Castilla, 1973, p. 273 e 275.

EGÍDIO ROMANO. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Trad. Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luís A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

TIAGO DE VITERBO. *De Regimine Christiano apud* PACAUT, Marcel, 1989, p. 149 e 150.

Bibliografia:

CONGAR, Yves. *L'Église. De Saint Augustin à l'Époque Moderne*. Paris: Cerf, 1970.

DE BONI, Luís Alberto. *Egídio Romano e o "De Ecclesiastica Potestate"* (Introd. da tradução de Sobre o Poder Eclesiástico de Egídio Romano por Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luís A. de Boni). Petrópolis: Vozes, 1989, p. 9 a 30.

PACAUT, Marcel. *La Théocratie. L'Église et le Pouvoir au Moyen Age*. Paris: Desclée, 1989.

A Idealização Cavaleiresca no Livro da Ordem de Cavalaria de Ramon Llull

Neila Matias de Souza (UFF)

RESUMO

Ramon Llull, filósofo catalão do século XIII, constrói um ideal de cavaleiro baseado em valores cristãos como a caridade, a fé, a confissão, a esperança, a fortaleza, a justiça. Sua obra constitui-se de um manual pedagógico para ensinar os cavaleiros a se tornarem bons cavaleiros, o que significava serem também bons cristãos. Desse modo, o cavaleiro, para além de sua força militar e guerreira, seria um cavaleiro da fé, um exemplo para a sociedade. Llull faz uma distinção entre os bons e os maus cavaleiros, segundo ele, a única forma de tornar-se um bom cavaleiro era ser um bom cristão. Nessa perspectiva, observamos em sua obra uma idealização da figura do cavaleiro através de suas boas ações pautadas em uma disciplina de devoção religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: *Cavaleiro Ideal, Valores Cristãos, Ramon Llull.*



A Idealização Cavaleiresca no Livro da Ordem de Cavalaria de Ramon Llull*

Neila Matias de Souza (UFF)

1. Introdução

Ramon Llull ou Raimundo Lúlio nasceu provavelmente entre os anos de 1232-1235 em Palma de Maiorca e morreu em 1316 quando voltava da Tunísia¹.

Llull foi casado com Blanca Picany com quem teve dois filhos: Domingos e Madalena. No entanto, deixou sua família suficientemente dotada de bens que garantissem seu sustento, para melhor dedicar-se ao serviço de Deus.

Inicialmente Llull teve visões repetidas de Cristo crucificado: “disposto a compor e a escrever em vulgar uma cantiga sobre certa dama a quem amava com amor vão. Começava a escrevê-la quando, olhando à direita, viu Nosso Senhor Jesus Cristo pregado na Cruz” (LLULL, 1311, p.01). Essa foi a primeira aparição e o filósofo não se converteu de imediato, somente depois da visão ter ocorrido por cinco vezes, Ramon Llull esqueceu o poema que estava fazendo à dama e, então, partiu para o serviço divino.

Para isso, ele escreveria um livro “o melhor livro do mundo” contra o erro dos infiéis, esse objetivo seria atingido através do estudo da língua árabe. Desse modo o filósofo catalão tem a idéia de incitar Papas e Reis cristãos a constituírem mosteiros onde as pessoas estudassem a língua dos infiéis. E assim três coisas estavam firmemente concebidas em seu espírito: “aceitar a morte por Cristo, convertendo ao seu serviço os Infiéis; escrever o tal livro, se Deus lho concedesse, assim como solicitar a fundação de mosteiros para que neles se aprendessem diversas línguas” (LLULL, 1311, p.02).

Diante desses propósitos, o catalão escreve várias obras ao longo de sua vida e entre elas está **O Livro da Ordem de Cavalaria**, escrito entre 1279 e 1283.

2. “A ordem de cavalaria, que deve ser sem vilania”.

A obra é dividida em sete partes como o próprio autor explica:

Por significação dos VII planetas, que são corpos celestiais e governam e ordenam os corpos terrenos, dividimos este Livro de Cavalaria em VII partes, para demonstrar que os cavaleiros têm honra e senhorio sobre o povo para o ordenar e defender. A primeira parte é do começo de Cavalaria; a segunda, do ofício de Cavalaria; a terceira, do exame que convém que seja feito ao escudeiro com vontade de entrar na Ordem de Cavalaria; a quarta, da maneira segundo a qual deve ser armado o cavaleiro; a quinta, do que significam as armas do cavaleiro; a sexta é dos costumes que pertencem ao cavaleiro; a sétima, da honra que convém seja feita ao cavaleiro. (LLULL, 2000, p.03).

Essa divisão da obra em sete partes faz referência à simbologia do número sete, que estava relacionada à criação do mundo por Deus – ao sétimo dia o Senhor descansou. Sete é também a soma dos números quatro e três: o quatro é o número próprio dos quatro Evangelhos, dos quatro pontos cardeais, dos quatro cantos da Terra; e o três é o número da Santíssima Trindade – Pai, Filho e Espírito Santo.

No prólogo surge a imagem de um antigo cavaleiro, agora eremita, que ensinará um escudeiro como se tornar um bom cavaleiro. O ermitão relembra a ordem de cavalaria e o que ela representava para a honra do cavaleiro. O escudeiro nada sabia sobre a Ordem, é então que o velho cavaleiro lhe entrega um livro que continha os ensinamentos da Ordem de Cavalaria.

*Essa apresentação faz parte do segundo capítulo de meu trabalho monográfico intitulado As Representações do Cavaleiro Cortês e Cristão no Imaginário Medieval (séc. XII e XIII) defendido em setembro de 2008 na Universidade Estadual do Maranhão.

1. Há uma lenda que ele tenha sido apedrejado até a morte.

O filósofo pretendia, através de sua obra, que os cavaleiros seguissem os caminhos de Deus, que a cavalaria voltasse a ter prestígio no que diz respeito aos valores cristãos. Há uma valorização do cavaleiro cristão, que é tido como um cavaleiro ideal.

Assim, percebemos que as normas de cavalaria no século XIII já não estavam sendo respeitadas e seguidas como antigamente, segundo nos ilustra o velho ermitão:

- Amável filho – disse o cavaleiro – eu estou perto da morte e meus dias não são muitos, ora como este livro foi feito para retornar a devoção e a lealdade e o ordenamento que o cavaleiro deve ter para manter sua Ordem, por isso, belo filho, levai este livro à corte aonde ides e mostrai-o a todos aqueles que desejam ser novos cavaleiros. Guardai-o e apreciái-o se amais a Ordem de Cavalaria. (LLULL, 2000, p.11, grifos nossos).

Llull explica como o mundo estava perdido em inimizade, deslealdade, injúria e falsidade até que aparece aquele que trará caridade, lealdade, justiça e verdade.

No começo, como veio ao mundo menosprezo de justiça devido à míngua de caridade, conveio que pelo temor a justiça retornasse à sua honra. E por isso, de todo o povo foram divididos em grupos de mil e de cada mil foi eleito e escolhido um homem, mais amável, mais sábio, mais leal e mais forte, e com mais nobre coragem, com mais ensinamentos e de bons modos que todos os outros. Buscou-se em todas as bestas qual era a mais bela besta e a mais veloz, e a que pudesse sustentar maior trabalho, e qual era a mais conveniente para servir ao homem; e porque o cavalo é a mais nobre besta e a mais conveniente a servir ao homem, por isso, de todas as bestas, o homem elegeu o cavalo, que foi doado ao homem que foi dos mil homens eleito. E por isso aquele homem tem o nome de cavaleiro (LLULL, 2000, p.13, grifos nossos).

Aproximando cada vez mais os cavaleiros dos assuntos religiosos, Llull afirma que “ofício de

cavaleiro é manter e defender a santa fé católica (...) e que por força das armas vençam e submetam os infiéis que cada dia pugnam em destruir a Santa Igreja” (Llull, 2000, p.23).

Há aqui um discurso cruzadístico, um desejo de que a cavalaria voltasse aos seus tempos áureos. Esses tempos gloriosos estão associados à época das Cruzadas, em que, para defender a fé católica e proteger a Terra Santa, os cavaleiros estavam imbuídos dos mais altos valores cristãos¹. É a isso que Llull quer remeter essa cavalaria gloriosa de tempos passados.

Esses cruzados faziam parte muitas vezes de ordens religiosas-militares que nasceram “da necessidade de se defender os territórios conquistados, de defender os peregrinos, assistir aos fracos e aos doentes, tornar, por assim dizer ‘permanente’ a mobilização que possibilitara a Cruzada” (Cardini, 1984, p.63). Entre essas ordens a que ficou mais conhecida foi a dos Templários, mas havia também a dos Hospitalários; a ordem de Malta; Teutônica; a ordem de Santiago e a ordem de Avis.

Mas ao contrário desse ideal ascético de perfeição, o cavaleiro estava visivelmente distante da elaboração proposta por Llull:

Se cavaleiro que é tão honrado ofício, fosse ofício de roubar e de destruir os pobres e os despossuídos, e de enganar e de forçar as viúvas e as outras fêmeas, bem grande e bem nobre ofício seria ajudar e manter órfãos, viúvas e pobres. (LLULL, 2000, p.39). (...). Se justiça e paz fossem contrárias, Cavalaria, que concorda com justiça, seria contrária à paz; e se o fosse, então estes cavaleiros que agora são inimigos da paz e amam guerras e trabalhos são cavaleiros; e aqueles que pacificam as gentes e fogem de trabalhos são injuriosos e são contra a Cavalaria. (LLULL, 2000, p.49, grifos nossos).

A ética e a moral cavaleiresca estavam intimamente ligadas à questão da honra. O cavaleiro deveria possuir as qualidades que o diferenciam das demais gentes, como a honra e a coragem. Essas eram qualidades inerentes a ele, e a honra era o que mais valor tinha para um cavaleiro.

2. Não era somente por questões religiosas que os cavaleiros partiam para as cruzadas, havia também interesses econômicos, além da promessa de terem seus pecados perdoados.

Ao escudeiro que deseja Cavalaria convém saber a grande carga de Cavalaria e os grandes perigos que são destinados àqueles que desejam manter a Cavalaria; porque o cavaleiro deve mais hesitar perante a censura das gentes do que perante a morte; e vergonha deve dar maior paixão a sua coragem do que a fome, sede, calor, frio ou outra paixão e trabalho a seu corpo. (LLULL, 2000, p.61, grifos nossos).

O ofício de Cavalaria não era um ofício qualquer, proporcionalmente a sua dignidade era o seu fardo. E sobre todas as coisas que o cavaleiro temia perder, a honra era a principal delas. Um cavaleiro, assim honrado, não seria “sujo em suas palavras e suas vestimentas, com cruel coração, avaro, mentiroso, desleal, preguiçoso, irascível e luxurioso, embriagado, glutão, perjuro” (LLULL, 2000, p.63-65) e dessa forma seria considerado um “bom cavaleiro”.

Desse modo, podemos fazer uma distinção entre os bons cavaleiros e os maus cavaleiros através do seguinte quadro:

Bons Cavaleiros	Maus Cavaleiros
Possuidores De Virtudes	Mergulhados No Pecado
Preocupados Com O Espírito	Dedicados Aos Prazeres Da Carne
Nobres De Coração	Tinham Um Coração Cruel
Honrados Em Seus Deveres	Desonrados Em Seus Deveres
Dedicados À Fé	Presos Ao Mundo
Bons Cristãos	Maus Cristãos

Quadro 1. Diferenças entre os bons e os maus cavaleiros.

A cavalaria era caracterizada por sua atividade guerreira e conseqüentemente pela violência advinda dela. É contra essa violência que se torna cada vez mais constante na sociedade feudal, que a Igreja, ao longo dos séculos XI e XII, elabora os conceitos de *Pax Dei* e *Tregua Dei*.

A Paz de Deus era a proibição de violência contra determinados locais (santuários, hospícios, estradas) e contra as pessoas que não podiam se defender porque não portavam armas (*inermes*): religiosos, mulheres desacompanhadas, camponeses. Já a Trégua de Deus proibia o uso das armas em determinados dias da semana: impedia-se de combater entre a noite de quinta-feira e a manhã de segunda.

Assim, embora sem proibir tout court a guerra

(o que seria impensável numa sociedade em que se verificava uma supremacia de guerreiros), limitava-se a guerra o mais possível, submetendo-se às exigências de recuperação da vida social e econômica e da reforma da Igreja. (CARDINI, 1989, p.59).

A Igreja, desse modo, adentra cada vez mais nos assuntos da cavalaria, o que vai culminar com a sua cristianização. Assim, para o escudeiro entrar na Ordem de Cavalaria, “convém que se confesse das faltas que fez contra Deus, ao qual quer servir na Ordem de Cavalaria; e se estiver sem pecado, deve receber o precioso corpo de Jesus Cristo segundo condiz” (LLULL, 2000, p.67).

A sagração do cavaleiro evidencia quão a Igreja se aproxima e cristianiza uma ordem que antes era vista como mundana. Em consonância com os ideais religiosos, Ramon Llull elabora um código de cavalaria que deveria ser seguido por todos aqueles que pretendiam se tornar cavaleiros. Para isso, Llull defende a idéia de um cavaleiro ligado a valores cristãos como o temor a Deus e “que saiba harmonizar o ofício de Cavalaria com as coisas que pertencem à santa fé católica” (Llull, 2000, p.69).

A cerimônia de adubamento do cavaleiro, que é o revestir da armadura, é representada pelo filósofo com toda uma simbologia. Defendendo ideais cristãos, o catalão afirma que o escudeiro aspirante a cavaleiro deveria se confessar, jejuar e receber a eucaristia, e então:

O escudeiro diante do altar deve ajoelhar-se e levantar seus olhos, corporais e espirituais, a Deus e suas mãos a Deus. E o cavaleiro deve cingir-lhe a espada, para significar castidade e justiça; e, em significação de caridade deve beijar seu escudeiro e dar-lhe uma bofetada para que se lembre disso que prometeu e do grande cargo a que se obriga e da grande honra que recebe da ordem de cavalaria. (LLULL, 2000, p.73).

Depois de receber as armas – e tornar-se efetivamente um cavaleiro – de uma forma que era, sem dúvida alguma, um sacramento, o cavaleiro deveria guiar-se pelos caminhos de Deus através das virtudes que lhe eram necessárias:

Logo se desejas encontrar nobreza de coragem demanda-a a fé, esperança, caridade, justiça, fortaleza, lealdade, e nas outras virtudes, porque naqueles está nobreza de coragem, e por aquelas o nobre coração do cavaleiro se defende da maldade e do engano e dos inimigos da Cavalaria. (LLULL, 2000, p.55).

Era esse o modelo de cavaleiro que Llull propunha, um cavaleiro ideal porque cristão. E, sendo um bom cristão,

Todo cavaleiro deve conhecer as sete virtudes que são raiz e princípio de todos os bons costumes e são vias e carreiras da celestial glória perdurável. Das quais sete virtudes são as três teologais e as quatro cardeais. As teologais são fé, esperança, caridade. As cardeais são justiça, prudência, fortaleza, temperança. (LLULL, 2000, p.89).

Das virtudes elencadas por Llull as principais são a fé e a fortaleza. A fé é importante porque por ela o homem tem esperança e acredita em Deus. E a fortaleza “é virtude que se encontra no coração nobre contra os sete pecados mortais, que são carreiras pelas quais vai-se aos infernais tormentos que não têm fim: gluttonia, luxúria, avareza, preguiça, (acídia), soberba, invidia, ira” (Llull, 2000, p.95).

Observemos o quadro abaixo em que estão presentes as virtudes que os cavaleiros deveriam conservar e os vícios a serem evitados:

VIRTUDES	VÍCIOS
Fé – com ela o homem vê Deus espiritualmente.	Ira – é o turvamento do coração, o esquecimento de Deus.

Esperança – faz ter confiança em Deus.	Preguiça – é o vício do pouco trabalhar e muito querer conseguir, esquecendo-se de Deus.
Caridade – piedade pelos despossuídos.	Soberba – é o vício da desigualdade, do orgulho.
Justiça – contra injúrias e coisas tortas.	Avareza – é o vício da maldade, deslealdade, traição.
Prudência – é a virtude da sabedoria.	Invidia – é o vício dos enganos e das faltas.
Fortaleza – é a virtude contra os sete pecados capitais.	Luxúria – é o vício dos prazeres mundanos, da falsidade, traição.
Temperança – é a virtude da medida das coisas, do equilíbrio.	Gula – é o excesso no comer, beber, gastar demais.

Quadro 2. As virtudes e os vícios dos cavaleiros.

É com o cumprimento dessas virtudes e o repúdio aos vícios que Llull elabora um modelo de cavaleiro ideal, um cavaleiro que se guiasse pelos princípios cristãos e constituísse, desse modo, um exemplo para a sociedade.

3. Conclusão

O Livro da Ordem de Cavalaria é, portanto, um manual de conduta e ensinamento para aquele que viria a ser um “bom cavaleiro”, um cavaleiro fundamentalmente cristão. Desse modo temos uma oposição entre os bons e os maus cavaleiros.

Esse modelo de cavaleiro aparece como uma resposta à violência que ocorria naquele momento por parte da nobreza. Assim, com o controle dos cavaleiros a Igreja poderia restabelecer a paz e propagar sua mensagem cristã de salvação, que era alcançada mediante o bom comportamento e o cumprimento da fé.

Talvez essa construção de um cavaleiro perfeito tenha permanecido apenas como um ideal elaborado por Ramon Llull. Uma nostalgia de tempos gloriosos dos quais aquela sociedade não mais fazia parte.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

RAMON LLULL. **O Livro da Ordem de Cavalaria**. Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Llúllio”, 2000.

RAMON LLULL. **Vida Coetânea**. (trad. Ricardo da Costa). São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2000.

_____. **Vida Coetânea**. (trad. Luisa Costa Gomes). In: http://www.ramonllull.net/sw_studies/l_br/t_luisacosta.htm

Obras Teóricas

DUBY, Georges. “História Social e Ideologia das Sociedades”. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (Orgs.). **História: Novos Problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

SCHMITT, Jean Claude. “A Imaginação Eficaz”. In: **Signum. Revista da Abrem**. Associação Brasileira de Estudos Medievais. São Paulo: Fapesp, número 3, 2001, p. 133-150.

Obras Gerais

BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal**. Lisboa: Edições 70, 1987.

FRANCO JR., Hilário. **A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo EDUSP, 1996.

_____. **A Idade Média: Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. São Paulo: UDESC, 2005.

_____. (org.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1988.

Obras Específicas

CARDINI, Franco. “O Guerreiro e o Cavaleiro”. In: LE GOFF, Jacques. **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

_____. “Guerra e Cruzada”. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (org). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2006, v.II.

COSTA, Ricardo da. “La Caballería Perfecta y las Virtudes del Buen Caballero en el *Libro de la Orden de Caballería* (Ca. 1279-1283), de Ramon Llull”. In: FIDORA, Alexander/HIGUERA, José G. (Eds). **Ramon Llull: Caballero de la Fé. El Arte Luliano y su Proyección en la Edad Media. Cuadernos de Anuário Filosófico**. Pamplona: Universidad de Navarra, Serie de Pensamiento Español, 2001, p. 11-40.

_____. “Apresentação”. In: RAMON LLULL. **O Livro da Ordem de Cavalaria (1279-1283)**. Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Llúllio” (Ramon Llull), 2000.

COSTA, Ricardo e ZIERER, Adriana. “Os Torneios Medievais”. In: **Boletín Electrónico de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales**, v. 3, 2008, p. 1-15. Disponível em: <http://webs.uolsinetis.com.ar/jorgerg/boletin/costa.html>

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

_____. **Guilherme Marechal ou o Melhor Cavaleiro do Mundo**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.

FLORI, Jean. **A Cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média**. São Paulo: Madras, 2005.

ZIERER, Adriana M. S. “Ramon Llull e o Modelo de Cavaleiro Cristão.” In: VISALLI, Angelita e OLIVEIRA, Terezinha (Orgs.). **Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais. Medievalismo: Leituras Contemporâneas**. Londrina: ABREM/UEL/UEM, 2007, v. II, p.496-505.

_____. “Ramon Llull e o Cavaleiro como Modelo de Conduta à Sociedade Medieval”. In: **XI Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval. Tempo de Deus, Tempo dos Homens, Tempo do Mundo**. Fortaleza: Instituto Teológico Pastoral do Ceará, 2006, p. 1-13, CD-Rom.

Convergencia de Oriente y Occidente en El Rostro de Cristo

Ofelia Manzi e Patricia Grau-Dieckmann

RESUMO

El análisis iconográfico de las transformaciones de la representación del rostro de Cristo permite establecer una línea que parte de las imágenes imperiales propias de la tardía antigüedad. Esta tradición, inscripta dentro de lo que podríamos denominar la “tradición occidental”, genera las primeras figuras que le otorgan a la Santa Faz una individualidad determinada. Al mismo tiempo el oriente bizantino difunde el icono conocido como “verdadero retrato de la divinidad”, o mandylion del rey Abgar. Ambas tradiciones —occidental y oriental— se unen a fines de la Edad Media para generar un motivo iconográfico de amplia influencia cultural.

PALABRAS-CLAVE: *rostro Cristo – Santa Faz – Mandylion – iconografía – retrato – cristología*



Convergencia de Oriente Y Occidente en El Rostro De Cristo

Ofelia Manzi e Patricia Grau-Dieckmann

La aparición y desarrollo de un conjunto de imágenes ligadas a la expresión de contenidos doctrinarios, históricos y rituales del cristianismo constituyó uno de los elementos culturales fundamentales en la configuración de la vida del hombre en la Edad Media. Inmerso en un mundo en el que la imagen religiosa constituía prácticamente la única expresión plástica con posibilidades de difusión, la multiplicación de los espacios en lo que se la situó a medida que las transformaciones de estilo y de pensamiento lo determinaron, creó una estrecha relación entre el mensaje icónico y la vida cotidiana.

La elaboración de un mensaje por medio de la imagen adquirió un papel preponderante a partir del momento en que su existencia fue justificada por la capacidad para ejercitar la memoria, la evocación y la reiteración simbólica de los momentos puntuales de la religión y por la posibilidad de ejercer mediante la anagogia, la superación de lo material y la elevación hacia la espiritualidad. Estas circunstancias determinaron que el hombre medieval, independientemente de sus posibilidades efectivas de comprensión, encontrara en el conjunto de figuras que se desplegaban ante sus ojos, uno de los rasgos distintivos de su existencia.

En un vasto y creciente repertorio de imágenes que fue ganando espacios públicos a medida que la arquitectura fue proporcionándolos, una de las figuras paradigmáticas fue la de Cristo en su carácter de protagonista de la sagrada historia de la salvación. El rostro, las vestimentas, los gestos atribuidos a este personaje constituyen un núcleo fundamental en el desarrollo de la iconografía tardoantigua y medieval. Por otra parte permiten que, desde la perspectiva que el tiempo transcurrido otorga, nos preguntemos qué veían en realidad los hombres, que en los primeros tiempos se enfrentaban con un rostro que debía despertar en ellos evocaciones diversas.

¿Era Cristo hermoso o feo, grande o menudo, delgado o robusto?. Los Evangelios son una fuente prescindente al respecto y su silencio determinó

una ambigüedad que fue superada mediante la creación de ciertos tipos iconográficos cuyo origen y difusión constituyen claros indicadores de la persistencia de motivos del mundo bizantino-romano. Por otra parte la elección de uno u otro motivo y las transformaciones que la figura de Cristo experimentara a lo largo del tiempo, conducen a la problemática de la comunicación mediante la imagen y a discernir qué mensajes fueron privilegiados en diferentes instancias históricas.

El arte romano— heredero de la tradición helenística— produjo gran cantidad de retratos relacionados con la costumbre de conservar, tanto en el ámbito oficial como en el hogareño, el recuerdo de los rostros de los personajes cuya memoria se consideraba imprescindible mantener. En el arte oficial los retratos de gobernantes y altos funcionarios favorecían una remembranza que en muchos casos tenía la virtud de evocar a lo largo de los siglos figuras paradigmáticas cuya presencia intangible garantizaba aquellos rasgos de personalidad y actuación que continuamente se valoraban bajo un signo positivo.

A poco de recorrer las primeras manifestaciones del arte cristiano, advertimos la existencia de una selección escrituraria consecuente con los mensajes que se querían privilegiar. En el transcurso de los siglos anteriores a la Paz de la Iglesia, ese mensaje está relacionado con los aspectos ligados a la salvación y por lo tanto el conjunto de las primeras imágenes cristianas responde a esa temática, tratando de establecer la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (Manzi, 2001: 115-121). Aún cuando el ordenamiento de esas escenas cuyo soporte estuvo ligado esencialmente a funciones funerarias (muros de catacumbas, sarcófagos) no implica la identificación de los personajes involucrados, se advierte la existencia de ciertos elementos plásticos mediante los cuales se procura fijar los rasgos fisonómicos de los protagonistas. Si tratamos de establecer la eminencia en estas

primeras manifestaciones, se puede constatar que Cristo, la Virgen, Pedro y Pablo forman una primera serie de figuras cuyo rostro y atributos se reiteran hasta fijar un modelo fácilmente reconocible.

La historia del retrato cristiano está ligada a ciertos testimonios literarios como los apócrifos *Hechos de Juan*. Se trata de un texto escrito en griego probablemente producido en el siglo II en el Asia Menor (Grabar, 1980: 64-65). Allí se afirma que Licomedes, un discípulo de Juan, había invitado a un pintor para que realizara un retrato del apóstol. En dos días produjo una obra que el comitente colocó en su habitación y honró coronándola con flores. Independientemente de la credibilidad del testimonio, es interesante constatar que un cristiano considerara legítimo y digno de reverencia el poseer un retrato de alguien a quien admiraba, pues lo consideraba “la imagen de un bienhechor”. Juan le reprocha el haber mandado realizar ese retrato que “*solamente representa su aspecto carnal*” y agrega que el pintor “*sólo ha pintado el retrato de un muerto*”. Esta narración contiene esencialmente un sentimiento iconoclasta encarnado en la actitud negativa del apóstol ante su rostro representado, hasta tal punto que fue utilizado en el concilio de 754 como argumento a favor de la actitud hostil hacia las imágenes (Trevijano, 2001: 43).

Un relato de Eusebio de Cesarea¹ describe un grupo esculpido realizado en una villa en Paneas (Palestina) considerado como una representación de Cristo curando a la hemorroísa. La descripción que el autor realiza contiene la afirmación de que “*(...) se decía que la estatua era un retrato de Jesús (...) no es extraño que aquellos gentiles que en aquellos tiempos recibieron los beneficios del Salvador, hayan realizado algo así dado que nosotros hemos sabido que la apariencia de los apóstoles, Pedro y Pablo y la de Cristo mismo se conservó en pinturas y los antiguos estaban habituados, parece ser según la costumbre de los gentiles, a rendir honores a quienes consideraban como sus liberadores*” (Grabar, 1980: 65).

Justamente los primeros retratos conservados en el arte cristiano corresponden a medallones con las imágenes de Pedro y Pablo. Estos medallones debían

cumplir la misma función que los que contenían imágenes de emperadores y funcionarios romanos; es decir, eran conmemorativos. El hecho de que precedan a la misma imagen de Cristo se explica por la renuencia a dotar al dios encarnado de un rostro visible.

Las primeras representaciones de la figura de Cristo son las que responden al modelo identificado como “Buen Pastor”, un joven que carga sobre sus hombros una oveja. Este motivo –heredero de la larga tradición iniciada con el *Moscóforo* griego (Bianchi Bandinelli y E. Paribeni, 1998: fig. 281)– utiliza la identificación de Juan 11:1 entre Cristo y el pastor que cuida y protege a su rebaño. En este caso se unen dos tradiciones, una escrituraria que otorga el soporte literario a la representación plástica que se suma a un motivo cuya existencia se remonta a épocas lejanas y que se mantuvo presente en el imaginario colectivo romano dado que evocaba la *humanitas*. Esta imagen contiene los elementos esenciales de la iconografía del Moscóforo: el joven pastor que lleva la oveja sobre los hombros. Se distingue por su túnica corta y el calzado propio de los campesinos y su cuerpo joven de rostro aniñado. La reminiscencia con el arte helenístico es bien clara, los rasgos finos, el cabello rizado. Ese aspecto casi femenino es propio de Dionisio o de Orfeo, dos de los personajes míticos más ligados por su existencia a la figura de Cristo (Mathews, 1993: 139-142).

Paralelamente se produce la asimilación de la figura de Cristo con la del maestro-filósofo. En este caso, a la posición que al maestro se le concedía en la sociedad se le suma el hecho que, desde el punto de vista de la representación, el acto de transmitir un conocimiento implica la existencia de un conjunto de personajes que se dispone en torno de una mesa o en un círculo rodeando a quien imparte la enseñanza. Un ejemplo es el mosaico de Apamea (Siria) en el que aparece Sócrates rodeado de sabios (Grabar, 1980, fig. 50 y 51). El mosaico absidal de la Iglesia de Santa Pudenciana en Roma reproduce la escena reemplazando la figura del maestro por la de Jesús. Este motivo sirvió como referente de las escenas en las que Cristo aparece junto a los apóstoles, escena relativamente frecuente en la decoración de las catacumbas como la de la *Cappella*

1. 263-339.

Greca en Roma, Catacumba de Priscila (Grabar, 1967, fig. 110 y 111). Esta figura de Cristo-maestro no conservó preeminencia iconográfica porque tras la Paz de la Iglesia la asimilación de Cristo con las figuras prestigiosas de altos funcionarios y del mismo emperador restaron importancia al motivo.

A partir de las primeras décadas del siglo IV la transformación del rostro de Cristo respondió a la necesidad de sustentar, gracias a la imagen, el progresivo avance hacia el poder iniciado por la *Ecclesia* como institución. Al tomar como referente las *sacrae imagines* del imperio romano, el arte cristiano expresaba la identificación del soberano celestial con el terrestre. Esta transformación del pastor-maestro en rey resulta fundamental para la conformación de un arquetipo retratístico, dado que no solamente agrega un significado más al personaje referencial, sino que lo identifica con las supremas formas de ejercicio de la autoridad.

Los objetos más adecuados como referentes para la producción de estas imágenes del poder fueron los dípticos consulares. Estos elementos conmemorativos que evocaban el mandato de príncipes, cónsules, legados, jefes militares, producidos particularmente entre los siglos III al VI tanto en Oriente como en Occidente, siguieron un modelo común en el que los personajes a evocar aparecen con los elementos que indican su condición y frecuentemente están acompañados por otros funcionarios o personajes de menor importancia. En esas tablillas el personaje principal está sentado en una silla curul o en un trono (si se trata de un gobernante) enmarcado por una arquitectura en la que dos columnas y un frontis representan el espacio absidal de un aula regia. Las cortinas corridas develan el espacio en el que sucede la acción, en tanto que las vestimentas y objetos diversos indican la importancia de su cargo y por ende de su autoridad (Grabar, 1980, fig. 55). Igualmente la iconografía propia de la *maiestas* imperial a partir de la vigencia del dominio generó otro referente fundamental en la creación de la *maiestas Christi*. Las figuras de Constantino en el arco de triunfo que mandó erigir en Roma, de Teodosio en la base del obelisco de Constantinopla o en el Misorio de plata que lo tiene como protagonista, la de Galerio en Salónica, la escena de la *donatio* de Constancio en el Calendario de Filocar, ofrecen

una serie de referentes que muestran la incidencia de la representación de la majestad imperial.

La imagen de Cristo como emperador admite varias hipótesis con respecto a su origen. Thomas Mathews (Mathews, 1993: 23-4) plantea el hecho de que la *maiestas Christi*, significa una apología del Dios de los cristianos y no una exaltación del poder del emperador. La cuestión se relaciona con el papel preponderante que este autor otorga a las figuras de los dioses paganos a quienes considera directamente relacionados con la figura de Cristo. Consideramos que si bien es cierto que la apariencia de ciertas divinidades tales como Dionisio o Apolo resultan indiscutiblemente ligadas a la representación del joven de largos y rizados cabellos que conduce a la oveja o que participa en el ciclo de escenas relacionadas con su historia, no es posible olvidar que la iconografía imperial a partir del siglo III generó un repertorio de formas que, combinadas, contribuyeron a expresar visualmente la suprema majestad. El hecho de que no exista una mención en las Escrituras de acuerdo con la cual Cristo aparecería como un *alter ego* del emperador, refuerza la línea que lleva a la utilización de un motivo existente para refrendar su carácter de rey de los cielos.

De acuerdo con algunos autores (Jensen, 2000: 200) se enfatiza la diferencia entre la religión popular y la teología oficial. De acuerdo con este planteo, la figura del joven pastor, el realizador de milagros, corresponde a una expresión de religiosidad popular en tanto que el Cristo-emperador cuya imagen se impone a partir del siglo IV traduce visualmente los argumentos teológicos y los credos difundidos en las iglesias, constituyéndose en la expresión de un pensamiento generado por una minoría ilustrada.

El papel propagandístico de los ciclos narrativos o de las imágenes representativas se impone por encima de las diversas interpretaciones. Las notorias diferencias que presenta la figura de Cristo responden a circunstancias que no están directamente ligadas con los diferentes públicos – tanto comitentes como receptores– de la imagen, ya que el eje de la transformación reside en el profundo cambio de la relación *Ecclesia*- centralidad del poder. El joven imberbe que recrea la figura de los dioses paganos y que produce milagros es la encarnación visual de la salvación generada a partir de su acción

y trasladada a los personajes privilegiados que pudieron gozar de ella. Se refiere a la salvación física que preanuncia la espiritual y que, por razón de ese hecho paradigmático, propone su difusión para todos los que puedan alcanzarla por medio de la doctrina.

El acceso al poder (la transformación de la *Ecclesia* en una institución triunfante) impone una imagen acorde con la situación. ¿Dónde encontrar el referente sino en la imagen imperial cuyos elementos propagandísticos se encuentran ampliamente difundidos? Así encontramos explicación para el trono en el ábside –es templo pero también es palacio– y los cortesanos-apóstoles dispuestos a ambos lados de un personaje cuya gestualidad y atributos reproducen los del emperador. Es por ello más lógico y sencillo hacer derivar la majestad de Cristo de las figuras de Constantino, Constancio, Teodosio, Galerio o Juliano.

Existe, sí, un elemento a considerar y es la transformación del rostro de Cristo que abandona sus referentes helenístico-romanos para incorporar los largos cabellos y barbas que enfatizan la condición de extranjero del personaje, proponiendo un rostro con connotaciones orientales. La vinculación del tipo “retrato barbado de largos cabellos” con las figuras de los dioses olímpicos tales como Júpiter o Neptuno– o incluso del importado de Egipto, Serapis (Jensen, 2000:120, fig. 46) – sugiere una intención de enfatizar mediante ciertos rasgos la importancia del personaje, pero esos rasgos definen igualmente la majestad imperial de numerosos gobernantes de los siglos III al V. El rostro imberbe y los largos cabellos rizados que responden a modelos tales como Apolo, Dionisio, Mitra, o héroes como Orfeo o Meleagro, evocan atributos vinculados con la salvación. En el caso de estos últimos el texto resulta el elemento significativo destacado para crear la asimilación de una figura a otra. El relato mítico que genera la historia de los héroes capaces de superar el recorrido por los espacios de la muerte y regresar, crea un correlato con la mística cristiana. El descenso a los infiernos, la resurrección y la superación del pecado original que fundamentan la promesa de la salvación colectiva, justifican la búsqueda del referente mitológico. La identificación conceptual se acompaña por el parecido físico.

La presencia de un Maestro por excelencia justifica el uso de una imagen consagrada en la iconografía helenístico-romana y éste es el tipo que se impone en punto de la figura del Cristo barbado (Réau, 1996, I, 2: 40-42). Ejemplos tempranos del Cristo barbado se encuentran en el *Evangelario de Rabbula* en la escena de la crucifixión, en el mosaico absidal de Santa Pudenziana, en la iglesia de San Vital de Ravenna. En este último caso coexisten ambos tipos: en el ábside el joven dios helenístico tronando sobre el orbe, en el intradós del arco de acceso al presbiterio, el *clypeum* con el retrato barbado.

El rostro de Cristo en escenas colectivas o retrato individual en los que aparece el joven dios helenístico-romano estaría relacionado con una intención de destacar la tradición antigua y marcar la asimilación del dios encarnado con las figuras arquetípicas de ciertos personajes prestigiosos. El mismo razonamiento puede ser aplicado para justificar la aparición del retrato –individual o colectivo– en el que el protagonista muestra los rasgos típicos de la majestad imperial. En este caso una determinada fisonomía se corresponde con atributos que conducen a la exaltación del personaje por la vía de recurrir a una forma de presentación visual en la que se destacan los atributos propios del *dominus*. Igualmente la presencia frecuente de la *imago clipeata*, cuyos antecedentes en el arte romano imperial son numerosos, ofrece un ejemplo decisivo: una de las formas de exaltación de la majestad se traslada hacia el retrato de Cristo o al monograma de su nombre.

Otra de las alternativas iconográficas del retrato de Cristo proviene del ámbito oriental y se aparta de los arraigados parámetros característicos del primer arte cristiano, ya que deriva de tradiciones varias vinculadas con los textos considerados apócrifos. Se trata de la imagen llamada *Mandylyon*, conocida también como pañuelo o lienzo del rey Abgar o Abgaro de Edesa (Turquía), uno de los retratos *acheiropoiete*² de Jesús, imagen tomada directamente del rostro divino y, por lo tanto, verdadera e igual al original. El texto más antiguo conocido que avala la existencia y posterior reproducción del *mandylyon*³ en iconos está citado en la *Historia Eclesiástica* (I, 13; II, 1.6-8) de Eusebio y son dos cartas tituladas *Copia de la carta que el rey Abgaro escribió a Jesús, y que*

*le envió a Jerusalén por medio del correo Ananías y Contestación que envió Jesús al rey Abgar por el correo Ananías*⁴, traducidas por el propio Eusebio a partir de un documento siríaco encontrado en los archivos de Edesa.

Las cartas se refieren a la historia sobre el rey Abgaro quien, conocedor de los milagros de Jesús, le escribe alrededor del año 30 pidiéndole que lo cure de la lepra, a la vez que le ofrece asilo en su ciudad. Jesús le contesta que debía aún cumplir con los designios del Padre por lo que en su lugar enviará un discípulo, que resultará ser Taddeo o Addai (Santos Otero, 2002: 355/ss). Abgaro presiona la carta de Jesús sobre su rostro y queda limpio de lepra.

Sin embargo, Eusebio no menciona la existencia del retrato cristológico que surgirá a consecuencia de este intercambio epistolar. Las cartas se conocieron en prácticamente todas las lenguas de la antigüedad cristiana (latín, copto, árabe, etíope, armenio, georgiano, irlandés, antiguo eslavo). Se cree que el relato es una falsificación del siglo III originada por la minoría cristiana de Edesa para hacer frente al movimiento maniqueo (Santos Otero, 2002: 357). Sin embargo, muchos exégetas han avalado su veracidad y creyeron en la autenticidad del retrato divino.

Como respaldo a la fuente eusebiana se fueron descubriendo posteriormente numerosos papiros griegos del siglo VI o VII que confirman la existencia, o por lo menos el conocimiento, de dichas cartas. Se trata de papiros de Fayum, Göteborg y Nessana que, si bien coinciden con el texto de Eusebio, presentan un añadido al final de la respuesta de Jesús que muy bien puede tratarse de una frase del original omitida deliberadamente por Eusebio en su celo dogmático: “[y mi discípulo] *hará tu ciudad inexpugnable contra los ataques de tus enemigos*” (Santos Otero, 2002: 356).

No está claro cómo surge la aparición de un lienzo con el rostro de Cristo impreso ya que existen variadas versiones sobre su origen. La *Doctrina de Addai* (datada en la segunda mitad del siglo III) y

Juan Damasceno en su *Defensa de los Iconos* (c. 730) coinciden básicamente en que un pintor fue enviado por Abgaro para obtener un retrato del Señor, pero el brillo que emanaba Jesús resucitado le impide mirarlo a la cara. Cristo toma el lienzo y lo presiona contra su rostro, dejando su imagen impresa (el *mandylion*). Ambas fuentes coinciden en citar esa frase final que no menciona Eusebio. Muchos siglos después, Jacobus de Voragine recoge la saga en la *Leyenda Dorada* (c. 1270) y, aunque menciona el milagro de la curación, funde carta y retrato en un único objeto (Voragine, 1995, II: 261/2).

Después de la muerte de Abgaro, el *mandylion* es amurado a la puerta de la ciudad para protegerlo de quienes intentaban destruirlo (Wolf, 2000: 96). Los habitantes olvidan su existencia pero siglos después es descubierto. Protege a Edesa del ataque persa de 544 y se convierte en la imagen protectora de la ciudad, cumpliéndose así la promesa de inexpugnabilidad que omite Eusebio. Permanece allí hasta que en 944 fue transportado a Constantinopla. En 1204 los cruzados venecianos se apoderaron de la reliquia y a partir de ese momento se pierde el rastro del arquetipo de todas las imágenes de Cristo (Belting, 1998: 277/ss). Coincidentemente, por esa época aparecen en Europa copias de otra imagen *acheiropoiete*, el paño de la Verónica. Es la *Vera Icona* o *Vericón*, “verdadera imagen” en la jerga bárbara que mezcla latín y griego, y que ostenta el rostro de Cristo plasmado cuando la hemorroísa Berenice⁵ secó el sudor del Hijo del Hombre durante su ascenso al Calvario (Grau-Dieckmann, 2008: 18/19).

Ambas representaciones son muy similares. En la imagen oriental, Cristo aparece como flotando en el paño, sin cuello. Es un hombre de mediana edad, con nariz delgada y larga, boca pequeña, ojos penetrantes, cejas muy marcadas, cabellos oscuros divididos por el medio que caen largos y ondulados a los costados de su rostro. Presenta unos pocos cabellos cortos en su frente y su barba es bipartita.

2. Del griego *poiew* (*poieo*) “hacer” y *ceir* (*cheir*) “mano”, con el significado de “no hecho por la mano del hombre”.

3. Texto e imagen tuvieron su origen en Oriente.

4. La carta de Jesús fue declarada apócrifa por el Concilio de Roma de 494.

5. Existen diferentes historias que explicarían la traspolación entre el nombre griego Berenice —atribuido por algunos a la hemorroísa— y el de Verónica. La leyenda tardomedieval Muerte de Pilato, el que condenó a Jesús la llama Berenice. Otros textos como El Evangelio de la Venganza del Salvador y el Evangelio de Nicodemo la denominan Verónica.

Esta iconografía es la que se continúa representando hoy en día en los iconos que reproducen la Santa Faz. Coincidentemente, las Verónicas muestran rasgos similares pero tienen cuello y corona de espinas. Ambas representaciones son sumamente parecidas aunque provengan de distintos ámbitos, y lo cierto es que, al perderse el *mandylion* de Oriente, este retrato es sustituido en Occidente por una imagen análoga.

Curiosamente, la ya mencionada estatua de Cristo que describe Eusebio en su *Historia Eclesiástica*, fue erigida por la hemorroísa (Berenice/Verónica) para orar ante ella diariamente. San Jerónimo en el siglo V relata en su *Historia Tripartita* que Juliano el apóstata⁶ retiró la estatua de Cristo y puso en su lugar una suya, pero que ésta fue poco después destruida por un rayo (Voragine, 1995, II: 24).

El análisis de algunos de los aspectos de la

iconografía de Cristo refleja por un lado las fuentes históricas y plásticas que determinan la elección de diversas imágenes de acuerdo con las circunstancias y lugares de producción. El repertorio proveniente de la tradición helenístico-romana muestra la utilización de los recursos visuales de expresión del poder a través de la transformación de la iconografía cristológica. El desarrollo posterior de la figura del *mandylion* da cuenta de una elección orientada a destacar rasgos espirituales, consecuentes con el desarrollo del posicionamiento de los aspectos doctrinarios del cristianismo y el definitivo acceso al poder de la *Ecclesia* como institución. En definitiva, no puede pasar inadvertida la convergencia de las iconografías de Occidente y Oriente en la recreación plástica del rostro divino, plasmando un arquetipo cuya vigencia se mantiene hasta hoy.



6. 331-363.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., 2000, *Il volto di Cristo*, Morello, Giovanni y Wolf, Gerhard (comp), Biblioteca Apostolica Vaticana, Electa, Milán.
- BELTING, Hans, 1998, *Image et culte. Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, Les éditions du Cerf, París.
- BIANCHI BANDINELLI, R. y Paribeni, E., 1998, *El arte de la antigüedad clásica. Grecia*, Akal, Madrid.
- DE SANTOS OTERO, Aurelio, 2002, *Los Evangelios Apócrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- GRABAR, André, 1931, *La Sainte Face de Laon. Le mandylion dans l'art orthodoxe*, Praga.
- GRABAR, André 1967, *El primer arte cristiano*, Aguilar, Madrid.
- GRABAR, André, 1980, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, Flammarion, París.
- GRAU-DIECKMANN, Patricia, 2003, "Una iconografía polémica: los magos de Oriente", *Mirabilia 2, Revista de História Antiga e Medieval*, Instituto Basileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, J. W. Goethe - UNIVERSITÄT FRANKFURT, Universitat Autònoma de Barcelona.
- GRAU-DIECKMANN, Patricia, 2008 "Los textos apócrifos determinantes de repertorios plásticos cristianos", *Del cristianismo primitivo al cristianismo medieval: temas, enfoques, problemas*, Universidad Nacional de MAR DEL PLATA; Universidad Nacional del Sur, Mar del Plata/Bahía Blanca.
- JENSEN, Robin Margaret, 2000, *Understanding Early Christian Art*, Routledge, Londres, Nueva York.
- KESSLER, Herbert L., 2000, "Il mandylion" en AA.VV., *Il volto di Cristo*, Morello, Giovanni y Wolf, Gerhard (comp), Biblioteca Apostolica Vaticana, Electa, Milán.
- MANZI, Ofelia, 2002 "La cotidianeidad de una imagen, el rostro de Cristo", *Mirabilia 2, Revista de História Antiga e Medieval*, Instituto Basileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, J. W. Goethe - Universität Frankfurt, Universitat Autònoma de Barcelona.
- MANZI, Ofelia, 1991, "La retórica visual de la imagen cristiana tardoantigua", *Centros y Márgenes simbólicos del Imperio Romano*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- MANZI, Ofelia, 2008, "Imágenes de poder. Perduración de la tradición antigua en la Edad Media". en: GUGLIELMI, Nilda y Roucquoi, Adelina, *Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval*, CONICET, Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias humanas, Centre National de la Recherche Scientifique, Dunken, Buenos Aires.
- MATHEWS, Thomas, 1997, *The clash of gods*, Princeton Univ. Press, Nueva York.
- RÉAU, Louis, *Iconografía del Arte Cristiano*, Tomo 1, vol. 2:, Iconografía de la Biblia – Nuevo Testamento, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón, 2001, *La Biblia en el cristianismo antiguo – Pre-nicenos. Gnósticos. Apócrifos*, Verbo Divino, Estella.
- VELAZCO, J.M., 1978, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, 1978, Cristiandad, Madrid.
- VORAGINE, Jacobus de, 1995, *The Golden Legend*, Volumen II, Princeton University Press.
- WOLF, G., 2002, *La vida doble de las imágenes. Tensiones y constelaciones históricas entre la vida ritual y mimética de las imágenes*. Seminario de doctorado, Fac. Fil. y Letras, UBA.

A Imagem Guerreira De Fernando III, O Santo (C. 1198-1252)

Onildo de Souza Moraes (UFES)

RESUMO

A presente comunicação faz parte do VIII Grupo Medieval de Pesquisas da Ufes/CNPq (2008-2009) coordenado pelo Prof. Dr. Ricardo da Costa e intitulado *A Violência no Mundo Antigo e Medieval*. Ela analisa a imagem guerreira de Fernando III, o Santo na Crónica Geral de Espanha de 1344, documento redigido pelo conde de Barcelos (c. 1285-1354). Uma de nossas impressões foi a preocupação da corte portuguesa em contar a saga dos guerreiros na Península Ibérica. Fernando III figurou na fonte em um momento preciso da Reconquista Ibérica: sua imagem está atrelada à Crônica como um rei-guerreiro e conquistador, um dos principais responsáveis na expulsão dos árabes da Península, e em devolver aos cristãos seu território e libertá-los do jugo muçulmano. As lides travadas pelo monarca contra os seguidores de Maomé corroboram nossas impressões. A conquista territorial de al-Andaluz representou uma clara tentativa de Fernando III em continuar a política expansionista de seu avô, Afonso VIII (c.1158-1214), que culminou com a gradativa expulsão dos reinos árabes nos séculos vindouros. A imagem guerreira criada de D. Fernando se deveu ao pano de fundo de suas conquistas: o combate contra o infiel invasor muçulmano; a benevolência do rei para com os vencidos; a concepção do monarca como vigário de Cristo na Terra e, sobretudo, a centralização do poder, cuja legitimidade, mesmo inicialmente contestada, logo foi assegurada. Fernando III de Leão e Castela, o rei-conquistador que afrontou os muçulmanos e foi responsável por lançar as bases da hegemonia castelhana ao sul da Península Ibérica.



A Imagem Guerreira De fernando Iii, O Santo (C. 1198-1252)

Onildo de Souza Moraes (UFES)

Na Idade Média, lutar fazia parte do modo de vida da nobreza medieval¹. Isto porque, nessa época, a insegurança e a violência eram endêmicas. Reconhecia-se na prática das armas uma atividade legítima e necessária à manutenção do equilíbrio social². Todos se dirigiam felizes para a guerra. Os combates resumiam-se na grande maioria, em escaramuças de caráter privado liderado pelos *miles* (combatentes a cavalo). Os combatentes formavam uma aristocracia guerreira que, gradativamente conquistaram força, poder e prestígio social a partir do século XI. Os cavaleiros tornaram-se o braço armado das emergentes realezas e principados de então³. Isto porque, a concepção de vida no medievo baseava-se em três principais esferas: naqueles que rezavam, naqueles que guerreavam e naqueles que trabalhavam. Aqueles que guerreavam, o faziam com uma virtuosa finalidade: proteger o povo de Deus, signo da vontade divina⁴.

Na Península Ibérica (séculos XI-XIII), observamos algumas dessas características no contexto da formação das monarquias cristãs, no que diz respeito aos reinos de *Oviedo-Leão* e *Castela*. Os *miles* uniram-se aos monarcas ibéricos do norte para ajudá-los a criar seus principados em oposição aos árabes no sul. Nessa região denominada *Hispania*, os reinos foram formados através da guerra, fruto de “Reconquista” às terras perdidas pelos árabes a partir do século VIII.

Neste artigo, analisarei brevemente a imagem bélica de *Fernando III de Leão e Castela* (c. 1198-

1252), que após sua morte adquiriu a alcunha de o *Santo*. Farei a análise interpretativa das primeiras conquistas de relevo de *Fernando III*, nas regiões fronteiriças a *al-Andaluz*, a saber: a cidade de *Baeza* e as praças de *Priego* e *Capilla* (1225-26). Estas batalhas encontram-se na *Crônica Geral de Espanha de 1344*, documento escrito pelo conde D. Pedro (c. 1285-1354), filho bastardo do rei de Portugal D. Dinis (1261-1325). Consoante meus estudos, essas primeiras correrias nas fronteiras de *al-Andaluz* foram a ponta de lança militar ao projeto de Reconquista da Espanha do Norte⁵.

Minha perspectiva será a dos atores da época. Minha forma, a narrativa, pois é a estrutura sobrevivente que temos para estudo⁶. Meu método: elaboração de modelos explicativos através da interpretação do documento, no esforço de compreender as possíveis causas desencadeadoras do evento (neste caso, as batalhas) a ser analisado⁷. Isto porque, acreditamos que a guerra em si é um ato de violência física planejada com o objetivo de submeter-se o adversário⁸.

Algumas considerações são relevantes, antes de iniciarmos nossa singela explanação. A primeira diz respeito ao contexto beligerante que se formou durante a Baixa Idade Média na região Ibérica. Desde o século VIII, esta região foi palco de incursões muçulmanas, mais precisamente a região sul (pela proximidade do Mar Mediterrâneo e pela fertilidade do solo). Os árabes ergueram verdadeiros impérios às margens do Mediterrâneo. Como exemplo, cito o reino *almorávida* que no

1. COSTA, Ricardo da. *A guerra na Idade Média*. Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998. p. 30

2. LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. Bauru, SP: Edusc, 2006. p. 473.

3. *Ibidem*, 2006. p. 190

4. DUBY, Georges. *Senhores e Camponeses*. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p. 181

5. COSTA, Ricardo da. *E o rei entrou em uma grande procissão com todos cantando Te Deum laudamus*: a conquista de Córdoba (1236) por *Fernando III, o Santo* (c. 1198-1252) e a expansão das fronteiras da cristandade medieval. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/pub/entre.htm>. Acesso em: 20 mar. 2009.

6. GADIS, Jonh Lewis. *Paisagens da história*: como os historiadores mapeiam o passado. Rio de Janeiro: Campus, 2003. p. 30-50 passim.

7. LIYOD, Christopher. *As estruturas da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. p. 38-45

8. CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 07-08

limiar do século XI, submeteu alguns povos cristãos e judeus na Península Ibérica⁹. A área dominada pelos mouros foi chamada de *al-Andaluz*, ou Espanha Muçulmana¹⁰. Todavia, como até meados do século X os árabes eram minoria no seio da população conquistada, houve uma integração desses árabes aos povos então dominados. Além disso, a dominação muçulmana não causou mudanças culturais, administrativas ou sociais a população submetida¹¹.

No outro extremo, nas regiões montanhosas a norte da Península estavam os fugidios cristãos. A população era formada por alguns grupos que fugiam da dominação árabe ao sul, que emigraram para áreas montanhosas. Os muçulmanos não tinham interesse por essas áreas, visto que não possuíam nem cidades nem vias de comunicação¹². Paulatinamente, houve assim, a criação do pequeno reino cristão de *Oviedo-Leão* no século VIII. Este primeiro reino cristão criou o condado e depois o reino de Castela, em função de seu processo interno de expansão ao sul a partir do século XI. Os árabes transformaram-se em inimigos “numero um” dos cristãos na Península. O objetivo central dos primeiros reis de *Oviedo-Leão* era “restaurar” o vigor do Império Cristão Visigótico na Península Ibérica, devolvendo-a a cristandade¹³. Isto porque, os espanhóis do norte acreditavam descender do reino visigodo que invadiu a Península Ibérica

após o desmembramento do Império Romano do Ocidente. O processo de expansão da Espanha cristã teve início no século XI denominado de Reconquista, isto dentro de um contexto maior: o movimento de Cruzadas¹⁴. Sendo assim, este movimento em nome de Deus e contra os infiéis muçulmanos, acendeu a chama de Reconquista na Espanha do norte, pois estes estavam livres do jugo muçulmano. Porém, os cristãos do sul não. Estes haviam perdido sua liberdade e sua honra, após a invasão muçulmana em 718 d.C. Coube então aos cristãos libertarem seus irmãos do sul das garras dos seguidores de Alá¹⁵.

Após essa breve explicação contextual, observaremos a montagem o palco da guerra e seus principais atores. As *lides* (batalhas) travadas por nosso expoente maior *Fernando III* tiveram relevância por estarem atreladas ao contexto das Cruzadas e, simultaneamente, ao esmaecimento dos reinos árabes na Península Ibérica.

1. O califa que se tornou vassalo de Fernando III

Conta a *Crônica Geral de Espanha* que *Fernando III* recebeu o trono de Castela em lugar de sua mãe *D. Berenguela*, aos 18 anos de idade¹⁶. O jovem monarca precisou, a princípio, resolver algumas oposições intestinas para consolidar-se no trono, sobretudo

9. A dinastia Almorávida teve início em 20 de março de 1056, formado por tribos que se diziam descendentes de Himyar. No século XI saíram da costa setentrional da África, movimentaram-se pelo Saara Espanhol até chegar a Península Ibérica. A conquista *almorávida* teve início em 1092-94. Sua missão era impor a fé islâmica aos não-crentes, através da *jihad* (luta em favor de Deus). Para maiores esclarecimentos, Ver COSTA, Ricardo da. *A expansão árabe na África e os Impérios de Gana, Mali e Songai (sécs. VII-XVI)*. Disponível em: <http://ricardocosta.com/pub/entre.htm>. Acesso em: 15 mar. 2009.

10. O termo *andaluz* referia-se ao muçulmano nascido na Península Ibérica. A formação histórica de *al-Andaluz* ocorreu por volta do século VIII até o século XI, com a junção de três entidades heterogêneas e seu relacionamento e um único espaço: cristãos, judeus e árabes. Isto porque, etnicamente esses povos tinham suas especificidades e carregavam suas múltiplas tradições. Para maiores esclarecimentos, Ver GLICK, Thomas F. *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*. Madrid: Alianza Universidad, 1994, 217-254.

11. RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

12. *Ibidem*, 1995, p. 111.

13. *Ibidem*, 1995, p. 143.

14. O empreendimento cristão denominado Cruzadas baseou-se em expedições militares fornadas por cristãos contra os muçulmanos. As Cruzadas foram estimuladas pelo papa Urbano II, em novembro de 1095, ao final do Sínodo de Clermont. Houve uma convocação da Igreja aos cavaleiros à luta contra os infiéis, em defesa da Terra Santa (no Oriente) e na Reconquista das terras invadidas pelos profanadores de Cristo (na Espanha). Para maiores esclarecimentos, Ver ROUSSET, Paul. *História das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980. p. 19

15. SALOMA, Martin F. Rios. *De la restauración a la Reconquista: la construcción de um mito nacional (Uma revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)*. Em *la Espana Medieval*. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense – Madrid, n 28, p. 379-414. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/salvet/articulo?codigo=1226618>.

16. A rainha *D. Berenguela* era filha primogênita dos então reis de Castela *Afonso VIII* e *D. Leonor de Plantagenet*. Conforme narra a *Crônica de Espanha*, os homens bons de Castela ofereceram o reino à *D. Berenguela*. A rainha então, agradeceu-lhes. Em seguida, rogou-lhes que recebessem por rei seu filho, Fernando. Os nobres aceitaram o pedido. Em seguida, dirigiram-se todos para a Igreja de Santa Maria e, alçaram o jovem Fernando como rei de Castela, cantando: *Te Deum laudamus*. *Crônica Geral de Espanha de 1344*, 1990, vol. IV, Cap. DCCLXXVIII:(352).

com os condes de Lara e, com seu pai *D. Afonso IX de Leão*¹⁷. Após resolver essas contendas, o monarca pediu autorização de sua mãe para iniciar suas investidas contra os mouros para honra e glória de Jesus Cristo. A rainha-mãe autorizou e abençoou seu filho¹⁸. Tiveram início as primeiras *lides* do jovem senhor de Castela nas fronteiras de *al-Andaluz*.

Uma das primeiras regiões assediadas pela hoste cristã foi a pequena vila de *Baeza* do então califa *al-Bayyasi*. O senhor de Castela então, reuniu seus ricos homens na cidade de Toledo (local de recrutamento militar), e partiram à invasão de terras mouras em 1225¹⁹. Versa a *Crónica de Espanha* que, no caminho, poseron fogo a hũa torre em que queymaron muytos mouros²⁰.

Al-Bayyasi, por sua vez, foi obrigado a receber *Fernando III* em suas terras, numa clara tentativa de salvar seu território do fulminante ataque cristão. Conforme atesta a *Crônica*, inicialmente foi estabelecido um acordo entre os dois governantes. *Baeza* seria um ponto neutro aos ataques de *Fernando III*²¹. Isto evidencia a tentativa de *al-Bayyasi* em poupar suas terras da hoste cristã liderada por um dos homens bons do rei de Castela *dom Álvaro Perez*.

E jazia dentro *dom Álvaro Perez* con sessenta cavaleiros cristãos e eram dentro três mil cavaleiros mouros e cincoenta mil homens de pee. E combaterôna com tam gram vôontade que chegaram aas barreiras (...) E furaron a barbacãa e ferianse hûus co outros morryâ hy muitos mouros [...]²².

Em seus ataques, conforme narra diversas vezes a *Crónica*, os cristãos destruíam as tendas dos mouros, cortavam seus arvoredos, ateavam fogo, matavam e feriam quantos mouros encontrassem pelo caminho. Devemos salientar à plateia que os cronistas medievais tinham o hábito de exacerbar os feitos guerreiros de seus líderes numa tentativa de exaltar ao máximo uma vitória no campo de batalha, como citei no trecho acima. É fato que durante suas campanhas, os cavaleiros cristãos invadiram, saquearam e destruíram algumas vilas próximas até chegar a *Baeza*, porém é impossível admitir que sessenta cavaleiros cristãos deram conta de vencer três mil mouros e outros cinqüenta mil a pé.

Assim, *al-Bayyasi* pediu ao senhor de Castela que não invadissem sua vila e poupassem-a de uma possível destruição. Isto porque *Fernando III* vislumbrava conquistar as vilas de *Jaén* e *Baeza* e as fortalezas de *Priego*, *Andujar* e *Cappila*. Como disse anteriormente, essas anexações faziam-se necessárias como cabeça-de-ponte uma possível conquista das cidades de Córdoba e Sevilha. *Dom Fernando* partiu então às terras do rei de *Baeza* e jurou invadir *Jaén*, e estragar-lhe toda a terra. Por sua vez o rei de *Baeza* temendo acontecer o mesmo com sua cidade, tomou uma deliberada decisão:

el rey de Beeça pediolhe por mercee que lhes nô fizesse mal e que, de tornada que veesse, fariam quanto el mandasse. E el rey dom Fernando

17. O conde *Álvaro Nunes de Lara* e *Gonzallo Nunes de Lara* foram os principais líderes contra a ocupação de Fernando III no trono de Castela. Isto porque, o *dom Álvaro* foi alferes de *Afonso VIII*, fato que o possibilitou receber muitas tenências em Castela e em Galícia e, *dom Gonzallo* era o responsável por alguns castelos. Os condes pretendiam entregar os castelos para *D. Branca*, pois era a filha mais velha do falecido rei *D. Afonso VIII*. O jovem monarca e sua mãe solicitaram aos condes os castelos de *Canhete*, *Alarco*, *Tariego*, *Testipheo*, *Villa Franca de Monte d'Oca*. O pedido foi negado! Em uma grande jogada da rainha-mãe *D. Berenguela*, houve a prisão de *dom Álvaro*. Este somente seria solto após a entrega dos castelos solicitados. A entrega ocorreu, com muito pesar, por parte de *dom Gonzallo*. Em represália, os condes solicitaram ajuda do rei de Leão, *Afonso IX*. O rei desejava tomar *D. Berenguela*, novamente por sua esposa (isto porque seu casamento havia sido anulado pela Igreja, pois ambos eram primos), numa tentativa de reunir os reinos de Leão e Castela ao seu comando. A rainha recusou-se a voltar para o seu antigo esposo. Enfurecido, o rei de Leão invadiu, saqueou e queimou algumas vilas como *Torre Queimada*, *Cardena* e *Torre de Mouriente*. Fernando III por sua vez negava-se a lutar contra seu pai e, após enviar uma carta emocionante ao rei leonês, a paz foi firmada em 26 de novembro de 1217, mediante o pagamento de 11 mil maraviadis. Para maiores esclarecimentos, Ver ROS, Carlos. *Fernando III el Santo*. El monarca que planto las raíces de la Sevilla de hoy. Asociación Nuestra Señora de los Reyes y San Fernando: Sevilla, 2003. p. 49-52 passim.

18. ROS, 2003, p. 82.

19. O termo *rico-homem*, tanto em Castela quanto em Aragão, tinha o significado de “poderoso” (do gótico *reiks*, “poderoso”). Para maiores esclarecimentos, Ver COSTA, Ricardo da. *O Livro dos Feitos do rei D. Jaime* (c. 1252-1274): Parte 2- Cap. 31-50. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/pub/entre.htm>. Acesso em 10 fev. 2009.

20. No caminho a *Baeza*, a hoste de *Fernando III* pôs fogo em duas torres e, queimaram muitos mouros. (*Crónica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLXXXIV, p. 367, tradução nossa).

21. ROS, 2003, p. 85-87 passim.

22. E estava na vila *dom Álvaro Perez* com sessenta cavaleiros, contra cerca de três mil mouros, e cinqüenta mil homens a pé. E combateram com grande vontade que chegaram as barreias, furaram-nas e feriram-se uns aos outros. Morreram muitos mouros. (*Crónica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLXXXIV, p. 368, tradução nossa).

*fez seu rogo. E foy logo sobre Byvoras e el rey de Beeça pediolha como fizera Martos; e el deulha[...]*²³.

Após esse episódio, *al-Bayyasi* pediu para encontrar-se com o monarca em *las Navas de Tollosa* e declarou-se seu vassalo de forma inseparável²⁴. Em seguida, o califa prometeu a *dom Fernando* alguns castelos²⁵ como o de *Martos* e as praças de *Andujár*, *Jaén* e *Priego*, caso o monarca conseguisse vencer os mouros ao sul²⁶. Em seguida, *dom Fernando* partiu para *Jaén* destruindo-a totalmente, queimando suas hortas e vinhas. A cidade enegreceu como o carvão. Estando, porém sobre a vila, o monarca percebeu sua desvantagem bélica, convocou seus cavaleiros e vos disse:

*nō tiinha guisado de cercar a villa pois que non tragia engenhos e que lhe parecia melhor andar pella terra que jazer ally. E elles acordaron que era bem*²⁷.

Esta foi a primeira operação militar sem êxito de Fernando III, *Jaén* foi conquistada definitivamente em 1245²⁸. Os cristãos estavam desprovidos de armamento pesado para derrotar os mouros de *Jaén*. Após a retirada estratégica, as tropas castelãs partiram à vila de *Priego*.

2. A vila de Priego e a morte de al-Bayyasi

Este vilarejo tinha abundância de água (para auxiliar no abastecimento da tropa), além de ter muitos lugares para a caça. Após descansar dois dias, os cristãos, liderados por *dom Fernando* partiram para o assalto.

E cercaron a villa e tam fortemente a combateron que, logo em esse dia, a êtraron per força. E morrerô hy todollos mouros se nô os que se acolherô ao alcaçer [...] os mouros, veendose ê grande estreitura troverô preitesia per el rey de Beeça que dariam a el rey dom Fernando quanto aver avya na villa e no alcaçer e que lhe leixasse os corpos; e que lhe daryam mais oiteenta mil maravidis de prata²⁹.

O botim a esse vilarejo foi grandioso. Conforme versa a Crônica, houve o pagamento de 50 mil *maravidis* de prata para poupar a vida dos mouros de *Priego*. As forças cristãs estavam no coração do território muçulmano. A vitória do rei-conquistador *Fernando III* obrigou os rebeldes islamitas a recuar até *Jaén*³⁰. Além disso, ao monarca foi entregue ainda:

E deronlhe ê arrefêes cincoeenta cavaleiros dos mais hõnrrados e cincoeenta e çinco donas muy fremosas. E deronlhe novecêtos mouros. E el rey partio hospellos ricos homêes da hoste. E el rey de Beeça pediolhe as donas pêra as aver em guarda ataa que lhe dessem o aver³¹.

A fama do rei-conquistador de *dom Fernando* não esmaeceu frente ao fracasso de *Jaén*. O rei mostrou-se muito piedoso, ao poupar a vida

23. O rei de *Baeza* pediu por piedade que o senhor de Castela não lhe fizesse mal, e, troca, o rei faria tudo que ele mandasse. O rei Fernando concordou, em seguida pediu o castelo de *Martos* e *al-Bayyasi* deu-lhe. (*Crônica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLXXXIV, p. 369, tradução nossa).

24. Utilizamos esta terminologia para designar aquele homem que se submete a um soberano mais poderoso (rei) por obediência, em troca de benefícios, tais como: proteção, alimentação e armamento.

25. Tomar o castelo do inimigo era essencial à conquista militar. Uma das finalidades do castelo era a proteção daqueles que se encontravam sob o domínio do senhor castelão era possuidor de um domínio. Para saber mais sobre o período castrense no medievo. Ver LE GOFF, Jacques & SCHIMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. Bauru, SP: Edusc, 2006. p. 153-171

26. ROS, 2003, p. 85-87 passim.

27. Não era possível cercar a vila, pois não haviam trazido armamentos (como catapultas). Seria melhor partir para outras terras do que morrer ali. Todos então concordaram. (*Crônica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLXXXIV, p. 369, tradução nossa).

28. LÓPEZ, Ana Rodríguez. *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana*. Expansión e fronteras durante el reinado de Fernando III. Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Madrid, 1994. p. 113

29. E cercaram e combateram tão fortemente a vila que no mesmo dia entraram a força. Morreram todos os mouros ao alcance dos cristãos. Os mouros vendo-se em desvantagem foram ao rei de *Baeza* e pediram que falasse ao rei *dom Fernando* que daria tudo que estava ao seu alcance, se ele lhes deixasse seus corpos, e daria mais 80 mil *maravidis* de prata. (*Crônica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLXXXIV, p. 369, tradução nossa).

30. COSTA, Ricardo da. *E o rei entrou em uma grande procissão com todos cantando Te Deum laudamus: a conquista de Córdoba (1236) por Fernando III, o Santo* (c. 1198-1252) e a expansão das fronteiras da cristandade medieval. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/pub/entre.htm>. Acesso em: 20 mar. 2009.

31. E deram-lhe cinquenta cavaleiros dos mais honrados, e cinquenta e cinco escravas mui formosas. E deram-lhe novecentos mouros [como escravos]. O rei repartiu os mouros entre seus guerreiros. O rei de *Baeza* pediu as escravas. (*Crônica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLXXXIV, p. 370, tradução nossa).

daqueles que não quiseram lutar. Como dissemos, as cinquenta e cinco escravas, ficaram com o rei de *Baeza*, enquanto que os 900 mouros ficaram aos cuidados dos guerreiros. Provavelmente tornaram-se escravos. Os castelos adquiridos como fruto dessas primeiras conquistas ficaram sob a tenência dos cavaleiros cristãos, bem como, alguns homens foram colocados em locais estratégicos para garantir e defender o que fora conquistado durante as batalhas³².

O fim de *al-Bayyasi* foi assustador! Após a vitória cristã em *Priego*, o califa, iniciou uma de suas últimas correrias a terras mouras. Juntamente com o tenente castelão *Álvaro Perez* partiu para Sevilha. No caminho, realizaram algumas conquistas. A notícia, logo chegou aos ouvidos de *dom Fernando* que estava em Toledo. O monarca então, dirigiu-se à Sevilha, e exigiu de *al-Bayyasi* a entrega de algumas das praças anexadas, dentre elas: *Salvatierra*, *Borialamel* e *Capilla*. O califa aceitou o pedido, como bom vassalo que era. Todavia, houve a resistência da rica fortaleza de *Capilla*. Voltamos, pois ao fim do califa.

Durante uma nova investida em Sevilha, *al-Bayyasi* foi capturado pelos mouros quando tentava se refugiar no castelo de *Almodóvar Del Rio*.

E ele com medo *sayu da villa per hũa porta que era contra as ortas por e acolher ao castelo d'Almodouvar. E os mouros foram empos elle e encaçarôno ante que se colhesse aa pena e matarôno e cortarôlhe a cabeça e mandarôna a el rey de Sevilha em serviço*³³.

Um dos guerreiros muçulmanos arremessou uma telha em sua cabeça. Rapidamente *al-Bayyasi* caiu morto e seu corpo foi enviado ao senhor de

Sevilha *Abu-I-Ula*. Ao receber o corpo de *al-Bayyasi*, *Abu-I-Ula* golpeou ferozmente seu crânio sem piedade³⁴. A vila de *Baeza* revoltou-se contra dom Fernando após a morte de *al-Bayyasi*. *Baeza* caiu definitivamente nas mãos de *dom Fernando* em 01 de dezembro de 1226, cuja tenência ficou confiada a *Lope Diaz de Haro*³⁵.

3. A tomada da vila de Capilla por dom Fernando

Após enviar uma expedição às terras de *Murcia* sobre a liderança de *Afonso Tellez*, *dom Fernando* reuniu alguns vassalos para conter a resistência da vila de *Capilla*. O assédio teve início no verão de 1226 e terminou em setembro do mesmo ano. A duração dessa campanha foi de duas semanas. Ao interpretarmos a fonte, percebemos o grau de dificuldade desta batalha, e quanto foi moroso o seu fim. Haja vista que a guerra na Idade Média era um empreendimento caro e dispendioso. As batalhas eram conduzidas com objetivos limitados e de alcance restrito (a conquista de vilas, por exemplo)³⁶.

Dom Fernando teve que articular meticulosamente a entrada de sua hoste à fortaleza de *Capilla*. *Al-Bayyasi* participou nessa campanha com o envio de alimento e armamento para a tropa. Era preciso entrar na fortaleza sem cometer erros. Versa a Crônica que:

E el rey de Beeça envioulhe muyta farinha e triigo e ferro e cordas pêra os engenhos. E o castello era cercado de três muros e estava em hũa muy alta pena e avia muy altas torres e o alcacer muy forte. E el rey dom Fernando

32. O termo tenência significava a concessão de uma porção terras, por parte do senhor ou monarca, ao seu vassalo. Estes laços simbolizavam os laços de dependência de um homem para com outro homem. Neste caso, dom Fernando concedia a tenência aos seus vassalos para proteger suas conquistas e demonstrar um dos princípios norteadores do honrado cavaleiro: a largueza. Para maiores esclarecimentos, Ver COSTA, Ricardo da. *A cavalaria perfeita e as virtudes do bom cavaleiro no Livro da Ordem de Cavalaria (1275)*, de Ramon Llull. Primeira parte. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/pub/entre.htm>. Acesso em 10 mar. 2009.

33. E ele com medo (da perseguição dos mouros), saiu da vila por uma porta de saída para uma horta próxima ao castelo de *Almodóvar*. E os mouros foram atrás dele e o cercaram antes que ele se escondesse. Em seguida, mataram-no, cortaram sua cabeça e enviaram-na ao rei de Sevilha. (*Crônica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLXXXVII, p. 375, tradução nossa).

34. ROS, 2003, p. 93

35. LÓPEZ, 1994, p. 92

36. Por exemplo, um dos métodos mais utilizados no campo de batalha era o rápido avanço da tropa, de forma desordenada. Após, utilizavam uma técnica denominada "az de curral". Este movimento consistia num rápido desmonte dos cavaleiros, e em seguida, sua rápida organização de pé, em forma de quadrado ou retângulo. Para maiores esclarecimentos. Ver COSTA, Ricardo da. *A mentalidade de cruzada em Portugal (séc. XII-XIV)*. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/pub/entre.htm>. Acesso em 10 fev. 2009.

37. E o rei de *Baeza* enviou-lhe muita farinha, trigo, ferro, cordas para suprir seus armamentos. O castelo era cercado de três muros, estava numa região muito alta, de altas torres, fato que fortalecia o inimigo. *Dom Fernando* pegou suas armas, combateu fortemente os inimigos, e entrou pela força no castelo. (*Crônica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLXXXVII, p. 374, tradução nossa).

*poselhe seus engenhos e combateua tam fortemente que a entrou per força*³⁷.

As torres muito altas dificultaram a entrada da hoste de *dom Fernando*. O método utilizado para adentrar o castelo foi o seguinte: perfurar os muros externos do castelo com o auxílio de catapultas³⁸. Após, alocar os soldados em pontos estratégicos para impedir a saída dos inimigos. O objetivo era vencê-los pelo cansaço e pela fome³⁹. Os mouros de *Capilla*, diante de uma eminente derrota, renderam-se as hostes de dom Fernando. Por fim, pediram ao rei que poupasse suas vidas e, em troca, entregariam o castelo e algumas fortalezas menores.

*E quando os mouros viron que o non podiam defender, preitejarô com el rey de lhe dar o alcacer e que os leixasse hir com os corpos. E el outorgoulho. E, ante que se el rey dally partisse, derolhe Sancto Estevam e Aznotora*⁴⁰.

Essas primeiras conquistas para os

muçulmanos foram uma espécie de castigo divino lançado aos árabes de *al-Andaluz*, diante das alianças estabelecidas entre alguns califas com reis cristãos. Constatamos em nosso artigo, exemplo desses acordos, sobretudo entre *al-Bayyasi* e *Fernando III de Castela*⁴¹. Este rei-guerreiro, gradativamente converteu-se no personagem mais destacado no contexto de Reconquista cristã ao território perdido pelos muçulmanos.

Após a conquista de várias vilas fronteiriças a *al-Andaluz*, dom Fernando anexou o reino de Leão em 1230 (com a morte do rei de Leão), e assim, pode fazer frente a suas conquistas de maior expressão: as cidades de Córdoba (1236) e Sevilha (1246). Este monarca deu continuidade à política expansionista de seu avô *Afonso VIII*, que terminou com a gradativa expulsão dos reinos árabes nos séculos vindouros. O século XIII na Península Ibérica teve um nome de peso: *Fernando III de Leão e Castela*, o rei-conquistador que afrontou os muçulmanos, anexou várias de suas cidades e plantou as raízes da futura Espanha.

38. No original *fenèvol*. Uma espécie de máquina de guerra que consistia em uma grande viga giratória que em um extremo portava um contrapeso e, no outro, uma funda em que era colocada uma grande pedra que, com o movimento da viga, era lançada contra o inimigo ou contra suas fortificações. Para maiores esclarecimentos, Ver COSTA, Ricardo da. *O Livro dos Feitos do rei D. Jaime (c. 1252-1274)*: Parte 3- Cap. 51-70. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/pub/entre.htm>. Acesso em 10 fev. 2009.

39. Ros, 2003, p. 97.

40. E quando os mouros viram que não podiam defender-se dos cristãos, acordaram em dar o castelo a *dom Fernando* se fossem poupados seus corpos. E o rei concordou. E antes que o rei partisse, deram-lhe fortalezas menores, de *Santo Estevam* e *Aznotora*. (*Crónica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. Dcclxxxvii, p. 375, tradução nossa).

41. LOPÉZ, 1994, p. 113-114 passim.

FONTES:

Crónica Geral de Espanha de 1344 (ed. crítica de Luís Filipe Lindley Cintra). Lisboa: MCMXC, vol. IV.

Bibliografia:

CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

COSTA, Ricardo da. *A guerra na Idade Média*. Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998.

DUBY, Georges. *Senhores e Camponeses*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

GADIS, Jonh Lewis. *Paisagens da história: como os historiadores mapeiam o passado*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

GLICK, Thomas F. *Cristianos y musulmanes em la España medieval (711-1250)*. Madrid: Alianza Universidad, 1994, 217-254.

LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

LIYOD, Christophher. *As estruturas da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

LÓPEZ, Ana Rodríguez. *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana*. Expansión e fronteras durante el reinado de Fernando III. Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Madrid, 1994.

ROUSSET, Paul. *História das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

ROS, Carlos. *Fernando III el Santo*. El monarca que planto las raíces de la Sevilla de hoy. Asociación Nuestra Señora de los Reyes y San Fernando: Sevilla, 2003.

RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

Artigos:

COSTA, Ricardo da. *E o rei entrou em uma grande procissão com todos cantando *Te Deum laudamus*: a conquista de Córdoba (1236) por *Fernando III, o Santo* (c. 1198-1252) e a expansão das fronteiras da cristandade medieval*. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/pub/entre.htm>. Acesso em: 20 mar. 2009.

_____. *A expansão árabe na África e os Impérios de Gana, Mali e Songai (sécs. VII-XVI)*. Disponível em: <http://ricardocosta.com/pub/entre.htm>. Acesso em: 15 mar. 2009.

_____. *O Livro dos Feitos do rei D. Jaime (c. 1252-1274): Parte 2- Cap. 31-50 e Parte 3- Cap. 51-70*. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/pub/entre.htm>. Acesso em 10 fev. 2009.

_____. *A cavalaria perfeita e as virtudes do bom cavaleiro no Livro da Ordem de Cavalaria (1275), de Ramon Llull*. Primeira parte. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/pub/entre.htm>. Acesso em 10 mar. 2009.

_____. *A mentalidade de cruzada em Portugal (sécs. XII-XIV)*. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/pub/entre.htm>. Acesso em 10 fev. 2009.

SALOMA, Martin F. Rios. *De la restauración a la Reconquista: la construcción de um mito nacional (Uma revisão historiográfica. Siglos XVI=XIX)*. Em *la Espana Medieval*. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense – Madrid, n 28, p. 379-414. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/salvet/articulo?codigo=1226618>.

Há Algo que vem do Leste: Hipóteses Acerca do Papel dos Hunos na Composição da Sociedade Tardo-Antiga e Medieval

Otávio Luiz Vieira Pinto (UFPR)

RESUMO

Este trabalho propõe estabelecer novas possibilidades de interpretação para o papel dos hunos na forja de uma Sociedade Política própria, sucessora ao *Imperium Romanum* e definidora do que se entende por Antiguidade Tardia ou Primeira Idade Média. A partir de fontes primárias, Cantares heróicos medievais e um cuidadoso levantamento bibliográfico, notamos que a atuação de Átila e dos hunos, em relação a Roma e aos grupos germanos pode ser reavaliada, uma vez que este objeto de pesquisa conta com espaço superficial no panorama acadêmico europeu, padecendo de interpretações eurocêntricas e, muitas vezes, calcadas em perspectivas tradicionais. Portanto, guiados pelos trabalhos de autores como Herwig Wolfram, Ian Wood, Walter Pohl – entre outros proeminentes autores da escola anglo-germânica – colocamos em debate conceitos como *Völkewanderung* e nos utilizamos do aporte metodológico da etnogênese, de forma a compreender as definições de grupo e de identidade a partir de seus próprios termos, e assim ter uma perspectiva mais abrangente dos impactos das relações estabelecidas entre hunos, germanos e romanos. Em conclusões ainda iniciais, notamos que Átila tem ascendência muito maior, sobre a sociedade Tardo-antiga e Medieval, do que atualmente proposto pela bibliografia especializada; dessa forma, compreender melhor esta preponderância significa perceber com mais detalhes a formação e transformação dos períodos de Antiguidade Tardia e de início da Idade Média.



Há Algo que vem do Leste: Hipóteses Acerca do Papel dos Hunos na Composição da Sociedade Tardo-Antiga e Medieval

Otávio Luiz Vieira Pinto (UFPR)¹

1. Invasão e Migração: hunos e a historiografia tradicional

Bárbaros inauditos, gestados em algum ponto desconhecido do *barbaricum*, para além dos *limites* orientais do *Imperium Romanum*. Essa descrição, com aplicação mais ou menos contundente, é forja típica da historiografia tradicional, cuja batuta pouca atenção concede a este grupo para além da difundida e pouco questionada tese de que estes foram gatilho no desencadear de uma série de vagas germanas, que culminariam com a derradeira deposição de Rômulo Augustulo, último imperador da *Pars Occidentalis*, em 476; aos hunos, assim, encerra-se apenas a precipitação de um processo histórico delimitado, o das migrações, da *Völkerwanderung*² (Musset, 1975, p.30).

Há uma série de motivos para que a perspectiva concedida aos hunos e ao século V seja estreitada. Em partes, a própria percepção que se estabelece sobre a movimentação germana na Antiguidade Tardia favorece esta escassez epistemológica: encara-se este momento como invasão, as “invasões bárbaras” – o elemento germano, dessa maneira, torna-se mais uma causa do ocaso romano, e se fornece arcabouço para uma realidade sócio-cultural posterior, ela é negativa e abre as portas para um regresso medieval em contraste à cultura Greco-romana (GIBBON, 1982). A simplicidade deste horizonte teórico, já rasa para os germanos, torna-se quase que totalmente infrutífera para os hunos ou qualquer outra etnia

de origem asiática. Na medida, porém, em que esta perspectiva se enraíza ainda nas origens da disciplina histórica, durante o Dezenove, hoje ela é revista pela historiografia especializada. Historiadores ingleses e austríacos, atualmente, têm despontado como vozes de autoridade: Herwig Wolfram, Walter Pohl, Ian Wood, entre outros, tem realizado produções de relevância; destacamos aqui o projeto encabeçado por Wood, Evangelos Chrysos e Javier Arce, o *Transformations of the Roman World*. Gestado em 1988 e posto em prática entre 1993 e 1998, o projeto, financiado pela *European Cientific Foundation*, buscou explorar a problemática referente à fragmentação romana, ao processo migratório de diversos grupos étnicos e ao assentamento germano nas bases políticas e territoriais do outrora *imperium romanum*, a partir das idéias de etnogênese³, e apresenta ainda uma miríade de perspectivas, já que este monumental trabalho contou com a massiva participação de historiadores de toda a Europa, vinculados às mais diversas perspectivas teórico-metodológicas, como Hans-Werner Goetz, Helmut Reimitz, Gerhard Wirth, Jean Durliat, Régine Le Jan, Sören Kaschke, Wolf Liebeschuetz, Klavs Randsborg, Paolo Delogu, Pablo Diaz, entre muitos outros.

Ainda que a produção especializada hoje seja mais crítica e plural, o nicho reservado aos hunos ainda é pequeno. Talvez pela dificuldade intransponível configurada pela inexistência de fontes próprias, as duas únicas grandes obras acerca desse povo e a que temos acesso são *A History of Attila and the Huns* de Thompson e *The*

1. Graduando pela UFPR. Bolsista PIBIC/CNPQ vinculado ao Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED) sob orientação do Prof.Dr. Renan Frighetto.

2. Termo alemão que significa “migração de povos”, “movimentação de povos”. Entre os historiadores alemães e, atualmente, entre alguns ingleses, este termo suplanta a idéia de invasão – conceito mais comum à historiografia francesa, como apresenta Lucien Musset em seu clássico *Les Invasions: Les Vagues Germaniques*.

3. Por etnogênese, entende-se o estudo da emergência de um grupo a partir de seus próprios termos. É deste arcabouço, portanto, estudar a forja e a proposição de uma auto-identidade, bem como a forma com que ela afeta a realidade social, política e cultural deste grupo (e de sua relação com outros).

World of the Huns de Mänchen-Helfen (manual que Mänchen-Helfen deixou incompleto, devido a sua morte prematura)⁴. Ambos, porém, pouco fazem para reavaliar o papel dos hunos na Antiguidade Tardia; Thompson, inclusive, considera excessiva e superestimada a atenção dada à Átila, mais conhecido rei dos hunos, pela historiografia que vê nele o “açóite” entre romanos e germanos (THOMPSON, 1996).

Coloca-se também uma questão historiográfica motivada por elementos bastante recentes: em tempos de União Européia, a busca por uma raiz comum que possa explicar o que, hoje, significa “ser europeu” encontra ecos nos estudos acerca do passado (GEARY, 2005). A Antiguidade Tardia passa a representar um útero de nações, germinando em seu seio as culturas e as idéias que fundamentariam uma Europa cristã e ocidental (LE GOFF, 2007, p.29-49) – que, por sua vez, evolui em tradição e valor para o que se propõe aos integrantes deste bloco político-econômico em voga. Os hunos, entre uma série de outros objetos de análise, passam a figurar como coadjuvantes, partícipes quase que indesejados em um processo de “europeização” do passado.

Dado o exposto, portanto, objetivamos com este trabalho tanto questionar esta posição eurocêntrica da historiografia Tardo-antiga e medieval quanto propor as primícias de uma hipótese que encontra sua relevância justamente no preenchimento desta lacuna em relação aos hunos.

2. Repensando a *Völkerwanderung*

O primeiro passo para repensar a atuação hunica é expor o que se debate acerca da *Völkerwanderung*. A discussão emula a partir de autores como Peter Heather, que busca relativizar a idéia de uma invasão – estabelecendo assim um contato mais intrincado entre germanos e romanos – (HEATHER, 2007), e Walter Goffart, que extrema sua análise ao afirmar que um movimento migratório delimitado,

como proposto pela historiografia, jamais existiu – houve, de certo, uma movimentação natural do ser humano e que, portanto, não pode ser encarada como um processo histórico distinto (GOFFART, 1980, p.25-27). Pesquisadores como Herwig Wolfram e Walter Pohl, ainda que não concentrem seus trabalhos neste conceito, fornecem rico arcabouço para a análise deste: a idéia da etnogênese, proposta por estes autores para o estudo da Antiguidade Tardia (ou Primeira Idade Média), possibilita uma nova perspectiva de análise, uma vez que ao buscar a definição de grupos germanos a partir de seus próprios termos e de seu próprio auto-conhecimento, a etnogênese permite que a percepção sócio-cultural se flexibilize e a interação e as trocas sejam mais facilmente aceitas e compreendidas (POHL, 1998, WOLFRAM, 1997). O estudo do *Selbsterkenntnisprozess*⁵, assim, coloca no cenário historiográfico novos atores e, principalmente, reavalia suas atuações e seus papéis no cenário contextual (Hoppenbrouwers, 2006). Verticalizar a análise dos grupos germanos no século V (e encará-los a partir de termos próprios, da etnogênese), por consequência, coloca novamente em debate a *Völkerwanderung* e suas devidas implicações no mundo romano e suas subsequências.

Colocar em xeque a validade da *Völkerwanderung* enquanto fenômeno plenamente delimitável, como propõe a historiografia mais tradicional, compromete também a hipótese de que os hunos foram uma espécie de estopim para tal movimentação. As fontes, por sua vez, atestam a presença hunica nos territórios romanos e, em certa medida, concedem-lhe certa importância. Como interpretar o papel deste grupo na História Tardo-Antiga, portanto, se não encabeçando uma pretensa invasão levada a cabo por hordas bárbaras?

A partir da pesquisa realizada durante a Iniciação Científica, notamos que esta lacuna historiográfica talvez seja uma questão de foco de análise. Os hunos, por certo, não representam

4. Na Hungria, na Moldávia e na Rússia, por exemplo, produz-se uma historiografia que, em maior ou menor medida, encara os hunos de maneira oposta aos trabalhos europeus. Porém, além da dificuldade lingüística, que bloqueia o acesso a este material, tem-se o elemento nacionalista – muito se escreve na Hungria buscando compreender o avanço huno, avaro e magiar como um processo linear, mantendo assim uma ascendência que ligaria os húngaros modernos à Átila (Howarth, 1994, p.183-187).

5. Termo empregado pela historiografia alemã para referir-se ao processo de maturamento e autoconhecimento das culturas e tradições surgidas com a formação das monarquias romano-germanas a partir do século V (Hoppenbrouwers, 2006, 196).

maior ameaça aos romanos do que representaram outros grupos germanos (WOLFRAM, 1997, p.129). De fato, todas estas etnias configuravam-se como bárbaras, podendo, em maior ou menor medida, estabelecer alianças com o *Imperium*. O papel dos hunos, caracterizados em seu ápice pelo rei Átila, deve ser não percebido focando-os como ameaça aos romanos, mas sim como elemento de influência basilar entre os germanos (PINTO, 2008, p. 137-138).

As fontes corroboram nossa análise. Átila e os hunos, nas fontes romanas, não são mais referenciados do que outros grupos, como vândalos ou godos. Wolfram nota, porém, que os hunos representavam uma vicissitude, uma “alternativa” para aqueles grupos que se prostravam sob a sombra imperial (WOLFRAM, 1997, p.132). A “Confederação Huna” apresenta-se como grande força de coesão entre “bárbaros”, a despeito da escassez de fontes latinas – um olhar apurado sobre algumas destas, contudo, podem revelar nuances importantes: Próspero de Aquitânia, numa pequena citação, apresenta o encontro do *rex* Átila com o próprio Pontífice de Roma⁶. Hidácio, de forma semelhante, escolhe se utilizar justamente dos hunos para construir o argumento retórico de sua *Chronica* (HIDÁCIO, 1984, p.96-97). Autores como Thompson coadunam sua análise com este primeiro olhar sobre os escritos romanos, confiando tão somente numa documentação burocrática e em citações como a de Prudêncio, que se remete aos hunos como qualquer outro grupo bárbaro⁷. E, ao que parece, a constante opinião negativa dos greco-romanos sobre os bárbaros (em especial os hunos, como demonstram Temístio e Claudiano) parece influenciar uma gama de historiadores a diminuir as possíveis influências políticas e culturais destes grupos (MÄENCHEN-HELFEN, 1973, p.4).

Há ainda um outro tipo de fonte que, se analisada com acuidade e cautela, pode propiciar interpretações bastante frutíferas, os cantares germanos. Ainda que circulem por uma miríade de recortes cronológicos e geográficos, essas obras de literatura heróica remetem-se a um

denominador comum: a destruição do reino da Burgúndia, em Worms, pelos Hunos, aliados do general romano Aécio, em 437 (THOMPSON, 1996, p.72). Átila, nesta tradição, representa o contato que se deu entre hunos e germanos no contexto da *Völkerwanderung*. Por certo, a nuance é própria em cada obra: tem-se um rei huno no Cantar de Hildebrando; o *Atli* da *Völsungasaga* na literatura islandesa, o *Ezele* (*Etzel*) do Cantar dos Nibelungos, na tradição germânica; o *Attila* do Cantar de Valtério, no mundo aquitano-visigodo e o *Ætla* de *Waldere*, no ambiente anglo-saxão (FRANK, 1991, p.89). Não cabe aqui remetermo-nos às especificidades de cada uma dessas fontes, gestadas nos mais diversos contextos, sob as mais diversas circunstâncias. Todas elas, porém, são frutos de uma tradição com raízes mais ou menos homogêneas, emulada pelos séculos entre os grupos que com ela se identificavam. Posto isso, afirmamos que a tradição heróica germana representa um elemento comum de auto-definição, ferramenta substancial dentro da perspectiva de etnogênese. Há, contudo, uma série de entraves para a utilização destas fontes literárias, referentes em especial à sua validade enquanto documento histórico para estudo de um momento que não aquele de sua produção. Contudo, a pergunta que deve ser feita, diante dessa profusão de fontes, não é a de seu rigor com uma verossimilhança histórica, mas sim a do valor de seu conteúdo como objeto cultural. O Cantar, a poesia heróica e o mito de origem não devem ser encarados como um documento que encerra, em si, informações contextuais; sua interpretação deve ser mais subjetiva, e requer do historiador a sensibilidade para notar em que medida aquele conteúdo representa elementos de memória e entendimento; ou seja, o Cantar heróico pode ser uma rica ferramenta para entendermos a compreensão que determinado grupo tinha de si mesmo, num processo de etnogênese.

Coloca-se, a partir deste panorama documental (e a partir de algumas seletas obras historiográficas), um novo papel para os hunos na Antiguidade

6. A versão aqui utilizada encontra-se em http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0390-0463,_Prosperus_Aquitanus,_Chronicum_Integrum_In_Dua_Partibus_Distributum,_MLT.pdf. O epitoma chronicon editado por Mommsen, com pequenas diferenças ortográficas, pode ser acessado em <http://mdz10.bib-bvb.de/~db/bsb00000798/images/index.html?id=00000798&fip=201.21.175.71&no=9&seite=482,1367>.

7. Prud. Contra Symmachus. II, 808. Visualização feita a partir de Cd-Room do Corpus Christianorum.

Tardia e no início do Medievo. Notamos que a tese de Wolfram, da “Alternativa Huna” pode ser estendida e interpretada com maiores imbricações. A “Confederação Huna”, enquanto vicissitude de poder em relação aos germanos, exerceu grande influência na composição e organização política destes. Segundo Heather, Átila reunia sob seu cetro grupos dos mais diversos, como francos, ostrogodos, hérulos, túringsios, burgúndios, entre muitos outros (HEATHER, 2007, p.523). Jordanes, em sua *Getica*, permite-nos análises ainda mais ousadas, expondo Átila como personagem não apenas poderoso, mas já quase integrado na família imperial, demandando em casamento a mão de Honória, irmã do *imperator occidentis* Valentiniano III (JORDANES, 2001, p.159-172). Mesmo Prisco, em seu relato de embaixada, nota como Orestes, pai do futuro *imperator* Rômulo Augustulo, era submisso ao mando do *rex chunnorum* (PRISCO, 1979, p. 73-78). A estrutura de poder huno rui, porém, com a morte de Átila e o alçamento de seus diversos filhos ao poder – fragmentação que atinge seu ápice com a batalha do rio Nedao, em 454, com a derrota das tropas de Ellak sob forças germanas (MÄNCHEN-HELFEN, 1973, p.152-168).

Ainda que tenha a presença huno tenha durado pouco mais de um século (e seu poder efetivo apenas algumas décadas), a emulação e influencia de seu poder foi drástica na composição sócio-cultural futura do mundo mediterrânico. Átila, em seu rápido reinado, iniciava uma construção (de certo, mais pragmática do que teórica) legitimadora ao redor de si, como afirma Prisco:

No momento do brinde, quando os bárbaros exaltavam Átila e não o Imperador, Vigilas disse que não se devia comparar um Deus com um homem, tentando dizer que Átila era um homem, e Teodósio era um Deus (Prisco, 1978, p.102).⁸

O *rex* buscava, com sua transcendência política, deixar seu título bárbaro e atingir o grau de *diuus imperator*, tal qual o líder romano. Ao

que se mostra, Átila não era desejoso do saque e do mando de seu grupo, mas de sua inclusão no universo civilizado (e, portanto, legítimo) porém a partir de seus próprio termos: em consonância com Heather, notamos que o chefe huno buscava a aceitação de seu mando (e exaltação de seu poder, *pari passu* com o *imperator*) de forma pragmática, ou seja, o poder crescente de sua Confederação seria o suficiente para alçá-lo aos níveis de suas intenções (HEATHER, 2007, p.301-348).

Sabemos que a prática política dos hunos, e especificamente de Átila, foi efêmera, mas forte o suficiente para deixar ecos na gestação das tradições e culturas germanas – estas, em maior ou menor medida, interpretação própria de uma realidade histórica. Corroboramos os Cantares heróicos: enquanto monumentalização de uma oralidade ancestral, estes textos mantêm sim elementos históricos, na medida em que, dentro de suas próprias especificidades, apresentam Átila como um personagem de poder inigualável, mas sempre antagonico ao herói germano por excelência, e destinado, apesar de sua força, à derrota e ao sofrimento (PINTO, 2008, p.137-138).

Ainda, como nota Ian Wood (aportado sobre Peter Brown e Wallace-Hadrill) em sua vasta produção, os núcleos de poder, na segunda metade do século V e durante o século VI, passam a centrar-se e ganhar corpo teórico num eixo geográfico mais setentrional, com o estabelecimento em grande medida de organizações monárquicas como a dos francos, dos anglo-saxões ou mesmo dos visigodos – enquanto a monarquia ostrogoda, pretensa herdeira do *Imperium*, passa por crescentes tensões com lombardos e principalmente bizantinos. O foco gerativo destes poderes pode ser, em certa medida, fruto da influência huno, mas em especial dos espaços deixados pela sua desestruturação.⁹

3. Hunos e Germanos: possibilidades de diálogo

À guisa de conclusão, resta-nos sumarizar nossos resultados e ponderar a pertinência dos mesmos.

8. Tradução livre.

9. Esta idéia, apresentada por Ian Wood em palestra proferida na Universidade Federal do Paraná em 2008, é aqui apenas a primícia de novas hipóteses a serem desenvolvidas com maior afinco e propriedade em nossas futuras pesquisas, a nível de pós-graduação.

Nossa análise propôs-se como um levantamento de idéias e apresentação de hipóteses a serem desenvolvidas durante o mestrado e o doutorado. Ainda que em níveis gestativos, acreditamos que estas idéias podem ser plenamente apresentadas e debatidas. Revisitar hipóteses consagradas e propor novas interpretações é função de todas as gerações de historiadores, de forma que a afirmação de um novo papel para Átila e os hunos – em nosso caso – pode se colocar como um passo pertinente para a compreensão da Antiguidade Tardia e, por certo, dos primeiros momentos de um Medievo.

O cerne de nossa proposta reside, portanto, nas conclusões obtidas a partir da análise de uma série de fontes, tanto do século V como posteriores, contrastadas com propostas historiográficas tradicionais que, consideramos, são insuficientes no que diz respeito ao nosso objeto. Com os resultados, percebemos que os hunos, antes de um gatilho num processo de migrações, atuaram como ponto de inflexão na formação de uma sociedade germana. A pretensa hegemonia exercida pela “Confederação Huna” forjou, entre as *gentes*

subjugadas, um contraste de mando, uma oposição entre o *imperium* civilizado e o poder bárbaro, estrangeiro, de Átila. Isso significa que a partir de contatos políticos, culturais, sociais e militares, os hunos foram mais do que apenas um povo das estepes a adentrar as portas de Roma, mas sim elemento de coesão e contraste entre romanos / germanos, atuando assim diretamente na concepção de uma sociedade política transformada, que sucede à realidade imperial romana e configura, dentro de todas as suas especificidades, a realidade da Antiguidade Tardia e do início da Idade Média.

Cabe ao historiador dos hunos, portanto, compreender em que medida esse contraste e esse jogo de relações têm papel fundamental na concepção de uma sociedade transformada, subsequente aos romanos, e como os hunos são peça-chave para esse amálgama. Esperamos, num esforço iniciado com estas hipóteses (e a ser continuado durante a pós-graduação), que essa lacuna historiográfica comece a ser sanada, e que a história e a relação entre as *gentes* e os hunos seja, cada vez mais, interpretada de forma produtiva e sagaz.



REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

Fontes:

- AMMIANO MARCELINO. *Res Gestae*. New York: Loeb Classics, 1988.
- Anônimo. *Cantar del Valtáριο*. Trad. Luis Alberto de Cuenca. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- HIDÁCIO DE CHAVES. *Cronicon de Idacio: obispo de Chaves*. Trad. Julio Campos. Salamanca: Ediciones Calasancias, 1984.
- JORDANES. *Origen y Gestas de los Godos*. Trad. José María Sánchez Martín. Madrid: Catedra Letras Universales, 2001.
- PRISCO DE PÂNIO. *Fragmenta*. Trad. Fritz Bornmann. Florença: Le Monnier, 1979.
- PRÓSPERO DE AQUITÂNIA. *Prosperi Tironis epitoma chronicon*. In: <http://mdz10.bib-bvb.de/~db/bsb00000798/images/index.html?seite=354>. Acessado em 13/02/2009.
- PRUDÊNCIO. *Contra Symmachus*. In: BREPOLS, CLCLT, 1994.
- SNORRI STURLUSON. *The Prose Edda*. Trad. Jesse Byock. London: Penguin Classics, 2005.

Bibliografia consultada:

- BORGES, Jorge Luis e VAZQUEZ, Marie E. *Literaturas Germanicas Medievales*. Buenos Aires: Falbo Librero Editor, 1965.

- CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura europea y Edad Media latina**. Trad. Margit Frenk Alatorre e Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 1955. 2v.
- FRANK, Roberta. Germanic Legend in Old English Literature, in: GODDEN, Malcolm e LAPIDGE, Michael (eds). **The Cambridge Companion to Old English Literature**. London: Cambridge University Press, 1991.
- FRIGHETTO, Renan. “Algumas considerações: o poder político na Antiguidade Clássica e na Antiguidade Tardia.” **Revista Stylos** - Instituto de Estudios Grecolatinos Francisco de Nova, vol. 13, Buenos Aires, 2004, pp. 37-47.
- GEARY, Patrick J.. **O Mito das Nações: a invenção do nacionalismo**. Editora Conrad: São Paulo, 2005.
- GIBBON, Edward. **The Decline and Fall of the Roman Empire**. London: Penguin Books, 1982.
- GOFFART, Walter. **Barbarians and Romans: A.D. 418-584**. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- GORDON, C.D.. **The Age of Attila: Fifth-Century Byzantium and the Barbarians**. Michigan: The University of Michigan Press, 1977.
- HEATHER, Peter. **The Fall of the Roman Empire: a New History of Rome and the Barbarians**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007.
- HOPPENBROUWERS, Peter. *Such Stuff as People are Made on: Ethnogenesis and the Construction of Natiohood in Medieval Europe*, in: **The Medieval History Journal**. London: Sage Publications, v.9, n.2. 2006.
- HOWARTH, Patrick. **Attila King of the Huns: the man and the myth**. New York: Barnes & Nobles Books, 1994.
- KOCH, Alexander (org.). **Attila und die Hunnen: herausgegeben vom Historischen Museum der Pfalz Speyer**. Theiss: Stuttgart, 2007.
- LE GOFF, Jacques. **As Raízes Medievais da Europa**. Editora Vozes: Petrópolis, RJ, 2007.
- MAENCHEN-HELFEN, Otto J. **The World of the Huns: Studies in their History and Culture**. Berkeley: University of California Press, 1973.
- MATYSZAK, Philip. **The Enemies of Rome: from Hannibal to Attila the Hun**. London: Thames & Hudson, 2004.
- MAN, John. **Átila o Huno: o rei bárbaro que desafiou Roma**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- MUSSET, Lucien. **The Germanic Invasions: The making of Europe – 400-600 A.D.** New York: Barnes & Nobles Books, 1975.
- PINTO, Otávio Luiz Vieira. “Do Flagelo à Majestade: a representação de Átila nas tradições germânicas”. In: **Atas da VII Semana de Estudos Medievais**. Edição Especial. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2008, pp. 132 – 138.
- POHL, Walter. *Conceptions of Ethnicity in Early Medieval Studies*. In: **Debating the Middle Ages: Issues and Readings**. Edited by Lester K. Little and Barbara H. Rosenwein. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- STICKLER, Timo. **Die Hunnen**. C.H.Beck: München, 2007.
- THOMPSON, E. A. **A History of Attila and the Huns**. London: Oxford University Press, 1948. Revisado por: HEATHER, Peter, 1996.
- WALLACE-HADRILL, J.M.. **The Barbarian West: The early middle ages – a.d. 400-1000**. New York: Harper Torchbooks, 1962.
- WEBB, Robert N.. **Attila: King of the Huns**. New York: Franklin Watts Inc., 1965.
- WOLFRAM, Herwig. **The Roman Empire and its Germanic People**. University of California press, 1997.

La Pobreza en Juan el Limosnero, de Leoncio de Neápolis: Léxico Y Contexto

Pablo A. Cavallero (Uba-Uca-Conicet)

RESUMO

Se estudia el texto de *Vida de Juan el limosnero* enfocando el tema de la pobreza, la evolución del término *eleemosýne*, ‘misericordia’, a ‘limosna’, y del vocablo entolé, ‘mandamiento’, a limosna; se analizan los distintos tipos de ‘pobres’ que aparecen en el contexto social del relato (pobres en lo económico-financiero, pobres de ortodoxia, pobres de justicia), las motivaciones ideológicas que mueven al patriarca. Se concluye que ante una realidad intemporal –la pobreza y la miseria que persiguen a la humanidad a lo largo de su historia–, la ‘compasión’ pagana se hace ‘carne’ en las entrañas del cristiano: la misericordia frente al necesitado no puede traducirse en meras palabras o enunciados teóricos sino en acciones concretas. A ello apunta la intención didáctica de este relato hagiográfico de Leoncio, en el que la realidad social emerge como objeto de atención por parte de un patriarca que se hace así modelo del cristiano, sea del súbdito o del dirigente, y en el cual el léxico subraya, con imágenes fuertes, la conmoción interior que ha de movilizar la actitud caritativa.

PALAVRAS-CHAVE: *Hagiografía, pobreza, Bizancio, Leoncio, Juan el limosnero*



La Pobreza en Juan el Limosnero, de Leoncio de Neápolis: Léxico Y Contexto

Pablo A. Cavallero (Uba-Uca-Conicet)

Hacia el año 640 de nuestra era, el obispo de Neápolis en Chipre, Leoncio, resolvió continuar una biografía que habían dejado inconclusa, según él mismo dice, Juan Mosco y Sofronio. El personaje central de esa biografía era un *Pápas*, es decir, un patriarca, el de Alejandría, que era entonces uno de los cinco patriarcados de la cristiandad. Dado que Egipto era una zona mayoritariamente volcada al monofisismo –corriente condenada por la Iglesia por cuanto negaba la doble naturaleza, humana y divina, de Cristo–, el Emperador designó para el cargo a un cortesano de Constantinopla, aunque natural de Chipre, con el fin de que pusiese coto a esa herejía¹. Porque hay que tener en cuenta que el Patriarca era no sólo una autoridad eclesiástica sino también una autoridad civil, jurídica y económica, de modo tal que su peso y su poder en las cuestiones de estado eran muy grandes.

Ese personaje es un tal Juan, un laico viudo que había perdido a sus hijos². En esta caracterización aparece un *tópos* reiterado en la hagiografía, que es el de dejar en claro que el clérigo, al asumir su función, o el monje, al abandonar el mundo, no dejan de cumplir sus deberes de estado³. Un ejemplo lo tenemos en otra de las biografías debidas a Leoncio, quizás la más famosa e influyente, la *Vida de Simeón el loco*, en la que los dos personajes amigos que se hacen anacoretas, preocupados por haberse alejado el uno de su esposa y el otro de su madre, quedan liberados al fallecer ambas mujeres; tanto la preocupación cuanto la solución son destacadas para exonerar a los personajes.

En este marco biográfico, desde el título mismo de la narración queda en primer plano la virtud principal de Juan: ser un *eleémon*. Este adjetivo, así como los sustantivos *eleemosýne* y *éleos* y el verbo *eleéo* pertenecen a una familia de palabras que en el griego clásico correspondía al campo semántico de ‘tener compasión’. Quizás *éleos* sea el término más famoso por haberlo considerado Aristóteles uno de los fenómenos psíquico-espirituales vinculados con la *kátharsis* trágica⁴. Empero, *eleémon* data de Homero y su sinónimo *eleetikós* se registra en Aristóteles con la acepción de ‘misericordioso, compasivo’; también aparecen desde la épica homérica *eleinós*, ‘digno de piedad’ y *eleéo*, ‘compadecerse’; *eleetýs*, ‘compasión’ parece ser solo epicismo; el adverbio *eleeinós*, ‘compasivamente’, data del s. v. Por su parte, el sustantivo *eleemosýne* es helenístico y conserva en Calímaco la misma acepción de ‘compasión’; empero, en Diógenes Laercio, en la *Septuaginta* y en el NT ya asume otra acepción, ‘limosna’, y en *Tobías* 1:3, por ejemplo, aparece ya el giro *eleemosýnas poiéîn*, ‘hacer o dar limosna’⁵. Nos resulta obvio que esta nueva acepción no suprime el campo semántico clásico: quien da limosnas lo hace porque se complace del necesitado. Pero el término parece así especificar un aspecto particular de la compasión y vincularse entonces con virtudes que no son propias del ideal épico-clásico-pagano sino de algunas corrientes filosóficas y del ámbito judeo-cristiano, como son la humildad, la obediencia, el sacrificio, la austeridad, el desprendimiento de lo material. La diferencia entre las corrientes filosóficas y la

1. Ya desde el 537 los emperadores venían imponiendo patriarcas melquitas: Pablo de Tabennisi (537-9), Zoilo (539-551), Apolinario (551-570), Juan IV (570-581), Eulogio (581-608), Teodoro Estribón (608-9). Juan de Chipre parece haber gobernado entre 610 y 619. Solía haber simultáneamente patriarcas monofisitas.

2. Como en el caso de Filáreto el misericordioso, de Nicetas de Amnia, no se trata aquí de un monje ni hay paso por el desierto ni por el cenobio. PATLAGEAN 1981: 95 y 98 señaló que lo tradicional es que la hagiografía esté escrita por un monje como espejo de su propia imagen, sobre todo entre los ss. IX y XI. En el caso de Juan, escrita por un Obispo, se trataría del espejo de un obispo. En tanto que es la vida del hijo de un funcionario, la de Juan anticipa relatos posteriores en los que el santo tiene contacto con gente poderosa o con la familia imperial; pero esto se verifica también en una hagiografía temprana, como la de Vida de Hipacio.

3. Sobre los *tópoi* hagiográficos cf. FESTUGIÈRE 1960 y BROWNING 1981.

4. Aristóteles, *Poética* 1449 B 27.

5. De hecho, el español ‘limosna’ deriva del latín *eleemosyna*, helenismo, pronunciado ‘elimósina’ por influjo del iotacismo bizantino.

actitud judeo-cristiana es la causa o motivo de esas virtudes: no es ya solamente la propia superación, el autodomínio y el bien social, sino Dios como fuente de amor y el amor a Él como motor. Es el paso de la filantropía a la caridad.

Es así cómo en el texto que ahora nos ocupa aparecen las expresiones *tèn eleemosýnen poieîn* (prólogo 142)⁶, ‘hacer limosna’, sinónimo de *agápen poieîn* (prólogo 164), ‘hacer caridad’. Observemos que esta última expresión sigue siendo actual cuando, un tanto restrictivamente, se asimila el ‘hacer caridad’ u ‘obras de caridad’ solamente al hecho de dar limosna. Por otra parte, en 22: 4 se emplea el giro *tèn eleemosýnen askesánton*, ‘que practicaron la limosna’; en 27: 21 *eleemosýnen pepoiekótos episkópou*, ‘habiendo hecho limosna el Obispo’; y ya en el prólogo, línea 123, se menciona a un *xénos aitôn eleemosýnen*, ‘un extranjero que pide limosna’. Interesante es también el pasaje de 20: 14 y 19, en el que dos veces se utiliza el vocablo *entolé*, término que desde Heródoto y Sofocles significa ‘mandamiento, orden, instrucción’ (y así se usa en *JL* 13: 73), pero que aparece aquí con la acepción de ‘limosna’. En ese pasaje, Leoncio narra que Juan contaba que un servidor suyo en Chipre relataba –a la técnica de composición nos referiremos en otra ocasión– que ciertas personas alababan las casas cuyos dueños daban limosnas y censuraban aquellas en que no; y que en esa conversación se preguntaron unos a otros:

Realmente, tú, hermano, ¿recibiste alguna vez limosna (entolén) de esta casa? (20: 14)

Y como nadie la había recibido, uno hace una apuesta y va a pedir, seguro de obtener también de allí una *entolén*; el dueño, que en ese momento llegaba de la panadería junto con un asno y su carga,

por animadversión, al no encontrar una piedra, arrebató un pan de trigo de la cesta del asno y se lo arroja a la cara (20: 25-26).

El término *entolé* significa ‘plegaria’ en las *Constituciones apostólicas* a partir de la idea de que ‘se manda un pedido’; pero la acepción de ‘limosna’ parece metonímica, como resultado de ese pedido, y se registra desde el s. iv, en las mismas *Constituciones apostólicas* 8: 43 y en Juan Crisóstomo (*Homilía 11: 5 sobre ‘Filipenses’*) y, en el siglo siguiente, en el relato hagiográfico de Calinico titulado *Vida de Hipacio*⁷. Sabemos que de los textos de *Éxodo* y *Deuteronomio* se derivan tradicionalmente diez ‘mandamientos’ (*entolai*); empero, aquí parece que se considera ‘mandamiento por antonomasia’ la limosna. Esto se debe posiblemente a que se interpreta que la limosna, como signo palpable de la compasión y la misericordia, pone en práctica el amor, que es el mandamiento supremo (cf. *Juan* 15: 12).

En el capítulo 6: 71, se relata que Juan tuvo en sueños una visión centrada en una joven que decía ser hija del Rey; a raíz de ella, una vez despierto, se dice a sí mismo:

Créetelo, es la Compasión (sympátheia) o bien la Limosna (eleemosýne) y por eso tenía en su cabeza la corona de hojas de olivo. Pues ¡cuán verdaderamente la compasión y buena entraña hacia los hombres hizo que el Señor verdaderamente tomara carne!

Esta doble mención, de la compasión y la limosna, es relevante porque señala la limosna como una forma específica de compasión; o bien se trata de una hendíadis, de modo que se señala una sola realidad mediante dos nombres. Y al reflexionar sobre la Encarnación de Cristo, Juan asume la compasión y su vertiente de limosna como el principal motivo de Dios para la redención y como el accionar más ‘cristiforme’ que él, Juan, podía asumir. Este pasaje es, pues, una ‘justificación teológica’ del cultivo personal de la misericordia y de su accionar como patriarca.

Pero esta virtud nos lleva a un problema social. No vamos a hacer aquí una discusión de carácter

6. Seguimos la edición FESTUGIÈRE 1974. Abreviamos el título de la obra como JL. Ya en la *Vida de Antonio*, modelo de la hagiografía, Atanasio señala que los monjes trabajan “para hacer limosna”, eis tò poieîn eleemosýnas (cf. BARTELINK 1994: 255).

7. Cf. LAMPE 482 b, quien menciona luego el caso de Leoncio. Por su parte, STEPHANUS IV 1171-2, que distingue la *entolé* divina del éntalma humano en tanto ‘mandato’, cita el pasaje de las *Constituciones* (comentado como “commendationes defunctorum”) a partir de DU CANGE I 389, quien registra el término directamente en plural (*entolai*).

histórico ni sociológico, sino una colaboración filológica y literaria para esos enfoques⁸. Sentado, pues, que el principal designio de Juan es practicar el amor mediante la compasión por el necesitado y su atención concreta, el relato presenta diversas situaciones de ‘pobreza’.

Primeramente haremos un repertorio de las expresiones utilizadas por el autor para aludir a los pobres y sus necesidades. Leoncio emplea:

aitôn (xénos aitôn eleemosýnen): ‘(el) que pide (limosna)’ (pról. 123);

eleemosýnen epaitoúntos, un compuesto que ocurre en 23: 10;

ho prosaitôn, variante del anterior (pról. 130), pero sobreentendiendo el objeto de pedido;

tôi aitoúnti: ‘el que pide’, forma simple pero también con objeto sobreentendido, como suele hacerse hoy;

ho epaíteis, ‘pordiosero’ en sentido etimológico, es decir, ‘el que pide por Dios’; 1: 31;

ho ptokhós, ‘mendigo’, es término muy frecuente a lo largo de toda la obra (pról. 41, 167, 169; 19: 50; 21: 61, 70, 85, 86, 96, 118; 22: 19; 27:1; 35: 12; 36: 20, 24; 52: 32; 60: 31); también se hace referencia a la ‘mendicidad’ o ‘situación de miseria’ (ptokheía) en 28: 40; 29: 6; 35: 4 etc. ho pénes, ‘el pobre’; 13: 15. Cabe destacar que desde la Antigüedad el griego distingue como pénes a quien tiene techo, comida y ropa aunque sea en cantidad mínima; ptokhós, en cambio, es quien ‘se inclina para pedir’ (ptéssō) porque no tiene recursos⁹;

hoi deómēnoi, ‘los necesitados’ (2: 30; 19: 76; 24: 46; 28: 40), y su sinónimo hoi khreí-zontes (20: 52) son expresiones eufemísticas o más corteses para referirse al estado de los mendigos; asociado a ellas está el giro eis tās oikeías khreías stenoúmenos, ‘angustiado en sus propias necesidades’ (23: 2).

Por otra parte, además de los participios ya señalados, hay verbos que se emplean para designar la situación de pobreza: en pról. 156 Leoncio utiliza

un *hápax*, el verbo *stenónō*, que significa ‘crear o generar estrecheces’, al referirse a un generoso Zacarías, discípulo de Juan, que de tanto compartir con el prójimo casi cae en necesidad; *hysteréō*, en cambio, es usado en pról. 152 en la acepción de ‘estar en las últimas, tener carencias’, es decir, remite ya a una situación de miseria.

Pero cabe destacar que en 27: 16 el texto se refiere a los pobres como *adelphoí*, ‘hermanos’. Esto es destacable porque sugiere una ‘opción preferencial por los pobres’, como dirá el magisterio de la Iglesia a fines del s. xx, en el sentido de que señala al necesitado como aquel a quien hay que considerar y tratar como un hermano. El fundamento de esta postura, claro está, es la posición cristiana ante la pobreza. El mismo Juan señala, para asombro de sus asistentes, que el pobre es maestro de vida y de acceso al Reino. Dice así el texto:

En efecto, tras marchar por toda la ciudad, inscribidme a todos mis patrones, hasta el último.

Al no entender ellos quiénes eran esos sino instando a enterarse y extrañándose acerca de quiénes eran los patrones del patriarca, aquella angelical boca tomó de nuevo la palabra y dijo: – A quienes vosotros llamáis mendigos y pordioseros, a estos yo los proclamo patrones y forjadores; pues ellos, realmente, y solo ellos pueden forjarnos y regalarnos el Reino de los Cielos. (1: 21-35)

Es decir, los pobres son objeto de misericordia y atención, con lo cual el cristiano ejercita la virtud que le permitirá acceder al premio eterno¹⁰. Más adelante, en 21: 71-87, el texto cuenta el sueño de un personaje llamado Pedro, que había dado su propia ropa a un náufrago pero ve luego que éste la había vendido. En el sueño se le aparece Cristo en persona, que lleva la ropa dada por Pedro y le dice que más allá de lo que hagan los demás, él cumplió con su deber, porque lo que se hace por un pobre a Él mismo se le hace. De ahí que el personaje concluye: “Si el mendigo es mi Cristo, no muero

8. Sobre el tema de la pobreza en Bizancio véase PATLAGEAN 1977 y 1999. Sobre la confiabilidad de Leoncio en cuanto a los aspectos históricos, cf. DÉROCHE 1995: 136-153.

9. Sobre estos aspectos véase CAVALLERO 2003.

10. Cf. Lucas 11: 41: “Lo que haya dadlo como limosna y he ahí que todo queda puro para vosotros”.

y me hago uno de ellos”. Poco después, en el cap. 23: 96-98, un monje dice al patriarca al rechazar un dinero, utilizando una *antimetabolé* retórica:

Yo no tengo necesidad de esto, patrón, pues el monje, si tiene fe, no precisa de esto; y si precisa de esto, no tiene fe.

Es decir, se plantea que la fe evita las necesidades materiales: ante la valoración y espera de los bienes celestiales, los bienes terrenales se reducen al mínimo, tanto en su necesidad como en su búsqueda. Por eso el texto cuenta, en el cap. 21: 88 ss. la historia de aquel mismo Pedro que se hace vender como esclavo y es llamado ‘trastocado, chiflado’ (*parapaíon*, 126, 180) por sus colegas y soporta todo por humildad para hacerse imitador de Cristo¹¹.

Cabe preguntarse, entonces, por qué –como veremos a continuación– el patriarca lucha contra la pobreza y la mendicidad de su pueblo. La respuesta radica en que si la ‘pobreza de espíritu’ o el ‘desprendimiento de lo terreno’ es una actitud del cristiano que está en el mundo sin ser del mundo –es decir, que administra los bienes terrenales pero valorando los celestiales–, sin embargo, la miseria atenta contra la dignidad humana: la pobreza por elección, a la que acceden muchos monjes y anacoretas, no debe implicar la miseria; y si se llega a ‘fraile mendicante’ se asume la situación en razón de humildad. El pobre es imagen de Cristo en tanto objeto de amor y ciudadano del cielo, pero la dignidad humana exige la promoción del pobre, una superación de la miseria pero conservando el espíritu de pobreza. De ahí que el mismo Juan, siendo patriarca y administrador de los bienes de la Iglesia, ejercita una austeridad casi monacal, según se ve claramente en los capp. 19 (5-10) y 47: duerme en su celda en un camastro vil y con cobertores sencillos, practicando la ascesis común en los anacoretas (cf. 23: 45)¹².

Veamos ahora cómo lucha Juan contra la pobreza, es decir, cuál es el ‘contexto’ al que se aplica el léxico reseñado. Los aspectos de pobreza

que surgen de la obra son en realidad muy variados:

a) los pobres en general, o sea, el hombre que está sin trabajo y no puede ganarse el sustento (pról. 164-6), el que se encuentra sin techo y con poca ropa (19: 21 ss.; 27: 1-5);

b) los rescatados del cautiverio, que huyen de los persas invasores: pról. 123; 6: 2-16; a ellos Juan les procura alojamiento y atención médica gratuita mientras quieran quedarse, o, si están sanos, dinero para sostenerse;

c) las viudas (22: 21 ss.; 60: 32), mujeres solas que deben mantener a sus hijos;

d) los huérfanos (35: 14 ss.; 60: 32), que no pueden valerse por sí mismos;

e) el pueblo oprimido por la hambruna (8: 45 en Bretaña; 11: 10 ss. en Egipto); Juan reparte todo lo que tiene y envía la flota a Sicilia para traer trigo;

f) el monje giróvago (23: 9 ss.); si bien uno rechaza la ayuda pecuniaria de Juan, éste manda construir un albergue para monjes, donde los hospeda y alimenta (23: 100-106);

g) el que carece de recursos para una buena obra, como la reconstrucción de iglesias; Juan envía a Modesto artesanos, oro, hierro, trigo, legumbres, pescado y vino (18: 15-17);

h) el que pierde todo por una desgracia: es el caso del mismo Juan cuando pierde la flota y, sin embargo, confía en la Providencia (cap. 28);

i) el que no puede cultivar por sequía y no tiene con qué pagar impuestos (cap. 30): Juan le envía oro como adelanto y le cede su propia túnica;

j) el que trabaja pero el fruto de su trabajo no le alcanza, ni aun trabajando en domingo: un lector aconseja a tal hombre dar prioridad al Reino de los Cielos (cap. 51) y Juan elogia este consejo;

k) el que es víctima de la corrupción: Juan se ocupa de impedir que los administradores reciban ‘dones’ y, para evitar la tentación, les aumenta el sueldo (cap. 3); asimismo, reprocha a los que entregan menos dádivas que las ordenadas por él (cap. 9) y censura a quien pretende comprar la ordenación diaconal aprovechándose de la hambruna (cap. 11).

11. Es uno de los ejemplos de ‘santos locos’, cuyo modelo está en la Vida de Simeón el loco, del mismo Leoncio.

12. La ‘pobreza elegida’ es motivo frecuente en la hagiografía (cf. BROWNING 1981: 126); el santo suele ser de buena cuna, pero elige asumir actitudes y prácticas humildes como camino de santidad.

De una u otra manera, las variantes que hasta aquí hemos reseñado se refieren a situaciones económicas o financieras que repercuten en la salud física y psíquica del pobre, del mendigo, del refugiado. Pero hay otros tipos de pobreza que surgen del texto:

1) Por una parte, los que podemos llamar ‘pobres en ortodoxia’¹³. Hay que tener en cuenta que, si bien siempre hay en la Iglesia, a lo largo de su historia, posiciones ‘heréticas’ o al menos heterodoxas, en el momento histórico del relato Egipto se hallaba dividido entre melquitas y monofisitas y, además, acosado por los persas. De ahí que Juan considere que también debe ocuparse de los que no siguen la ‘correcta enseñanza’ de la Iglesia. En el cap. 5: 6-8, menciona en una parentética que Sofronio y el gobernante “se hallaban allí entonces luchando noblemente contra la demoníaca y herética locura de los ateos acéfalos”. A estos hace mención Leoncio también en *Vida de Simeón* 146: 22 (cf. 154: 8), donde los califica de “severitas” en referencia al contemporáneo Severo de Antioquía (512-518), líder del ‘severianismo’, quien sustentaba un monofisismo moderado. Los acéfalos (‘sin cabeza’) eran una corriente dentro del cristianismo egipcio, que rechazaba el patriarcado de Alejandría; de modo que Juan se veía directamente afectado, pues era su autoridad la que se desconocía. Como esta referencia está hecha al pasar, Leoncio –obviamente partidario de los duofisitas y de Constantinopla– solo señala que es una herejía, por lo tanto inspirada por el demonio, una locura propia de ateos; pero no se indica ninguna actitud ni actividad de Juan contra ella. En 16: 5 ss., en cambio, el relato señala que en la cámara del arzobispo solo se conversaba de cuestiones de los santos padres, de la Biblia o problemas dogmáticos, y que la gente acudía para instruirse acerca de los temas planteados “por la muchedumbre de herejes innombrables que inundaban el país, teodosianos, gyanitas, barsanufitas y otros impíos heréticos” (11-12), en referencia

a los partidarios del patriarca monofisita Teodosio (535-566), a los de Gayano, también monofisita pero adversario de Teodosio, y a los de Barsanufio, obispo monofisita del delta¹⁴; y aclara la narración que para estos casos Juan recurría a Juan Mosco y a Sofronio, teólogos discípulos de Modesto, vicario de Jerusalén¹⁵. Vuelve a mencionar a estos dos en el cap. 33 y los compara con “soldados muy nobles y valerosos en pro de la religión (*eusebeías*)” (5-6), quienes habían emprendido “una guerra sin tregua con los locos severitas (*Seberiomaniôn*) y con los demás impuros herejes que se encontraban en la región” (7-9), de los cuales habían recuperado ciudades, iglesias y monasterios, por lo que Juan los honraba notoriamente. En el cap. 37 reaparecen los teodosianos quienes intentan ridiculizarlo y le censuran que no enseñe él mismo los dogmas, pero Juan les responde argumentativamente destacando la importancia de la fe sobre el testimonio ocular. Asimismo, en el cap. 49: 7 ss. Leoncio relata y transcribe cartas pastorales, a propósito de la Pascua, en las que Juan exhorta al pueblo a no participar de celebraciones de los herejes sino a permanecer en *tês orthês kai katholikês ekklesiás* (21-22), pues sería como “cometer adulterio contra la ortodoxa y santa fe”, violando la “comunión” (*koinonía*, 23-24). Finalmente, en 56: 2-6, el relator menciona a Apolonio de Tiana y sus oráculos engañosos, por quien sus conciudadanos sienten orgullo, y también a Alejandro Magno, impío autor de masacres pero elogiado por los macedonios: la mención se orienta a advertir que si estas personas son recordadas por sus coterráneos, más digno de memoria es el compasivo Juan; pero, de paso, Leoncio censura el error y la persecución.

2) Además de los ‘pobres en ortodoxia’, la biografía incluye a los que podemos llamar ‘pobres de justicia’. Recordemos que Juan, en tanto patriarca, tenía la atribución y el deber de aplicar justicia¹⁶. El relato señala cuánto le preocupaba ser justo y cómo lamentaba el equivocarse. Una de sus primeras

13. Recordemos que se consideran ‘obras de misericordia’ algunas de carácter ‘corporal’ (dar de comer al hambriento; dar de beber al sediento; vestir al desnudo; visitar al enfermo; asistir al preso; alojar al peregrino; sepultar a los muertos) y otras de carácter ‘espiritual’ (enseñar al que no sabe; dar consejo al que lo necesita; corregir al que yerra; perdonar las injurias; consolar al afligido; tolerar los defectos ajenos; orar por los difuntos).

14. No ha de ser el mismo Barsanufio de Gaza, santo de mediados del s. VI, del que Evagrio se ocupa poco antes de referirse a Simeón el loco (Historia eclesiástica IV).

15. Sobre ellos cf. CHADWICK 1974. Mosco, en Prado espiritual 74 exalta la limosna como prueba de santidad.

16. Cf. DÉROCHE 1995: 142 ss.

actividades a favor de la justicia fue mandar a confeccionar pesas exactas, con el fin de evitar el fraude en las medidas comerciales (cap. 2). Asimismo, para atender a los necesitados de justicia con mayor facilidad para ellos, salía de su palacio arzobispal y todos los miércoles y viernes se sentaba ante la catedral, acompañado solamente de un síndico con el fin de dar confianza y libertad de palabra a quien necesitara plantearle un litigio o necesidad y con el objeto de solucionar sin demoras los problemas, así como pretendemos que Dios nos oiga y beneficie rápidamente (cap. 4); y consideraba Juan esa tarea como un modo de soportar fatigas a cambio de sus pecados (5: 14-15). Por esto mismo, en el cap. 31 se señala que Juan no posterga la solución, a propósito de una mujer que reclama por la injusticia que le hace un yerno, y se indica que la atiende a pesar de hallarse en peregrinación y contra la opinión de su séquito. Por otra parte, antes de emitir un fallo Juan escucha ‘las dos campanas’: en el cap. 13 señala el personaje que muchas veces se equivocó en su sentencia por haber oído solamente los informes acerca de una de las partes, lo cual encerraba errores o calumnias; un ejemplo de esos errores aparece en el cap. 23, cuando manda castigar a un monje giróvago porque se decía que andaba con una mujer, cuando en realidad era eunuco. El recuerdo de este error hace que en el cap. 38 se oponga a castigar al monje Vitalio, mencione la costumbre del emperador Constantino de oír a las dos partes en disputa y el episodio evangélico en que Cristo no condena a la adúltera. Asimismo, no aplica venganza sino que devuelve bien por mal: es el caso del comerciante que ofendió al sobrino del patriarca; éste lo beneficia determinando que no se le cobren impuestos (cap. 14). Y además censura a los patrones que tratan con crueldad a sus esclavos, señalando que también por los esclavos padeció Jesucristo; si el patrón no atiende sus exhortaciones, Juan hace que el esclavo busque refugio y reclame ser vendido, para comprarlo él mismo y luego poder dejarlo libre.

De tal modo, Juan no se ocupa solamente de aliviar la pobreza económica o financiera, sino que vuelca su misericordia también a los pobres en ortodoxia y a los pobres en justicia. Es tal el peso que en él tiene la experiencia de pobreza, sea material o espiritual, que él mismo se llama *tapeinós*, ‘humilde’, alude a su rango eclesiástico

con el título “Nuestra Miseria” y se autodenomina “ínfimo esclavo de los esclavos de N. S.” (2: 12-13), en semejanza a la fórmula empleada por el Papa romano desde Gregorio Magno, *servus servorum Dei*. Todo esto lo funda en su conciencia de ser pecador (por ejemplo, en 34: 5 menciona en hipálage sus ‘oídos pecadores’, *tàs akoás mou tàs hamartolás*) y en el hecho de asumir, como muchos santos, actitudes y prácticas humildes por considerarlas camino de santidad.

Cabe mencionar que es lógico que, en tal contexto de pobreza y de limosna, se haga referencia en el texto muy frecuentemente al oro y a diversas monedas. Este aspecto merece un estudio especial, pero valga ahora la simple advertencia sobre los *nomísmata*, las *lítrai khrysoû*, los *holokótina*, las milagrosas transformaciones de materia vil en materia preciosa y la perseverante confianza del patriarca en la Providencia y en la generosidad de Dios como fuentes de su accionar misericordioso, más allá de que como administrador de la ciudad perciba impuestos (*demósia*) y también rentas de las propiedades eclesiásticas (*enoikin*, 14: 41).

Asimismo, cabe señalar que Juan utiliza para su obra caritativa la estructura del gobierno patriarcal, que tiene mucho de cortesana. Además de disponer de una flota comercial (28: 3), y rentas (10: 6, 14: 38 ss.) el *patriárkhes* (27: 11), llamado también *hierárkhes* (35: 29), *arkhierárkhes* (6: 16), *arkhiereús* (1: 24; 23: 60), *hierophántes* (35: 44), *hieromýstes* (6: 16, 49: 1), *despótes* (35: 6), *arkhipoimén* (5: 10, 27: 90) y *kyrós* (35: 31), cuenta con un *synédrios* (16: 24) o *sékreton* (1: 21; 16: 27; 42: 3), que es su Consejo Episcopal, y un *tímion opsíkion* (31: 6) ‘honorable séquito’; habita en el *episkopeïon* o palacio episcopal (57: 18). Del patriarca depende una serie de ‘empleados’ o ‘cortesanos’: los *dioiketaí* o administradores (22: 30), que incluyen al *logothétes* ‘contador’ y al *oikonómos* ‘ecónomo’ (9: 13 y 21; 36: 10); hay también *diadotai* o ‘distribuidores’ (1: 38), *khrysodókhos* o ‘portador del oro’ (9: 10), *khrysoýpodéktes* (9: 26) o ‘cobrador de tasas en oro’, *kellários* (10: 31) o ‘asistente’, *kan-keláριοι* o ‘ujieres’ (2: 4), *sekretáριοι* (4: 4), varios *synkelloi* (23: 30, 41: 7) o ‘edecanos’, *paranométai* o ‘intendentes’ (29: 5), *ekklesiédikoi* o ‘síndicos’ (4: 4, 10, 12), *ebdomáριον* o ‘ministro de la semana’

(16: 28), *koubikouláριοι* o ‘chambelanes’ (60: 9); en fin, todo un personal de palacio que hace a las funciones jurídico-económicas del patriarca o que lo ayudan en su tarea de misericordia¹⁷. Pero además, en lo que hace a la pastoral o atención espiritual de los fieles, del patriarca dependen también los *klerikoί*, algunos de los cuales son casados y con oficio (51): el *arkhidiákon*, los *diákones*, el *protopresbýteros* (13: 25), los *presbýteroi* (51: 26), los *anagnôstai* o lectores (51: 27) y los *epískopoi* (27: 6) que tienen sus propios *sýnkelloi* (27: 11). Todos estos cargos y funciones van surgiendo del relato como aquellos en quienes se aplican las enseñanzas o las misericordias del patriarca y a quienes emplea Juan para poner en práctica sus obras de justicia y de caridad; es decir, toda una estructura o aparato ‘burocrático’ que el arzobispo sabe orientar hacia la *eleemosýne*. En adecuación a esta estructura cortesana, Juan recibe títulos como *he autoû koryphé*, ‘su eminencia’ (23: 62), *he autoû makariôtes*, ‘su beatitud’ (28: 45), *he hagiosýne autoû*, ‘su santidad’ (37: 4), *he eulogeméne sou hagiosýne* (9: 23) ‘tu bendita santidad’; empero, el patriarca se refiere a sí mismo como *elákhistos doûlos* (2: 12, cf. 57: 10), *tapeínos* (2: 12), *hamartolós* (6: 29), *anáxiος* (pról. 108) y se atribuye títulos que oponen a aquella excelsitud señalada por los demás la humildad del pecador reconocido: *he tapeínosis mou* (9: 31, 39) ‘mi humildad’, *he emè outhenôtes* (2: 21, 52: 4) ‘mi nulidad’, *he emè eutéleia* (52: 45) ‘mi insignificancia’, *he emè athliôtes* (57: 11), ‘mi miserabilidad’. Esto destaca no sólo que Juan se siente indigno de su posición, sino que la acepta y utiliza como instrumento de evangelización y socorro. Y además, por los términos empleados, se iguala a aquellos que son objeto de su compasión.

Donald Winslow analizó en un artículo la relación entre ricos y pobres como un ‘estorbo’ para la Iglesia primitiva. El autor mismo señala que, más allá de la puesta en común de bienes entre los miembros de la comunidad cerrada de cristianos (cf. *Hechos* 2: 44, 4: 32), la *Didakhé* exhorta a atender a todo *endeómenos*; también observa que Ignacio de Antioquía (*Esmirnenses* 6: 2) critica a los que se ocupan teóricamente de Cristo pero no hacen

nada para ayudar a las viudas, huérfanos, afligidos, prisioneros y hambrientos; advierte asimismo el estudioso que Clemente Alejandrino, en *Tís ho soizómenos plouúsios*; señala que hay que ocuparse de los cristianos pero también de los amigos e incluso de “los amigos de los amigos”, aquellos de quienes no se conoce el merecimiento, pero respecto de los cuales es preferible equivocarse en el destinatario de la ayuda antes que perder la vida eterna. Sin embargo, a pesar de estas referencias, Winslow considera mera retórica que se les diga *adelphoί* a los necesitados; piensa que, en una construcción jerárquica, el pobre es un objeto de caridad ajeno a la comunidad; cree que a la Iglesia le interesa atender al pobre, acción que el mismo Juliano el Apóstata admiró, pero que no quiere erradicar la pobreza; que la discrepancia rico-pobre no se adecua a un Dios inmaterial, impasible, dador de bienes; que la Iglesia debería haber sido abogada del pobre e incluirlo, en vez de considerarlo ajeno. Creemos que Winslow cae en contradicciones con los mismos textos que cita. Parece olvidar que la teología cristiana reconoce la riqueza como un bien, en tanto creación de Dios, pero que las injusticias vinculadas con ella nacen del corazón del hombre orgulloso y autosuficiente, como el rico que en el pasaje ya citado de *Juan el limosnero* quiere echar al mendigo y le arroja un pan a la cara porque no tiene otra cosa para dañarlo; o el rico Lázaro del evangelio, recordado por Leoncio en el cap. 19, que se niega a compartir su riqueza con el necesitado. La solución de un problema social como la pobreza, vigente hoy día, es deber del laico y del Estado: la Iglesia puede colaborar en paliar el mal, señalarlo, combatirlo, pero no le toca cambiar estructuras sino apelar al corazón. Obsérvese que a pesar del poder ‘terrenal’ que tiene el patriarca, surge un enfrentamiento entre Juan y el personaje Nicetas; el texto dice:

El patricio fue a administrar el mercado para provecho público; el patriarca no soportaba esto, siendo él providente para la salvación de los pobres. (13: 13-15)

Este pasaje, a pesar de breve, deja en claro que

17. FESTUGIÈRE clasifica estos cargos en ‘oficiales públicos’ y ‘oficiales privados’; los últimos son el *sýnkellos*, los *hebdomáριοι* y los *koubikouláριοι* (cf. 1974: 539 ss.). Ya GELZER 1893: 120-3 había enumerado el personal indicado en la obra. Cf. también DÉROCHE 1995: 146 ss.

hay dos tipos de intereses: el patricio Nicetas quiere destinar los impuestos y ganancias al tesoro público, ‘estatal’, sin especificar su aplicación, mientras que el patriarca Juan quiere emplear el beneficio en el auxilio de los necesitados. En realidad, la Iglesia está cumpliendo un papel supletorio ante la ausencia de medidas gubernamentales. Por otra parte, acerca de la ‘jerarquía’ comentada por Winslow, es obvio que las comunidades cristianas ayudaban en primer lugar a sus propios miembros y en la medida de sus posibilidades; pero en ninguna parte del texto de Leoncio hallamos una ‘exclusión’ o, como se diría hoy, una ‘discriminación’ entre los necesitados: expresamente señala, a través del episodio del naufrago que vendió la túnica, que se debe ayudar a todos, “haciendo el bien –como dice el refrán– sin mirar a quién”, sin considerar ‘ajeno’ a nadie, como ya decía la filantropía menandrea¹⁸; ni siquiera excluye Juan de su bondad a los ‘herejes’, porque se ocupa en su beneficio de la ‘misericordia espiritual’. Es claro que hay una jerarquía entre los bienes materiales y los eternos, que estos son antepuestos a aquellos y que, de acuerdo con las bienaventuranzas, son premio de los “pobres de espíritu”; pero más allá del elogio de la ‘pobreza voluntaria’ al estilo de Teresa de Calcuta, para mencionar un ejemplo moderno, en tanto esta pobreza refleja en lo concreto aquella jerarquía de valores, la pobreza y sobre todo la miseria son combatidas en tanto injusticias, desórdenes. Pero como estos surgen, por un lado, de la diferencia inherente a la diversidad humana y, por otro, de la “dureza del corazón humano”, es este quien debe hallar, desde su corazón, los medios para cambiar las estructuras injustas.

En conclusión, el texto hagiográfico testimonia una realidad constante en la historia de la humanidad. Como bien señala Jesús en el evangelio, “pobres tendréis siempre” (*Mateo* 14: 7). En nuestro estudio sobre la pobreza en la Grecia clásica y las actitudes frente a ella, señalamos que se reclamaban acciones que provinieran del Estado pero se valoraba muchísimo la actividad personal fundada en la solidaridad. Aquí siguen apareciendo los mismos problemas económico-sociales, pe-

ro cambia el contexto ideológico. La pobreza –y sobre todo la miseria– atenta contra la dignidad del hombre y por eso debe ser combatida; pero a la vez es una realidad que permite al cristiano poner en práctica las virtudes, recordar la inferioridad de los bienes terrenales, ejercitar el desprendimiento, la ascesis de ver a Cristo en el hermano y de aplicar la misericordia tanto en las necesidades materiales como en las espirituales, en la enseñanza de la ortodoxia y en el combate de la injusticia.

El paso semántico de la familia de palabras relativas al concepto ‘compasión’ hacia su aplicación más restringida como ‘limosna, ayuda compasiva’, retoma aquella corriente de acción que destacaba cuatro siglos antes de Cristo la labor personal, la solidaridad del ciudadano. En el caso de Juan se reúnen su virtud personal y la capacidad ‘estatal’ o ‘pública’ que le da su cargo religioso. Juan se torna así en modelo para el individuo pero también para el estadista en sentido amplio, pues no se limita a atender la necesidad puntual u ocasional sino que emprende acciones duraderas, como la construcción de hospicios y hospitales en beneficio de sectores amplios de la sociedad: se yergue en una especie de ‘héroe del desposeído’¹⁹.

Y asimismo, como anticipamos, no se trata ya de una acción filantrópica o fundada en la sensibilidad por la justicia, sino de una acción fundada en la ‘caridad’ en tanto amor de Dios que actúa en los hombres a través de los hombres mismos, quienes socorren al necesitado por amor a Dios. De ahí que el texto contraponga a los *eleémones* elogiados contra los *aneleémones* (20: 7, 9,10), los ‘inmisericordes’ censurados, también llamados *asymphatheîs* (cf. 41: 19), ‘incompasivos’; de ahí que oponga Leoncio la *eusplankhnía*, la ‘buena entraña’, a la *asplankhnía*, la ‘falta de entraña’ (cf. 6: 74 y 95; *ásplankhnos* 19: 69, 40: 19), en alusión al verbo *splankhnízo*; este, como doblete del clásico *splankhneúo*, significaba ‘remover las entrañas de los animales sacrificados’ y ‘hacer una profecía a partir de las entrañas’, pero en la *Septuaginta* y en el NT adquiere el valor de ‘estar con las tripas revueltas’ y de ahí ‘sentir compasión’²⁰; y

18. Idea retomada por Terencio en *Heautontimorumenos* 77.

19. Cf. BROWNING 1981: 127, quien señala que la Antigüedad pagana, a diferencia del cristianismo, no ofrecía nada al desposeído.

esto es señalado particularmente como actitud de Jesús. Citamos para esta actitud las palabras de un Obispo contemporáneo:

Para Jesús el rasgo principal de Dios es su compasión, su comprensión, su misericordia. Por eso los estudiosos del texto literal de los Evangelios descubren que los escritores sagrados, al expresar lo que siente Jesús –fiel a su Padre Dios– ante el sufrimiento humano de sus contemporáneos, emplean siempre un verbo muy expresivo que significa que a Jesús le “tiemblan las entrañas”. En Jesús, Dios se presenta amigo de la vida humana, triste ante el sufrimiento de la gente, desbordante de gozo por una vida digna. El Dios de Jesús es el Dios de la alegría de vivir una vida llena de bondad que dispensa a manos llenas. Hablando a campesinos que aprecian la naturaleza, Jesús, radiante, manifiesta a Dios “que hace salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos” (Mt. 5, 45) y “es bueno con los desagradecidos y los perversos” (6, 35). No es relativismo o indiferencia ante el mal sino que la bondad del Dios de Jesús no tiene límite y quiere ganar al malo siendo Él, bueno... En el Reino de Dios el mal se vence con el bien... [...] Jesús no excluye a nadie; pero, su preferencia muy notable son los pobres... Jesús no habla de pobreza en abstracto. Tampoco habla de los pobres para valerse de ellos y ganarse simpatía o adeptos a su causa. Jesús jamás cayó en el clientelismo y menos en la demagogia. Nunca alabó a los pobres por sus virtudes o cualidades. Para Jesús, si Dios se pone de parte de los pobres y en forma preferencial, no es por mérito alguno de ellos sino porque sufren injustamente. Dios reina haciendo justicia porque es Amor y no hay amor sin justicia ni justicia sin amor. De ahí que el pecado que más aborrece Dios –según el mensaje bíblico– es el pecado de injusticia y la denuncia más dura de Jesús fue contra la

hipocresía de los que aparentaban ser justos a tiempo que robaban la herencia de viudas y huérfanos. Para Jesús el signo más claro de que el Reino de Dios ya está viniendo es que Dios defiende a los pobres que nadie defiende²¹.

Esta es la actitud que Juan el limosnero intenta imitar, mientras censura a la gente de buenos recursos (*eúporoi*, 19: 65, 20: 7) o ricos (*plouúsioi* 19: 68) y llega a decir que

si acaso con el objetivo de dar a los mendigos, un hombre, por algún método, puede benévolamente despojar a los ricos incluso de su camiseta, no yerra, sobre todo si son unos hombres sin entraña y avaros (*ásplankhnoí tines kai skniphoi*). Pues el tal gana dos cosas: la una, que salva las almas de aquellos; la segunda, que también él a partir de esto obtiene una recompensa no escasa (19: 66-71),

procedimiento que lo acerca a la figura de Robin Hood, aunque él lo compara con el que san Epifanio empleó respecto del dinero del patriarca Juan de Jerusalén. Cabe destacar que en ese pasaje Leoncio utiliza el hápax *kalothelôs*, ‘benévolamente’, para destacar la importancia de la buena intención y el hecho de que queda más justificado si el rico es incompasivo y avaro²².

Ese término *eusplankhnía*, que mencionamos poco más arriba, designaba el ‘coraje’ en el *Reso* de Eurípides, pero desde Basilio el Grande apunta a la ‘compasión’, lo cual nos sugiere que la intrepidez bélica del soldado se trueca en una valentía de solidaridad confiada en la Providencia, propia del *miles Christi*, valiente confianza encarnada en Juan el limosnero; en cambio *asplankhnía*, voz que no registra Liddell-Scott y que parece acuñada por Juan Crisóstomo para indicar la ‘dureza de corazón’, la ‘falta de misericordia’, es el defecto que se combate como ajeno a la voluntad de Dios.

Así, pues, ante una realidad intemporal – la pobreza y la miseria que persiguen a la humanidad a lo largo de su historia –, la ‘compasión’ pagana se hace ‘carne’ en las ‘entrañas’ del cris-

20. Proverbios 17: 5; Mateo 9: 36; Marcos 6: 34, 8: 2, etc. En otro relato hagiográfico, Vida de Filáreto el misericordioso, de Nicetas de Amnia (s. IX), la esposa le dice a Filáreto *khalkóspankhne*, ‘de entrañas de hierro’ (121: 32 Fourmy-Leroy), adjetivo que retoma la imagen.

21. Mons. Miguel Hesayne, homilía del 28 de septiembre de 2008, difundida por Internet.

22. Coincide en esto Juan con un beato moderno, el polaco Bronislaw Markiewicz (1842-1911), fundador de los centros Templanza y Trabajo, quien dijo a los ricos: “Solamente la ‘revolución permanente’ de la caridad y de la justicia puede impedir las revoluciones sociales, pues lo que no deis de buen grado os será arrebatado a la fuerza” (cf. Dom Antoine Marie, Abbaye Saint Joseph de Clairval, carta del 22 de noviembre de 2006).

tiano: la misericordia frente al necesitado no puede traducirse en meras palabras o enunciados teóricos sino en acciones concretas.

Diversas obras de la literatura bizantina se han ocupado del tema de la pobreza, desde la anónima *Didakhé*, ya mencionada, el discurso *Quis dives salvetur?* de Clemente Alejandrino, también recordado, el *De pauperibus amandis* de Gregorio de Nisa y el *De eleemosyna* de Juan Crisóstomo –a quien también se llamó ‘limosnero’, como asimismo a Juan III Vatatzes de Nicea, en el s. XIII–, hasta la ya tardía *Homilía sobre la limosna* de Germán II, la homónima de Gregorio Palamás, el tratado *Sobre su pobreza*, de Pto copródro mo, y el *Diálogo*

de los ricos y los pobres de Alejo Macrembolita, pasando por otros relatos hagiográficos que tocan el tema de manera especial, como la *Vida de Filáreto el misericordioso*, de Nicetas de Amnia, y la *Vida de Sampsón el hospedero*²³. Esta insistencia señala la intemporalidad del tema. Nosotros quisimos rescatar aquí un aspecto fundamental en la intención didáctica de este relato hagiográfico de Leoncio, en el que la realidad social emerge como objeto de atención por parte de un patriarca que se hace así modelo del cristiano, sea del súbdito o del dirigente, y en el cual el léxico subraya, con imágenes fuertes, la conmoción interior que ha de movilizar la actitud caritativa.



BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BARTELINK, G. 1971: *Callinicos: Vie d'Hypatios*, introduction, texte critique, traduction et notes par G. BARTELINK. Paris, Du Cerf (Sources chrétiennes n° 177).
- BARTELINK, G. 1994: *Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index para G. Bartelink. Paris, Du Cerf (Sources chrétiennes n° 400).
- BROWNING, R. 1981: "The 'low level' saint's life in the early Byzantine world", en S. Hackel ed. *The Byzantine saint*, London, Saint Vladimir Seminary Press, 117-127.
- CAVALLERO, P. 2003: *et alii, PENÍA. Los intelectuales de la Grecia clásica ante el problema de la pobreza*, Buenos Aires, F.F. y Letras de la UBA.
- CHADWICK, H. 1974: "John Moschus and his friend Sophronius the sophist", *Journal of theological studies* 25, pp. 41-74.
- DÉROCHE, V. 1995: *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala.
- FESTUGIÈRE, A. 1960: "Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive", *Wiener Studien* 73, 123-152.
- FESTUGIÈRE, A.-RYDÉN, L. 1974: *Léontios de Néapolis, 'Vie de Syméon le fou' et 'Vie de Jean de Chypre'*, Paris, Paul Geuthner.
- FOURMY, M.-LEROY, M. 1934: "La vie de S. Philarète", *Byzantion* 9, 85-170.
- GELZER, H. 1893: ed. *Leontios von Neapolis' Leben des heiligen Johannes der Barmherzigen*, Freiburg-Leipzig.
- HALKIN, F. 1977-8 : "Saint Samson le xénodoque de Constantinople (VI^e siècle)", *Rivista di studi Bizantini e Neollenici* 14-15, 5-17.
- PATLAGEAN, E. 1977: *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles*, Paris-La Haye.
- PATLAGEAN, E. 1981: "Sainteté et pouvoir", en S. Hackel ed. *The Byzantine saint*, Saint Vladimir Seminary Press, 88-105.
- PATLAGEAN, E. 1999: "El pobre", en G. Cavallo, *El hombre bizantino*, Madrid, Alianza, 29-59.
- WINSLOW, D. 1989. "Poverty and riches: an embarrassment for the early Church", *Studia patristica* 18/2, 317-328.

23. Sobre estos dos relatos, véanse las ediciones recientes de FOURMY-LEROY 1934 y de HALKIN 1977-8. En la Vida de Teofilacto de Nicomedia, s. IX, este obispo también funda un iatreion en el que no sólo se da comida mensualmente a los pobres registrados, sino que además se atiende a enfermos y se hospeda a leprosos.

Difamação da Mulher no Pensamento Medieval: Referências Obrigatórias

Pedro Carlos Louzada Fonseca (UFG)

RESUMO

Significativos textos e autores antifeministas medievais, do século XII ao começo do século XV, serão considerados para a discussão do assunto. No seu decorrer, menções obrigatórias relativas às raízes da tradição misógina medieval serão feitas, tais como, a própria **Bíblia**, os satiristas latinos pagãos, Ovídio (43 a.C.-18 d.C) e Juvenal (princípio do século II) e os pronunciamentos antifeministas provindos dos estudos de fisiologia de Aristóteles (384-322 a.C.) e de Galeno (131-201). Já no período medieval, pontos de destaque desse antifeminismo serão conferidos em alguns dos mais importantes nomes da literatura patrística, tais como, Tertuliano (c.160-c.225), São João Crisóstomo (c.347-407), Santo Ambrósio (c.339-97), São Jerônimo (c.342-420) e Santo Agostinho (354-430). A herança misógina dessa literatura patrística será comentada em referência a Abelardo (1079-1420 e à obra anônima do século XIII, **Ancrene Riwe** [A regra para as eremitas], à tradição satírica no latim medieval – com Marbod de Rennes (c.1035-1123), Walter Map (1140-c.1209) e Andreas Capellanus (séculos XII-XIII) –, aos contos antifeministas e às adaptações vernaculares na tardia Idade Média, tais como, Giovanni Boccaccio (1313-1375) e Jehan Le Fèvre (séculos XIV-XV). Embora o material do estudo possa dar a impressão de sofrer de consistência, dada a variedade e a fragmentação do seu assunto, é de se esperar que fique clara a noção do quão profundamente cáusticas foram as convenções e a retórica da misoginia; do quão ambivalentes foram os seus propósitos ideológicos e as conformações de um monótono discurso político androcêntrico, tal qual praticado na Idade Média.



Difamação da Mulher no Pensamento Medieval: Referências Obrigatórias

Pedro Carlos Louzada Fonseca (UFG)

O presente estudo sobre os infelizes e ultrajantes pronunciamentos antifeministas na cultura medieval não deve deixar de apontar, inicialmente, o pensamento bastante tradicional de considerar a mulher como animal (*bestia*), principalmente serpente ou outra criatura venenosa. Normalmente retratada como ciumenta e abrasivamente loquaz (*virulentis sermonibus*), a mulher era ainda uma consumista egoísta, frívola, dissimulada e de imbecilidade para o conhecimento e entendimento das coisas superiores. Da imensa quantidade de textos misóginos medievais, um trio parece ser de referência clássica: (1) o antimatrimonial e influente livro de Theophrastus (c.372-288), com invocada autoridade citado por São Jerônimo (c.342-420) no seu **Adversus Jovinianum** [Contra Jovinianus] (c.393), dissuadindo os verdadeiros cristãos do casamento (Delhaye, 1951; Schmitt, 1971), chegando a motivar grandes obras pró-celibato como, por exemplo, a **Theologia Christiana** [Teologia cristã] (c.1124), (II. 94-106), de Abelardo (1079-1142) e o **Policraticus** (c.1159), de John de Salisbury (1909, VIII, 11); (2) a não menos virulentemente antimatrimonial, **The Letter of Valerius to Ruffinus, against Marriage** [A Carta de Valerius a Ruffinus, contra o casamento] (c.1180), de Walter Map (1140-c.1209) (Map, 1983, p. 287-313) e (3) o mais triste dos livros de sabedoria da Bíblia medieval, o **Eclesiástico** (Richard de Bury, 1960, p. 42-4; Pratt, 1962, p. 13). Para esse trio, como para tantas obras misóginas na sua esteira, a vida doméstica de casado era uma verdadeira desgraça, enquanto que o celibato era uma condição de excelências morais, intelectuais e espirituais. Tudo isso, politicamente, eternizava o monopólio masculino da cultura literária relativamente à expressão do estado civil dos indivíduos.

Mas teriam tais textos antifeministas uma tradição? Quais seriam, por assim dizer, os seus textos fundadores e, nesse caso, as suas referências obrigatórias? O assunto é muito vasto para aqui ser abarcado nos limites desse trabalho. Quando

se investiga as raízes desse antifeminismo, uma busca regressiva se faz necessária em direção à antiga lei judaica e ao crepúsculo da cultura grega, onde Hesíodo (c.750 a.C.) já dizia da praga do mal introduzida no mundo através da mulher (Allen, 1985, p. 14-15). Ovídio (43 a.C.-18 d.C.), cujos antecessores misóginos foram temporariamente perdidos de vista, constitui apenas um nome na longa lista de antigas e tradicionais sátiras contra a mulher. Outra importante direção desse antifeminismo tradicional, difundido e reelaborado na Idade Média, foram os antigos estudos de fisiologia e de etimologia (Jacquart e Thomasset, 1988, p. 186). Aristóteles (384-322 a.C.) – em **De generatione animalium** [Sobre a geração dos animais] (1963, p. 91-3, 97, 101-3, 109, 173-5, 185, 459-61) – e Galeno (131-201) – em **De usu partium** (final do século II) [Sobre a utilidade das partes do corpo] (1968, ii, p. 630-2) – subestimaram o corpo feminino como deformado e impuro, frente à perfeição do corpo masculino, com as suas eficazes propriedades gerativas e intelectivas (Roussele, 1988, p. 12-20; Jacquart e Thomasset, 1988, p. 55-56). Por uma espécie de habilidoso curto-circuito, as condenações da natureza e da fisiologia femininas correspondiam a pronunciamentos misóginos instruídos pelo entendimento teológico medieval. Por exemplo, o influente enciclopedista Santo Isidoro de Sevilha (c.570-636), nas suas **Etymologiae** [Etimologias] (1911, XI. i. 140), comenta sobre o poder destrutivo e maléfico do mêsruo. Nesse particular, Santo Isidoro de Sevilha estava seguido Plínio (**Naturalis Historia**) e impulsionando uma sólida tradição que tratou dos danos provocados pelo sangue menstrual como, por exemplo, Vincent de Beauvais (**Speculum naturale** [Espelho da natureza], XXXI. 24) e Papa Inocência III (**De misera condicionis humane** [Sobre a mísera condição humana], I. 4). Sobre essa tendenciosa associação da teologia com a fisiologia no antifeminismo medieval, Harold Bloch comenta que “in the misogynistic thinking of the

Middle Ages, there can, in fact, be no distinction between the theological and the gynaecological” [no pensamento misógino da Idade Média, não pode haver, de fato, nenhuma distinção entre o teológico e o ginecológico] (1987, p. 20). Mesmo Santo Agostinho (354-430) que, seguindo **Galateus** 3: 26-28 acerca da equivalência teológica dos dois sexos – e não concordando, em **De Trinitate** [Sobre a Trindade], XIII. 13, com a equação da mulher ao corporal –, ainda assim considerava a maior predisposição feminina para as solitudes materiais e sensoriais como perturbadora da serenidade e espiritualidade da mente masculina (Borresen, 1981, p. 25-30). Santo Ambrósio (c.339-397), em **De Paradiso** (c.375) [Sobre o Paraíso], propõe uma interessante alegoria para a Queda de Adão e Eva, na qual a mulher representa os sentidos do corpo e o homem, a mente. Os prazeres agitam os sentidos, os quais, por sua vez, afetam a mente (1961, XV, p. 351).

A questão da companhia feminina apresentou-se especialmente problemática para os primeiros Padres da Igreja, refletindo as considerações de São Paulo sobre a distração que o casamento e a família poderiam representar não só para a consolidação institucional do cristianismo, mas também para o alcance da excelência mental e espiritual do homem. Sobre isso comenta São Jerônimo no seu **Adversus Helvidium** [Contra Helvidius] (1893, XXII, p. 344-45). Fundamentado em Mateus 19: 12, no seu **Adversus Jovinianum**, diz: “What happiness to be the bond-servant, not of a wife but of Christ, to serve not the flesh but the spirit” [Que felicidade ser o servo contratado não de uma esposa, mas de Cristo, para servir não à carne, mas ao espírito.] (1893, I. 11).

Se essa distração matrimonial e familiar podia ser teoricamente evitada, o que complicava era a quase redução da mulher a um repositório de vícios e a um lascivo convite ao homem para pecar (Owst, 1933, p. 395). Devido ao fato de meramente existir ou cultivar a sua aparência, a mulher foi metaforizada como uma mortífera espada desembainhada e um perigoso poço destampado. Essa terrível imagística misógina pode ser conferida, dentre outras fontes, em Tertuliano (c.160-c.225), no seu **De cultu feminarum** (século I ou II) [Sobre a aparência das mulheres] (1959, II. 2) e no **Ancrene Riwe** [Regra

para as eremitas] (1955, II), um tratado anônimo do século XIII ou antes.

O tema do impuro e embusteiro olhar feminino foi freqüentemente glosado pelos Padres da Igreja, a exemplo das advertências de São João Crisóstomo (c.347-407) (Bloch, 1987, p. 15). Marbod de Rennes (c.1035-1123) começa o seu **De meretrice** [Sobre a meretriz] partindo desse tema (1984, cap. III). Enfim, a mulher era um recurso infeliz, uma perpétua fonte de desavenças e discórdias, conforme pode ser lido no **Adversus Jovinianum** (1893, I. 48), de São Jerônimo, nesse caso, fiel herdeiro das idéias de Ovídio, em **Amores** (1982, II. 12) e de Juvenal (princípio do século II), na **Sátira VI** (1958, 242-43). A visão dessa disposição embusteira da mulher, não raras vezes considerada agenciada pelo diabo, reforçou a idéia de monopólio do homem na pregação e na prática de atividades religiosas sagradas. Nesse sentido, raríssimas foram as exceções que ocorreram em favor da sua emancipação religiosa da mulher (McLaughlin, 1976, p. 73-90), a exemplo do que propunham os Waldenses (século XII) e os Lollards (1380-90) (Capes, 1914, p. 279; Aston, 1984, p. 55).

A copiosa e extravagante fala feminina, tais como a da **The Wife of Bath** (c.1390-95) [A esposa de Bath], de Geoffrey Chaucer (c.1343-1400), “for the male audience [of the time]. . . is never wholly divested of the titillating ambivalence of eroticism” [para a audiência masculina [da época] . . . não está nunca totalmente desvestida de titilantes ambivalências de erotismo.] (Patterson, 1983, p. 662). Essa ascética obsessão de condenar as mulheres de verem e serem vistas constitui um intrigante paradoxo bastante em voga no século XII, qual seja, a prática de uma adoração cortês da mulher concomitante à acerba denegação da sua realidade (Bloch, 1987, p. 15). É de se considerar se esse medo do poder de erotização e prodigalidade sexual da mulher não se relacionava com um complexo de inferioridade do homem, sendo para auto-imagem masculinista simplesmente mais conveniente degradar as mulheres ao nível das mais indecentemente libidinosas criaturas. Idéias desse tipo – e de que a luxúria do amor efeminava os homens – comparecem com incrível insistência no pensamento medieval, a exemplo, do que dizem

Santo Isidoro de Sevilha, nas suas *Etymologiae* (1911, XI, ii. 23); Jehan Le Fèvre (séculos XIV-XV), nas suas *Les lamentations de Matheolus* (c.1371-72) [As lamentações de Matheolus] (1982, II. 1571-1702); Andreas Capellanus (séculos XII-XIII), no seu *De amore* (c.1185) [Sobre o amor] (1982, III. 50) e John Gower (1325?-1408), no seu *Confessio amantis* (1386-90) [Confissão de um amante] (1900, VII. 4239, 4292).

Esse equacionamento da mulher à libido a fazia insuficiente de inteligência e razão mais desenvolvidas, sendo apenas boas para pequenos conselhos e tomadas de decisão imediata. Sem darem tanto crédito às capacidades femininas, os contadores de histórias medievais ficavam surpresos pelo fato de muitas heroínas dos *fabliaux* ultrapassarem os seus maridos com provas de notável presciência (Spencer, 1978, p. 211), fato que levou um misógino como Jehan Le Fèvre a ponderar, em *Le Livre de Leescce* [O livro de Leescce] (1905, 1156-610) que, talvez, as mulheres fossem mantidas fora das profissões legais precisamente porque os homens temiam os seus talentos, associados à tenacidade e sutileza, aspectos que Christine de Pizan (1365-c.1430), retomando em defesa da mulher, discute no seu *Le Livre de la Cité des Dames* (1405-) [O livro da cidade das damas] (1982, I. 8. 8).

No início deste trabalho, foram mencionadas algumas obras antifeministas sempre lembradas, em primeira mão, quando se discute a misoginia medieval. Entretanto, a tradição literária nesse terreno era o que se pode chamar de proficuamente enredada, baseada naquilo que hoje pode ser chamado de 'precedente'. Entre os Padres da Igreja dos seis primeiros séculos depois de Cristo, precedente era um extenso conjunto de citações bíblicas, discretamente reforçadas por citações provindas da literatura romana. Entre os escritores de textos antifeministas do século XI em diante, precedente significou extratos da primeira onda de textos feministas como, por exemplo, o *Adversus Jovinianum*, de São Jerônimo, o qual foi como que reliberado no século XII; *The Letter of Valerius to Ruffinus, against Marriage*, de Walter Map; e o *De amore*, de Andreas Capellanus. Além disso, significou: (1) um número, relativamente pequeno, de lúgubres considerações sobre as mulheres, provindas

dos livros bíblicos de *Provérbios*, *Eclesiastes* e *Eclesiástico*, devendo-se notar que esse último livro encontra-se, agora, excluído das bíblias não-católicas, por ser considerado apócrifo; (2) a segunda das narrativas gêmeas da Criação tratada no *Gênesis*, junto com o relato da Queda e da punição de Eva; (3) certas histórias de celebrados heróis bíblicos que se indulgiram no pecado do sexo; (4) as epístolas de São Paulo; (5) máximas ou aforismos de Ovídio, Juvenal, Virgílio e outros, tais como, Valerius Maximus, o qual se notabilizou como compilador de uma coleção de anedotas, do primeiro século depois de Cristo; e (6) afirmações extraídas, com o correr dos tempos, de escritos de Padres da Igreja.

Uma das peculiaridades do uso desse corpus antifeminista era a recorrência homogênea e *ad nauseam* de seus exemplos, tornando essa tradição antifeminista uma intrincada rede de absorventes relações entre os textos. Não raramente, as citações eram descontextualizadas como, por exemplo, as do livro de *Provérbios*, onde uma citação condenatória de uma mulher má ou estranha era escolhida sem se levar em conta que uma passagem a ela adjacente podia ser um elogio a uma boa mulher (Rogers, 1966, p. 6-7). Entretanto, muito mais desconcertante do que essa descontextualização, era a manipulação de uma citação de forma a extrapolar o seu sentido no contexto original, ocasionando a difamação da figura feminina. Por vezes, a anulação do contexto da citação estendia-se para abranger narrativas inteiras. É o caso da parcialidade na condenação de Bathsheba, uma vez que a Bíblia não dá a entender que ela propositadamente seduzira o rei David, com ele cometendo o pecado do adultério. Esse pretexto antifeminista foi um prato cheio para os comentadores misóginos, pois, ainda em 1983, Conroy desconfiava da integridade moral de Bathsheba (1983, p. 115-16).

A misoginia medieval constituiu-se de um verdadeiro arsenal miscelânico de provérbios antifeministas e de imprecações bíblicas contra as mulheres, dando a impressão de que os textos que utilizam esse material são excessivamente formulaicos, repetindo vozes ressonantes de incansáveis lugares-comuns (Mann, 1991, 50; John de Salisbury (1938, p. 355).

Além das condenações anteriormente apontadas, era ainda imputada às mulheres o compulsório vício de sempre resmungar, associado a uma incontinência verbal abusiva e licenciosa (Bloch, 1987, p. 4-5), própria de uma língua trocista (Patterson, 1983, p. 660-61). A ênfase nessas características, além das indicações bíblicas, remonta a São João Crisóstomo que, na sua **Homilia IX**, acerca da Carta de São Paulo a Timóteo, culpou Eva por arruinar tudo, no minuto em que ela abriu a boca no Paraíso. A recorrência mais consistente a certos motivos antifeministas, não parece fazer da misoginia medieval um sistema, com princípios e padrões estruturais presidindo a sua expressão. Não obstante isso, pelo menos duas características podem ser apontadas: (1) que os tratados misóginos, a exemplo de **Les Lamentations de Matheolous**, de Le Fèvre, foram estruturados de forma extremamente solta, “with the charges and invectives juxtaposed in an order defying logic” [com cobranças e invectivas justapostas em uma ordem que desafia a lógica.] (Cassell, 1975, p. xx), e (2) a presença de uma escassez de modelos recebidos da tradição antifeminista literária, tendo, muitas vezes, o autor que se basear em modelos de outros setores da escrita medieval.

Apesar dessa falta de estruturação, quatro modelos tradicionais de escrita foram apropriados pelo antifeminismo medieval. O mais simples deles, derivado provavelmente de Ovídio, foi o modelo de catálogo de exemplos ilustrativos, freqüentemente encabeçados por Pasiphaë. Esse modelo incluía também a forma de panegírico, em que as boas e virtuosas mulheres bíblicas serviam como contraste, de efeito retórico negativo, para denegrir as más. Walter Map, em sua **The Letter of Valerius to Ruffinus, against Marriage** foi um dos grandes divulgadores desse modelo de catálogo. Um segundo modelo derivava de Juvenal (princípio do século II), da sua conhecida **Sátira VI** que, desaconselhamento o casamento, cataloga uma rol de mulheres romanas satirizadas por sua indesejabilidade para o matrimônio. O terceiro modelo – talvez o mais influente devido não só à sua concisão, mas também à sua aura de antiguidade autoritativa – foi o suposto libelo de Theophrastus acerca da dissuasão ao casamento. Incorporado ao **Adversus Jovinianum**, de São Jerônimo, tecia ardilosos comentários misóginos, como aquele que comentava sobre a impossibilidade de se assegurar

da fidelidade da mulher que, se fosse bonita atrairia um enxame de amantes e, se fosse feia, iria à procura deles. Finalmente, um quarto modelo consistia no recurso expressivo de reclamação em primeira pessoa, utilizado pela linguagem feminina. Pode ser encontrado em partes de *La veuve* (século XIII) [A viúva], de Gautier Le Leu; em **Les lamentations de Matheolus**, de Le Fèvre; e em **Il Corbaccio** (c. 1355) [O Corbaccio], de Giovanni Boccaccio (1313-1375).

A seleção de referências feitas neste trabalho a propósito da misoginia na Idade Média, é, na realidade, apenas a ponta de um imenso *iceberg*. Na lista de autores e textos apresentados, poder-se-ia ainda incluir nomes como Hildebert de Tours, Hugh de Fouillois, Peter de Bois e muitos outros; como também comédias medievais, numerosos poemas curtos e produções em diferentes línguas vernáculas como, por exemplo, as de Juan Ruiz, Cecco d’Ascoli e Deschamps.

A prática antifeminista medieval, muitas vezes representada pelo simples costume ou gosto da denúncia pela própria denúncia, leva à suposição de que a *intelligentsia* medieval considerou as fórmulas retóricas da misoginia como um jogo ou como uma arena apropriada para mostrar os seus dotes literários. Talvez nenhum escritor medieval tenha chegado tão perto dessa conclusão como Jehan Le Fèvre que, declarando ter impulsionado os seus argumentos acerca da mulher à sua conclusão lógica, ainda assim, não conseguiu se isentar de lugares-comuns e símiles cunhados, desde longa tradição, para representar a sua figura (1982, II. 2589-648). O que vem ainda demonstrar que poderia tratar-se de um jogo foram as atitudes de Marbod de Rennes e de Le Fèvre, os quais, parecendo exercitarem-se retoricamente dialéticos, emparelharam argumentos ofensivos e defensivos acerca da mulher.

O caso da misoginia praticada na Idade Média não passar de um jogo para o exercício de habilidades retóricas, apresenta, entretanto, o risco de se subestimar a questão. Embora não se possa negar que existiu, no tratamento da misoginia medieval, um elemento de paixão pelo debate *per se*, também existiu muito de provocação tendenciosa e política nesse debate, para que ele seja considerado como não-sério. Nesse caso, basta ser lembrado que, como saldo desse debate antifeminista, resultou, entre outras

coisas, a incriminação da responsabilidade feminina na Queda e no Pecado Original e, daí, a continuação da exclusão da mulher do serviço e da vida pública.

O que se tem comentado até aqui neste trabalho, fazendo jus ao que o seu título propõe, pode dar a impressão de que o pensamento medieval, em se tratando da mulher, primou-se exclusivamente por uma monolítica postura misógina. Se não perfeitamente concomitante, ao lado de uma literatura radicalmente antifeminista, existiu uma sua contraparte, ocorrendo em defesa da mulher, constituindo como que respostas àquele tipo de literatura. Portanto, foi a partir de

ultrajantes pronunciamentos dos antifeministas medievais que uma reação contrária se enraizou. Mas, esse incipiente feminismo medieval constitui assunto para outro trabalho, o qual poderia se intitular “Defesa da mulher e o afrouxamento da tradição misógina medieval”. Finalmente, dado o fato de a misoginia medieval parecer ter sido um fenômeno que, intimamente ligado a valores culturais, constitui, desafortunadamente, a própria mentalidade da Idade Média, o presente trabalho começará por preencher os objetivos do seu autor se ele ajudar a equipar os seus ouvintes para julgarem, por si mesmos, tal assunto.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, Sr Prudence, RSM, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 BC-AD 1250*. Montreal: Eden Press, 1985.
- AMBROSE St, *Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*. Tr. J. J. Savage, FOC, xlii. New York: Fathers of the Church, Inc., 1961.
- ANCRENE RIWLE (THE). Tr. M. B. Salu. London: Burns & Oats, 1955.
- ANDREAS CAPELLANUS. *Andreas Capellanus On Love*. Ed. and tr. P. G. Walsh. London: Duckworth, 1982.
- ARISTOTLE. *Generation of Animals*. Tr. A. L. Peck. London: Heinemann, and Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.
- ASTON, M., Lollard Women Priests? In: _____, *Lollards and Reformers*. London: Hambledon Press, 1984, p. 49-70.
- AUGUSTINE, St., *The Trinity*. Tr. Stephen McKenna, FOC, xlv. Washington, DC: Catholic University Press of America, 1963.
- BLOCH, R. Howard, Medieval Misogyny. *Representations*, 20, 1987, p. 1-24.
- BOCCACCIO, Giovanni, *The Corbaccio*. Tr. Anthony K. Cassell. Urbana, Chicago and London: University of Illinois Press, 1975.
- BORRESEN, K., *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*. Tr. C. H. Talbot. Washington, DC: Catholic University Press of America, 1981.
- CAPES, W. W., *Registrum Johannis Trefnant*. Hereford, 1914, p. 345-7.
- CASSELL, A. K. (Tr.) *The Corbaccio by Giovanni Boccaccio*. Urbana: University of Illinois Press, 1975.
- CHAUCER, Geoffrey, *The Wife of Bath's Prologue*. In: _____, *The Canterbury Tales*. Tr. David Wright. Oxford: Oxford University Press, 1955, p. 219-39.
- CHRISTINE DE PIZAN, *The Book of the City of Ladies*. Tr. Earl Jeffrey Richards. New York: Persea Books, 1982.
- CONROY, C., *1-2 Samuel, 1-2 Kings*. Wilmington, Del.: Glazier, 1983.
- DELHAYE, P., Le Dossier anti-matrimonial de l' *Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du xiie. siècle. *Medieval Studies*, 13, 1951, p. 65-86.
- GALEN. *Galen: On the Usefulness of the Parts of the Body*, ii. Tr. Margaret Tallmadge May. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968.

- GAUTIER LE LEU, *The Widow*. In: HELLMAN, Robert and O' GORMAN, Richard, *Fabliaux: Ribald Tales from the Old French*. New York: Thomas Y. Crowell Co., 1965.
- GOWER, John, *A Lover's Confession*. In: _____, *The English Works of John Gower*. Ed. G. C. Macaulay. 2 vols., EETS, ES 81. London, 1900, ii, p. 354-5.
- THE HOLY BIBLE*. Tr. from the Latin Vulgate, part first published at Douai in 1609, and part at Rheims in 1582. Belfast, 1852 edn.
- INNOCENT III, POPE, *Lotario dei Segni, De miseria condicionis humane*. Ed. and tr. R. E. Lewis. Athens, Ga.: University of Georgia Press, 1978.
- ISIDORE OF SEVILLE, St, *Isidori Hispalensis Episcopi: Etymologiarum sive Originum libri xx*. 2 vols. Ed. W. M. Lindsay. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- JACQUART, D. and THOMASSET, C., *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*. Tr. M. Adamson. Cambridge: Polity Press, 1988.
- JEHAN LE FÈVRE, *Les Lamentariones de Matheolus et le Livvre de Leesce*. Ed. A. -C. Van Hammel, 2 vols. Paris: Bouillon, 1982, 1905.
- JEROME St, *Against Helvidius XXII*. In: _____, *The Principal Works of St Jerome*. Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd ser., vi. Tr. W. R. Fremantle. Oxford: James Parker & Co. and New York: Christian Literature Co., 1893.
- _____, *Against Jovinian*. In: _____, *The Principal Works of St Jerome*. Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd. ser., vi. Tr. W. R. Fremantle. Oxford: James Parker and New York: Christian Literature Co., 1893.
- JOHN CHRYSOSTOM St, *Homily IX*. In: _____, *The Homilies of S. John Chrysostom on the Epistles of St Paul to Timothy, Titus and Philemon*. Library of Fathers of the Catholic Church. Oxford: John Henry Parker, 1843, p. 69-72.
- JOHN OF SALISBURY, *Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum*. Ed. C. C. Webb. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- _____, *The Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*. Tr. J. B. Pike. Minneapolis: University of Minnesota Press, and London: Oxford University Press, 1938.
- JUVENAL, *Satire VI*. In: _____, *The Satires of Juvenal*. Tr. Rolfe Humphries. Bloomington: Indiana University Press, 1958.
- MCLAUGHLIN, Eleanor, *Les Femmes et l'hérésie médiévale: un problème dans l'histoire de la spiritualité*. *Consilium*, III, 1976, p. 73-90.
- MANN, Jill, *Geoffrey Chaucer*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991.
- MAP, Walter, *A carta de Valerius a Ruffinus, contra o casamento*. In: _____, *De Nugis Curialium, Courtiers' Trifles*. Ed. and tr. M. R. James, ver. C.N.L. Brooke and R. A. B. Mynors. Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 287-313.
- MARBOD DE RENNES, *De meretrice*. In: _____, *Liber decem capitulorum*. Ed. Rosario Leotta. Rome: Herder, 1984.
- OWST, G. R., *Literature and Pulpit in Medieval England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.
- OVID, *Ovid: The Erotic Poems*. Tr. Peter Green. Harmondsworth: Penguin, 1982.
- PATTERSON, Lee, "For the Wyves love of Bathe": Feminine Rethoric and Poetic Resolution in the *Roman de la Rose* and the *Canterbury Tales*. *Speculum*, 58, 1983, p. 656-94.
- PRATT, R. A. *Jankyn's Book of Wikked Wyves: Medieval Antimatrimonial Propaganda in the Universities*. *Annuaire Medievale*, 3, 1962, p. 5-27.
- RICHARD DE BURY. *Philobiblon*. Ed. Michael MacLagan. Tr. E. C. Thomas. Oxford: Blackwell, 1960.
- ROGERS, Katharine M., *The Troublesome Helpmate: A History of Misogyny in Literature*. Seattle: University of Washington Press, 1966.
- ROUSSELLE, A., *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*. Tr. F. Pheasant. Oxford: Blackwell, 1988.
- TERTULIAN, *The Apparel of Women (De cultu feminarum)*. Tr. E. Quain. In: *Tertulian: Disciplinary, Moral and Ascetical Works*. Tr. R. Arbesman et alii. Fox, xl. New York, 1959.

São Jorge: O Dragão e o Poder do Sinal-da-Cruz

Priscila Gonzalez Falci (PEM/UFRJ)

RESUMO

Nesta comunicação, trabalharemos parte da pesquisa desenvolvida no mestrado do Programa de Pós-graduação em História Comparada, entre 2006 e 2008, intitulada “Os martírios na construção de santidades gendereficadas: uma análise comparativa dos relatos da *Legenda Áurea*”, sob orientação da Prof. Dra. Andréia C.L. Frazão da Silva.

Como ponto de partida, investigaremos sucintamente algumas acepções sobre o martírio. A seguir, analisaremos um dos relatos selecionados em nossa pesquisa, a saber; o de São Jorge. Para tanto, consideramos como ele era identificado socialmente em dentro das relações de poder nas quais estava inserido, às qualidades que lhe foram imputadas, as penas somáticas e as intervenções divinas, considerando o estudo etimológico feito pelo compilador genovês Jacopo de Varazze, entre outras questões.



São Jorge: O Dragão e o Poder do Sinal-da-Cruz

Priscila Gonzalez Falci (PEM/UFRJ)

Nesse artigo, trabalharemos parte da pesquisa desenvolvida no mestrado¹ do Programa de Pós-graduação em História Comparada, entre 2006 e 2008, intitulada “Os martírios na construção de santidades *genderificadas*:² uma análise comparativa dos relatos da Legenda Áurea”,³ sob orientação da Prof. Dra. Andréia C.L. Frazão da Silva.

A LA,⁴ compilada pelo dominicano genovês Jacopo de Voragine, é uma hagiografia cujos capítulos apresentam biografias de pessoas consideradas veneráveis, abrangendo a trajetória de um ou mais personagens. A data de produção da primeira redação foi situada por alguns estudiosos em meados da década de 60 do século XIII. Destacamos que, nesse momento, os hagiógrafos valorizavam o ascetismo e as cenas martiriológicas, ambos explorados pelo compilador nas narrativas que compõem a obra, dentre as quais analisaremos de São Jorge. Sendo que, primeiramente, pensaremos acerca dos significados do martírio.

1. O merecimento da coroa do martírio: variações sobre o tema

Segundo Fernando Baños Vallejo, no livro *La hagiografia como gênero literário em la Edad Media. Tipología de Doce vidas individuales castellanas*, os primeiros textos hagiográficos surgiram a partir do culto aos mártires, se limitando, quase que exclusivamente, às *Actas de los mártires*, cujo exemplo mais antigo seria o martírio de São Policarpo, de meados do século II. Contudo, o autor não acredita que essa tenha sido a primeira expressão de devoção aos mártires cristãos (BAÑOS VALLEJO, 1989, p.29)

e que foram essas narrativas que conferiram uma nova significação ao termo grego que designava, originariamente, testemunha (*martyr*).

Assim, o mártir ou “testemunha de Cristo” passava a ser aquele que, apesar de nunca ter visto ou ouvido Cristo em vida, estaria tão convencido das “verdades” do cristianismo que preferia morrer a renegar sua fé. Blasucci afirma que o mártir seria a testemunha perfeita de Cristo (*imitatio Christi*), já que o imitava na vida e na morte, assimilando e participando de seus mistérios. (BLASUCCI, 1999, p. 416) Além disso, eles simbolizavam a vitória de Cristo sobre o mal, sendo a extensão do seu sacrifício de sangue, colocando-se como oferenda sacrificial em honra da divindade.

Segundo Lucy Grig, no artigo *Torture and truth in late antique martiriology*, o mártir era um soldado de Cristo que confrontava a força do mal, representada, nesse momento, pelo estado romano. (GRIG, 2002, p.328) Nessa lógica, este personagem desejaria a sua morte, exacerbando as torturas, já que, dessa forma, quanto maiores fossem os seus sofrimentos, maior seria a demonstração da vitória cristã coroada com a sua morte. Segundo a autora, os mártires se tornaram os heróis da Igreja pós-Constantino, ganhando um significativo papel como representantes da Igreja triunfante.

Essa dualidade dos espetáculos do martírio, segundo Grig, estava relacionada à construção desses personagens que invertiam as relações de poder nas torturas e nas execuções. Nestas, o mártir deseja a sua morte, procurando exacerbar os suplícios recebidos, dentro da lógica de que quanto maior forem os sofrimentos, maior será a demonstração da vitória cristã, coroada com sua

1. Nosso objetivo central foi analisar a construção de santidades *genderificadas*. Em outras palavras, pensaremos acerca das relações entre as identidades de gênero e as de santidade construídas em dez narrativas de martírio presente na LA.

2. Ao utilizarmos o termo *genderificadas* remetemo-nos a palavra anglo-saxônica *gender*. Este termo pressupõe a análise dos processos sociais e das relações de poder envolvidos nas construções dos gêneros, ou seja nas construções *genderificadas*.

3. A partir desse momento, iremos nos referir ao documento pela sigla LA.

4. Para as transcrições, utilizaremos a edição brasileira: VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea; vida de santos*. Tradução: Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

morte. Nesse sentido, as torturas funcionariam como um elemento importante na própria construção da identidade do mártir.

Após o reconhecimento do cristianismo como religião oficial pelo Império, Néri de Almeida Souza, no artigo *Hipóteses sobre a natureza da santidade*, afirma que a Igreja iniciou um processo de exaltação da vida ascética, contudo, mantendo laços com o ideal de martírio, sendo identificado como branco ou espiritual. Este era caracterizado por uma intensa ascese, com a valorização da exposição do corpo aos limites naturais, através de penitências, das macerações, da abstinência sexual, dos jejuns, entre outros.

No século XIII, encontramos novas relações de poder estabelecidas, que resultaram em uma retomada do martírio sangrento, porém resignificado. O mártir, representante da Igreja, não era mais perseguido e morto por não negar sua fé, mas sim devido a defesa da cristandade contra os inimigos da Igreja e da justiça. Segundo Blasucci, nesse momento, o ideal de martírio aparecia na produção hagiográfica em diferentes acepções: vinculado ao desejo de martírio, indicando a perfeição interior do cristão que estaria disposto a dar a vida em nome da cristandade, caso a situação se apresentasse, à uma vida recheada de sacrifícios e obras de penitência (martírio branco) e à morte do santo por testemunhar a sua fé na defesa dos inimigos da cristandade (martírio de sangue).

Diante dessas colocações, podemos concluir que o século XIII foi marcado pelo ressurgimento de acepções diferentes relacionadas ao martírio, inseridas em contextos específicos, adaptadas às associações estabelecidas com e pela a Igreja, ao longo dos séculos, indicando a importância dessa temática nas operações de convencimento utilizadas por esta instituição. Inserido nesse contexto de valorização do ascetismo e das cenas martiriológicas por parte dos hagiógrafos – ambos explorados pelo compilador – Jacopo de Varazze produziu a *Legenda Áurea*, dentre os capítulos analisaremos o de São Jorge.

2. São Jorge: o dragão e o sinal-da-cruz

No início da biografia de Jorge, após um estudo etimológico feito pelo dominicano, é informado que ele era um tribuno nascido na Capadócia, de nobre estirpe. A narrativa segue com a primeira versão da história de um dragão derrotado por ele. Segundo a LA, Jorge tinha ido a Silena, cidade da província da Líbia, onde habitava, nas redondezas, um dragão feroz que afugentava aqueles que tentavam derrotá-lo. Para mantê-lo calmo e distante da cidade, os moradores davam-lhe diariamente uma ovelha e um habitante, de qualquer sexo, escolhido por sorteio.⁵ Depois de um tempo, foi sorteada a única filha do rei. Este, desesperado, pediu que os cidadãos pegassem todo seu ouro, prata e metade do seu reino para impedir que a jovem morresse dessa forma.

Diante dessa proposta, os cidadãos reclamaram que seus filhos haviam sido sacrificados devido ao edito do rei, logo, ou a sua filha era levada para ser devorada pelo dragão ou ele perdia seu povo. Diante disso, o rei pediu oito dias para lamentar o destino dela. Ao final desse tempo, somos informados que a população foi ao castelo exigir que a promessa fosse cumprida e o soberano lamentou não ter a chance de ter netos de estirpe real. Segundo o relato, a moça foi trajada com vestes reais e enviada ao sacrifício. Jacopo narra que o beato Jorge, que passava pela região, ao vê-la chorar, perguntou o porquê das lágrimas. Ela pediu para que ele montasse em seu cavalo e fugisse para não morrer com ela. Pedindo calma, ele indagou a jovem sobre o que toda aquela gente esperava ver.⁶ Então, a moça explicou toda a situação e, quando o dragão apareceu, suplicou ao tribuno para ir embora depressa.

Jorge, serenamente, a protegeu com o sinal-da-cruz e, recomendando-se ao senhor, atacou o monstro que caiu ferido. Ele falou para a moça colocar o seu cinto no pescoço deste. Ela o fez e o dragão a seguiu feito “um cãozinho muito manso”. (VARAZZE, 2003, p.367) Ao chegarem à cidade, o povo entrou em desespero, contudo o beato os acalmou avisando que se todos aceitassem o batismo, ele mataria a criatura. E “nesse dia, 20 mil homens foram batizados, sem contar crianças e

5. Na verdade, a Legenda destaca que, inicialmente, davam duas ovelhas, contudo foi por falta delas que os cidadãos começaram os sorteios para escolher um cidadão.

6. Os sacrifícios ocorriam fora aos muros da cidade, onde se encontrava o dragão. Na LA, não aparecem informações sobre quem Jorge referia-se.

mulheres”.(Ibidem) Defendemos que esse episódio marca a construção da santidade e de gênero de Jorge através da força do personagem vinculada ao poder da fé cristã.

Além disso, também destacamos a função simbólica atrelada ao sinal-da-cruz. Segundo Juan Antonio Ruiz Dominguez, dentre as funções possivelmente atreladas ao sinal-da-cruz, encontrava-se o uso deste símbolo cristão em eventos inexplicáveis e divinos. Ressaltamos que nas obras de Gonzalo de Berceo, estudadas pelo autor, não figura a associação entre o sinal e a proteção divina, ao contrário da LA. Essa construção aparece em muitos relatos, como o de Jorge, enaltecendo a cruz como signo de esperança, proteção e salvação e o sinal-da-cruz como gesto identificador do cristianismo – elemento importante no estabelecimento da alteridade em relação aos outros, como os hereges, infiéis e pagãos.

Após a sua vitória sobre o dragão, para homenagear a bem-aventurada Maria, o beato Jorge mandou construir uma igreja, onde sob o seu altar surgiu uma fonte de água curativa para os enfermos. Nesse momento narrativo, defendemos que a presença do divino serviria para atrair fiéis para o templo em questão, já que a localização da cidade é colocada no relato.

Após esse episódio, o rei ofereceu a Jorge uma enorme quantidade de dinheiro, mas ele não aceitou e mandou que ela fosse doada aos pobres, o que destaca, na narrativa, a sua caridade e o seu desapego das coisas materiais. Antes de partir, o beato deu quatro conselhos ao soberano: escutar o santo ofício, cuidar das igrejas, honrar os padres e lembrar-se dos pobres. Destacamos que esses elementos vinculam-se à reforma papal, em especial no tocante às relações entre autoridades laicas e religiosas.

A narrativa segue apresentando outro relato iniciando com a aparição do dragão, contudo centrando-se no martírio sofrido pelo santo. Este é recheado de milagres, apoiado nas palavras de Ambrósio e terminado com a decapitação de São Jorge. Defendemos que a necessidade em repetir o episódio do dragão, mesmo que sucintamente, visava o enaltecimento de sua santidade e do poder de sua fé novamente.

Após relatar uma segunda versão mais curta da história do dragão, Jacopo coloca que certos livros contam que os imperadores Diocleciano e Maximiano, sob o governo de Daciano, empreenderam uma violenta perseguição aos cristãos, martirizando em um mês dezessete mil. Na narrativa, somos informados de que muitos dos cristãos fraquejaram e sacrificaram aos ídolos.

Emocionado com tal fato, Jorge doou tudo que possuía aos menos afortunados, trocou as roupas militares pelas dos cristãos, foi viver entre eles, e passou a chamar os deuses gentios de demônios, pois o Deus cristão fizera os céus. Nesse trecho, acreditamos que Jacopo ressalta o desligamento do personagem das coisas materiais, enaltecendo a pobreza adotada pelas ordens mendicantes. Além disso, ao mencionar a troca das vestes, acreditamos que ele estaria, metaforicamente, referindo-se ao fato dele deixar de servir um pagão e passar a servir seu Deus, o que é evidenciado a seguir na narrativa.

Retornando ao capítulo. O governador, irado com as palavras de Jorge, chamou-o e o questionou sobre quem ele era e de onde, o que o cristão respondeu. Ele ainda complementou sua resposta dizendo que, com o auxílio de Cristo, ele se submeteu à Palestina, contudo largou tudo para servir ao Deus do Céu. Daciano percebendo que não conseguia demovê-lo, “mandou suspendê-lo no potro e dilacerar cada um de seus membros com garfos de ferro. Mandou queimá-lo com tochas e esfregar sal em suas feridas e em suas entranhas”. (VARAZZE, 2003, p.368)

À noite, o Senhor apareceu-lhe e o reconfortou. Devido as suas palavras e a própria visão, Jorge fortaleceu-se tanto que os suplícios sofridos pareciam não ter acontecido. Mediante a menção da intervenção divina, a sua santidade é marcada no relato.

Segundo o capítulo, Daciano, ao perceber que não conseguiria convencer Jorge a imolar aos deuses através de torturas, chamou um mágico para demovê-lo de sua fé através da magia. Assim, o mágico invocou os seus deuses e misturou vinho com veneno, depois deu para Jorge, que fez o sinal-da-cruz, bebeu e nada aconteceu. Diante disso, uma dose mais potente foi feita e, novamente, após fazer o sinal-da-cruz, o santo tomou o líquido e nada aconteceu.

Nessa passagem, sublinhamos dois elementos interligados. Primeiro, a construção do sinal-da-cruz como maneira de “contato” com o Senhor e de proteção divina. E, em segundo, a inferiorização da crença pagã, já que os deuses também foram invocados, contudo foram superados. Diante de tais episódios milagrosos, o feiticeiro implorou perdão, converteu-se e foi decapitado pelo juiz.

No dia seguinte, Daciano teria mandado colocar Jorge numa roda com espadas de dois gumes ao seu redor, contudo ela se quebrou e ele saiu ileso. Então, ele foi condenado a ser jogado em um caldeirão de chumbo fervente, que após os santo fazer o sinal-da-cruz e “pela virtude de Deus” (*Ibidem*), transformou-se em um banho.

Sublinhamos que o relato não menciona que Jorge teria feito o sinal-da-cruz antes de ser colocado na roda, e apesar disso ele foi igualmente salvo. Acreditamos que Jacopo estaria destacando a santidade a Jorge e que a proteção divina já tinha sido estabelecida⁷.

Daciano, vendo que não poderia vencer o santo com suplicios, mudou o seu modo de persuasão, tratando-o com suavidade e gentileza. Ele afirmou para Jorge que os seus deuses eram calmos e que o perdoaria, caso abandonasse a fé cristã. Jorge riu e disse “Por que você não falou assim antes de me torturar? Estou pronto a fazer aquilo que me exorta”. (VARAZZE, 2003, p.369) Segundo o capítulo, com essa fala, o mártir iludiu o juiz, e, dessa forma, há um destaque para o uso da esperteza do personagem, em detrimento da do prefeito.

Jorge foi levado para o templo, onde Daciano convidou a cidade inteira para ver o cristão rebelde imolar aos deuses, demonstrando satisfação em tê-lo subjogado. No entanto, diante de todos, o mártir pediu ao Senhor para destruir o templo e as imagens dos ídolos por completo. “No mesmo instante, caiu o fogo do Céu sobre o templo, queimando-o com seus deuses e seus sacerdotes. A terra entreabriu-se e tragou tudo o que restara”. (*Ibidem*) Nessa passagem, há uma inversão de poder, o pagão, poderoso, é humilhado pela fé

cristã e o cristianismo, representado pelo mártir, sai vitorioso, já que, com apenas um pedido, o cristão foi abençoado e o local de adoração pagã destruído.

Objetivando conferir um tom de veracidade ao relato, Jacopo cita Ambrósio, que teria dito que, após tomar conhecimento desse evento, Daciano ordenou que levassem Jorge a sua presença e o questionou sobre qual foi o tipo de magia que ele usou para cometer tal crime. Dizendo não crer nisso, o beato tentou enganar o juiz novamente, pedindo que ele o seguisse, pois ele imolaria aos deuses. Contudo, Daciano não o fez por temer que o beato fizesse a terra tragá-lo, como fez com seus deuses.

Inicia-se, no texto, um debate entre os dois. Durante o embate, o juiz virou-se para sua esposa, Alexandrina, e confessou ter perdido para o beato e temer a morte. Ela chamou a sua atenção ofensivamente, por ele perseguir os cristãos, pois eram protegidos por Deus. Dito isso, ela avisou-o que também desejava converter-se ao cristianismo.

Alexandrina foi condenada a ser surrada duramente, pendurada pelos cabelos. Ela lamentou com Jorge o fato de não ter sido batizada, demonstrando sua preocupação por não ter sido “regenerada pela água do batismo”. (VARAZZE, 2003, p.370) O beato respondeu-lhe que o seu sangue seria seu batismo e sua coroa, fazendo alusão ao martírio⁸.

Segundo o relato, no dia seguinte à morte de Alexandrina, Jorge foi condenado a ser arrastado pela cidade. Ele “orou ao Senhor pedindo que atendesse a todos os que implorassem seu socorro, e ouviu-se a voz divina concedendo-lhe o pedido. Terminada a oração, seu martírio foi consumado e sua cabeça cortada” (*Ibidem*) Nesse trecho, há um forte incentivo ao culto do santo.

O beato, segundo Jacopo, foi martirizado em 287, sob o prefeito Daciano, durante o império de Diocleciano e Maximiano. Após martirizá-lo, quando o juiz retornava do lugar do suplício de Jorge para seu palácio, fogo vindo dos Céus consumiu a ele e a seus soldados. Nesse sentido, a santidade do tribuno é comprovada através da justiça divina.

7. Ressaltamos que a não-menção ao sinal-da-cruz também pode ser devida à grande variedade de fontes utilizadas pelo compilador ou as diferentes edições realizadas a posteriori.

8. Destacamos também a importância dada ao batismo, um dos sacramentos cristãos, como veículo de purificação. Ao todo são sete sacramentos, a saber: Batismo, Confirmação, Sagrada Comunhão (Eucaristia), Matrimônio, Penitência, Ordem Sacerdotal e Extrema-Unção. Companhia das Letras, 2003.

Ao fim do capítulo, há duas passagens incentivando o culto do mártir. Primeiramente, Jacopo afirma que Gregório de Tours teria contado que, um dia, um grupo de pessoas só conseguiu deixar um oratório onde estavam hospedadas após deixar algumas das relíquias de São Jorge. Depois, o dominicano faz alusão a *História de Antioquia*. Ele cita que um conjunto de cristãos rumo a Jerusalém foi abordado por um belíssimo rapaz que lhes disse que eles estariam protegidos, caso levassem alguma relíquia do mártir. Há uma marcada legitimação das cruzadas no trecho que se segue, em que:

Quando sitiavam a cidade [de Jerusalém] e a resistência dos sarracenos não permitia o assalto final. O bem-aventurado Jorge apareceu em trajes brancos e armado de uma cruz vermelha, fazendo sinal aos seus sitiantes para irem atrás dele e ataquem sem medo, que conquistariam a cidade. Animados por essa visão, venceram e massacraram os sarracenos.

Nessas passagens finais, defendemos que o dominicano teria fundamentado os casos narrados ao citar as suas fontes para conceder-lhes um teor de verdade e valorizar o aspecto divino vinculado às relíquias do santo, incentivando o seu culto e legitimando as cruzadas.

Segundo James B. MacGregor, por volta de 1184, Alan de Lille fez um sermão direcionado aos cavaleiros, defendendo que eles deveriam portar armas espirituais, assim como as temporais, além de condenar a violência para com a Igreja e com os pobres. Em sua argumentação ele se utiliza de modelos ideais de soldados de Cristo, como São Jorge, São Sebastião, São Theodoro, São Demétrio, São Maurício, São Eustácio e com o objetivo de incentivar a cavalaria a seguir os exemplos dos mártires-cavaleiros. Esse sermão é um dos testemunhos da crescente devoção aos santos guerreiros, que se desenvolve Ocidente, sobretudo a partir do século XIII.

MacGregor destaca que a popularidade crescente do culto aos santos-guerreiros entre os cavaleiros foi fruto da I Cruzada, tornando-se uma significativa parte da identidade e piedade cavaleiras. (MACGREGOR, 2004, p.320) Assim,

ao narrar a aparição de Jorge em uma Cruzada, acreditamos que Jacopo estaria, não apenas incentivando o movimento cruzadista, como também evidenciando o tipo de cavaleiro protegido pelo mártir: o defensor da cristandade.

O processo de construção da santidade *genderificada* de Jorge inicia no estudo etimológico feito por Jacopo, em que o último significado do nome do personagem aponta para a sua identificação como mártir. O seu gênero é construído como masculino através da exaltação de sua pregação e da sua função social, como tribuno. Inclusive, a ênfase dada à eloquência do personagem é um elemento fundamental na construção de seu gênero, aliado a sua caracterização como santo-guerreiro, protetor dos inofensivos. A sua virilidade ainda é atestada nos dois relatos de seus encontros com o dragão.

Destacamos que, por ofender os deuses pagãos, Jorge foi condenado pelo governador, sendo que todos os seus suplícios foram desfeitos ou transformados em delícias – no caso do chumbo derretido –, o que evidenciaria a sua santificação. O relato também reforça a associação do sinal-da-cruz com a proteção divina.

3. Conclusão

O relato de São Jorge inicia apontando sua profissão como Tribuno da Capadócia. Podemos destacar alguns itens, como, durante sua narrativa, em que o sobrenatural com a conversão dos seus suplícios em delícias no episódio em que o caldeirão de chumbo derretido, onde foi condenado a ser atirado, foi transformado em um banho agradável.

O relato sobre São Jorge enaltece o poder da fé cristã e a intervenção divina para a proteção do personagem, através do sinal-da-cruz. Destacamos o claro estímulo a seu culto evidenciado na oração final, em que o santo pede ao Senhor para atender a quem implorasse ajuda. A construção do gênero de Jorge e da sua santidade são feitas através da exaltação de sua pregação, da sua função social e da virilidade demonstrada nos relatos sobre seu encontro com um dragão.

Na sua narrativa, há constantes menções a eventos milagrosos, como a cura após a visita do Senhor, a destruição de aparelhos de tortura, a transformação de suplícios em delícias e, inclusive,

a destruição dos templos com a humilhação pública de Daciano. Nesse sentido, as vitórias estariam vinculadas diretamente com a fé cristã e ao poder advindo desta, atestados através das torturas desfeitas sendo que Jorge é salvo de, praticamente, todos os suplícios através de milagres.

Por fim, destacamos que há um marcado incentivo ao culto desse mártir através de episódios

milagrosos envolvendo relíquias e evidenciando o local destas. É constante o enaltecimento da superioridade do cristianismo em relação ao paganismo, permeado por milagres, conversões, *exempla* e alegorias; além de legitimar as cruzadas e estabelecer um tipo de cavaleiro apto para receber a proteção do mártir. Finalizando com sua decapitação, o dogmas religiosos.



5. BIBLIOGRAFIA

- BAÑOS VALLEJO, Fernando. **La Hagiografía como Género Literário em la Edad Media. Tipología de Doce vidas individuales castellanas.** Oviedo: Departamento de Filología Española, 1989.
- BLASUCCI, Antonio. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARAES, Almir Ribeiro (Org.). **Dicionário Franciscano.** Petrópolis: Vozes, 1999. p.416-420.
- BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média.** Lisboa: Edições 70, 1983;
- DI BERARDINO, Angelo *et all.* Martírio. In: _____. (Org.) **Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.** Petrópolis: Vozes, 2002. p.895-902. p. 896.
- DOMINGUEZ, Juan Antonio Ruiz. La devocion a la cruz en la obra de Gonzalo de Berceo. (em prensa) In: **CONGRESO MUNDIAL DE HERMANDADES DE LA VERA CRUZ**, 1. Sevilla: Ceira, 1995. p.1-12
- GRIG, Lucy. Torture and truth in late antique martiriology. **Early Medieval Europe**, v. 2, n.4, p.321-336, 2002.
- MACGREGOR, James B. Negotiating Knithly Piety: The cult of the warrior-saints inthe west, ca. 1070- ca. 1200. **Church History**. V.73, n.4, jun - 2004.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. La implantación del cristianismo en una Europa en transición (c. 380-c. 843). In: SEMANA DE ESTÚDIOS MEDIEVALES, 7, 1996, Nájera. **Actas...** Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1997, p. 197-215.
- MORENO, José Garrido. La pena de muerte em la Roma Antigua: Algunas reflexiones sobre el martírio de Emeriterio y Celedonio. **Kalakorikos**, n. 5, p. 47-64, 2000. p. 49.
- RAMOS, Luis García-Guijarro. Reforma eclesiástica y Órdenes Militares (ss. XI-XIII). In: BENITO, Ricardo Izquierdo e GÓMEZ, Francisco Ruiz (coords.). **Las Ordenes Militares en la Península Ibérica**, Cuenca: **Universidad Castilla-la-Mancha**, 2000. p.1005-1017;
- SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. **Signum**, n.4, p.11-46, 2002.
- VARAZZE, Jacopo. **Legenda Áurea; vida de santos.** Tradução: Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

A Importância da Suma Teológica de Tomás de Aquino para a História da Educação Medieval

Rafael Henrique Santin (UEM) &
Terezinha Oliveira (UEM)

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo principal apresentar algumas reflexões sobre a importância da leitura da **Suma Teológica** de Tomás de Aquino, no âmbito da História da Educação Medieval. Para a realização do trabalho, optamos pelo método da História Social, por meio do qual procuramos estudar o objeto tendo em vista a totalidade em que estava inserido, qual seja, a sociedade ocidental do século XIII. Acreditamos que o exercício de leitura e análise de textos clássicos possibilita uma formação teórica mais sólida para os profissionais da educação, na perspectiva de que auxiliam na compreensão da natureza humana e da importância do saber para o desenvolvimento do homem. Por isso, destacamos a **Questão 15** da primeira seção da segunda parte da **Suma Teológica** de Santo Tomás. Intitulada **O consentimento, que é ato da vontade, comparado com aquilo que é para o fim**, esta Questão 15 traz colaborações deste importante intelectual do século XIII para a compreensão do ato humano, no sentido em que discute o processo conhecido por nós como consciência. Assim, ao afirmar que o homem é responsável pelo seu agir, Tomás de Aquino ressalta a importância do conhecimento para que esta ação seja refletida, de modo a priorizar o bem coletivo ante o bem individual.

PALAVRAS-CHAVE: *História da Educação Medieval; Suma Teológica; Tomás de Aquino*



A Importância da Suma Teológica de Tomás de Aquino para a História da Educação Medieval

Rafael Henrique Santin (UEM) &
Terezinha Oliveira (UEM)

1. Introdução

Neste texto, objetivamos apresentar algumas contribuições para o debate acerca da Escolástica e do método de ensino derivado desta filosofia no contexto do século XIII. Assim, enfatizamos algumas formulações de Tomás de Aquino, importante mestre dominicano deste período, sobre o consentimento presentes na Questão 15 da parte I-II da *Suma Teológica*.

Para a elaboração de nossas considerações, optamos pelo método da História Social, por meio do qual procuramos estudar o objeto tendo em vista a totalidade em que estava inserido, qual seja, a sociedade ocidental do século XIII.

Acreditamos que estas análises podem contribuir com as discussões no campo da História da Educação na medida em que levantam problemas referentes à natureza humana e à formação do sujeito. Nesse sentido, destacamos que Tomás de Aquino procurava instituir um modo conveniente para educar os homens medievais, com base nas questões pertinentes de seu tempo histórico. Da mesma forma, retomamos a História da Educação para tentar responder algumas aflições que se colocam hoje como desafios para a pesquisa no campo da pedagogia.

2. Consentimento e Uso como preceitos educativos em Tomás de Aquino

Acreditamos que a Questão 15, contidas na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, deve ser compreendida no contexto de desenvolvimento da Escolástica, isto porque, de acordo com Nunes (1979), as formulações deste pensador contribuíram para a constituição desta maneira peculiar dos homens medievais conceberem a existência. Além disso, é importante ressaltar a importância do método escolástico que foi sistematizado no século

XIII, principalmente pelas obras e magistério de Santo Tomás.

Embora a Escolástica tenha se modificado bastante durante a Idade Média, em correspondência às exigências daquela sociedade (cf. Oliveira, 2005), algumas de suas características fundamentais permaneceram durante todo o medievo:

Quando se considera o conjunto de doutrinas que o termo escolástica abrange e quando se observa que é a filosofia a disciplina que exprime os seus aspectos mais salientes, pode afirmar-se com Grabmann que a escolástica é um modo de pensar e um sistema de concepções em que se valoriza a vida terrena como dom admirável de que usufruímos para o nosso bem e para o nosso desenvolvimento pessoal e em que se admite que o ser do homem não se esgota no breve tempo da sua existência terrena, uma vez que o homem tem um fim supraterrâneo e eterno e o destino de uma vida interminável, sobre crescer ainda neste mundo na vida sobrenatural que ele obtém através do batismo. Portanto, num primeiro momento, casam-se na escolástica a concepção filosófica da vida terrena, da sua transcendência às limitações deste mundo e a mundivivência cristã em que a revelação de Cristo assegura que a vida continua além da morte, que um destino feliz ou infeliz aguarda o homem conforme o seu modo de viver na terra, e que neste mundo já é possível ao homem nascer para a vida sobrenatural e nela crescer até que possa, após a morte, fixar-se num estado definitivo de completa beatitude ou de felicidade eterna (Nunes, 1979, p. 244-245. Grifo nosso).

Como podemos observar nessa citação, Nunes considera que a Escolástica abranje um conjunto de doutrinas que giram em torno do problema da conciliação da razão com a fé, da felicidade terrena

com a salvação, proporcionada por Cristo. No trecho em destaque, podemos perceber que o autor enfatiza o esforço dos medievais para harmonizar a vida terrena com a possibilidade de uma vida eterna depois que a existência material termina. Razão e fé eram consideradas naturezas distintas de saberes que se complementavam na tarefa de se alcançar o conhecimento da verdade.

No século XIII, quando se desenvolveu a população urbana e o sistema feudal conheceu um grande progresso, nasceu a Universidade (Le Goff, 1995, p. 57). Nesse momento, a filosofia cristã, na pessoa de Tomás de Aquino, especialmente, configurou-se como um corpo diferente de explicações, mais racionais, voltadas para a concepção de livre-arbítrio do homem e para a sistematização do equilíbrio entre razão e fé. É o que se constata quando se analisam o método escolástico de ensino e a Questão 15 da parte I-II da **Suma Teológica**.

De acordo com Verger (1990), o método escolástico era constituído de duas práticas: a lectio e a disputatio. Na primeira, os mestres e estudantes liam e analisavam as autoridades, isto é, as obras clássicas de cada disciplina. A segunda se caracterizava por um debate entre mestres e estudantes a respeito de temas que lhes eram pertinentes e à luz das autoridades conhecidas na lectio.

A disputatio (cf. Pieper, 2000) correspondeu ao espírito da Universidade e seu desenvolvimento contribuiu para o apogeu da filosofia cristã e da educação medieval. Tomás de Aquino participou de alguns debates que se realizaram naquele momento e isso se expressa na forma como redigiu a **Suma Teológica**. As Questões são redigidas com base nas práticas da disputatio, ou seja, ele obedece a estrutura formal de um debate universitário daquela época.

A disputatio tem as seguintes características estruturais: primeiro, fixa-se o problema, depois, elabora-se uma hipótese, em seguida, fazem-

se objeções para confirmar a hipótese. Às admoestações seguem contra-objeções e a estas a elaboração da resposta pelo mestre, que respeita as posições defendidas no debate. Por fim, dão-se respostas às objeções¹ (cf. Nunes, 1979).

Como podemos constatar, a filosofia cristã e o método de ensino a ela relacionado contêm significações muito complexas, que englobam uma série de princípios e concepções a respeito do modo de ser da sociedade medieval. A forma do debate, da discussão, revela a tolerância na difusão do saber e na busca de soluções possíveis para os problemas daquela sociedade. Podemos, assim, perceber o compromisso dos intelectuais do século XIII com o desenvolvimento do homem e das relações sociais.

Acreditamos que uma das contribuições que o estudo da História da Educação Medieval pode oferecer para a sociedade contemporânea é o princípio do debate tolerante e respeitoso sobre temas importantes para a coletividade, que remetem ao desenvolvimento de nossa civilização². Assuntos relacionados à política, por exemplo, não têm despertado o interesse da maioria da população brasileira; no entanto, existe a necessidade de debatê-los e minimamente compreender a conjuntura política do país, visto que isso envolve nosso crescimento como povo.

O próprio Tomás de Aquino, por exemplo, num período em que o Ocidente medieval passava por inúmeras mudanças, dentre as quais o renascimento das cidades e do comércio, escreveu sobre problemas cotidianos. É o caso das Questões sobre o amor e o ódio (ST, I^a II^{ae}, q. 26-29), que remetem às emoções diretamente envolvidas nas relações sociais.

Na Questão 15 da parte I-II da **Suma Teológica**, Tomás de Aquino aborda a importância do conhecimento para os homens, chamando a atenção para a relação necessária entre intelecto e vontade nas ações humanas:

Consentir implica a aplicação do sentido a

1. É deste modo que se configuram as Questões 15 e 16 da Suma Teológica. Portanto, quando nos referimos à Questão, estamos nos reportando à estrutura da disputatio.

2. Tomamos emprestado de François Guizot a concepção de civilização que ele expõe na primeira lição da obra História da Civilização na Europa (1907). Este historiador do século XIX afirmou que a sociedade é formada por dois “fatos” principais: o homem e as relações sociais. Estes dois aspectos se relacionam e determinam-se mutuamente, de modo que somente com o desenvolvimento de seu conjunto é que pode haver civilização. Isto quer dizer que um determinado povo se torna civilizado quando os homens e as relações entre eles se desenvolvam simultaneamente.

algum objeto. É próprio do sentido conhecer as coisas presentes. A imaginação é apreensiva das semelhanças corporais, embora estas estejam ausentes nas coisas das quais são semelhanças. Mas, o intelecto é apreensivo das razões universais, as quais pode apreender indiferentemente, quer as singulares estejam presentes ou ausentes. E porque o ato da potência apetitiva é uma inclinação para a própria coisa, por semelhança, a aplicação da potência apetitiva à coisa, enquanto a esta inere, recebe o nome de sentido, como se recebesse alguma experiência da coisa à qual inere, enquanto, satisfaz nela. Onde se ler no livro da Sabedoria: “Sentí o Senhor em bondade”. Por isso, consentir é ato da potência apetitiva (TOMÁS DE AQUINO, ST, I^a II^{ae}, q. 15, a. 1, c.).

Como podemos observar nessa passagem, Tomás de Aquino afirma que consentir é dar sentido às coisas. Nessa perspectiva, é possível que consentimento para esse pensador signifique o que hoje chamamos de consciência. Com efeito, pelo consentimento, dá-se “sentido”, ou seja, significado a algum objeto. Quer dizer que o homem, por este ato, pode dar significado às suas ações, refletindo sobre elas e agindo conscientemente.

O homem, segundo Tomás de Aquino, é uma totalidade constituída por duas potências: o intelecto e a vontade. O intelecto é a faculdade pela qual o indivíduo conhece e reflete sobre a realidade. O objeto do intelecto é a verdade, ou o conhecimento global sobre as coisas, isto é, o conhecimento tanto dos aspectos essenciais quanto dos acidentais dos fenômenos. A vontade é uma faculdade passiva pela qual o indivíduo age. O seu objeto próprio é o bem. A vontade é passiva justamente porque depende do intelecto para identificar seu objeto e persegui-lo (cf. Gilson, 1995).

Nesse sentido, o consentimento, tal como o teólogo/filósofo escolástico define, remete à interação entre intelecto e vontade, já que a última necessita do primeiro para se atualizar:

Propriamente falando não há consentimento nos animais irracionais. E a razão disso é que o consentimento implica a aplicação do movimento apetitivo para fazer algo. Ora, aplicar o movimento apetitivo para fazer algo é próprio do que tem poder sobre o movimento apetitivo. [...] Por este motivo, não se diz que propriamente consentem, porque isto pertence à natureza racional, que tem domínio sobre o movimento apetitivo, podendo ainda aplicá-lo ou não a isso ou àquilo (TOMÁS DE AQUINO, ST, I^a II^{ae}, q. 15, a. 2, c.).

Tomás de Aquino, diferentemente dos que ressaltavam a submissão da vontade humana à vontade divina, como São Boaventura (**Itinerário da Mente para Deus**, I, §4-5-6; VII, §6), prioriza a autonomia do homem em seu agir. Como podemos averiguar no último excerto citado, o consentimento é próprio da natureza racional porque implica “[...] domínio sobre o movimento apetitivo [...]” (Tomás de Aquino, ST, I^a II^{ae}, q. 15, a. 2, c.). Assim, a decisão final de agir ou não agir não depende de outra coisa senão do próprio indivíduo. Esta decisão é, segundo o autor, o ato de consentir: “A sentença final sobre o que se deve fazer é o consentimento ao ato” (Tomás de Aquino, ST, I^a II^{ae}, q. 15, a. 4, c.).

Assim, o consentimento na perspectiva tomasiana é um ato que permite ao homem agir conscientemente e ter domínio de suas ações, porque faz refletir sobre elas. Como podemos observar, esta capacidade do ser racional se constitui o elemento que relaciona o intelecto e a vontade, efetivando o livre-arbítrio³.

Por isso, no Artigo 3º da Questão 15, na resposta à terceira objeção, São Tomás afirma que o consentimento é um ato que diz respeito aos meios, não aos fins da ação. O teólogo/filósofo apresenta dois conceitos que se relacionam com o consentimento: deliberação e eleição. A deliberação seria a disposição para a execução de uma ação, o que implica a necessidade de eleição de uma das possibilidades que a cercam. Enfim, o consentimento seria a reflexão sobre o que decorre

3. A concepção de livre-arbítrio elaborada por Tomás de Aquino pode ser compreendida com a leitura da Questão 1 da parte I-II da Suma Teológica. Nesta, o autor esclarece que o livre-arbítrio é “[...] a faculdade da vontade e da razão [...]” (ST, I^a II^{ae}, q. 1, a. 1, c.). Isto é, a relação entre as duas potências essenciais do homem: a razão e a vontade.

da deliberação, a compreensão do sentido do que agrada e que se oferece para a eleição:

Quanto ao 3º, deve-se dizer que a eleição acrescenta ao consentimento uma relação com respeito àquilo para o que se escolheu previamente algo, e por isso, após o consentimento, ainda permanece a eleição. Mas, pode acontecer que pela deliberação encontrem-se muitas coisas que levam ao fim, e se qualquer uma delas agrada, nelas se consente. Todavia, entre as muitas coisas que agradam, escolhemos uma a ser eleita. Mas, se houver uma só que agrade, o consentimento e a eleição não se diferenciam por distinção real, mas, por distinção de razão. Assim, consentimento se diz enquanto agrada para agir; eleição, enquanto se prefere às coisas que não agradam (Tomás de Aquino, ST, Iª IIªe, q. 15, a. 3, ad. 3 m.).

Como podemos observar, Tomás de Aquino analisa a complexidade do ato humano, ressaltando que o homem é responsável pela própria existência e que o desenvolvimento da faculdade intelectual é fundamental para que o indivíduo aja de maneira conveniente em relação à sociedade na qual está inserido.

Esta perspectiva nos leva a refletir sobre a preocupação deste teólogo/filósofo com os problemas do seu tempo: no século XIII, como já destacamos, o comércio estava se desenvolvendo no interior das cidades e o dinheiro adquiria, assim, importância cada vez maior⁴. Nesse sentido, as cidades se tornavam, segundo Duby (1978), palco de pecado e, portanto, um ambiente propício para ações inconvenientes.

Enfim, o ato humano no mundo necessita ser refletido para que se tome consciência da forma adequada de agir. O contrário é a possibilidade de prejuízos para a própria pessoa ou para quem a cerca, ou seja, as ações devem ser pensadas

com base no bem comum⁵. Com efeito, o homem, conforme afirma Aristóteles na **Política** (1985) e o próprio Tomás de Aquino em **Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre** (1995), é um animal político e social, já que o indivíduo não pode garantir sozinho sua sobrevivência. Assim, faz-se mister refletir e agir levando em consideração o bem comum.

Com base no que foi demonstrado a respeito da Questão 15, Tomás de Aquino deposita no homem a responsabilidade por seus atos, revelando a complexidade do movimento do intelecto e da vontade na concepção de livre-arbítrio.

Em uma outra questão da parte I-II da **Suma Teológica**, o teólogo/filósofo afirma com clareza: “Mas, quanto ao próprio ato da vontade, ela não pode sofrer violência alguma” (Tomás de Aquino, ST, Iª IIªe, q. 6, a. 4, c.). Nesse caso, o termo violência não deve ser entendido no sentido que lhe damos hoje. A violência, na perspectiva tomasiana e nesta passagem em particular, parece significar uma interferência estranha sobre a vontade, a qual implica, como já dissemos, consentimento, deliberação e eleição, resultando no livre-arbítrio do indivíduo.

Essa idéia parece não estar direcionada para um humanismo em sentido radical, até porque este só surgirá, com força, na modernidade. Deus, para Tomás de Aquino, é a causa primeira e o fim último de tudo que é, mas isso não impede que o homem tenha sempre a possibilidade da escolha a respeito de si mesmo. O homem tem, portanto, a responsabilidade por sua humanidade. Apesar de romper com a tradição que submetia a vontade humana à vontade divina, o autor não questiona de modo algum a soberania de Deus como primeiro princípio e último fim.

Esse pensador não sobrepõe a razão à fé, nem a fé à razão, mas as dispõe lado a lado como que constituindo um saber total, cuja finalidade é possibilitar ao homem agir com justiça de modo a

4. Geroges Duby, em *No tempo das Catedrais* (1978), discorre também sobre a importância do dinheiro na sociedade do século XIII.

5. A noção de bem comum de Tomás de Aquino remete à discussão feita por Aristóteles na *Ética a Nicômacos*. No livro IX dessa obra, Aristóteles trata da concórdia como uma categoria de amizade política. Para ele, os homens que vivem numa mesma cidade devem concordar em determinados assuntos que dizem respeito à coletividade dos cidadãos, como, por exemplo, a forma de governo: “[...]mas dizemos que há concórdia numa cidade quando seus habitantes têm a mesma opinião acerca daquilo que é de seu interesse, e escolhem que há concórdia entre as pessoas em relação a atos a ser praticados e quando estes atos podem ter consequências, e quando é possível que neles duas partes, ou todas elas, obtenham o que desejam [...]. Parece então que a concórdia é a amizade política, como efetivamente se diz que ela é, pois ela se relaciona com assuntos de nosso interesse e influentes em nossas vidas (Aristóteles, IX, 1167a, 6).

alcançar a salvação eterna. Por isso, concordamos com Nunes (1979), Le Goff (1995) e Oliveira (2005a) quando afirmam ser Tomás de Aquino o teórico responsável pela sistematização da conciliação entre razão e fé, constituindo-se como o principal escolástico.

Enfim, como pudemos constatar, ao conceber o homem como ‘senhor’ de seus atos, Tomás de Aquino ressalta a importância da relação intelecto-vontade efetivada pelo consentimento. Por isso, ele considera imprescindível a educação:

Ora, no ato de ensinar encontramos uma dupla matéria, o que se verifica até gramaticalmente pelo fato de que “ensinar” rege um duplo acusativo: ensina-se – uma matéria – a própria realidade de que trata o ensino e ensina-se – segunda matéria – alguém, a quem o conhecimento é transmitido. Em função da primeira matéria, o ato de ensinar é próprio da vida contemplativa; em função da segunda, da ativa, pois sua última matéria, na qual se atinge o fim proposto, é matéria da vida ativa. Daí que pertença mais à vida ativa do que à contemplativa, se bem que de algum modo pertença também à vida contemplativa, como dissemos (Tomás de Aquino, De Magistro, a. 4).

Nesse excerto, fica claro que, para o autor, o ensino é mais importante para a vida ativa, cujo fim é a ação. Nesse sentido, deve incidir principalmente sobre a capacitação do homem para consentir, usar e eleger, de modo que possa fazer uso consciente do livre-arbítrio. Com efeito, segundo Puelles (1983), a formação da pessoa em Tomás de Aquino tem o sentido de desenvolver as potencialidades do homem como homem, ou seja, levá-lo ao amadurecimento da relação intelecto-vontade.

Essa necessidade de desenvolver no homem as suas potencialidades para que amadureça é explicitada por este teólogo/filósofo:

Ora, o conhecimento preexiste no educando como potência não puramente passiva, mas ativa, senão o homem não poderia adquirir conhecimentos por si mesmo. E assim como há duas formas de cura: a que ocorre só pela

ação da natureza e a que ocorre pela ação da natureza ajudada pelos remédios, também há duas formas de adquirir conhecimento: de um modo, quando a razão por si mesma atinge o conhecimento que não possuía, o que se chama descoberta; e, de outro, quando recebe ajuda de fora, e este modo se chama ensino (Tomás de Aquino, De Magistro, a. 1)

Como podemos perceber, o homem tem a possibilidade de conhecer e pode fazê-lo de duas formas: a descoberta e o ensino. Segundo Tomás de Aquino, cabe ensinar ao aluno aquilo que ele ignora, aquilo que não consegue aprender por si mesmo.

Assim, por exemplo, saber o que é a justiça e o que são atos justos na sociedade contemporânea não é um conhecimento natural no homem, mas sim uma possibilidade. Entretanto, esse conhecimento é imprescindível, visto que é importante agir de maneira justa em relação aos semelhantes para que a unidade da sociedade seja mantida, favorecendo, assim, seu desenvolvimento. Portanto, é necessário ensinar às crianças e jovens o que é agir justamente.

Desse modo, observamos que, ao conceber a necessidade do desenvolvimento individual, Tomás de Aquino visa o crescimento da sociedade como um todo, pois situa as ações humanas na totalidade das relações e instituições sociais. Nesse sentido, concordamos com ele quando considera imperioso pensar no bem comum antes de agir.

3. Considerações finais

Como podemos verificar, Tomás de Aquino busca elucidar o sentido de consentir para a natureza humana, de modo que o entendimento que elabora deste ato da vontade salienta a importância do intelecto e do conhecimento. O saber e a reflexão se constituem, portanto, como elementos fundamentais para o desenvolvimento das faculdades essenciais do homem, o intelecto e a vontade. E este processo é, segundo o teólogo/filósofo, matéria do ensino, porque visa capacitar o homem para as ações cotidianas.

Deste modo, o autor da *Suma Teológica* ressalta a importância da educação para o crescimento da

sociedade medieval, pois pelo ensino o conhecimento que o mestre tem em ato pode tornar-se ato também no aluno, de modo que este passe a agir de maneira diferente, com base em princípios que passou a compreender de forma consciente.

A partir disto, salienta a importância da formação do professor, já que a relevância de

seu papel exige dedicação à pesquisa e ao estudo daquilo que pretende ensinar.

Por fim, podemos destacar o valor atribuído por Santo Tomás à prática do debate entre ideias para buscar o conhecimento sobre o mundo, a natureza humana e as relações sociais.



REFERÊNCIAS:

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 3ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.
- ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. Itinerário da Mente para Deus. In: _____. *Escritos filosófico-teológicos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- DUBY, Georges. *No tempo das catedrais*. Editorial Estampa: Lisboa, 1978.
- GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GUIZOT, F. *História da Civilização na Europa*. Lisboa: Oficinas Typographica e de Encadernação, 1907.
- LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- NUNES, R. Capítulo IX A escolástica. In: _____. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1979, p. 243-286.
- OLIVEIRA, T. A filosofia medieval: uma proposta cristã de reflexão. In: COSTA, C. J. (org.). *Fundamentos filosóficos da educação*. Maringá: EDUEM, 2005. p. 79-101.
- _____. *Escolástica*. São Paulo: Editora Mandruvá, 2005a.
- PIEPER, J. Abertura para o todo: a chance da Universidade. *Mirandum*, São Paulo, jan./jun. 2000. Disponível em: <<http://www.hottopos.com.br/mirand9/abertu.htm>>. Acesso em: 15 jul 2008.
- PUELLES, A. M. *La formación de la personalidad humana*. Madrid: Ediciones Rialp S.A., 1983.
- TOMÁS DE AQUINO. Do reino ou do governo dos príncipes, ao rei de Chipre. In: _____. *Escritos Políticos*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2003. vol. III, seção I – parte II – Questões 1-48.
- _____. *Sobre o ensino (De Magistro), os sete pecados capitais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- VERGER, J. *As Universidades na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 1990.

A Difusão do *Epitoma Rei Militaris* de Flávio Vegécio na Idade Média. O Caso do *Policraticus* (1159) de João de Salisbury

Raphael Leite Teixeira (UFES)

RESUMO

O presente trabalho é uma análise da difusão do *Epitoma rei militaris*, de Flávio Vegécio (séc. IV d.C.), na Idade Média. Para isso, tomamos como estudo de caso as citações que o bispo João de Salisbury fez da obra de Vegécio naquele que é considerado o primeiro tratado de *Filosofia Política* do Ocidente Medieval: o *Policraticus* (1159).



A Difusão do *Epitoma Rei Militaris* de Flávio Vegécio na Idade Média. O Caso do *Policraticus* (1159) de João de Salisbury

Raphael Leite Teixeira (UFES)

1. Vegécio e seu *Epítoma rei militaris*

Públio Flávio Vegécio Renato é um desses personagens da História latina do qual pouco se sabe. Escreveu uma epítome de assuntos militares¹ e um tratado de medicina veterinária², pelo qual se sabe que foi um perito criador de cavalos e que percorrerá todo o Império Romano. De religião cristã, exerceu algum elevado cargo civil na corte imperial.

O *Epítoma rei militaris*, sua obra mais famosa, foi escrito a pedido de um imperador que não identificou. Um grupo de estudiosos, com os quais me alinho, supõe ser Teodósio (379-395) o “invencível imperador” frequentemente evocado na obra. Esta corrente entende que o compêndio militar foi fruto de debates do alto escalão do governo imperial ocorridos após a derrota romana em Adrianópolis (378). Autoridades civis e militares buscavam então reverter ou ao menos remediar os graves prejuízos humanos, materiais e morais resultantes do triunfo gótico. Com essa preocupação em mente foi que Vegécio compôs seu tratado, redigido provavelmente por ocasião da visita de Teodósio à Itália, entre agosto de 388 e junho de 391.

A obra não teve a pretensão de ser uma História do exército romano. Tampouco tencionou influenciar a política geral do Império ou elaborar soluções mais ou menos genéricas para a difícil conjuntura interna e externa de então. Retoricamente dedicada à instrução do imperador, tinha como real destinatário o *dux*, comandante-em-chefe do exército (3º, III). Daí o interesse estritamente militar e a convicção de que a força

das legiões³, outrora responsável pela constituição de um império mundial, deveria ser restaurada para que os bárbaros *hostis* fossem repelidos.

Nesse sentido, buscou em diversos textos clássicos a temática que interessava para compor sua compilação. Dentre os autores investigados, se destacam Frontino e Catão. A leitura foi a de um amador, visto que Vegécio não tinha experiência militar direta e reconhecia a falta de brilhantismo nessa área. No entanto, isso não autoriza-nos a pensar que foi um leigo que colheu informações a esmo sobre a arte militar (ARGUÍN, 2005: p. 21). Além disso, a forma como dividiu o *Epítoma rei militaris* mostra como estava consciente das prioridades do exército.

De acordo com a própria explicação do autor (3º, I), o Livro 1º, que precedeu os demais em uma publicação independente (ARGUÍN, 2005: p. 15), trata da seleção e adestramento dos recrutas na *antiqua legio*. O 2º ensina a respeito da instituição e disciplina militar. O 3º trata da guerra terrestre, e apresenta duas grandes seções: a primeira, que vai do cap. I ao VIII, traz uma série de generalidades sobre cuidados preliminares a uma campanha (logística, disciplina, disposição dos acampamentos, etc.); a segunda (capítulos IX-XXIII) versa exclusivamente sobre o exército em ação. Tematicamente falando, o Livro IVº está claramente bipartido. Nos primeiros trinta capítulos é definida a poliorcética (“as maneiras de defender as nossas cidades e destruir as do inimigo (...)” [4º, Pról.]). Já os capítulos XXXI-XLVI foram dedicados à guerra naval, assunto que ele não considerou tão importante, visto que o mar estava pacificado há

1. *Epítoma rei militaris*.

2. *Digesta Artis Mulomedicinae*.

3. As legiões eram as unidades mais prestigiadas do exército romano. Tropas de infantaria em sua essência, seu contingente variou muito no decorrer de sua existência. Apesar disso, é possível fixar o número aproximado de cinco mil homens em sua constituição clássica. Possuía dez coortes, de três manípulos ou seis centúrias cada uma. A cavalaria legionária era composta por cerca de 120 homens. O comando legionário era constituído por 59 centuriões (dos quais o mais graduado era o primípilo); um tribuno (ou vários), que comandava a cavalaria; cinco tribunos (“angusticlávios”) da ordem equestre, cada qual responsável por duas coortes; um prefeito do acampamento; um tribuno designado “laticlávio” e, finalmente, um legado da legião, ambos procedentes da ordem senatorial (BOHEC, Y. L. *El ejército romano*. Barcelona: Ariel, 2004, pp. 33-34). Embora essa constituição tenha sido alterada praticamente por completo no Império Tardio, a memória do prestígio, das glórias e da impecável disciplina legionária permaneceu devida, como atesta o *Epítoma rei militaris*.

séculos e a guerra entre romanos e bárbaros então se desenrolava exclusivamente em terra (4º, XXI). No entanto, o fato de ter dedicado alguma pesquisa e certos capítulos a essa questão é uma evidência de que tinha consciência de que os bárbaros poderiam (como de fato lograram) romper o domínio romano sobre o Mediterrâneo.

Vegécio deve ser compreendido a partir da época e das estruturas mentais em que estava inserido. Como um romano típico, entendeu a História a partir da alternância entre distanciamento e observância dos valores tradicionais (WHITROW, 1993: p. 73 e ss.). Como um personagem da alta sociedade romana do fim da Antiguidade, compartilhou do esforço consciente de regresso às raízes do passado, bem como do anseio por assentar solidamente as bases da coesão (BROWN, 1972: p. 32). Foi por isso que dirigiu um apelo ardoroso – e até mesmo fervoroso (2º, XVIII) – para que a *antiqua legio* fosse restaurada. Se por isso é tido como conservador pelo homem moderno, por outro lado ele foi inovador por sugerir a restauração da infantaria em um período em que ela passava por profunda deterioração e perdia importância frente ao incremento da cavalaria e das tropas ligeiras.

No século IV o crescimento vegetativo romano estava em declínio. Inevitavelmente, foi afetado o recrutamento para o exército. Para piorar, este deixou de ser desejável ou honroso aos olhos dos cidadãos. Prova disso é que foi imposto o engajamento hereditário, o que, todavia, não resolveu o problema. Os latifundiários foram obrigados a fornecerem recrutas ao lado da taxação sobre seus porcos e o serviço militar tornou-se impopular a ponto de cidadãos preferirem a automutilação (EMBLETON & MACDOWALL, 1994: p. 8)! Em suma, foi um período em que, se muito, o patriotismo devia ser morno entre os romanos (FINLEY, 1990: p. 171).

Face a isso, o empenho, patriotismo e fervor do *Epitoma* destaca-se em tons radicalmente contrastantes. Talvez por isso, o clamor pelo retorno da disciplina legionária caiu em ouvidos moucos. Mas a real explicação para este fracasso só é rarefeitamente esclarecida a partir de dois olhares. O primeiro vê o *Epitoma rei militaris* como um repositório de “soluções impossíveis”, visto que seu

autor concebeu um remédio “genérico e abstrato” para a decadência romana (MAZZARINO, 1991: p. 59). O segundo, mais equilibrado, reconhece o quanto o ministro de Teodósio era prático e realista. Entende que ele só não teve sucesso porque existia um relaxamento generalizado entre os soldados e uma tentativa de reforma poderia custar caro politicamente para o imperador (FERRILL, 1989: p. 111). Discussões à parte, interessam-me o fato que embora as propostas de Vegécio não fossem colocadas em prática, por motivos a serem analisados seu tratado foi amplamente difundido na Idade Média.

2. A ampla disseminação do *Epitoma rei militaris* na Idade Média

Como hoje se sabe, mas que nunca é demais repetir, as letras clássicas não foram esquecidas no período compreendido entre a queda do Império Romano do Ocidente e o despontar do mundo moderno. Contestado pelos historiadores da atualidade, o conceito de *Renascimento* parte do princípio preconceituoso de que a cultura clássica fora apagada por uma longa noite de mil anos e que finalmente *renasceu* na Europa moderna. Na realidade, só conhecemos muitos dos documentos antigos porque na Idade Média houve interesse em preservá-los, estudá-los e copiá-los. A Antiguidade era constante fonte de inspiração em diversos aspectos da vida, como, por exemplo, a guerra. Essa faceta da Antiguidade, inclusive, alcançou verdadeiro esplendor no período.

O *Epitoma rei militaris* é um bom exemplo de fonte antiga largamente difundida no Medievo, quando se tornou um autêntico oráculo intelectual dos teóricos militares. Para estes, Vegécio era um modelo tal qual Cícero era para a ética e a filosofia medieval (SHRADER, 1981: p. 168). Talvez uma das melhores formas de se medir o interesse por Vegécio, primeira *auctoritates* inquestionável do âmbito militar no período, seja a estimativa do número de cópias e traduções comparadas a outros autores. Até 1300, por exemplo, só a *Naturalis Historia* de Plínio o Velho rivalizou com ele em número de cópias existentes em bibliotecas (BAREA, 2007: p. 270). Ademais, um personagem clássico

como Júlio César só foi traduzido ao francês em 1473 enquanto que Vegécio já o havia sido duzentos anos antes. Único tratado militar clássico que logrou popularidade contínua por toda a Idade Média, a epítome supracitada teve a reputação aumentada na Renascença (DAWSON, 1999: p. 276).

Quais foram as razões de tamanha popularidade?

Em primeiro lugar, a violência e, conseqüentemente, o interesse pelo universo guerreiro, foi constante no período plurissecular definido como Idade Média. Do século V ao VII, a guerra marcou em absoluto o mundo ocidental e definiu “as regras políticas, as relações sociais, os valores e a mentalidade da época” (REZENDE FILHO, 1995: p. 7). A conjugação de fatores como a) o modo de vida agressivo dos germânicos; b) invasões como as dos normandos, sarracenos e magiares no séc. IX e c) a debilidade do poder real, produziu um insegurança crônica que só diminuiu paulatinamente. Somente entre os séculos X e XV limites políticos, jurídicos e morais à violência lograram transferir a guerra e o ofício das armas do monopólio aristocrático para a esfera pública (CARDINI, 2002: p. 473).

Assim, ainda na Alta Idade Média, quando a violência marcava profundamente a sociedade, o *Epitoma rei militaris* já era estudado. Não se sabe exatamente o alcance da obra nessa fase e nem foi meu objetivo realizar essa investigação, mas uma obra com objetivos enciclopédicos como as *Etmologias* de Isidoro de Servilha já a tomava como fonte (Livro IX, 2. 99; Livro XVIII, 3. 3). Beda (c. 673-735) também o conhecia. Havia então um desejo difuso de que existisse um poder armado para conter as injustiças e restabelecer a ordem. Tal anseio retornou entre os séculos X-XI e era bastante semelhante ao experimentado por Vegécio, séculos antes. Essa similitude de realidades e sentimentos bem pode ter contribuído para aumentar o interesse pela fonte em questão pois, apesar de antigo, o *Epitoma rei militaris* era um texto com o qual se identificavam. O homem medieval sabia voltar o olhar ao passado para tirar lições que lhe ajudasse a superar seus próprios desafios.

No século XI, reis ingleses como Henrique II e Ricardo Coração de Leão tinham o *Epitoma rei militaris* como livro de cabeceira, uma atitude semelhante à que Alexandre havia dispensando à *Ilíada* na Antiguidade (MAGALHÃES, 2006: p. 197). Nessa altura, a guerra era marcada pela figura do *miles* – “soldado” custeado por um senhor, a quem jurava fidelidade vassálica. Integrado no *comitatus* – o grupo de guerreiros reunidos em torno de um *senior* – cavalgava um robusto cavalo de guerra e dispunha de armas ofensivas e defensivas, fantásticas para a época. A esse “cavaleiro”, no entanto, faltava a “cavalaria”: uma ética nova baseada no respeito à vontade divina (materializada na instituição eclesiástica) e na defesa dos fracos e oprimidos (CARDINI, 2002: p. 478).

Nos primórdios do século XII essa ética finalmente se consolidou; surgiu então a ordem da cavalaria (REZENDE FILHO, 1995: p. 35), marcando a fase de maturidade do feudalismo. Exista um sonho anacrônico de emular as proezas dos gregos e romanos antigos e um compêndio tal como o *Epitoma rei militaris* era tido como mais útil que a épica e a narrativa. Era considerado mais instrutivo que estes outros gêneros (ROLAN & SUAREZ-SOMONTE, 1987/88: p. 104).

Neste ponto, porém, verifica-se um problema. Como Vegécio inspirava tanto assim os arquitetos da cavalaria medieval se o exército que preconizava tinha como espinha dorsal a infantaria? A cavalaria, cujo armamento havia evoluído “no seguimento do exemplo dos godos, alanos e hunos”⁴ (1º, XX), não fora alvo de suas preocupações (3º, Xxvi). Assim, como os medievais podem ter tirado lições de conselhos dirigidos aos soldados que lutavam a pé e, além do mais, em um contexto histórico e político radicalmente diferente?

Ao tocar nessa questão, permita-me analisar brevemente o caso de João de Salisbury (c. 1115-1180), eclesiástico inglês cujas ideias políticas provavelmente foram lugar comum na Baixa Idade Média. Em seu *Policraticus* (1159), deixou transparecer uma influência de Vegécio bem reveladora da questão levantada acima. Reconheceu o quanto o exército era louvável e necessário (VI, 5) e como a educação do

4. *Nam licet exemplo Gothorum et Alanorum Hunnorumque.*

príncipe, essencial ao bem-estar de todos os súditos, deveria abarcar seu estudo. Citava aqui a autoridade do *Epitoma rei militaris* (1º, pref.), obra que não obstante ter sido redigida por um crente fervoroso, defendia que a competência e a disciplina amiúde produziam as grandes vitórias (1º, I).

Um dos lugares-comuns da fonte latina a qual aqui discuto é a certeza de que a bravura supera a quantidade em qualquer conflito (1º, VIII). Essa mesma convicção aparece em tons claros no *Policraticus* (VI, 2) quando, mais uma vez, o autor se baseia em Vegécio. Logo em seguida, porém, ele exemplifica a teorização com uma história emblemática, extraída do livro mais reputado na Idade Média: a Bíblia. Segundo o relato, extraído do Antigo Testamento, Gideão foi orientado por Deus a dispensar sucessivas levas de milhares de recrutas despreparados até ficar com apenas 300 homens, suficientes, no entanto, para derrotar o inimigo. O emprego das Escrituras, todavia, foi tão-somente para ilustrar um pressuposto já bem fundamentado em Vegécio. Desta forma, se a Bíblia era a regra moral de vida do homem medieval, no âmbito da teoria militar, no entanto, não pode nunca a fazer frente à Vegécio. Assim, este foi procurado pelos medievais também porque as Escrituras se mostraram insuficientes para fornecer instruções mais completas sobre a guerra e os exércitos. E o texto de Salisbury mostra bem isso.

utilização do *Epitoma rei militaris* pelo bispo inglês, contudo, esteve longe de ser subserviente. Ele simplesmente manipulou o documento de acordo com seus interesses e a realidade que o circundava. Para ele, os romanos eram, dentre todos os povos, os que podiam oferecer o exemplo máximo de disciplina (VI, 15). E, naturalmente, a melhor síntese dessa conduta virtuosa estava-lhe disponível em Vegécio. Contudo, as motivações dos dois autores eram diferentes: como se mencionou, o ministro teodosiano não tentou influenciar a política; apenas os rumos militares do Império. Em contrapartida, o *Policraticus* era um livro de conselho e assessoramento a Tomás Becket, principal conselheiro do rei britânico Henrique II. Portanto, em linguagem moderna a obra poderia ser classificada como integrante do pensamento político.

Assim, longe de querer esgotar o assunto, é possível identificar as razões de Vegécio ter sido útil

aos teóricos da cavalaria, da guerra e da política medieval. Ele pode ser aproveitado porque suas recomendações não foram tomadas *stricto sensu*, à exceção, por exemplo, dos conselhos sobre o cerco e a defesa de cidades. Foi absorvido de seu trabalho principalmente um espírito que, não obstante as longas descrições técnicas, sempre evocavam a importância da disciplina e do treinamento. Os conselhos dirigidos aos generais (precauções preliminares à batalha, avaliação do ânimo dos soldados, regras gerais da guerra, etc.) também eram muito úteis. Todas essas noções eram muito admiradas pelo homem medieval, que encontrou no *Epitoma rei militaris* tudo o que queria. Uma vez que essas noções eram assimiladas, os autores, a exemplo de Salisbury, utilizavam-nas a seu bel-prazer.

Uma última nota a respeito da cavalaria cumpre ser registrada. Muito embora o cavaleiro fosse uma figura de mítica e aventureira atuação individual, sua disciplina e treinamento profissional contêm reminiscências da Antiguidade Clássica. Nesse contexto, o “terreno” não era adverso para que os princípios vegecianos pudessem frutificar.

3. Conclusão

A influência de Vegécio pode ser notada de Rábano Mauro até o *Rosier des guerres*, de Pierre Choynet. No crepúsculo da Idade Média (séculos XIV e XV), quando a cavalaria entrava para a História e um pequeno número de tratados da arte militar originais foi redigido (CONTAMINE, 1980: p. 359), o ministro teodosiano ainda granjeou leitores e até discípulos, como Jean Foissart, Jean de Bueil e Jean Molinet (BAREA, 2007: p. 279). Toda essa popularidade deve-se ao fato de ter resumido o pensamento militar antigo e apelado à carência prática dos medievais. Por este último motivo, foi considerado pelos seus leitores um guia valioso para a prática militar (SHRADER, 1981: p. 168).

Nesse trabalho, no entanto, pretendi ressaltar razões adicionais que ajudem a explicar o sucesso deste “*best-seller*” medieval. Em primeiro lugar, um razão óbvia, mas frequentemente ignorada: a Idade Média foi marcada pela violência; portanto, nada mais natural que se buscasse aprender sobre o ofício militar. Depois, os autores dos períodos

críticos do Medievo, como o próprio Salisbury, fizeram eco ao anseio de Vegécio pela existência de uma força suficientemente potente para reparar agressões e restabelecer a normalidade da vida. Havia uma identificação clara entre as duas realidades: enquanto o primeiro autor havia sido confrontado pelas invasões bárbaras no Império Romano, os homens da Idade Média enfrentavam a insegurança quase constante e as novas ondas

de invasões. Além disso, a empatia surgiu a partir das convicções em comum, tanto do ponto de vista religioso, quanto político. Por fim, tratados clássicos tais como o *Epitoma rei militaris* foram populares também devido à impossibilidade do texto sagrado em fornecer um fundamento teórico para a guerra medieval. Os guerreiros medievais encontraram na Antiguidade a inspiração que precisavam para destruir seus semelhantes.



4. REFERÊNCIAS

4.1. Fontes primárias

JUAN DE SALISBURY. *Policraticus*. Edición preparada por Miguel Angel Ladero, Matias Garcia e Tomas Zamarriego. Madrid: Nacional, 1984.

FLAVIO VEGECIO RENATO. *El arte de la guerra romana*. Introducción, traducción y notas de A. R. Menéndez Argüín. Madrid: Signifer Libros, 2005.

VEGÉCIO. *Tratado de Ciência Militar*. Trad., estudo introdutório e notas de Adriaan de Man. Lisboa: Edições Sílabo, 2006.

4.2. Fontes secundárias

BAREA, M. E. R. *El Libro de la Guerra, y la traducción de Vegecio por fray Alfonso de San Cristóbal*. Anuario de Estudios Medievales (AEM), 37/1, enero-junio de 2007, pp. 267-304.

BOHEC, Y. L. *El ejército romano*. Barcelona: Ariel, 2004.

BROWM, P. *O fim do mundo clássico*. Lisboa: Verbo, 1972.

CARDINI, F. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF, J. & SCHIMITT, J.-C. (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval* – vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2002, pp. 473-487.

CONTAMINE, P. *La guerre au Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

DAWSON, D. A. *As origens da Guerra no Ocidente*. RJ: Biblioteca do Exército, 1999.

EMBLETON, G. & MACDOWALL, S. *Late Roman infantryman, 236-565 A.D.* London: Osprey, 1994.

FERRILL, A. *A Queda do Império Romano – a explicação militar*. Rio Janeiro: Zahar, 1986.

FINLEY, M. I. O potencial humano e a queda de Roma. In: _____. *Aspectos da Antiguidade*. Lisboa: 70, 1990, pp. 167-175.

MAGALHÃES, J. B. *Estudo histórico sobre a guerra antiga*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Ed., 2006.

MAZZARINO, S. *O fim do mundo antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

REZENDE FILHO, C. de B. *Guerra e poder na sociedade feudal*. São Paulo: Ática, 1995.

ROLAN, T. G. & SUAREZ-SOMONTE, P. S. *El Epitoma rei militaris de Flavio Vegecio traducido ao castellano em el siglo XV*. Edición de los “Dichos de Seneca em el acto de la caballeria” de Alfonso de Cartagena. Miscelánea Medieval Murciana XIV (1987/88), pp. 101-150.

SHRADER, C. R. The influence of Vegetius’ De re Militari. *Military Affairs*, vol. 45, nº 4 (Dez., 1981), pp. 167-172. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/1987461>>. Acesso em 02 de Abril de 2009.

WHITROW, G. J. *O tempo na história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

A Esposa do Rei dos Demônios: a Biografia da Basilis Theodora Construída por Procópio de Cesaréia no Sec. VI

Rayana Brepohl Fridlund (UFPR)

RESUMO

Nossa proposta neste trabalho é analisar comparadamente as obras História das Guerras de Justiniano e A História Secreta, escritas por Procópio de Cesaréia no séc. VI a respeito do casal romano oriental imperial Justiniano e Theodora. Visamos explicitar que o autor manteve a coerência entre as obras – mesmo esta última não tendo sido publicada em sua vida – na maneira de entender e exprimir, através de suas habilidades literária e retórica, seus governantes, principalmente a *basilis*. Embora Procópio faça diferentes usos de sua instrução clássica para expor, em maior ou menor grau, a opinião de si próprio e de seus pares entre a elite bizantina, é perceptível a paridade e a conexão entre ambos os relatos. Conquanto em sua narração bélica, na qual busca se aproximar do gênero historiográfico tradicional romano e helênico, o historiador revele seu pensamento pessoal apenas através da impressão que sabe causar com seus personagens – Justiniano e Theodora – nos leitores de instrução e referencial clássico, na História Secreta ele explora as mesmas características negativas já expostas com uma abordagem muito mais próxima dos panegíricos repulsivos. Em nossa análise, destacamos os extratos de ambos os textos que revelam mais claramente sua paridade e a coerência do pensamento e intenção do autor no tocante à difamação da imperatriz e, conseqüentemente, do imperador, transportando ambos, revelando o aspecto políticos do historiador e de sua obra.



A Esposa do Rei dos Demônios: a Biografia da Basilis Theodora Construída por Procópio de Cesaréia no Sec. VI

Rayana Brepohl Fridlund (UFPR)

1. Os primeiros anos

Buscamos neste trabalho examinar os extratos das obras *História Secreta* e *História das Guerras de Justiniano* que melhor expressam a imagem da imperatriz Teodora (~500 - 548) que o historiador Procópio de Cesaréia (500 – c. 565) buscava construir e legar em seus escritos, bem como apresentar e analisar a hipótese de que, contrário a impressões iniciais, há coerência e similaridade do pensamento do autor exposto em ambos os textos.

Em seu livro mais controverso, *História Secreta* (originalmente chamado *Anedokta*, “história não publicada”), trazido à público apenas do séc. XVII após ser encontrado no Vaticano sob o título latino de *Historia Arcana*, Procópio registra o que parecia ser conhecimento comum dos viventes em Constantinopla: que a atual *basilis*, Teodora, era filha de um domador de ursos do Hipódromo e tinha trabalhado e vivido as primeiras décadas de sua vida em meio dos e como uma artista. A este propósito destacamos que o teatro era considerado na Antiguidade Tardia um mal-necessário, malvisto por clérigos considerados pais-da-igreja como João Crisóstomo, autor de homilias denegrindo o tema, que enxergavam nessa prática ecos de costumes pagãos e a exploração indevida do corpo. A atores e atrizes só era permitido receber os sacramentos no leito de morte, e na eventualidade de uma recuperação milagrosa, era terminantemente vetado o retorno aos palcos. Tal posicionamento no extremo inferior da organização social era reforçado tanto pelo poder dos governantes, que não permitiam a atores a entrada no exército, como pelo povo, que trazia desde a Grécia a opinião que os atores partilhavam dos vícios interpretados por seus personagens.¹ Dentro deste paradigma cultural, Procópio posiciona Teodora no extremo

dos diversos tipos de teatro, tal como o teatro era um extremo da hierarquização social.

“(...) Mas assim que ela teve idade suficiente e amadureceu de todo, se juntou às mulheres no palco e prontamente se tornou uma cortesã, do tipo que nossos ancestrais chamariam de “infantaria”. Pois ela não era uma flautista ou harpista; e nem mesmo era hábil suficiente para aderir ao corpo de baile; mas meramente vendia seus favores para quem quer que aparecesse, pondo seu corpo todo ao seu dispor” (Procópio, 1966, p.83)

Nessa passagem o historiador não apenas demonstra sua erudição, referindo-se a termos utilizados pelos antigos gregos, como evita que o leitor possa interpretar a figura que ele expõe como uma das admiráveis cortesãs louvadas em diversos trechos da *Antologia Grega*, ou como a amante de Péricles, Aspásia; estas eram consideradas cortesãs “cavaleiras”, as mais refinadas e educadas. Estes termos, curiosamente, Procópio extrai provavelmente das comédias da Ática.²

Procópio concede que, mais tarde, ela tenha descoberto e desenvolvido um talento apreciável em seu meio; contudo, de forma nenhuma lisonjeiro. Teodora tinha, segundo Procópio, uma facilidade para a comédia e bufonaria, trabalhando em uma trupe de mímicos e sendo “imediatamente admirada por esse tipo de coisa” (Procópio, 1966, p.85). A mímica era, como se pode deduzir, considerada pelos eclesiásticos ainda mais ultrajante que o teatro comum, por ter como único instrumento de interpretação o corpo, desprovido de voz e, frequentemente, de indumentárias modestas. Podemos destacar também que os temas dos espetáculos de mímica aproximavam-se daqueles encenados nas comédias latinas, como

1. Cesaretti, Paolo; “Theodora, Empress of Byzantium” trad; Giammanco Frongia, Rosana M, Vendome Press, 2001, p.63-64.

2. Idem acima, p. 72

Plauto, constando então situações frequentes de espancamentos, roubos, adultério e luxúria. Não por acaso, na visão de Procópio, Teodora incorporava todos estes defeitos, sendo este último o que mais explora quando aborda sua vida antes da ascensão ao poder. Em uma passagem na qual o autor faz uso da retórica sutil, ele explicita que Teodora estava acostumada a ter um papel ativo em suas relações sexuais, e não raro - para não dizer sempre - envolvia-se em atos de natureza sexual não aprovados pela moral da época. Com a exposição deste hábito da imperatriz, Procópio lança sombras sobre a moral de seu marido, o imperador Justiniano, artifício que pode ser ampliado para englobar toda a narrativa referente à antiga atriz na **História Secreta**.

Segundo Procópio, nenhum dos fatos que ele expõe escapa ao conhecimento comum dos cidadãos de Constantinopla. Em outra passagem ele conta, novamente utilizando-se de artifícios retóricos que confirmam suas acusações deixando-as tácitas em outros relatos, que as pessoas que encontravam Teodora nas ruas pelas manhãs consideravam isso um mau presságio; as mulheres, por sua vez, evitavam serem tocadas pelas vestes de Teodora no burburinho, pois isso macularia sua pureza³, Teodora é, de fato, exposta como a antítese de um ícone: ao invés de irradiar sacralidade, transborda devassidão suficiente para macular uma mulher honesta pelo simples contato. Este momento permite a Procópio não apenas reforçar a posição demoníaca em que ele colocará o casal imperial, como expor que os atos ofensivos à castidade de Teodora antes de alcançar o trono eram sabidos por todos. E realmente, encontramos numa fonte em siríaco de João de Éfeso, que vê em Teodora - na época já com o *status* de patriciana - pouco menos que uma santa, o aposto grego “*que veio do bordel*” anexado ao nome desta.⁴

2. O discurso no História das Guerras de Justiniano

Porém, excetuando a **História Secreta**, o

movimento historiográfico que dá à basileia Teodora maior reconhecimento dentre as figuras históricas é o seu discurso em reação à revolta de Niká, que consta no **História das Guerras de Justiniano**, feito diante do imperador e da sua cúpula mais próxima, no qual ela rejeita veementemente a idéia de fuga, argumentando em favor da permanência e de uma ofensiva para retomar o poder. Considerado por pesquisadores como um momento de glória concedido por Procópio à imperatriz - posto que, muito de acordo com o pensamento da historiografia clássica, as palavras que ela verdadeiramente teria pronunciado foram desenvolvidas e trabalhadas para torná-las mais adequadas à retórica - ele se torna incongruente com os pensamentos expressos a respeito dela no começo d'**Anedokta**, que mencionamos acima e aos quais retornaremos. Contudo, é possível conciliar ambas as fontes e observar críticas implícitas nas alterações feitas pelo cronista, tanto à Teodora como a Justiniano.

Primeiramente é notável que a fonte indica que o curso de ação ponderado naquele momento era o da fuga pelo estreito do Bósforo diante da turba revoltosa. Esta seria a primeira vez que um imperador romano oriental fugiria de seu local de poder como um exilado, mas ia ao encontro da aprovação dos generais e senadores presentes na *silentia*. A única oposição é feita pela imperatriz, Teodora, que exerce ativamente seu poder de *augusta* no simples ato de falar sem ser convidada perante o imperador e tal assembléia. O prof. Dr. Cesaretti propõe a idéia que esta fala dada à antiga atriz teria sido o último discurso romano da antiguidade, mas certamente pode ser inferido que o seu registro frisando a oradora foi uma manobra literária de Procópio para, de maneira sutil, indicar que, como no repúdio feito pelo imperador persa Khusro anos depois⁵, não apenas Justiniano obedecia à sua consorte como que esta teria uma consciência maior do que seria esperado do descendente de Constantino e Otávio Augusto - obviamente não uma fuga ignominiosa, mas o enfrentamento militar. A narrativa da

3. Procópio, *A História secreta*, Williamson, G. A. (trad.) 1966

4. João de Éfeso, “Lives of the eastern saints”, Ed. E.W. Brooks. Paris, 1923-25

5. Evans, James Allan, “The Empress Theodora, Partner of Justinian”, University of Texas Press, 2004. p.60-61

revolta retrata repetidamente Justiniano com uma propensão maior à *philanthropia* do que a ação efetiva a despeito de seu ideal de *restitutio imperii*, e com o destaque elaborado à fala da imperatriz, reforça esse paradigma, incitando discretamente suspeitas à virilidade romana de Justiniano.

Da injúria ao imperador, a fala passa a injuriar a própria falante. As sentenças em que Teodora afirma preferir à morte a viver sem a púrpura não ignoram a condição prévia da imperatriz, que não mais envolta no cerimonial imperial, voltaria a ser uma ex-atriz, mesmo que porventura mantivesse o status de *patricia*, dado por Justiniano ainda na época do consulado. Procópio deixa o leitor entrever à superfície da mente da imperatriz o reconhecimento da pouca dignidade de onde provinha, bem como a falta de humildade para manter-se lá. Verifica-se uma situação não completamente diversa da descrita por Herodiano tratando de Maximino Trácio, na qual o redator, sendo originário de uma classe instruída e possivelmente se vendo comprometido com a *mos maiorum* olha com desprezo para alguém oriundo das camadas sociais inferiores, independente do grau de elevação social alcançado. Além disso, Procópio exhibe neste discurso de Teodora uma característica desta que está presente mesmo nos autores que lhe são favoráveis⁶: sua propensão a recorrer rapidamente à violência quando crê que algo ameaça sua legitimidade no poder. Ao contrário do que ocorre com Justiniano, a imperatriz é claramente favorável a um massacre para evitar a perda do trono. Embora tal disposição possa ser apontada em diversos predecessores de Justiniano e não tivesse sido contestada (ao menos, durante o governo destes), em Teodora Procópio a faz descabida, apontando para uma exacerbação da sua condição institucional e um abuso do poder outorgado pelo imperador legítimo, além de claramente incompatível do que se espera de uma cristã e mulher, mesmo em exercício do poder imperial. Neste movimento Procópio expõe defeitos do casal imperial que destacará incansavelmente na sua (ainda não redigida) **História Secreta**, contudo, torná-los evidentes a ponto de desagradá-los.

A finalização da fala de Teodora é uma

particularidade retórica que demanda atenção: a frase, já enunciada como um máximo antigo, de fato é uma citação de Isócrates. Todavia, é improvável que a imperatriz, com sua infância no teatro e no Hipódromo, pudesse fazer referência diretamente ao pensador ateniense, do qual deduzirmos ser esta uma interpolação, ou, na melhor das hipóteses, o encaixe de uma idéia que ela expressou em um conhecimento comum próprio dos estudos gregos clássicos. Mas, dentre os vários teóricos políticos, a escolha de Isócrates não foi casual: ao contrário, ao imputar uma citação de um instrutor, cujo ideal de educação consistia precisamente em instrução predominantemente literária, concebida também como formação política e voltada para um refinamento intelectual que possibilitaria, tendo base na *physis* de cada estudante e na *empeiria* trazida com o tempo, o desenvolvimento de um pensamento próprio e eminentemente criativo, a uma ex-atriz que adquiriu quaisquer conhecimentos da Antiguidade que porventura tivesse das comédias, tragédias e do *Kynêgion*. Procópio evoca a imagem de um professor e educação clássicas e altamente valorizadas para contrapô-la a ausência destas em sua oradora, e ressalta para todos que compartilham de sua erudição e familiaridade com a produção ateniense - característica comum aos integrantes das elites tradicionais - a inaptidão cultural da imperatriz pelo artifício de emprestar-lhe palavras que seus opositores sabiam que ela não seria capaz de utilizar.

A citação, por si só, pode ser vista como em desacordo com a idéia geral expressa na fala: no original em *Archidamus*⁷, é dito a Dionísio I, tirano de Siracusa, que “A tirania faz uma boa mortalha”. Ao nos lembrarmos que pouco antes o casal imperial estabeleceu um enrijecimento do cerimonial que os cercava, constituindo a primeira versão do livro *De Caerimoniis* e aplicando regras de tratamento que sujeitavam todos a um nível de subserviência muito maior e uma distância muito mais explícita do cetro - ao invés de *basileuse basilis*, *despotes* e *despoinis*. Esta alteração desagradava profundamente às elites senatoriais e militares tradicionais bizantinas, sendo fonte de grandes

6. “The Third Part of the Ecclesiastical History of John, Bishop of Ephesus”, Oxford, 1860. p. 252

7. Isócrates, “Archidamus”, 45.

reclamações e críticas por seus contemporâneos, e a motivo disto vislumbramos a propriedade com que analogia foi utilizada pelo autor, necessariamente remetendo à versão original da fala aqueles que a conhecessem. Procópio utiliza-se de sua retórica com bastante sutileza, e compreendendo seus expedientes como cronista oficial, inferimos que expressa sua opinião com habilidade, não sendo incoerente com a visão particular que tinha de seus senhores e tampouco suficientemente tolo para impedir-se de continuar escrevendo.

3. Teodora Despoinis

As características negativas expostas no discurso do **História das Guerras** são energicamente reiteradas na segunda parte da descrição de Teodora em **Anekta**, que se volta para o restante do tempo da imperatriz no poder. O objetivo do historiador se especifica em ilustrar com exemplos contemporâneos que não houve uma mudança de caráter na imperatriz após sua ascensão, pelo contrário, registrar que ela manteve tanto sua ligação com a vida teatral - por meio das companhias e das atitudes - quanto à violência e o apego ao poder. Ele admite, entretanto, que não existem provas (apenas rumores não confirmados) de outros homens além do imperador. Contudo, isto o faz apenas voltar-se para seus dois outros pontos com maior vigor.

Uma das situações mencionadas na **História Secreta** que mais exprime a permanência do relacionamento de Teodora com sua vida pregressa é, além da presença de ex-atores e atrizes nas dependências da imperatriz no palácio⁸ é quando um patrício, não nomeado por Procópio para, segundo o autor, preservá-lo, após não receber uma quantia que lhe é devida por um oficial a serviço da imperatriz, recorre a esta. A resposta de Teodora, ao saber que o patrício virá suplicar-lhe, é armar uma performance com seus servos. Quando de fato o patrício está, como pede a norma, prostrado diante dela, Teodora e seus servos cantam versos ridicularizando-o com ambiguidades⁹. A cena faz

referência direta o estilo de teatro praticado pela imperatriz, a comédia e os espetáculos de mímica, e é exposta para evidenciar o absurdo que é, na visão do historiador, a permanência na púrpura de uma ex-atriz que, tivesse perpetrado ato similar em qualquer outra posição dentro da sociedade, seria forçada pela lei a retornar à vida teatral e lá permanecer até sua morte.¹⁰

De forma similar, Procópio acusa Teodora de violência e apego ao poder desmedidos, que remete não apenas a uma *hybris* extrema como à sua propensão a assumir funções e ações tradicionalmente masculinas. Sobre esta violência indicada na sua obra anterior, o **História Secreta** é pródigo. Um dos mais significativos é a aparição de um suposto filho da imperatriz, a quem sua real progenitora teria sido revelada pelo pai no leito de morte, e que parte para Constantinopla para conhecê-la; Teodora, ao confrontar-se com ele, mal o viu e o teria encaminhado, segundo Procópio, para um de seus atendentes acostumados a livrar-se dos desafetos da imperatriz. Esta história, embora não tenha qualquer fonte corroborativa ou soe válida, posto que Teodora teve uma filha ilegítima cedo em sua carreira no teatro e a assumiu, novamente serve os propósitos do autor para, retoricamente, aliená-la dos sentimentos de empatia “*comuns a toda humanidade*”. Mais importante historicamente talvez seja a morte da rainha Amalasantha, filha do rei dos Ostrogodos Theodorico. A rainha, em dado momento, estabeleceu negociações com o imperador Justiniano para mover a si mesma e ao tesouro real para a capital do império bizantino. Quando essas negociações vieram a conhecimento de Teodora, ela teria dado ao mensageiro que Justiniano enviaria uma ordem apenas: que removesse a rainha deste mundo. Novamente, como em seu discurso instigando a reação militar à revolta, a imperatriz não hesita em sacrificar quem ameace sua segurança no poder, sob a visão de Procópio¹¹. Entretanto, neste relato há também a influência da *basilis* sobre os servos imperiais. Em uma situação similar, exposta novamente por João de Éfeso,

8. Cesaretti, Paolo; p.155-56

9. Idem, p.176

10. Evans, James Allan, p.14

11. Procópio, *Anekta*, 16.5

Teodora e Justiniano disputam a cristianização de um novo povo, os Nobadae, e o imperador consegue enviar sua missão antes. Teodora imediatamente envia uma mensagem para o senhor de Tebas, no Egito, onde a missão de Justiniano faria uma parada, e o incita a atrasá-los até a missão que ela enviou pudesse alcançar e ultrapassá-los, e caso isto não aconteça “sua vida responderá por isto, pois eu imediatamente mandarei arrancar a sua cabeça”. Tendo que escolher entre qual dos imperadores desagradar, o senhor optou, por medo, por manter a imperatriz satisfeita¹².

Posto isto, esperamos ter exposto nosso ponto

de vista sobre a coerência de diversos argumentos utilizados por Procópio e da presença se seu pensamento específico, como membro de uma elite bizantina erudita e orgulhosa de si, na construção historiográfica tardo-antiga do seu relato da vida da imperatriz. Todavia, cabe observar que o seu relato fez da *basilis* não apenas outra Messalina, ferramenta para a ofensa política se seu marido, mas uma figura de destaque próprio historicamente tanto no campo político quanto cultural, recebendo mesmo o atual epíteto de “*A força de Justiniano*”, muito diferente daquele que lhe foi concedido por seu biógrafo e que titula este trabalho.



REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

Fontes:

ISÓCRATES, *Archidamus*, in: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0144%3Aspeech%3D6%3Asection%3D1>. Acessado em 22/04/2009

JOÃO DE ÉFESO, *Lives of the Eastern Saints*, E.W. Brooks. Paris, 1923-25. (*Patrologia Orientalis* XVII 1; XVIII 4; XIX 2).

_____. *Iohannis Ephesini Historia Ecclesiastica Pars Tertia*, E;W;Brooks, in *Corpus Scriptionum Christianorum Orientalium: Scriptores Syri*, LV. Louvain, 1936

PROCÓPIO DE CESAREA, *The Secret History*, trad. de Williamson, G.A, Penguin Books, London, 1966.

_____. *History of Wars; Book I: The Persian War*, trad. de H. B. Dewing in: <http://bulfinch.englishatheist.org/Procopius/Book1.htm>. Acessado em 22/04/2009

Bibliografia consultada:

AHRWEILER, Helène. *L'ideologie politique de l'empire byzantin*, PUF, Paris, 1975

CESARETTI, Paolo. *Theodora, Empress of Byzantium*, trad. de Rosanna M. Glammanco Frongia, The Vendome Press, New York, 2001.

EVANS, James Allan. *The Empress Theodora, Partner of Justinian*, University of Texas Press, Austin, 2002.

FRIGHETTO, Renan. “Algumas considerações: o poder político na Antiguidade Clássica e na Antiguidade Tardia.” *Revista Stylos* - Instituto de Estudios Grecolatinos Francisco de Novoa, vol. 13, Buenos Aires, 2004, pp. 37-47.

GRABAR, A. *The Golden Age of Justinian's Golden Age: From the Death of Theodosius to the Rise of Islam*, trad. De Stuart Gilbert, James Emmons. Odyssey Press, New York, 1967

HERRIN, Judith. *Byzantium, The Surprising Life of a Medieval Empire*, Princeton University Press, London, 2007

MACCORMACK, Sabine. *Art and Ceremony in Late Antiquity*. University of California Press, Berkeley, 1981.

12. “The Third Part of the Ecclesiastical History of John, Bishop of Ephesus”, Oxford, 1860. p. 25211. Procópio, Anedokta, 16.5

Os Normenn em Thule: a História e a Arqueologia da Colonização Islandesa nos Séculos IX e X

Renan Marques Birro (UFES)

RESUMO

O presente trabalho faz parte de nossas pesquisas com o Grupo Medieval de Pesquisas da Ufes, coordenado pelo Prof. Dr. Ricardo da Costa. Analisa o *Íslendingabók* (séc. XII) e a *Egils saga* (c. 1220-1230), além de indícios arqueológicos da colonização islandesa. Investigamos, comparativamente, os relatos daquelas crônicas para tentar perceber as semelhanças e divergências entre a Literatura e a Arqueologia na pesquisa histórica. Nosso objetivo foi valorizar as informações prestadas pelos documentos medievais islandeses, que nos legaram juízos confirmados pela Arqueologia.

PALAVRAS-CHAVE: *Íslendingabók* – *Egils saga* – Islândia – Colonização – Idade Média



Os Normenn em Thule: a História e a Arqueologia da Colonização Islandesa nos Séculos IX e X

Renan Marques Birro (UFES)

1. As expansão para o Atlântico norte: o caso islandês

Em 825, o geógrafo irlandês Dicuil (sécs. VIII-IX) fez a primeira referência histórica à ocupação das ilhas ao norte da atual Escócia.¹ De acordo com a *De mensura Orbis terrae*², alguns anacoretas aportaram na ilha de *Thule* (talvez as Ilhas Faroer) para se dedicarem a Deus.

Porém, os eremitas tiveram apenas um século de tranquilidade nessa terra repleta de pássaros e ovelhas, pois foram logo forçados a se mudar, por causa dos freqüentes ataques dos corsários nórdicos – *ita nunc, causa latronum Nortmannorum, vacuae anachoretis*.³

Apesar desse relato, uma possível primazia escandinava na colonização da ilhas do norte europeu não pode ser descartada: se dermos crédito à versão anglo-saxã da *Historiae adversum paganos* (séc. V)⁴, o rei Ælfréd de Wessex (c. 847-899)⁵ recebeu um homem do norte em sua corte. Ohthere, um norueguês rico, relatou ao monarca suas aventuras e descreveu algumas regiões do norte europeu.⁶

Seja como for, a análise do pólen das Ilhas Faroer sugere que sua ocupação teve início no século VII.⁷ Porém, os testemunhos materiais indicam que a presença massiva de imigrantes ocorreu apenas duzentos anos depois.

Os eruditos, por sua vez, sugerem que os primeiros traços da colonização são rastros dos monges irlandeses e, com a expansão viking, indícios mais evidentes dos assentamentos foram deixados pelos guerreiros escandinavos *a posteriori*.⁸

O *Íslendingabók* (*Livro dos Islandeses*, séc. XII), é um dos principais relatos que trata diretamente da colonização da ilha, e que confirma a primazia dos clérigos irlandeses ao desbravarem o Atlântico norte:

Í þann tíð vas Ísland víþi vaxit á miþli fiallz oc fiðro. Þá váro hér mennn cristnir þeir er Norþmennn kalla papa. En þeir fóro síþan á braut af þvi at þeir villdo eigi vesa hér víþ hæiþna mennn. oc léto epter bócr irscar oc biðllor oc bagla. af þvi mátti scilia at þeir váro mennn irscer.

1. Dicuil (c. 760) foi um erudito irlandês que integrou as cortes de Carlos Magno e Luís, o Piedoso. Ele foi o autor de alguns importantes tratados sobre a Geografia, a Gramática e a Astronomia. Os poucos detalhes que sabemos sobre a vida de Dicuil foram extraídos das referências incidentais em seus trabalhos. A data de sua morte é desconhecida. BREEN, Aidan. Dicuil In: DUFFY, Seán (org.). *Medieval Ireland: An encyclopedia*. Oxford: Routledge, 2005, p. 128-129.

2. A obra *De mensura Orbis terrae* foi escrita em 825. Esta obra é a compilação que utiliza diversas fontes do mundo antigo, além das descrições dos anacoretas irlandeses que visitaram as ilhas ao redor das ilhas britânicas. BREEN, Aidan. Dicuil In: DUFFY, Seán (org.). *Medieval Ireland: An encyclopedia*. Oxford: Routledge, 2005, p. 128-129.

3. DICUIL. *Liber de mensura orbis terrae*. Paris: F. Didot, 1807, p. 40.

4. A *Historiae adversum paganos libri VII* (séc. V) foi escrita por Paulus Orosius (c. 375-418), discípulo de Agostinho que viveu na Península Ibérica. A obra abordou a história universal, com o foco nas calamidades mundiais, até o ano de 417. A versão anglo-saxã da obra de Orosius foi redigida pelo rei Ælfréd, que incorporou uma série de narrativas ao texto original. Essa versão foi provavelmente composta entre 890 e 891. ASSER, Johannes. *Alfred the Great Asser's Life of King Alfred and Other Contemporary Sources*. London: Penguin Classics, 1987, p. 32-40. Para uma melhor compreensão das diferenças entre as versões da obra, ver: VANDERBILT, Deborah. *Translation and orality in the Old English Orosius In: Oral Tradition*, nr. 13, vol. 2. Columbia: Center for Studies in Oral Tradition, 1998, p. 377-397.

5. Alfredo o Grande (c. 849-899) foi o rei das ilhas britânicas durante 871 a 899. Ele recebeu a investidura do papa Leão IV (844-855) em 853 e dividiu com seus irmãos o controle da monarquia até sua ascensão ao trono. Alfredo foi um importante monarca por enfrentar a invasão dinamarquesa que teve início em 865, com a construção de fortificações e incursões nas regiões tomadas a expensas dos moradores da grande ilha britânica. Ele também foi importante para a posteridade pela tradução e conservação de importantes obras da literatura clássica (NELSON, Janet L.; BATELY, Janet M. *Alfred the great In: EMMERSON, Richard K. (ed.). Key figures in medieval Europe: an encyclopedia*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 26-30).

6. ÆLFRED THE GREAT. *The Anglo-Saxon version of the historian Orosius*. Texto original em anglo-saxão e tradução. London: W. Bowyer & F. Nichols, 1773, p. 9-17.

7. Um dos primeiros a defender a análise do pólen como testemunho da ocupação humana foi o historiador francês Georges DUBY. O pólen analisado é encontrado particularmente nas turfeiras, junto com cinzas de fornos. Essas provas servem muitas vezes para refutar as hipóteses construídas apenas com documentos escritos (DUBY, Georges. *A história continua*. Rio Tinto: Ed. Asa, 1992, p. 139).

8. STEFÁNSSON, Magnus. *The Norse island communities of the Western Ocean In: HELLE, Knut (org.). The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 209.

Naquele tempo, cresciam bosques das montanhas até a costa da Islândia. Os cristãos estavam lá, aqueles que os escandinavos [*Norþmenn*] chamavam de *papar*. Mas depois eles foram embora,

porque não queriam viver ao lado de um povo pagão. Eles levaram seus livros irlandeses, seus sinos e suas croças e, a partir destas, eles passaram a ser lembrados como os homens da Irlanda⁹.

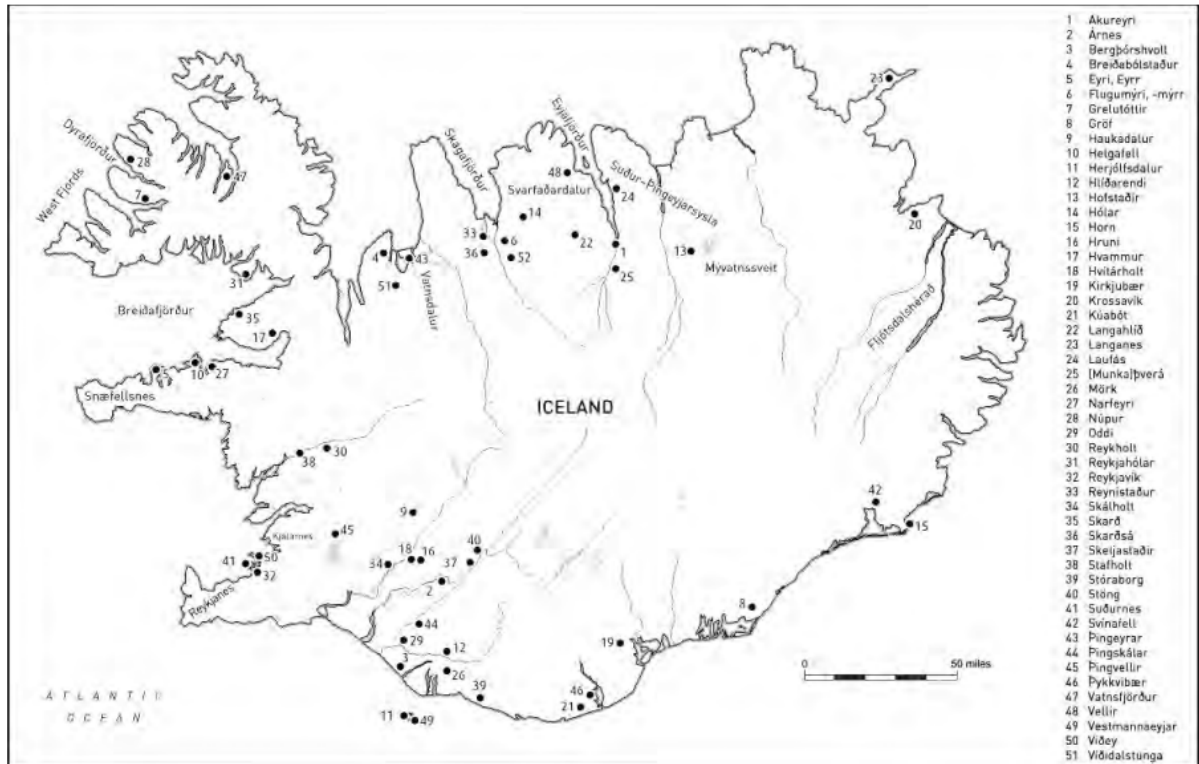


Figura 1 – Mapa da Islândia: O mapa apresenta um mapa da Islândia que destaca os principais nomes que foram eventualmente citados durante este trabalho. Fonte: MCTURK, Rory (2005).

Assim, os escandinavos receberam uma nova alcunha do cronista islandês: além de ladrões, eram também pagãos. Essa conexão entre as obras de Dicuil e Ari *fróði* já foi o objeto de estudo de diversos especialistas¹⁰.

A arqueologia alude a ocupações esporádicas, limitadas e sazonais da Islândia antes da *Era Viking* (c. 800-1066), pois não provocaram impacto relevante aos assentamentos nórdicos posteriores¹¹.

Uma migração expressiva para ilha só ocorreu no século IX, como atestam os documentos que abordaram o assunto: o *Íslendingabók* e o *Landámabók*. A “descoberta” da Islândia foi uma questão de tempo: ao tentarem o caminho das ilhas britânicas, os vikings chegaram acidentalmente às Ilhas Faroer, arrastados pelas marés ou pelo mau tempo. Talvez em uma condição

excepcional, os homens do Norte alcançaram a *Thule*.¹²

De maneira surpreendente, as descobertas da arqueologia dos últimos anos apenas confirmaram o que os antigos disseram. A exploração do sítio arqueológico em Vestmannaeyjar, na costa sul da Islândia, sugeriu que o assentamento islandês teve início no século VI ou VII.

Porém, o material arqueológico foi encontrado abaixo da *camada vulcânica da colonização* (*volcanic settlement layer*), oriunda de uma provável erupção em 900, ou pouco antes. A comparação desta última com as camadas de gelo da Groelândia precisaram o início da colonização em 871 (± 2).¹³

Provavelmente, o efeito da lava vulcânica sobre os indícios da colonização islandesa tenha

9. ARE HINN FRÓÐE ÞORGILSSON. *Íslendingabók*. Ed. Finnur Jónsson. København: Jørgensen & Co.s Bogtrykkeri, 1930, 1. A tradução é nossa.

10. SIGURDSSON, Gísli. Helgi Guðmundsson - Um haf innan: Vestrænir menn og íslensk menning á miðöldum. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 1997. 413 pages. Alvíssmál: Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens, vol. 9, n.1, 1999, p. 109-111; VÉSTEINSSON, Orri. Patterns of settlement in Iceland: a study in prehistory In: Saga-Book XXV:1. London: Viking Society for Northern Research, 1997, p. 1-29.

11. VÉSTEINSSON, op. cit., p. 4-5, nota 77.

12. KARLSSON, Gunnar. The history of Iceland. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 12-13.

13. BARD, Edouard et al. Express Letter: Ash layers from Iceland in the Greenland GRIP ice core correlated with oceanic and land sediments. Earth and Planetary Science Letters, vol. 135, p. 149-155, 1995, p. 149-155.

modificado o resultado tradicional com o ^{14}C .

Portanto, Ari *fróði*, quem estabeleceu o ano de 870 como o início da colonização escandinava, errou por pouco, um feito extraordinário para um homem que escreveu quase duzentos anos após o ocorrido, e que teve como principal fonte de informações a transmissão oral dos acontecimentos.

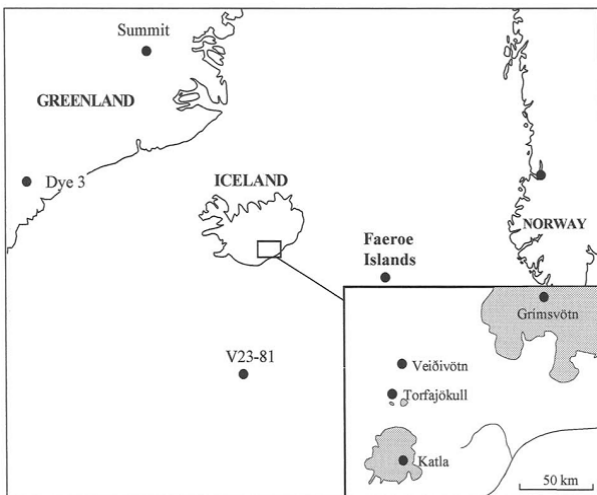


Figura 2 – Sítio arqueológico na Islândia: O mapa destacou algumas localidades ao redor da Islândia. No quadrado menor, a região onde os arqueólogos encontraram os sinais da ocupação inicial da Islândia. Notem a proximidade do sítio arqueológico com a costa da Noruega Ocidental e das Ilhas Féroé. Fonte: Bard et al (1995).

A colonização da Islândia

Os primeiros colonizadores, de acordo com a literatura islandesa medieval, foram nobres proprietários de terra que deixaram a Noruega para escapar da tirania do rei Haraldr inn *hárfagri*, e a própria *Egils saga* atesta.¹⁵

Porém, não podemos ignorar que, no período, a escassez de terras na região de *Vestlandet* (Noruega Ocidental) foi um importante fator para a migração. Além disso, a expulsão dos vikings de Dublin, na segunda metade do século IX, forçou alguns escandinavos outrora assentados nas ilhas britânicas a procurar uma nova terra para emigrar¹⁶.

Por sua vez, as pesquisas arqueológicas mais recentes sugerem que a ilha não foi colonizada diretamente por nobres noruegueses, afirmação presumível pela pobreza material dos indícios do século IX e X encontrados na ilha. Além disso, a dimensão das casas islandesas descobertas do período não apresentam a metade da dimensão das residências nobiliárquicas norueguesas daquele tempo¹⁷.

Ademais, a colonização proveniente da costa ocidental e sudoeste da Noruega parte mais do *Landnámabók* (*Livro dos assentamentos*, séc. XII) e das sagas do que de evidências arqueológicas. A maioria dos especialistas sobre o assunto prefere não especular sobre a origem dos colonizadores da Islândia¹⁸.

Quanto a Egill, a *Egils saga* nos informa que o herói estocou víveres e havia ainda muitos outros para os seus. Felizmente o autor elencou quais recursos estavam naturais estavam disponíveis. São eles:

- 1) Florestas nas cercanias de Borg (região escolhida por Egill para habitar);
- 2) Águas piscosas (com ênfase para a pesca de salmão), focas e ovos em abundância;
- 3) Baleias encalhadas em grande número. Ademais, os animais encontrados eram mansos e não fugiam dos seres humanos;
- 4) Madeira flutuante na costa;
- 5) Pasto aprazível nas montanhas, onde os animais eram invernaçados¹⁹.

Esse importante relato é vital para compreender o estilo de vida dos colonos. Orri Vestéisson, um dos mais renomados arqueólogos do período da colonização, nos alerta quando a fidedignidade das sagas, pois seu estudo deve ser cotejado com outras referências²⁰.

No entanto, essa narrativa é bastante verossímil: recursos marinhos foram encontrados na região sudoeste de Háls, além de ossos de bacalhau em Granastaðir e restos de salmão e ovos de aves em Hofstaðir²¹.

Apesar desse cenário inicialmente aprazível,

14. STEFÁNSSON, Magnus. The Norse island communities of the Western Ocean In: HELLE, Knut (org.). The Cambridge History of Scandinavia. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 210.

15. EGILS SAGA, op. cit, p. 2-35, nota 32.

16. SIGURDSSON, Jon Viðar. Iceland In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil (Ed.). The Viking World. London: Routledge, 2008, p. 571.

17. VÉSTEINSSON, Orri. Archaeology of Economy and Society In: MCTURK, Rory (org.). A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture. London: Blackwell, Publishing, 2005, p. 10-13.

18. VÉSTEINSSON, Orri. Patterns of Settlement in Iceland In: THE VIKING SOCIETY FOR NORTHERN RESEARCH. Saga book XXV (1). London: The Viking Society for northern research, 1998, p. 4-5.

19. EGILS SAGA, op. cit, p. 40, l. 2-24, nota 32.

20. KELLER, Christian; MCGOVERN, Thomas H.; VÉSTEINSSON, Orri. Enduring Impacts: social and environmental aspects of Viking Age Settlement in Iceland and Greenland In: Archaeologia Islandica, 2. Reykjavík: Institute of Archaeology, 2002, p. 4-6.

muitos dos primeiros assentamentos foram posteriormente abandonados, provavelmente pela escolha incorreta do local mais apropriado. Entre os sítios deixados a própria sorte, a maioria encontra-se em regiões onde o desmatamento provocou uma rápida erosão do solo²².

Nesse ínterim, Vesteínsson sugeriu que a maioria dos primeiros colonos se uniu para habitar uma determinada região, visto que em muitos assentamentos há indícios de que várias famílias de colonos viveram juntas inicialmente e que posteriormente formaram suas próprias fazendas. Talvez essa hipótese favoreça a compreensão do regime político singular adotado pelos colonos islandeses²³.

Considerações finais

A veracidade das informações documental tem sido constantemente fustigada por hipercríticos, que consideram-nas como fontes de duvidosa credibilidade pelo envolvimento e intenções do autor. Esse é um sinal claro da produção histórica de nosso

tempo, marcada pelas dúvidas e incertezas, além do temor que alguns alimentam para tecer afirmações.

O objetivo principal do estudo aqui apresentado foi elencar alguns exemplos de informações encontradas nas fontes que puderam ser contrapostas com as evidências arqueológicas.

Nesse caso singular, as conclusões são tão óbvias e contundentes que dificultam a crítica: os indícios escavados se apresentam como um prova cabal do passado, e cabe ao historiador (sem desmerecer o arqueólogo, obviamente) congregar o maior número de testemunhos possíveis para determinar a verdade sobre o passado.

O exercício da história nesses termos capacita o historiador a estudar os fragmentos legados a nós, sejam escritos ou arqueológicos, com um olhar mais adequado e menos inocente: porém, sem desmerecer a importância desta ou daquela fonte por uma pretensa e pré-concebida censura, esta dirigida com maior ênfase aos textos.



21. KELLER, Christian; MCGOVERN, Thomas H.; VÉSTEINSSON, Orri. Enduring Impacts: social and environmental aspects of Viking Age Settlement in Iceland and Greenland In: *Archaeologia Islandica*, 2. Reikyavík: Institute of Archaeology, 2002, p. 4-6.

22. VÉSTEINSSON, Orri. Archaeology of Economy and Society In: MCTURK, Rory (org.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell, Publishing, 2005, p. 15; KELLER, Christian; MCGOVERN, Thomas H.; VÉSTEINSSON, Orri. Enduring Impacts: social and environmental aspects of Viking Age Settlement in Iceland and Greenland In: *Archaeologia Islandica*, 2. Reikyavík: Institute of Archaeology, 2002, p. 7.

23. VÉSTEINSSON, Orri. Patterns of Settlement in Iceland In: *THE VIKING SOCIETY FOR NORTHERN RESEARCH*. Saga book XXV (1). London: The Viking Society for northern research, 1998, p. 12-17.

REFERÊNCIAS

Fontes

- ÆLFRED THE GREAT. *The Anglo-Saxon version of the historian Orosius*. Texto original em anglo-saxão e tradução. London: W. Bowyer & F. Nichols, 1773.
- ARE HINN FRÓÐE ÞORGILSSON. *Íslendingabók*. Ed. Finnur Jónsson. København: Jørgensen & Co.s Bogtrykkeri, 1930.
- ASSER, Johannes. *Alfred the Great Asser's Life of King Alfred and Other Contemporary Sources*. London: Penguin Classics, 1987.
- DICUIL. *Liber de mensura orbis terrae*. Paris: F. Didot, 1807.
- EGILS SAGA. Editado por Bjarni Einarsson, com notas e glossário. London: Viking Society for Northern Research, 2003,

Bibliografia

- BARD, Edouard et al. *Express Letter: Ash layers from Iceland in the Greenland GRIP ice core correlated with oceanic and land sediments*. Earth and Planetary Science Letters, vol. 135, p. 149-155.
- BREEN, Aidan. Dicuil In: DUFFY, Seán (org.). *Medieval Ireland: An encyclopedia*. Oxford: Routledge, 2005, p. 128-129.
- DUBY, Georges. *A história continua*. Rio Tinto: Ed. Asa, 1992.
- KARLSSON, Gunnar. *The history of Iceland*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- KELLER, Christian; MCGOVERN, Thomas H.; VÉSTEINSSON, Orri. Enduring Impacts: social and environmental aspects of Viking Age Settlement in Iceland and Greenland In: *Archaeologia Islandica*, 2. Reykjavík: Institute of Archaeology, 2002, p. 4-6.
- NELSON, Janet L.; BATELY, Janet M. Alfred the great In: EMMERSON, Richard K. (ed.). *Key figures in medieval Europe: an encyclopedia*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 26-30).
- SIGURÐSSON, Gísli. Helgi Guðmundsson - Um haf innan: Vestrænir menn og íslensk menning á miðöldum. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 1997. 413 pages. *Alvíssmál: Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens*, vol. 9, n.1, 1999, p. 109-111.
- SIGURÐSSON, Jon Viðar. Iceland In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil (Ed.). *The Viking World*. London: Routledge, 2008, p. 571.
- STEFÁNSSON, Magnus. The Norse island communities of the Western Ocean In: HELLE, Knut (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 209.
- VANDERBILT, Deborah. Translation and orality in the Old English Orosius In: *Oral Tradition*, nr. 13, vol. 2. Columbia: Center for Studies in Oral Tradition, 1998, p. 377-397.
- VÉSTEINSSON, Orri. Archaeology of Economy and Society In: MCTURK, Rory (org.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell, Publishing, 2005, p. 10-13.
- VÉSTEINSSON, Orri. Patterns of Settlement in Iceland In: THE VIKING SOCIETY FOR NORTHERN RESEARCH. *Saga book XXV (1)*. London: The Viking Society for Northern Research, 1998, p. 4-5.

O Governo Afonsino (1448-1481): a Política Interna e as Conquistas Marítimas

Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFG- Campus de Jataí/UEG)

RESUMO

Afonso V foi o 13º rei de Portugal, tendo atingido a maioridade legal em 1446. Após a regência de sua mãe D. Leonor e posteriormente de seu tio D. Pedro, Duque de Coimbra, desentendeu-se com este chegando ao famoso confronto de Alfarrobeira em 1449. Após o fim da regência de sua mãe e morte do Duque de Coimbra, Afonso V dirigiu seu governo inicialmente na perspectiva de perseguição aos partidários de D. Pedro e redistribuição de seus bens e ao constante favorecimento das casa nobres em detrimento do poder real. O que nos interessa nesse momento é o ponto de vista feudal típico de um rei louvado, respeitado e amado por seus pares, ou sejam os fidalgos. Apesar de o governo de Afonso V enquadrar-se dentro de um período didaticamente conhecido como “era moderna” não podemos precisar em termos cronológicos o trânsito da Idade Média para a Idade Moderna em Portugal. De fato apesar de contratempos, D. Pedro representou um reforço do aparelho de Estado. O mesmo não se pode afirmar em relação ao governo afonsino, ao menos em seus primeiros anos de reinado, quando, internamente, ocorreu um fortalecimento da nobreza.



O Governo Afonsino (1448-1481): a Política Interna e as Conquistas Marítimas

Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFG- Campus de Jataí/UEG)

Afonso V foi o 13º rei de Portugal, tendo atingido a maioridade legal em 1446. Após a regência de sua mãe D. Leonor e posteriormente de seu tio D. Pedro, Duque de Coimbra, desentendeu-se com este chegando ao famoso confronto de Alfarrobeira em 1449. Após o fim da regência de sua mãe e morte do Duque de Coimbra, Afonso V dirigiu seu governo inicialmente na perspectiva de perseguição aos partidários de D. Pedro e redistribuição de seus bens e ao constante favorecimento das casas nobres em detrimento do poder real. O que nos interessa nesse momento é o ponto de vista feudal típico de um rei louvado, respeitado e amado por seus pares, ou sejam os fidalgos. Apesar de o governo de Afonso V enquadrar-se dentro de um período didaticamente conhecido como “era moderna” não podemos precisar em termos cronológicos o trânsito da Idade Média para a Idade Moderna em Portugal. De fato apesar de contratempos, D. Pedro representou um reforço do aparelho de Estado. O mesmo não se pode afirmar em relação ao governo afonsino, ao menos em seus primeiros anos de reinado, quando, internamente, ocorreu um fortalecimento da nobreza. Sustenta nesse ponto de vista, a moderna historiografia portuguesa:

“D. Afonso V assumiu o poder em 1448 e, recebendo a influência da grande nobreza liderada por D. Afonso, duque de Bragança, conduziu o exército real e dos grandes senhores ao confronto com as tropas de D. Pedro... passou-se, então a verificar, durante cerca de trinta e dois anos uma política de descentralização estatal, pois D. Afonso V teve uma orientação política fortemente limitada pelo poder da grande nobreza e pelo aumento de doações e bens da coroa” (GARCIA, J. M., 1984, p. 93).

Para Maria Helena da Cruz Coelho (1998, p.132-133) “a bandeira incontestada da nobreza será, a partir de então, D. Afonso V. Os senhores imprimem as marcas da política régia. Internamente fortalece-se o

poderio das casas nobres e o poder da coroa atenua-se.” A identificação da política nacional com os interesses da nobreza é muito acentuada pela historiografia.

Oliveira Marques (1985, p.359) considera o governo de D. Afonso V como a última grande época da aristocracia feudal, ao ter ampliado ainda mais o poder e os bens de seus tios, D. Afonso, duque de Bragança e D. Henrique, duque de Viseu e de outros tantos nobres, os quais, particularmente, esses dois personagens importantes desse período representam o ponto de vista feudal típico, “que faz o rei louvado, respeitado e amado por seus pares, os senhores feudais” (p.359).

Para Hermano Saraiva (1999, p. 128), a segunda metade do século XV, até o fim do reinado de D. Afonso V, foi marcada pela identificação da política nacional com os interesses da alta nobreza: grandes doações, criação de novos títulos nobiliárquicos, enorme aumento do pessoal da corte, exercício dos ofícios régios por membros da alta nobreza, aumento das tenças e benefícios que redistribuíram as receitas da coroa pela clientela nobre, além dos freqüentes empreendimentos militares.

Borges Coelho (1994, p. 84) destaca que o regente ao ter se apoiado nos habitantes das cidades e vilas, os quais visavam ao fortalecimento do poder régio em detrimento do poder senhorial, atraiu contra si poderosos inimigos. Estes, após a ascensão jovem rei ao trono, assumiram as rédeas da política e, sem dúvida, a casa de Bragança, foi a mais beneficiada. A nosso ver a política senhorial afonsina é a principal marca de sua atuação governativa. Os abusos de toda espécie cometidos pelos fidalgos, e que provavelmente ficaram sem punição, demonstram as evidências desta assertiva. Outro fator refere-se à concessão de benesses a seus partidários.

As mercês concedidas ao Duque de Bragança foram de toda espécie inclusive a permissão de realizar feiras franqueadas (direito concedido pelo rei), em seus domínios:

“Dom afomssso etc. A quantos esta carta virem

fazemos saber que consíramdo nos o gramde deujdo que com nosquo há dom afomso ducque de bragamça E comde de barçellos meu muyto prezado E amado tyo // E os muytos E síngulares seruíços que nossos Reynos delle teemos Reçebidos // E ao diante esperamos que Nos ffaça // E asy Esguardamdo // como a dicta villa de bragamça / he muyto fronteira // com os Reínos de castella de que os nosos per muytas vezes Reçberam guerra e trbalho // E olhando a gramde despouoraçõ E dalpnjficamento da dicta villa // // per causa da quall ella nom pode seer bem guardada E defendida // do que sse poderia Recreçer gram prigoo e trabalho a ella // E desseruço a nos // o que deus defemda // E ora querendo Nos fazer graça e merçee ao dicto ducque// E por se a dicta villa melhor pouorar // aveendo o por muyto nosso seruíço E prouérito de nossos Reynos teemos por bem. E hordenamos que pera sempre Em cada huu anno sse faça na dicta villa hua feira framqueada / a quall se começara aos Vinte e çimquo dias de Janeiro primeiro que vem de quatroçentos E çimquenta / e seys annos // E esse acabara aos noue dias de feuereiro per noyte que som assy xby días // E assy sse fara em diente cada huu anno //...”. (Chancelaria de D. Afonso V, liv. XV, fol 74).¹

Como referimos antes, a fim de aumentar os bens da coroa e vingar o apoio dado por alguns fidalgos ao falecido ex-regente, D. Afonso V ordenou o confisco dos bens móveis e de raiz, pertencentes a essas pessoas, medida essa que incidiu especialmente nas terras do ducado de Coimbra e em alguns locais da comarca de Entre-Douro-e-Minho, aonde eles viviam:

“E porque avendo nós conselho com alguns leterados da nossa corte achamos que todos aquelles, a que nos tenhamos feita mercee, ou fezermos ao diante universalmente dos bees de cada hiiu dos sobreditos, som obrigados a pagar as dívidas, a que esses a nós revees e dezobedientes eram obrigados, aos tempos que assy contra nós comeerom a dita desobediência

e deslealdade, quanto abranger aa vaia dos ditos bees” (Ordenações Afonsinas, livro V, p.406).

Igualmente, o monarca revogou as doações de bens que o ex-Duque de Coimbra tinha feito. No *Livro IV das Ordenações* são apontadas as razões, nas quais, se pode revogar uma doação, a principal delas é a ingratidão:

“Antre todos los pecados efranharom fempre os homees muito o pecado da ingraticooe e esto nom fem razom; ca per general evidencia do fe to fe mostra que todos los homees naturalmente amam quem lhe bem faz, e dezejam reconhecer o beneficio recebido, porque esto procede do efito da natureza, que os cofrange naturalmente pera ello; e fe algum faz o contrario, parece haver pecado contra Direito Natural, pois que peca contra aquello, que a natureza estabeleceo E por tanto estabelecerom os Sabedores e differom, que todo aquelle, que foffe ingrato e defconhecido ao feu bem-feitor, de que ouveffe recebido alguu beneficio, tal como este foffe notado de infamia antre os boos, e ainda lhe podeffe feer revogado o beneficio per aquelle, de que o ouvefferecebido: e bem parece feer justa coufa , pois que defmereceo o benmeficio que recebeo , que lhe feja revogado per fer defmerefimento. E ainda que fegundo direito , as doações fimpresmente feitas , e fem alguã outra condiçom, ou coufa paffada , prefente , ou futura , tanto que affi fom feitas per outorgamento daquelles que as fazem , e acceptaçom daquelles a que fom feirtas , logo fom firmadas em tal quifa , que já mais em algu-u tempo nom pocem feer revogadas ; pero fe aquelles , a que as ditas coações forom feitas , forem ingratos contra aquelles que lhas fezerom , com justa razom lhes podem perelles as ditas doações feer revogadas per coufa da dita ingraticooe.”(liv IV, título LXX, p. 242-243).²

1. Documento publicado em : RAU, V. Feiras Medievais Portuguesas - subsídios para o seu estudo, Lisboa, Presença, 1983, p 192.

2. Além da ingratidão outras razões para a revogação das doações são: “Primeiramente fe effe Donatario difeffe ao Doador, quer em fua preferença, quer em fua aufencia, alguã grave injuria, affi como fe lha difeffe em Juizo, ou em Praça perante alguns homees boos, de que effe Doador recebeffe vergonça; e fe for duvida fe a dita injuria affy feita he grave, ou nom, esto fique em alvidro do Juiz. A segunda coufa he, fe o ferio com pedra, ferro, ou com paaõ, ou com a maaõ, ou fe pofe as maãos fanhudamente em elle com teençom de o viltar, e deshonorar. A terceira coufa he, fe o Donatario traoutou, ou machinou alguã coufa, per que vieffe grande perda e dápno ao Doador em fua fazenda, ainda que feu propofito nom ouveffe real effeito; porque em tal cafo fua maa teençom deve feer avuda por confumada, fe acerca dello fez todo feu poder, e nom esteve per elle de virn a final perfeiçom. (Ordenações Afonsinas. Livro IV, título LXX, p. 224).

Os estudos de prosopografia, em especial o de Rita Costa Gomes³ que teve por objeto a análise da sociedade de corte, apontam diversos indivíduos que foram muito beneficiados pelo novo governo, entre os quais, se pode citar o célebre cardeal Alpedrinha (1406-1508) que alcançou enorme renome não só em Portugal, mas também em Roma, onde se fixou em 1479 por inimizade com o príncipe D. João II. A trajetória dos Bragança merece, mais uma vez destaque especial neste contexto.

“A sua posição na corte portuguesa de meados do século XV apenas pode comparar-se à notoriedade de Castros e Teles na centúria anterior... nomeadamente pela sua origem ligada aos bastardos régios e pela proteção que lhes é dispensada pelos sucessivos monarcas de Avis, os Braganças constituem, também, um caso a parte, pela sua prosperidade ao longo do século, indissociável da aliança matrimonial de Afonso, o fundador da linhagem, com a rica herdeira do condestável Nuno Álvares Pereira, e da firmeza e astúcia das posições políticas de seus filhos, os condes de Ourém e de Arraiolos, Afonso e Fernando, conhecidos exemplos de cortesãos do tempo de D. Duarte e D. Afonso V”. (GOMES, 1995.p 91).

Isso contribuiu para o fortalecimento de uma pequena nobreza muito ligada ao rei que, bem depois, sentindo-se preterida pelo sucessor de Afonso V, seu filho, João II, de novo, acabaria insuflando e atuando contra ele.

1.1. Afonso V “De aquém e de além-mar” em África

O rei Afonso V acrescentou ao seu título de rei de Portugal e dos Algarves, a menção de aquém e de além-mar em África, devido obviamente à continuidade da expansão marítima que seu avô, João I (1385-1433) havia começado com a conquista de Ceuta e igualmente, por causa de

seus feitos em África, ou mais precisamente, pelas conquistas em terras de Mauritânia, recebeu o epíteto de “africano”.

Também não é demais lembrar que durante a regência petrina houve incentivo às navegações ao longo da costa ocidental africana e a ocupação das ilhas da Madeira e dos Açores. A exemplo do que aconteceu no governo de D. Duarte, o infante D. Henrique continuou sendo o cabeça dos movimentos expansionistas, estribado num monopólio real e henriquino que, no essencial, garantia a cobrança do quinto das mercadorias pela Ordem de Cristo, da qual D. Henrique era mestre e, cuja importância era transferida ao erário régio. Além disso, em primeiro lugar, eram concedidas licenças para ir até a África, aos escudeiros e mercadores ligados à casa senhorial do Navegador.

Começaram, então, a chegar em Portugal escravos, ouro e produtos exóticos de toda espécie. A questão marroquina⁴ também não foi esquecida, mas devido aos já citados problemas internos não foi possível dar-lhe continuidade de imediato.

O patrimônio senhorial de D. Henrique começou a formar-se em 1411, quando o infante tinha 17 anos. Inicialmente, concentrou-se na comarca da Beira e, em 1420, se estendeu ao mestrado da Ordem de Cristo⁵, a mais poderosa ordem militar de Portugal. Depois, ampliou-se pelas regiões de Entre-Douro e Minho e Trás-os-Montes e alto Alentejo. Em 1433, ele recebeu de D. Duarte, seu irmão, o senhorio das ilhas da Madeira e Porto Santo, agregando a sua casa um certo número de corsários que ocupavam o estreito de Gibraltar e lhe pagavam o quinto das presas que, na verdade deveriam pertencer ao Estado. O regente D. Pedro em 1433, atribuiu-lhe também território em Sagres onde foi fundada a Vila do Infante, concedendo-lhe monopólio de navegação e comércio para lá do Bojador. Seu sobrinho, D. Afonso V continuou alargando-lhe as posses e benefícios: direito ao quinto das presas capturadas por seus corsários, senhorio das sete ilhas dos Açores confirmando também todas as concessões obtidas nos reinados anteriores.

3. A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média. Lisboa, Difel. 1985.

4. Os portugueses pretendiam primeiramente conquistar Tânger, vingando assim a derrota de 1437 e o martírio do Infante D. Fernando, mas de início isso ainda não era possível.

5. A Ordem de Cristo resultou da transformação, por Dom Dinis, 1279-1325, da antiga Ordem do Templo nessa nova Ordem Cavaleiresca, quando, em 1309, insuflado por Felipe IV “O Belo” (1285-1314), desejo de se apossar de seus bens, o papa Clemente V ordenou sua extinção.

Os benefícios régios ao conde de Arraiolos, D. Henrique, e a seus correligionários foram bastante freqüentes. O próprio D. Henrique também relata os primórdios da expansão e os benefícios que ela proporcionava:

“E sendo certo como, desde a memória dos homens, se não havia alguma notícia na Cristandade dos mares, terras e gentes que eram além do Cabo de Não contra o meio dia, me fundei de inquirir e saber parte, de muitos anos passados para cá, do que era desde o dito Cabo Não em diante, não sem grandes meus trabalhos e infindas despesas, especialmente dos direitos e rendas cujo governo assim tenho, mandando per os ditos anos muitos navios e caravelas com meus criados e servidores, os quais por graça de Deus, passando o dito Cabo Não avante e fazendo grandes guerras, alguns recebendo morte e outros postos em grandes perigos, prouve o nosso Senhor me dar certa informação e sabedoria daquelas partes desde o dito Cabo de Não até passante toda a terra de Berberia e Nubia e assim mesmo per terra de Guinea bem trezentas léguas, de onde até agora, assim no começo por guerra com o depois por maneira de trauto de mercadoria e resgates, é vindo à Cristandade mui gram número de infiéis cativos, do qual, devido grandes louvores a nosso Senhor, a mor parte são tornados à sua santa fé. E está bem aparelhado para muitos mais virem e serem feitos cristãos, além das mercadorias, ouro e outras muitas coisas que de lá vêm e se cada dia descobrem muito proveitosas a estes reinos e a toda a Cristandade ...”.(MARQUES, SILVA, 1944, VI, P. 544).

Percebemos, pelo discurso expresso no documento, a permanência do ideal de cristianização dos infiéis como razão primeira do movimento expansionista, mas também notamos claramente a consciência que o próprio D. Henrique tinha dos benefícios econômicos de tal empreendimento. Além disso ele mesmo se auto intitula escolhido para fomentar tamanha conquista. Seu epíteto de “o navegador” contribuirá, no futuro, para a memória construída em relação a este personagem.

Em relação à administração das riquezas, em 1446, o regente D. Pedro reafirma a fixação em quantidades definidas de ouro, de prata ou de ambos, utilizando-se da Lei de 1436 de D. Duarte. Nas *Ordenações Afonsinas* (livro II, título II, p 152), estabelece controle sobre “rendas ou censos nos arrendamentos ou emprazamentos ou consignações de heranças, cidades, castelos, coutos e honras, herdades, casa, vinhas, pomares, jardins e hortas ou quaisquer outras propriedades e haveres” (GODINHO, 1991, vol 1, p.132). Obviamente, conforme mais uma vez Vitorino Magalhães Godinho, (1991, 132), a regência não podia gozar das simpatias dos grandes e poderosos.

Até a morte de D. Henrique (1460) os navegadores portugueses foram desvendando a costa africana, tendo chegado próximos da costa de Serra Leoa e, noutra direção, tendo avistado algumas ilhas do arquipélago de Cabo Verde.

Após a morte do “Navegador”, pela primeira vez, o estado passou a intervir diretamente no expansionismo ultramarino, em especial na Costa da Guiné (devido a suas riquezas naturais) e em 1466 concedeu grandes privilégios a quem fosse povoar a ilha de Santiago, no arquipélago de Cabo Verde. O apoio da monarquia foi fundamental para a expansão marítima. O monarca também fez doações, a particulares e ao príncipe D. João II, de privilégios comerciais e de terras que porventura fossem descobertas:

“No anno seguinte, 1474, a 28 de janeiro, com outorga e prazimento do principe, doou D. Affonso a Fernão Telles e a seus herdeiros as ilhas, que pessoalmente ou por seus homens e navios o donatário achasse no mar oceano, comtanto que não fosse nas partes de Guiné; e no mesmo diploma declara que lhe praz e quer que Fernão Telles e seus sucessores hajam as ilhas que chamam as Foreyras, as quaes elle adquiriu por contracto com João de Teyve, filho de Diogo de Teyve, já fallecido, que as descobrira com o dito filho. (Chancelaria de D. Affonso V, liv XXXIII, fol 46v, in Gama Barros, 1922. tomo IV p.386).

A doação de outras ilhas compreendia tanto as

despovoadas quanto as habitadas. Em 4 de maio de 1481 “doou D. Afonso V a seu filho e sucessor o commercio de Guiné e da pescaria de seus mares. Ninguém poderia lá ir ou mandar sem licença do Donatário”.(GAMA BARROS, 1922 tomo IV,p.386).

As Crônicas de Gomes Eanes de Zurara em especial a *Crônica do Conde Dom Duarte de Meneses* nos dão ricas informações sobre a presença dos portugueses na África, em especial durante os governos de D. Pedro e D. Afonso V.

“Zurara não seleccionou a sua base ideológica, mas escreveu sob a diretriz de D. Afonso V, cujo espírito incorporou numa atitude nobre de expansão marítima. Essa atitude, ainda que se limitasse, no começo, aos conceitos de honra e fama, desenvolveu-se posteriormente nos interesses comerciais e internacionais da renascença” (KING, 1978, p.27).

A fortaleza de Alcácer Ceguer que esteve sob o comando do Conde D. Duarte de Meneses de 1458 a 1464, permitiu um maior domínio português sobre o extremo setentrional marroquino. A posse de Alcácer Ceguer conseguida em 24 de outubro de 1458 também contribuiu para o controle de Gibraltar e a tão sonhada conquista de Tanger. Esta cidade enfraquecida, devido ao cerco, tornou-se presa fácil para o exército português: “[C] Om estas cousas que assy o conde hya fazendo na terra dos mouros hya osseu poder delles enfraquecendo cada uez mais. Specialmente naquela comarca de tanger, onde se o sseu deseio mais inclinava fazer dampno” (ZURARA, 1978. p. 250-51).

O próprio monarca participou pessoalmente desse episódio. Após a conquista de Alcácer Ceguer, foi criada a Ordem da Espada destinada a premiar serviços prestados pelos nobres nas campanhas do norte da África bem como a estimular e a cultivar os ideais da nobreza (Quais eram eles) e sua ativa participação nas conquistas ultramarinas. Apesar deste fato, esta ordem irá desaparecer gradualmente após a morte de Afonso V.

“Era limitada a 27 pessoas. Os primeiros galardoados foram: o rei, o príncipe D. João; os duques de Beja, Viseu e Bragança; o marquês

de Vila Viçosa; os condes de Odemira, Vila Real, Monsanto, Marialva, Atouguia e Viana; o prior do Crato, D. Vasco de Ataíde; D. Fernando (futuro duque de Guimarães e Bragança), D. João (futuro marquês de Montemor) e D. Afonso (futuro Conde de Faro); D. Afonso de Vasconcelos (futuro duque de Penela), sobrinho do rei: D. Pedro de Meneses (futuro conde de Cantanhede); O almirante D. Nuno Vaz de Castelo Branco; O marechal D. Fernando Coutinho; Rodrigo Afonso de Melo (futuro Conde de Olivença); o mordomo-mor, D. Álvaro de Sousa; D. Fernando de Meneses; Álvaro Pires de Távora; Vasco Martins Chichorro; D. Fernando de Almada (futuro conde de Avranches); e Leonel de Lima (futuro visconde de Vila Nova de Cerveira). (MARQUES, 1987, p.261).

Em 1471 Tânger foi conquistada. Isso foi possível devido à conquista de Arzila. Damião Peres (1946, 433-450) narra com detalhes a conquista dessas cidades e as dificuldades que os portugueses enfrentaram para fortificá-las e mantê-las sob seu domínio. Os marroquinos, já em 1458 tentaram incessantemente reconquistar Arzila.

Para incentivar a política expansionista e torná-la menos onerosa para o estado, por diversas vezes, D. Afonso V concedeu donatarias e territórios a particulares que, por iniciativa própria, viessem a conquistar terras no Atlântico.

“D. Afonso, promulgaria cartas semelhantes em fevereiro e outubro de 1462, por duas vezes em janeiro de 1473 e em janeiro de 1474. Se essas expedições fossem bem sucedidas, tanto o estado como os particulares teriam a ganhar - o primeiro aumentaria o seu domínio sobre o oceano, obtendo novos pontos de apoio à navegação e ao comércio; os segundos ganhariam novas terras donde poderiam extrair riquezas consideráveis, à semelhança do que sucedia no caso da Madeira e dos Açores”. (SERRÃO, 1994, p. 25).

A concessão desses privilégios acabaram por mudar as características da vassalidade real:

“Os vassallos do rei Afonso V provinham de origens sociais distintas e antagônicas. De um lado, os fidalgos, que se encostavam e pretendiam mesmo igualar-se ao rei, acima de todos os Duques de Bragança e Viseu. Do outro, os mercadores e cidadãos como Fernão Gomes, mercador e cidadão, arrematante do “trato” da Guiné, escudeiro, cavaleiro e finalmente fidalgo de linhagem com o apelido Mina e Brasão: escudo timbrado com o campo de prata e três cabeças de negros, cada um dos três com brincos de ouro nas orelhas e narizes, e um colar de ouro ao colo. Mas Fernão Gomes não está só. Acompanham-no, pelo menos, Martim Anes Bom Viagem, Pero Anes Sarrabodes, João Esteves, Fernão Gil, amo do Conde de Penela, Rui Sequeira, escrivão de Arguim e escudeiro del-rei, Diogo Brandão, cidadão do Porto e poeta do Cancioneiro Geral. Alguns destes cidadãos-vassallos compram honras com o seu dinheiro, colocam pedras de brasão e esquecimento sobre as suas modestas origens. Como diria com um pouco de exagero João de Barros na *Ropica Pnema*, a fidalguia do seu tempo não seria mais que um esquecimento entre os vivos da pequena fortuna dos seus avós. Honram-se pelo dinheiro. Servem-se da organização política, judicial, administrativa e militar dos concelhos. Um pé está no mundo vilão, pé mais lavado e mais bem calçado que do fidalgo rural; e o outro irrompe com primores de fidalguia, rumo ao cume da escala social.” (COELHO, 1994. p 104).

Por outro lado, muitas vezes, para recompensar a nobreza e lhe pagar as suas contias⁶ e tenças, o rei teve de dar-lhes terra, rendas até de reguengos ou retiradas da arrecadação dos direitos régios. Uma forma de resolver esta questão foi com as donatarias além mar ou com benefícios comerciais.

Como reflexo econômico da expansão, podemos destacar o seguinte: a estabilização da moeda⁷ e a

cunhagem da primeira peça de ouro (importada da África subsahariana), o Cruzado. A cidade de Lisboa tornou-se centro comercial para mercadores estrangeiros que estavam à procura dos produtos exóticos do ultramar, como açúcar e escravos. Durante o período afonsino ainda foi a Casa da Moeda de Ceuta que emite os meios escudos, prova de que nessa cidade o comércio português também se abastecia de ouro. O século XV assistiu, por isso, ao desenvolvimento de tributos incidentes sobre o comércio, a circulação de mercadorias e a passagem pelas aduanas. Além disso, o Estado português lançou-se gradativamente à atividades para-fiscais, patrocinando empreendimentos comerciais e explorações marítimas na África, as receitas daí decorrentes, já no reinado posterior a este, irão multiplicar-se, superando em alguns momentos as rendas fiscais internas.

Apesar dessas transformações que acabamos de referir, decorrentes da expansão marítima, a permanência de valores medievais em Portugal, nessa época, foi muito comum, obviamente, porque mudanças de mentalidade, positivas ou negativas, ocorrem muito lentamente, se comparadas com a dinâmica dos acontecimentos. Um exemplo notável, a respeito, é o ideal de Cruzada cultivado por Afonso V, o qual, era adepto fervoroso de uma nova cruzada geral da Cristandade contra os mouros, tendo chegando a enviar sucessivas embaixadas à Santa Sé e a outros estados europeus no sentido de conseguir apoio aos seus intentos, ainda que, por trás do mesmo, pudessem haver também segundas intenções, mas o fato é que a conquista de Constantinopla em 1453, pelos Otomanos acentuou ainda mais seu desejo de derrotar o islã. Mas, devido à falta de apoio, Afonso V foi obrigado a desistir de recuperar Constantinopla das mãos dos infiéis:

“foy El Rey fynalmente e sem contradicam aconselhado, que na empresa de Cruzada se

6. As contias consistiam em um encargo de vassalagem, uma obrigação militar. Por estarem as armas e os cavalos a serviço do rei, o acontiado recebia, como ajuda de custo uma certa contia (quantia) de onde derivam os termos acontiamto e acontiadador.

7. A estabilização da moeda se fazia urgente e necessária pois “a morte de D. Duarte e a crise da regência levaram a uma desvalorização: Já em 1441 se determinava que os leais passassem a correr por 12 reais brancos, em vez de 10, o que significava uma quebra de 20%. Os preços subiram imediatamente, a ponto que se tornou necessário lançar almotaxaria sobre a prata. Em 1448, a desvalorização avançara já de tal forma que se reconheceu impossível a fixação de um preço para o marco de prata: a Lei de 30 de Agosto desse ano permitiu a venda e a compra livres do metal”. (MARQUES, 1980. p. 218).

nom antremetese, e que repousasse, regendo em paz e justiça seus Reynos e vassallos, até que a visse tomar proseguir a outros Princepes ... e que podia passar em África, e tomar aos infiéis algum lugar, em que Deos fosse servydo...”(Rui de Pina, 1977, p. 60).

De fato, a vocação portuguesa para a expansão marítima está carregada de simbologia na medida em que esta não era vista como uma ação puramente mercantilista e de caráter econômico, e sim, como uma missão, um cumprimento de um destino épico traçado por Deus de formar um grande império.

Nesse momento, curiosamente, a nobreza participou muito mais ativamente das conquistas marítimas do que a burguesia. Para Serrão (1965, p. 396), a burguesia foi muito mais um grupo social, no qual, os monarcas se aproveitaram para o fortalecimento do poder real. O “emburguesamento” do rei, da família real, da nobreza e do alto funcionalismo, no sentido de participarem de um empreendimento de caráter comercial, explicam a relativa importância que a burguesia vai assumir na empresa dos descobrimentos marítimos, essencialmente dirigidas e financiadas por uma burocracia dependente do poder real e dos capitais da coroa, dos grandes senhores e de alguns estrangeiros. Apesar da participação nos empreendimentos comerciais marítimos, o rei e os nobres, jamais renunciaram ao enquadramento senhorial, no qual estavam inseridos. A opinião de Serrão procede, pois procura salientar uma maior participação da nobreza nos empreendimentos marítimos. Sua participação é indiscutivelmente maior que a da burguesia. Este grupo social, a essa altura, ainda era muito restrito e, sem o apoio do Estado, não conseguiria financiar as viagens empreendidas em África.

A política de expansão marítima em direção ao continente africano é em essência nobiliárquica. Fátima Regina Fernandes (2000, p. 07-124) analisa a participação da nobreza na expansão ultramarina portuguesa e destaca que “na verdade, o móbil que move estes nobres a África é semelhante àquele que moveram os cruzados, sob a capa de expansão da Cristandade”. A atitude do rei de mover esforços no sentido de expansão para fora de Portugal não deixa de ser uma tentativa de resolver problemas internos como a falta de terras e de ocupação para todos.

“Dialética de continuidade/mudança que envolve a monarquia, conservando uma política régio-nobiliárquica de natureza tradicional, ao mesmo tempo que aposta num movimento que em boa parte é motivado por necessidades geradas por esta política, mas que integrará o reino português, a longo prazo, em estruturas econômicas dinâmicas, num sistema econômico mais alargado. Um movimento que vai se criando a partir de ensaio-erro, sem um projeto plenamente definido, um passo no sentido de uma evolução que sofre constantes avanços e retrocessos. Política régia que envolve todas as forças do reino, seja nobreza, burguesia, clero e mesmo o povo comum, arrebanhado para as galés, envolvido num processo do qual todos são agentes, mas nem todos colherão os seus frutos. O papel dos reis será o de envolver estes agentes e conciliar seus respectivos interesses num mesmo movimento. Iniciação do reino português em estruturas econômicas de vanguarda e conservação de estruturas políticas internas tradicionais, eis o dilema dos primeiros monarcas de Avis, frente ao Atlântico. (FERNANDES, 2000, p 18 e 19).



BIBLIOGRAFIA

Fontes:

- Ordenações Afonsinas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984 (Vol. I ao V).
- Ordenações Del-Rei Dom Duarte*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- PEDRO, D. *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, Porto: Lello Y Irmãos, 1981.
- PINA, Rui de *Crónica do Rei D. Duarte*. Lisboa : Editorial Presença, 1966.
- Crónica de El Rei D. Affonso V*. Lisboa: Escriptorio, 1901.
- SOUSA, Armindo de . *As Cortes Medievais Portuguesas(1385-1490)*, Porto, INIC (Vol. I e II) , 1990.
- ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónicas do Conde D. Duarte de Meneses*. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1978.

Estudos:

- BARROS, Henrique da Gama. *História da Administração Pública em Portugal nos Séculos XII a XV*, SOARES, Torquato de Sousa (ED). Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1945- 54, 11v.
- COELHO, Antônio Borges. *Clérigos, Mercadores, Judeus e Fidalgos*. Lisboa: Caminho, 1994.
- _____. *O Tempo e os Homens*, Lisboa: Questionar a História III, Caminho, 1996.
- COELHO, Maria Helena da Cruz. *A dinâmica concelhia portuguesa nos séculos XIV e XV*, in anais do I Colóquio de Estudos Históricos Brasil- Portugal, BH: PUC, 1994. p 23-35.
- DUARTE. Luís Miguel, *Justiça e Criminalidade No Portugal Medieval (1459- 1481)*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- FERNANDES, Fátima Regina. *Sociedade e Poder Na Baixa Idade Média Portuguesa- Dos Azevedo aos Vilhena: as famílias da nobreza medieval portuguesa*. Curitiba: ed UFPR, 2003.
- _____. A Participação da Nobreza na Expansão Ultramarina Portuguesa, in *Revista Estudos Ibero - Americanos*. Ed. Especial Brasil 500 anos, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 107 - 124.
- GODINHO, Vitorino M. *Os Descobrimentos E A Economia Mundial* (vol I e II), Lisboa, Editorial Presença, 1971.
- _____. *Os Descobrimentos: Inovação e Mudança Nos Séculos XV e XVI*, in *Revista de História Econômica e Social*, n 2, Lisboa: Sá da Costa, Julho- Dezembro, 1978. pág 1-27.
- GOMES, Rita Costa. *A Corte dos Reis De Portugal No Final Da Idade Média*, Lisboa: Difel, 1995.
- GONÇALVES, Iria. Privilégios dos Estalajadeiros Portugueses - Séculos XIV e XV, in *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa: História (11), 1987. p 143- 157.
- HESPANHA, António Manuel. *História das Instituições. Épocas Medieval e Moderna*. Coimbra: Livraria Almeida, 1982.
- MARQUES, A H de Oliveira. *Ensaio de História Medieval Portuguesa*, 2ª Edição, Lisboa: presença, 1980.
- _____. *História de Portugal*, Vol I, Lisboa: Palas Editores, 1985.
- _____. *Nova História de Portugal, Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV*, Lisboa: Presença, 1987.
- _____. *A Sociedade medieval portuguesa*. Lisboa: Sá da Costa, 1981.
- _____. *Introdução à História da Agricultura em Portugal - a questão cerealífera durante a Idade Média*, Lisboa: Cosmos, 1968.
- MARQUES, José. *Os municípios portugueses: dos primórdios da nacionalidade ao fim do reinado de D. Dinis. Alguns aspectos*, in anais do I Colóquio De Estudos Históricos Brasil- Portugal, BH: PUC, 1994. p 7-21.
- MATTOSO, José. *Perspectivas Actuais Sobre A Nobreza Medieval Portuguesa*, in *Revista de História Das Idéias* (vol 19) A Cultura Da Nobreza, Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 1997. p 7-37.
- _____. *Fragmentos de uma Composição Medieval*, Lisboa: Estampa, 1987.
- _____. SOUSA, Armindo de. *História de Portugal: a Monarquia Feudal (1096- 1480)*, Lisboa: Círculo de Leitores, vol II, 1993.
- _____. *A nobreza medieval portuguesa: a família e o poder*. Lisboa: Estampa, 1981.
- MENDONÇA, Manuela. *Os Homens de D. João II*, in *Estudos Em Homenagem a Jorge Borges de Macedo*, Lisboa: INIC, 1992. p 173-189.
- MORENO, Humberto Baquero. *O município no espaço atlântico (séculos XV e XVI)*, in *Anais Do I Colóquio De Estudos Históricos Brasil- Portugal*, BH: PUC, 1994.p 37-46.
- _____. *A Batalha De Alfarrobeira: antecedentes e significado histórico*. Dissertação de Doutoramento em História apresentada aos cursos de Letras da Universidade de Lourenço Marques, Lourenço Marques: Universidade de Lourenço Marques, 1973.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. 2 primeiros volumes, Lisboa: Verbo, 1977/86.
- _____. *Portugal e o Mundo Nos Séculos XII a XVI- Um percurso de dimensão universal*, Lisboa: Verbo, 1994.

Toledo no Séc. X^{II}. Cidade Mudéjar ou Cidade Cristã

Renata Vereza (UFF)

RESUMO

A cidade de Toledo, conquistada aos muçulmanos em 1085, significou um grande troféu para os cristãos ibéricos, estabelecendo um marco no processo de Reconquista. Mas esta conquista inaugura também uma nova forma de relação entre os atores envolvidos - cristãos, muçulmanos, mudéjares, moçárabes e judeus - pela importância e por implicar em um nível de coexistência ainda não praticado, ainda mais em larga escala. Tamanha diversidade gerou interpretações discordantes por parte da historiografia, em especial, quanto à feição social da cidade de Toledo. São exatamente as divergências em relação à influência mudéjar na constituição do tecido social da cidade que se buscará discutir.



Toledo no Séc. XIII. Cidade Mudéjar ou Cidade Cristã

Renata Vereza (UFF)

A cidade de Toledo, conquistada em 1085, significou um grande troféu para os cristãos, estabelecendo um marco no processo de Reconquista. Mas esta conquista inaugura também uma nova forma de relação entre os atores envolvidos, cristãos, muçulmanos, *mudéjares*, moçárabes e judeus. Tanta diversidade gera interpretações discordantes, em especial, quanto à feição social da cidade de Toledo. São exatamente estas divergências que se busca discutir aqui.

A euforia do primeiro ano, derivada em boa parte da importância significativa da conquista, logo será contida pela represa norte-africana dos Almorávidas. O avanço da nova dinastia norte-africana sobre o território de al-Andaluz paralisou por algumas décadas os avanços cristãos. As linhas de frente abertas, em vários casos, foram contidas, encastelando os cristãos em suas conquistas mais seguras.

Mas foi ainda com um sentimento de superioridade em relação ao mundo muçulmano que Alfonso VI e seus exércitos cristãos entraram em Toledo no ano de 1085. Mesmo que suas estruturas materiais tenham se mantido intactas e que a paisagem urbana não tivesse sido alterada durante a sua tomada pela ausência da necessidade de conflitos militares, a cidade “conquistada” pelos cristãos não era mais a mesma que brilhava nos tempos do rei *Al- Mamūn*. Nem poderia ser. Nenhuma cidade sobrevive a tantos conflitos, a tantas brigas pelo poder, a tantas pressões sem ter ao menos sua paisagem social alterada. Portanto, não era na Toledo que o próprio Alfonso conhecera em que estava entrando, mas sim em uma cidade um tanto esmaecida pelos acontecimentos recentes, mas que, no entanto, ainda assim, sobrepujava em muito qualquer uma das acanhadas cidades das terras cristãs ibéricas.

Troféu de guerra ainda não plenamente dominado, Toledo era um desafio para os cristãos do norte. Se, por um lado, teriam que decifrá-la, sem nunca entendê-la completamente, por outro teriam

que lutar arduamente ainda mais algumas décadas para mantê-la. Só no século XIII é que a região toledana deixa definitivamente de ser fronteira. Os novos dominantes muçulmanos da Península, mesmo que não tenham por ela o mesmo apreço que os cristãos nem o mesmo tipo de vínculo ideológico, ameaçaram várias vezes a conquista, sitiando a cidade e devastando seu entorno. A situação de certa instabilidade se revelou ainda mais aguda durante o terremoto e a inundação sofridos em 1113 e da fome que assolou a região em 1116.

Os tempos se tornam mais difíceis para os cristãos. Ao pôr fim nos inúmeros reinos de *taifas*, os almorávidas quebram o sistema de párias que havia garantido os recursos financeiros extras com os quais contava Alfonso VI. Ao mesmo tempo em que o fluxo de caixa se reduzia o monarca tinha ainda que organizar a resistência contra os norte-africanos, o que em si já era bastante dispendioso. Ao entrar no século XII, a derrota de Uclés, em 1108, voltou a minar os ânimos cristãos, e mesmo resistindo ao assédio da cidade em 1109, muitas vilas próximas foram tomadas pelos almorávidas.

Seu *alfoz* de difícil repovoamento, mesmo que quase inteiramente abandonado, indicava que a fronteira ainda estava por demais instável para ser segura, gerando receio mesmo nos colonizadores mais incautos. Inúmeras são as doações que vemos fazerem os reis a ordens militares, religiosas e a vizinhos de Toledo, já no século XII, de propriedades com as respectivas vilas “*despobladas*”. (HERNANDEZ, 1996, doc. 53). Os habitantes do entorno foram aqueles que naturalmente mais sofreram com as batalhas. Por serem mais indefesos e pela prática de arrasar a área rural como uma preliminar para o assédio das cidades, essas populações acabam por abandonar a região por locais mais seguros ou se transferiam para o interior da cidade. O entorno rural toledano e as suas pequenas vilas eram, portanto, ainda neste momento, garantia de insegurança e aborrecimentos.

Diante de todo este cenário, a transformação da cidade de Toledo em praça de guerra era inevitável neste momento. Se não fosse pelas guarnições permanentes que se instalaram na cidade, após a sua ocupação, seria pelos contingentes de guerreiros que passaram a acampar na cidade, último posto avançado, se preparando para incursões em terras muçulmanas. Esta situação potencializou o aparato defensivo e o *Alcázar* como cidadela militar, ficando sem segundo plano suas funções residenciais. A valoração dos espaços se modifica após a dominação cristã mesmo que estes tivessem mantido as mesmas funções e a obrigatoriedade do serviço militar para todos os vizinhos da cidade tivesse reforçado ainda mais a militarização deste espaço.

A sobrevivência de certas estruturas e instituições deu à cidade uma feição mais orientalizada no período cristão do que na realidade era. A manutenção da morfologia acentuadamente islâmica durante um longo período não pode ser interpretada, como algumas vezes erroneamente o foi, como a permanência de uma cidade muçulmana em território cristão. É certo que nos primeiros meses a malha urbana não sofre nenhum tipo de alteração física. A cidade conta ainda com poucos cristãos, em geral membros das guarnições que ficaram pra garantir a posse e ocupação. Mas com a instalação de Alfonso VI na cidade a corte e a burocracia se transladam, acompanhando o rei aumentando o contingente cristão e se transformando em foco de atração. A restauração do primado e a reorganização da Igreja toledana também trouxeram um número considerável de clérigos para a cidade, revertendo aos poucos o perfil da população.

Não restam dúvidas de que o espaço urbano de desenho muçulmano foi reinterpretado e reutilizado pelos cristãos. Alterações no plano material, mesmo que sutis, foram realizadas imediatamente, e as alterações simbólicas, que foram mais abundantes e significativas, geraram uma relação em que da forma não se subtrai o conteúdo. A própria conformação topográfica da cidade não permitia a criação de tecidos urbanos com disposições radicalmente diferentes, mas novos grupos dominantes trazem consigo novas concepções, não só em relação ao espaço, mas

como relação às estruturas sociais, fiscais, legais. A instalação dos grupos cristãos com regime de propriedade diferente e relações político-econômico-administrativas específicas significou o funcionamento e uso do mesmo tecido urbano a partir de outra ótica e com uma percepção distinta. (ROVIDA, 1998, p. 44)

A própria divisão jurídica e fiscal em bairros era distinta da anterior e significavam a sobreposição de uma nova classificação espacial sobre este tecido urbano. Algumas designações de ruas permanecem, como *herbolários*, *titoreros*, *alcaná*, *alcudia*, porta *del hierro*, *zocodover*, e se deram em função da manutenção de suas funções comerciais ou produtivas. Pode-se perceber que todos estes bairros citados ficam junto à zona comercial. Isto é, na medida em que as atividades se mantiveram e as estruturas físicas para seus exercícios também (lojas, oficinas...), houve manutenção em relação à classificação. Mas isto não significa que as mesmas pessoas continuaram a realizar estas atividades. Talvez para os primeiros anos essa tenha sido uma realidade, mas não em médio prazo. As fontes identificam quase sempre cristãos exercendo as mais diferentes atividades comerciais e artesanais. O que significa também que, muitas vezes, as técnicas utilizadas podem ter sido alteradas. Nas outras localidades, de caráter mais residencial, as divisões internas foram feitas balizadas pelo critério paroquial da Igreja, criando um laço religioso-jurídico com a população e com o espaço, muito distinto do anterior.

Durante muito tempo se alegou que a manutenção das feições islâmicas de Toledo se devia a permanência *moçárabe* e *mudéjar* e que, por isso, este espaço não teve que ser reinterpretado, pois estes grupos teriam sido os decodificadores dos sentidos urbanos para os novos dominantes que com isso, ao contrário de modificá-la, se adaptaram ao tecido urbano muçulmano. Pois bem, as estimativas sobre a população na cidade antes de 1085 giram em torno de 28 a 37 mil habitantes. Podemos considerar que com todos os distúrbios políticos durante o reinado de *Al-Qadī* e com a saída dos dissidentes, o número de habitantes na época da conquista se aproxime da estimativa mais baixa. Porém, a cidade só volta a contar com

um contingente populacional aproximado a este quando entra no século XIII, algo em torno de 25 a 30mil habitantes (PORTELA, 1985, p. 90). Assim é impossível não pensar em migração da população muçulmana depois da ocupação. Sem dúvida que as fontes não dão testemunho de migrações em massa, mas os números nos levam a crer que esta aconteceu de forma gradativa e ininterrupta ao longo das quase duas décadas finais do século XI e no início do século XII. A elite muçulmana da cidade, esta sim, sai imediatamente após a entrega a Alfonso VI. Com ela sai também uma parte da população que se situava na sua esfera de dependência.

A própria entrada almorávida na Península contribui para incentivar a migração. Pois, por um lado ao exercer pressão sobre os cristãos e, em especial, sobre a cidade, não tornava a permanência de muçulmanos em território cristão muito confortável para ambos os lados. Os *mudéjares* passam a ser olhados com desconfiança pela população cristã ibérica, pois para esta se identificam com o inimigo contra o qual lutam cotidianamente. Desconfiança essa que já era uma premissa para aqueles cristãos que haviam vindo de além-Pirineus, sobretudo para os franceses, pouco acostumados com a convivência com muçulmanos.

Uma vez definidos os lados mais concretamente e à medida que o conflito ganha contornos religiosos mais marcados, os episódios de convívio se tornam mais tensos. A cada derrota sofrida, ambos os lados, sentem o perigo de forma mais iminente. O estatuto de minoria protegida no qual os *mudéjares* estavam incluídos se, por um lado, aparenta ser um ato de extrema tolerância, por outro afirma a posição do dominante que permite a esse grupo a permanência sob condições especiais, que não deixam de frisar em momento algum a sua subordinação. Visto por este ângulo, a tolerância cristã a partir do século XII adquire a dimensão que realmente tinha, isto é, tolerar é suportar aquilo que não se pode eliminar no momento.

A diminuição da população *mudéjar* em Toledo é creditado por Felipe Maíllo Salgado (1998) e Maria Jesús Rubiera Mata (1992) à conversão de um número muito grande de muçulmanos ao cristianismo, em especial na zona rural. Maíllo

Salgado inclusive aponta para um desenvolvimento de uma consciência religiosa dentro do grupo *mudéjar* com a chegada dos almorávidas, mas que, no entanto não teria impedido as conversões. A ausência de documentação comprobatória e de bons argumentos faz Jean Pierre Mollénat (1997) duvidar da expressividade do número de conversões. Lógico que temos notícias de muçulmanos abraçando a religião cristã, mas não abundantes o suficiente para falarmos de conversão em massa. Convém notar que, boa parte das conversões documentadas se referem a muçulmanos cativos e sendo estas ocorridas já no século XII. Portanto, sem relação direta com o grupo do qual tratamos no momento, os *mudéjares* livres, ou seja, não provinham dos mesmos grupos que permaneceram na cidade, pois estes eram livres e tinham a garantia deste status jurídico assegurada pelo acordo de capitulação. Os cativos que vemos aparecer mais tarde eram provenientes de outras regiões e, provavelmente, fruto de combates posteriores na fronteira de *al-Andaluz* com o mundo cristão.

Por outro lado, estes mesmos almorávidas, por terem um caráter marcadamente religioso na própria origem do movimento que os fez surgir como força política no Magrebe, mais que nunca fustigam os *mudéjares* lembrando-lhes do dever corânico de não permanecer sob dominação de povos de outra religião e os intimando, desta forma, à imigração para os territórios do Islã, sem esquecer do dever de *Jihad* constantemente lembrado.

Contudo, o ato mais expressivo e simbólico em relação a esta comunidade realizado logo após a conquista, a transformação da mesquita *aljama* em catedral cristã, tem um peso mais que decisivo em relação à permanência *mudéjar* em Toledo. O episódio poderia parecer simples e até uma consequência óbvia da conquista não fosse ele contra o acordo de capitulação estipulado entre o rei e os muçulmanos toledanos e sinal da política em relação às minorias religiosas que doravante iria ser aplicada. A ruptura do acordo de capitulação e a violação da grande mesquita determinaram, sem dúvida, a partida de grande parte da comunidade, não só pela afronta, mas, sobretudo, por sinalizar a possibilidade de que as garantias acertadas não seriam necessariamente cumpridas. Apesar do

documento com os termos do acordo não ter sido preservado, todas as fontes que relatam o evento apontam para o descumprimento do acordo, o que nos indicam a existência de uma cláusula de garantia de manutenção dos edifícios de culto muçulmanos, em especial a mesquita aljama. (JIMENEZ DE RADA, 1955)

Exatamente por ter em vista essa conjuntura é que Jean Pierre Mollénat (1992) se contrapõe a célebre tese de Lévi-Provençal, seguida por muitos historiadores, de que Toledo havia se transformado em uma vila *mudéjar* depois da conquista. A favor de Mollénat está a ausência de documentação que indique uma presença maciça de muçulmanos na cidade: citados raramente, sem expressividade e muitas vezes na situação de cativos. O número de propriedades vagas, tanto no perímetro urbano quanto no *alfoz* indicam também um abandono elevado da cidade. Maria Antonieta Rovida (1998) também concorda com Mollénat em relação à permanência de somente um pequeno grupo de muçulmanos na cidade após a conquista, enfatizando que no campo esta migração chegou a gerar problemas de mão de obra e liberou inúmeras propriedades rurais que passaram a ser disputadas pelos novos ocupantes da cidade.

Assim, após a consagração da mesquita *aljama*, só temos notícias seguras sobre duas mesquitas reservadas para essa comunidade. A primeira, sobre uma mesquita que coincide com a Igreja del Salvador, que segundo Clara Delgado, foi a primeira a ser outorgada aos muçulmanos após a consagração da aljama e que só se torna igreja em 1159¹. A segunda, a mesquita de Tornerias, foi a que permaneceu por mais tempo em mão da comunidade, contudo era pequena e acanhada apesar da boa localização². Algumas mesquitas menores continuaram a funcionar nos primeiros anos da ocupação, contudo é impossível precisar um número acertado. A mesquita de Tornerias, que passa a ser a principal,

ínfima se considerada em relação à mesquita maior, parece ter sido suficiente para atender a população remanescente a partir do século XIII. Uma escritura de compra e venda de início do século XII indica que havia uma pequena mesquita na rua chamada adarve de D. Nicolas (ao lado direito da mesquita aljama), mas que no momento da venda era utilizada como estábulo³. Para além de ofensiva, essa situação corrobora a idéia de que pouco tempo após a conquista a comunidade muçulmana era inexpressiva, ou pelo menos não tinha condição de impedir a reutilização de seus edifícios.

Não há indícios de que a comunidade *mudéjar* tenha solicitado mais locais de culto, o que poderia ser creditado ao seu pequeno prestígio. Contudo, caso a demanda tivesse sido realmente imperiosa, de alguma forma este anseio teria sido revelado e somente duas mesquitas não seriam suficientes para comportar a comunidade.

A consagração de mesquitas é um bom indício do minguar da população *mudéjar*. A Igreja de *San Lorenzo* já aparece citada como tal em 1156⁴ e mesmo após as modificações estruturais no prédio, o *alminar* muçulmano (e não *mudéjar*) permaneceu sendo adaptado como campanário. Assim, não temos como determinar se a consagração de *San Lorenzo* se deu próxima a esta data e, portanto, por quanto tempo a comunidade *mudéjar* ainda pode utilizar a mesquita. O mesmo acontece com *Santiago del Arrabal* e *San Bartolomé* e que permanecem até hoje com seus *alminares* dos séculos X e XI, nos indicando ser os espaços anteriormente ocupados por mesquitas. A Igreja de *San Andrés* é de estilo *mudéjar* de fins do século XII, mas também mantém *alminar* provavelmente do século XI. *San Sebastian*⁵ já era igreja em 1168 e coloca o mesmo problema de *San Lorenzo*. E a mesquita de *Cristo de la Luz* apesar de só ter sido doada aos hospitalários entre 1183 e 1186, já havia sido consagrada como igreja em 1085, como ocorreu com a maior parte das

1. Delgado Valero. (1998, p. 92). Contudo, nenhum outro autor cita esta mesquita como a que foi outorgada aos muçulmanos. Infelizmente as fontes que a autora diz trazerem estas informações não são referenciadas por ela. A documentação da qual dispomos somente faz referência a Igreja del Salvador após 1180 e não fala em que momento foi consagrada. Assim, a pesar de ser inegável, a partir da planta, detalhes construtivos e arquitetônicos, que a Igreja del Salvador era uma mesquita não temos como precisar por quanto tempo ainda foi utilizada como tal.

2 Para Leopoldo Torres Balbas (1968) a mesquita de Tornerias seria um edifício *mudéjar* dos primeiros anos, contudo os estudos mais recentes de Clara Delgado Valero (1991) e Basilio Pavón Maldonado (2000) datam a mesquita do período muçulmano, mais precisamente no século XI.

3 Documento editado por Angel González Palencia in: Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1930, doc. N.º. 82 e 92.

4 Gonzales Palencia, *Op. Cit.*, doc. N.º. 796.

5 Gonzales Palencia, *Op. Cit.*, doc. N.º. 443

mesquitas⁶. Assim, a comunidade muçulmana que dispunha de diversos locais de culto se vê reduzida, ao que tudo indica, a um só local. O documento que cita a existência de mesquita em Toledo, em meados do século XII, a localiza no bairro dos francos, sendo assim é bem provável que se remeta à já citada mesquita de Tornerias.⁷

O repartimento, realizado em 1101 dos bens vacantes destinados a alojar os que chegavam, indica que algum tipo de migração havia ocorrido por parte dos muçulmanos toledanos. A distância entre esse repartimento e a conquista nos indica que essa saída da cidade se deu de forma lenta e contínua durante este intervalo de tempo.

Nenhuma referência sugere a existência de formação de mourarias na cidade. Pode-se ver sim alguns agrupamentos em alguns pontos ou ruas, mas nada que possa se aproximar da formação de bairros específicos. Dois contratos de meados do século XII mostram haver certa concentração de mudéjares entre as colações de Santa Justa e de San Ginés.⁸ Esse tipo de concentração em guetos só será verificado, a partir dos séculos XIV e XV, quando passa a existir uma legislação de caráter mais segregador. Os *mudéjares* toledanos encontravam-se dispersos pela cidade, podendo inclusive residir bem próximo à catedral, bairro de concentração franca. A documentação do século XII nos indica que, pelo menos a princípio, os muçulmanos não foram segregados espacialmente e que dividiam o espaço urbano residencial sem maiores problemas com os novos dominantes cristãos.^{9 10 11}

Essa situação nos parece bastante plausível na medida em que o acordo de capitulação lhes garantiu a permanência e que a migração foi espontânea e gradual. Assim, os cristãos foram ocupando os espaços deixados pela comunidade *mudéjar*, processo que não teve nenhum zoneamento específico nem foi coordenado com intencionalidade espacial. Vários outros documentos indicam a residência de muçulmanos

em locais diversos, como o bairro da Catedral, o bairro dos Herreros e o de San Nicolas.¹² Há também a citação de um curral de degola de carneiros que é chamado de *corral de los musulmanes*, localizado no bairro de San Justo.¹³ Assim, se não podemos dizer que mudéjares habitavam este bairro, ao menos temos como certo que trabalhavam nele. Todos os contratos de compra e venda preservados indicam certa concentração destes muçulmanos mudéjares na região central da cidade, talvez por boa parte desta comunidade se dedicar a ofícios artesanais, mas a ausência de documentos que comprovem a residência de mudéjares em outros locais mais afastados não anula esta possibilidade.

Não menos importante, mesmo que não causando tanto impacto, foi a transformação das várias outras mesquitas de bairro em igrejas. Mesmo diante da impossibilidade de calcular o número e a localização precisa de todas as mesquitas anteriores à conquista e tendo que contar com a possibilidade de utilização de edifícios religiosos muçulmanos para outros fins, como já citamos acima, as transformações das quais hoje estamos seguros já nos indicam não só o encolhimento da população islâmica mas a desarticulação da sua comunidade. A ocupação, por parte dos cristãos, dos edifícios religiosos, não se traduziu, nos anos imediatos, em modificações morfológicas, ao que tudo indica as mesquitas de bairros serviram bastante bem aos propósitos cristãos e atenderam à pequena (mesmo que majoritária) comunidade cristã, instalada na cidade, da mesma forma que ocorreu em várias outras localidades conquistadas. O impacto psicológico e social ao negar aos *mudéjares* o direito aos seus espaços de culto, que tanta carga social encerravam, foi o mais premente e marcante neste processo.

A comunidade *mudéjar*, pequena e empobrecida, se vê marginalizada apesar do acordo de capitulação que lhe garantia a manutenção de sua estrutura administrativa e fiscal, só que sempre sob a tutela de agentes cristãos. Minoria protegida

6 Gonzales Palencia, *Op. Cit.*, doc. N° . 609.

7 Gonzales Palencia, *Op. Cit.*, doc. N° .317.

8 Gonzales Palencia, *Op. Cit.*, docs. N° . 160 e 417.

9 Gonzales Palencia, *Op. Cit.*, doc. N° . 130.

10 Gonzales Palencia, *Op. Cit.*, doc. N° . 1094.

11 Gonzales Palencia, *Op. Cit.*, docs. N° . 83, 471 e 1054.

12 Gonzales Palencia, *Op. Cit.*, docs. N° .116, 138,160,314, 417, 751.

13 Gonzales Palencia, *Op. Cit.*, doc. N° . 648.

que, na realidade, era minoria dominada. Mesmo que a comunidade não tenha sofrido um alijamento espacial, sua religião, o islamismo, e suas práticas sociais sofreram, alterando não a morfologia espacial da cidade, mas sim a lógica que esta mesma comunidade havia construído dentro dela.

As feições orientais ou árabes da cidade poderiam ser creditadas então a grande presença moçárabe. Não somente dos residentes, mas também daqueles que migram em direção a cidade com a pressão almorávida. Da mesma forma, a presença de uma numerosa comunidade judaica, também arabizada, contribui para acentuar este caráter. Mas sem dúvida, não podemos falar de uma cidade mudéjar.

Desta diversidade resulta mais compreensível a

qualificação de Toledo como a cidade da tolerância no século XII. Bem entendido, como já falamos, que isto não significa harmonia completa. O encontro entre os diferentes grupos étnicos, sociais e religiosos era inevitável, desta forma foi necessário encontrar mecanismos de convívio que matizassem os atritos e conflitos e permitissem a sobrevivência da sociedade toledana. Matização e não anulação. Ocupação da catedral por moçárabes, matança de judeus, migração de muçulmanos indicam a existência destes conflitos. O arranjo específico espacial implicou na construção, mesmo que não intencional, de arranjos sociais que permitissem o convívio ao menos pacífico e provocou a constituição de uma sociedade, tão original quanto heterogênea, como a de Toledo.



REFERÊNCIAS

- Delgado Valero. *Regreso a Tulaytula. Guía del Toledo Islámico. Siglos VIII-XI*. Toledo: Junta de comunidades de Castilla-La Mancha, 1998.
- _____. “Estructura urbana de Toledo en época islámica.”, in: *Simposio Internacional sobre la ciudad islámica*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1991, pp. 321-340.
- GONZÁLEZ PALENCIA, A (ed). *Los Mozárabes de Toledo em los siglos XII y XIII*. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1930.
- HERNANDEZ, FRANCISCO. *Los cartulários de Toledo*. Catálogo documental. Madrid: Fundación Ramón Areces, 1996, doc. 53.
- JIMÉNEZ DE RADA. *Primera crónica general de España*. Ed. MENENDEZ PIDAL, Ramon. Madrid, 1955.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe. “Guerra y sociedad a fines del ss. XI”, in: Lailena Corbera, Carlos Y Utrilla, Juan (ed.). *De Toledo a Huesca. Sociedad medieval en transición a fin del siglo XI*. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1998, pp. 11-28.
- MOLLÉNAT, Jean Pierre. «Mudéjares, cativos e libertos.», in: : *Toledo, séculos XII-XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância*. RJ: Jorge Zahar Ed., 1992, pp. 99-109.
- _____. *Campagnes et les monts de Tolède du XIIIe au XVIe siècle*. Madrid : Casa de Velázquez, 1997.
- PAVÓN MALDONADO, B. “El Cristo de la Luz de Toledo. Dos supuestas mezquitas en una.” *Al Qantara*, XXI, 1, 2000, pp.155-183.
- PORTELA, Ermelindo. “Del Duero ao Tajo.” In: Garcia de Cortazar, J. Angel (org). *Organización social del espacio en la España Medieval. La corona de Castilla en los siglos VIII a XV*. Barcelona: Ariel, 1985, pp. 85-122.
- ROVIDA, Maria Antonieta. *Cittá e Architettura tra Islam e Cristianismo nell 'Europa mediterranea. Palermo, Toledo, Cordova e Siviglia*. Pisa: ETS, 1998.
- RUBIERA MATA, Maria Jesús. “Os primeiros mouros convertidos ou as primícias da tolerância.”, in: *Toledo, séculos XII-XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância*. RJ: Jorge Zahar Ed., 1992, pp.90-98.
- TORRES BALBAS, L. *Resumen histórico del urbanismo en España*. Madrid: CSIC, 1968.

As Iluminuras Medievais e o Pregar com as Mãos: a Imagem como Testemunha da História

Ricardo Costa Dos Santos (UEFS)

RESUMO

As imagens são representações que traduzem a cultura de um povo. Com base nessa consideração, o presente texto se propõe realizar uma análise estética e historiográfica da imagem na Idade Média. A história da civilização Egípcia, por exemplo, tornar-se-ia muito mais pobre sem o testemunho da pintura em seus túmulos (BURKE, 2004, p. 13). Esse tipo de abordagem não é algo novo, no século XVII já se estudava as catacumbas romanas para se compreender a história do Cristianismo; a *Tapeçaria de Bayeux* também vem sendo compreendida como evidência histórica desde o século XVIII. O uso da imagem na Idade Média é de suma importância. Baseando-se em Otto Maria Carpeaux, definimos o mundo medieval como o mundo material santificado; o mundo era símbolo e reflexo do outro mundo; essa definição é de extrema importância para compreensão da simbologia cristã na Idade Média. No século XIII, a obra anônima *Meditações sobre a vida de Cristo* conclamava os leitores a imaginar as cenas nela descritas. A representação gráfica tinha um caráter pedagógico. A chamada arte sagrada era veículo do Espírito Divino (HANI, 1981 p. 141). Por razões pedagógicas e pela profunda necessidade de retratar os acontecimentos sagrados, logo cedo, os cristãos se interessaram pela ilustração de livros. As iluminuras não se prestam exclusivamente a uma função decorativa, posto que, conforme o pensamento de Cassiodoro, revestem-se de um caráter sagrado. Considerando todos esses conceitos e baseando-se em Peter Burke, e seu estudo sobre as imagens, analisaremos as iluminuras medievais como fonte histórica; nelas, buscaremos entender a concepção de fé na Idade Média. Com o intuito de decifrar a simbologia contida nas imagens medievais, faremos uso de Panofsky e seu conceito de iconografia.



As Iluminuras Medievais e o Pregar com as Mãos: a Imagem como Testemunha da História

Ricardo Costa Dos Santos (UEFS)

As imagens não foram criadas tendo em mente os historiadores, seus criadores tinham suas próprias preocupações, suas mensagens. Seria difícil lançar uma só linha sobre a pré-história europeia sem as pinturas das cavernas. A história da civilização Egípcia tornar-se-ia muito mais pobre sem o testemunho da pintura em seus túmulos (Burke, 2004, p.13). As pinturas, os desenhos, não são apenas simples decorações, são também registro da história e da cultura de um povo.

O estudo da história através das imagens não constitui uma novidade. No século XVII, as pinturas das catacumbas romanas foram estudadas como evidências para história do começo do Cristianismo. A *Tapeçaria de Bayeux* já era levada a sério como fonte histórica desde o início do século XVIII. Bordada em linho entre os anos de 1070-1080, a *Tapeçaria de Bayeux* foi encomendada pelo bispo Odo de Bayeux (c. 1030-1097), meio-irmão de Guilherme, o *Conquistador*, para comemorar a vitória e a conquista normanda da Inglaterra, em 1066. Com cerca de 70 metros de comprimento, 50 cm de largura e com 58 cenas, narra a história da conquista normanda, além de nos oferecer a representação de muitas cenas da vida cotidiana dos nobres do final do século XI*.

Em sua cena 1 é representado o ano de 1064. No palácio Real de Westminster, o rei Eduardo, o

Confessor (1042-1066), sentado em seu trono, recebe Haroldo, sobrinho de sua esposa Edith, conde de Wessex e futuro rei (1066) (cena à esquerda). O historiador Ricardo da Costa acrescenta que, à direita da obra, Haroldo, à frente de seus cinco milites, segurando um falcão e tendo à frente seus cães, se dirige para Bosham, em Sussex, terra de sua família.

Com base em Peter Burke e seu estudo sobre as imagens, denominado por ele de testemunha ocular, analisaremos as imagens do período medieval como fonte histórica. Tentaremos entender a sua função pedagógica, compreender sua importância na pregação cristã, além de analisar como o homem medieval concebeu a sua fé e a representou através dos desenhos. Para isso, buscamos em Cassiodoro um suporte. **Segundo esse autor, Satanás recebe tantas feridas quantas vezes é transcrita a Palavra de Deus pelos copistas; isso também se estende as iluminuras, pois como veremos adiante, nas próprias palavras de Cassiodoro, o desenho não só ilustra, ele é a palavra de Deus em imagem. Visando compreender os símbolos contidos nessa forma gráfico-visual, utilizamos Panofsky e seu conceito de iconografia. Com a iconografia, descreveremos os símbolos e seus significados, que por sua vez decifram o mundo Medieval.**



1. COSTA, Ricardo. Breve história da Tapeçaria de Bayeux (c. 1070-1080) Texto preparado sob encomenda para a Exposição Permanente das Ciências Humanas intitulada «O castelo medieval e o feudalismo» na Estação Ciência da USP, organizada pelo grupo Medieval Brasil. Disponível em : <http://www.ricardocosta.com>. Acesso: 20 fev. 2009.

As imagens são parte de toda uma cultura e não podem ser compreendidas sem conhecimento da cultura de origem. A primitiva arte cristã era, às vezes, composta de forma esquemática; a sua compreensão era possível graças a um certo conhecimento prévio do assunto ilustrado. Havia necessidade desse conhecimento para entender a figura de um velho cujo busto emerge de uma arca e que as mãos se estendem para segurar uma pomba. Mesmo ao envolver figuras, ou elementos decorativos, seria difícil para o não iniciado compreendê-las (Lauss, 1966, p.13). Para interpretar a mensagem é necessário familiarizar-se com os códigos culturais que norteiam a época (Burke, 2004, p.13). Daí a importância de se estudar as imagens com auxílio de outras fontes históricas.

A linguagem da Idade Média era alegórica. Como disse Otto Maria Carpeaux, pela encarnação de Deus, o mundo material foi santificado; tornou símbolo e reflexo do outro mundo. O mundo é um símbolo, eis uma idéia tipicamente medieval (Carpeaux, 1948, p.238). Umberto Eco, por sua vez, nos diz que o século XIII chega a fundar uma concepção de beleza em bases hilemórficas elaboradas pela estética da proporção e da luz. Para compreendê-la é preciso observar o mais típico aspecto da sensibilidade medieval: a visão simbólica alegórica do universo. Vivia o homem medieval em um mundo povoado de significados, referências e manifestações do divino nas coisas (Eco, 1989, p.71). Isso estará em todas as atividades da Idade Média, principalmente a artística, que vai incorporar a simbologia como elemento de sua estética.

O uso da imagem na Idade Média é de suma importância. No século XIII, a obra anônima *Meditações sobre a vida de Cristo* conclamava os leitores a imaginar as cenas nela descritas. Ao falar sobre a natividade, o texto convidava o leitor a imaginar o boi, o burro e a Virgem ajoelhada diante do menino Jesus. Ligada à tradição cristã, essa idéia perpassou toda a Idade Média. Ver-se-á esse pensamento confirmado na ideia de um

pregador do século XV segundo o qual as imagens, para nossos sentimentos, são melhores despertados por coisas vistas do que por coisas ouvidas. Da mesma forma, em *Os Exercícios espirituais*, Santo Inácio de Loyola aconselhava os leitores e ouvintes a ver o inferno, a terra sagrada e outros lugares que só podem ser vistos com o olho da fé. No século XVII, Sebastiano Izquierdo introduz um comentário à obra de Loyola, junto ao comentário foram acrescentadas figuras para ainda mais dar vida a Palavra de Deus (Burke, 2004, p.66).

As imagens também foram abundantemente usadas porque a maior parte da população nas sociedades medievais era iletrada. Então, a manifestação da Palavra de Deus era feita através dos desenhos que ilustravam livros, paredes, túmulos etc. Esse pensamento é também confirmado pelo Papa Gregório, O Grande, pinturas são colocadas nas igrejas para que os que não lêem livros possam ler olhando as paredes (Burke, 2004, p.59). O desenho também era a base das construções dos tempos, isso graças a ajuda de ciências como a Gematria².

A chamada arte sagrada era veículo do Espírito Divino; a forma artística permitia assimilar diretamente, e não de uma forma discursiva como a razão, as verdades transcendentais e supra-rationais (Hani, 1981, p.141). O desenho medieval, nosso objeto de estudo, ajudava a anunciar a Verdade escrita no Evangelho. O Verbo transformava-se em carne, ou melhor, em imagem e sondava todo o Medievo, visando tocar mais a alma do que a vista.

Vale salientar, que o livro é suma importância para o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, pois são elas religiões do Livro. Consoante essas doutrinas, a Revelação é dada através das palavras divinas transcritas em um livro sagrado, daí a importância de seus fiéis lerem a Palavra de Deus. Os conceitos éticos da teocracia judaica possibilitaram que mil e duzentos anos depois do surgimento do Pentateuco não houvesse mais analfabetismo entre os judeus. Tal é a importância dos livros para o povo semita que Maomé veio a chamá-los de povo do livro (Katzenstein, 1986, p.86).

2. Gematria é ciência tradicional que se propõe a interpretar simbolicamente as palavras pelo valor numérico correspondente das letras. A operação só é evidente em línguas como as semíticas ou do grego em que a letra tem valor numérico.

No século VII a implantação dos conceitos do Velho Testamento pelos seguidores de Maomé provocou uma ruptura com o passado. Em um século cresceu o número de *maktab*, escolas elementares. Antes, essas escolas eram destinadas a um pequeno grupo de classe superior; eles ofereceram oportunidades educacionais iguais a todos. O currículo era baseado no Corão, mas apesar da resistência inicial, outros livros foram também adotados (Katzenstein, 1986, p.92).

O Cristianismo também abriu caminho para difusão da alfabetização, mas as condições políticas e sociológicas da Europa não favorecerem o acesso da maioria ao estudo:

Na Europa, a autoridade secular era separada da eclesiástica e cada uma guardava ciosamente suas prerrogativas, cujos limites não eram claramente definidos, mas freqüentemente infringido; e sobretudo, ao contrário das tribos hebraicas e beduínas, os vários povos eram de grupos heterogêneos com pronunciados preconceito de classes. Portanto, não surpreende que nos diferentes países o quadro fosse tipicamente o mesmo das antigas sociedades no Oriente próximo e na Ásia: a alfabetização era monopólio dos sacerdotes e de uma pequena classe superior (Katzenstein, 1986, p.93).

Os sucessores do Imperador Teodósio, o Grande, sabiam ler e escrever, às vezes chegavam a praticar a arte de escrever em manuscritos. No século V, os missionários cristãos, partindo de Roma, difundiam a arte de escrever e iluminar. Carlos Magno também, em 768, inaugurou uma brilhante época de estudo e, mesmo sem saber ler, compreendia perfeitamente o papel da educação.

Os livros mais popularizados na Idade Média foram de caráter religioso : os Saltérios; os Livros de Horas, livros de orações; os Bestiários; os Hagiológicos etc. O manuscrito, no seu formato livro (Codex), foi à última fase, na evolução da

escrita, que precedeu à invenção da Imprensa. Os tipos de ilustrações usadas nos manuscritos medievais eram as iluminuras e as miniaturas³.

Por razões pedagógicas e pela profunda necessidade de retratar os acontecimentos sagrados, logo cedo, os cristãos se interessaram pela ilustração de livros. De geração em geração, as iluminuras foram copiadas não apenas por imitação, mas por partilharem do caráter Sagrado dos livros ilustrados (Lassus, 1966, p.81). Esse pensamento fica bem acentuado quando vemos as palavras de Cassiodoro. Ao falar sobre os copistas e sua arte, o monge salienta a importância das imagens para disseminação do Evangelho:

Acrescentamos a esses autores, artistas doutos na cobertura de livros para que a beleza das letras sagradas se vestissem por cima com ornato: imitando talvez de algum modo aquele exemplo da parábola do Senhor, que cobriu com vestes de núpcias àqueles que julgavam que deviam ser convidados ao banquete celestial em sua Glória⁴.

Quando um monge, movido pela vaidade, reindicava a autoria de sua obra prima era imediatamente afastado do ofício, sendo restituído apenas quando se conscientizasse que seu trabalho estava a serviço de Deus (Jean, 2008, p.84). Observando a capa dos Evangelhos de Echternach ou os apóstolos do Livro de Kells, percebemos claramente que o ofício dos copistas e iluminadores era pregar com as mãos a Verdade celeste.

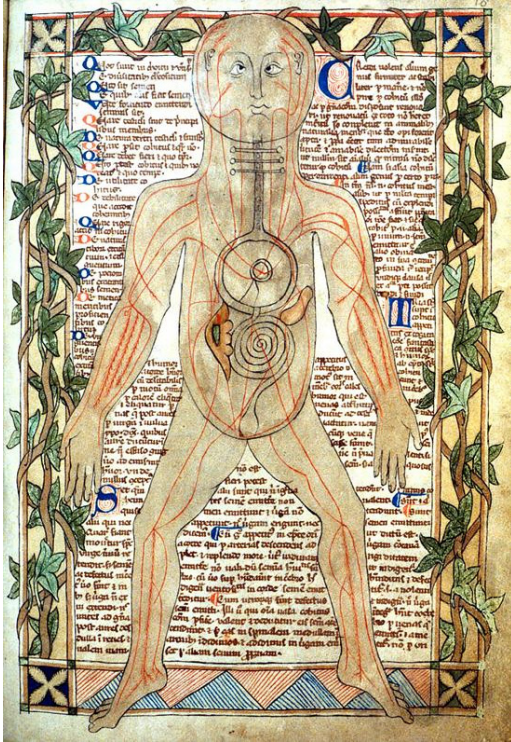
Os desenhos dos livros ficaram mais estilizados com o surgimento do *Vallum Codex*⁵ (Janson, 1988, p.35). Essa evolução na arte ilustrativa pode ser notada quando se compara o *Virgílio da Vaticana*, um dos mais antigos manuscritos que conhecemos, com o *Gênesis de Viena*. Dessa forma, a tradição cristã buscava com esses desenhos mostrar as coisas invisíveis através das coisas visíveis. As iluminuras não se restringiam a ilustrar livros sagrados e orações. Livros de outra

3.O termo 'miniaturas' não decorre das pequenas dimensões em eram realizadas as ilustrações, mas do fato de serem executadas com o uso duma substância chamada minium, (sulfato de mercúrio ou cinábrio, usando na preparação da tinta vermelha) (Mello, 1972, p.123).

4. LAUAND, Jean. Cassiodoro e as Instituições: o Trabalho dos Copistas. História Medieval. Disponível em : <http://www.ricardocosta.com>. Acesso: 20 fev. 2009.

5. Eram assim denominados os manuscritos feitos por um melhor material, o pergaminho; era um material mais forte, podendo ser dobrado sem quebrar, permitindo o emprego de cores ricas, além do uso do ouro.

natureza apresentavam esse tipo de desenho, sendo possível notar vários aspectos do cotidiano medieval, como a vida dos Reis, a Ciência etc. Como é o caso dos bestiários, que eram freqüentemente reproduzidos e ilustrados, em alguns deles eram representados monstros fabulosos e alegoria cristã.



Lauda da Bible Troyes. Fonte: BM - ms. 0028 - f. 127. Miscelânea médica, iluminura anatómica mostrando as veias. Inglaterra, século XIII Fonte: MS. Ashmole 399, fol. 18r. Lauda da Bible Troyes. Fonte: BM - ms. 0028 - f. 127



Lauda da Bible Troyes. Fonte: BM - ms. 0028 - f. 127

Das ilustrações em livros religiosos, podemos pôr em cena as chamadas *Bíblia Moralizadas*. Típica do século XII, a Bíblia Moralizada é diferente das bíblias anteriores em que os textos eram colocados na íntegra e as iluminuras colocadas em poucos pontos. Seus criadores fizeram seleções de textos a serem ilustrados, dando ênfase sobretudo aos mais importantes (Shaver-crandell, 1984, p. 86).

Como já dissemos, a produção e a compreensão de uma imagem também acontecem segundo restrições temporais. A compreensão de uma imagem de origem medieval só é possível graças a algumas concepções que vigoraram nessa época. Por isso, para entendermos as iluminuras como fontes históricas devemos buscar outras fontes que nos forneçam visões sobre o tema estudado. O desenho não pode ser a única fonte histórica de uma pesquisa.

Segundo o Cristianismo, o fim do mundo revela o valor religioso dos atos humanos, os homens serão julgados segundo os seus atos. Não se trata mais de uma regeneração cósmica implicando igualmente a regeneração de uma coletividade. Trata-se de um Julgamento, de uma seleção: somente os eleitos viverão em eterna harmonia com o cristo Cristo. Serão salvos apenas os capazes de suportar as tentações do mundo. (Eliade, 1998, p.62). Os homens que cederem à tentação do mundo serão julgados e condenados ao inferno. A noção de vida e morte está intimamente ligada à noção de pecado, e é por causa do pecar que o homem perde a vida eterna. Vigiar e orar, assim deve proceder o cristão.

Na Idade Média, o mundo era considerado um local de combate contra as forças do mal, um combate pela salvação da alma. **Portanto a preocupação maior não era com a morte em si, mas com o julgamento Divino.**

Apesar de já não estar situado na Idade Média, Gil Vicente, dramaturgo português, nos oferece uma boa idéia da luta travada pelo homem. Em seu *Auto da Alma*, uma moralidade, gênero religioso do teatro medieval, a alma oscila entre a voz do anjo e a voz do Diabo:

Diabo :

*Tão depressa, ó delicada,
alva pomba, pêra onde is?
Quem vos engana,
e vos leva tão cansada
por estrada,
que somente não sentis
se sois humana?
não cureis de vos matar,
que ainda estais em idade
de crescer.
Tempo há i pêra folgar*

*e caminhar:
vivei à vossa vontade,
e havei prazer.
Gozai, gozai dos bens da terra,
por senhorios
e havereis*

Anjo :
*Oh, andai; quem vos detém?
Como vindes pera glória
devagar!
Oh, meu Deus! Oh, sumo bem!
Já ninguém
não se preza da vitória
em se salvar⁶.*

Para investigar a concepção de fé reinante ao longo de toda a Idade Média, devemos ter presente um elemento vinculado a essa concepção: o pecado. Seleccionamos as figuras de tema dos sete pecados capitais do Livro de Horas de Robinet Testard (c. 1475), a figura da *A Ira Enlouquece o Mundo* e *A Avariza é Gananciosa*, tem fome de dinheiro :

O primeiro aspecto a ser destacado nessas iluminuras é o fato delas terem duas partes. Há dois planos. Na parte superior, talvez numa tentativa de



Pormenor do Fólio do Livro de Horas (c. 1475) de Robinet Testard. A avariza é gananciosa, tem fome de dinheiro. França, 149 x 107 mm. Fonte: M. 1001, fol. 91.



Detalhe do Livro de Horas (c. 1475) de Robinet Testard. A avariza é gananciosa, tem fome de dinheiro. França, 149 x 107 mm. Fonte: M. 1001, fol. 91, detalhe)

chamar a atenção do espectador, Robinet Testard traz o pecado em todo seu esplendor. A figura maior destaca o pecado como algo grande, presente na vida das pessoas e cuja presença, apesar de não ser notada, traz conseqüências terríveis. Essas conseqüências são desenhadas na parte inferior, os homens tão habituados ao pecado, não percebem o que os sonda. Em cada iluminura há um demônio, em cores diferentes, eles integram e testemunha o pecado.

Na figura da avariza, o cavaleiro monta um lobo voraz, simbolizando o apetite do avaro pelo dinheiro. Ele exhibe e mostra ao mundo sua bolsa vermelha cheia de moedas; por isso diabo está ao seu lado. O diabo está sempre atento a fazer o homem pecar. Isso é notado nas sete iluminuras.

A cena que mostra as conseqüências da avariza, oito personagens avaros em um quarto: na cama, um rico-homem conta moedas, ao centro, uma senhora, com sua negra bolsa de moedas, exibindo-a como o bem eterno. Uma mulher ensina às suas jovens pupilas a arte de ser avaro. No lado

6. VICENTE, Gil. Copilaçam de totalas obras de Gil Vicente. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1983. p.180-181.

esquerdo, há uma competição: três personagens mostram suas bolsas, exibindo suas riquezas. A bolsa, símbolo da avareza, domina toda a cena.

Na iluminura cuja temática é a *Ira*, aparece o Leviatã, diabo negro com asas vermelhas. Como demônio que o é, faz o seu papel, incita o irado. Este, montado em um lobo, transpassa uma faca em si. Com uma faca no peito e uma maçã na boca, o irado morde a maçã com um ar de loucura. Na figura abaixo, todos brigam. As mulheres se ofendem, os cães se mordem, os homens se matam⁷. A ira deixa suas marca no homem, e o diabo alegremente seu trinfo sobre os filhos de Deus.

A imagem é basicamente uma síntese que oferece traços, cores e outros elementos visuais em simultaneidade (Neiva, 1986, p.5). No caso dos desenhos medievais, traços e cores ilustraram a verdade contida na Bíblia; através da representação da idéia de fé concebida na Idade Média, buscava-se envolver o espectador numa atmosfera sobrenatural. Os ícones: Cristos, Maria e os Santos, por exemplo, eram colocados de forma frontal, olhando diretamente para os espectadores como se

fosse uma pessoa. (Burke, 2004, p.59). Os mosaicos, de acordo com Jean Lauss, estava em um mundo bidimensional, em que privilegia o simbolismo. Os olhos dos espectadores eram vencidos pelos olhos das figuras que os cercavam o seu olhar sobrenatural (Lauss, 1966, p.129). Tomando como partida o pecado, percebemos como as imagens foram capazes de falar ao homem da Idade Média. Através de seus dois planos, ela tenta alertar o quanto é perigoso pecar. As consequências desse ato, apesar de não visíveis, são terríveis. Nas figuras analisadas, as cores e o desenho falam de modo significativo. O desenho prega ao olho do espectador que o contempla. Através das imagens se pode perceber que o pecado era concebido como algo horrendo, traz apresentam o diabo como um ser que, com suas múltiplas faces, passeia pelo mundo incitando os homens. Dessa forma, louvável é a aplicação dos homens que pregam com as mãos, abre línguas com os dedos, dão em silêncio a salvação aos mortais e - com a cana e a tinta - lutam contra as ilícitas insinuações do diabo, escreveu Cassiodoro.



7. COSTA, Ricardo. A noção de pecado e os sete pecados capitais no Livro das Maravilhas (1288-1289) de Ramon Llull. História Medieval. Disponível em : <http://www.ricardocosta.com>. Acesso: 20 fev. 2009.

REFERÊNCIAS

- BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Tradução Mario Sabino Filho; revisão técnica Roberto Romano. Rio de Janeiro: Globo, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- GOMBRICH, E. H. Josef (Ernst Hans Josef). *A história da arte*. 16. ed Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1999.
- GOMES, Luiz Vidal Negreiros. *Desenhismo*. 2. Ed Santa Maria, RS: Universidade Federal de Santa Maria, 1996.
- HANI, Jean. *O simbolismo do templo cristão*. Lisboa: Ed. 70
- HAUSER, Arnold. *Historia social da literatura e da arte*. 3.ed Sao Paulo: Mestre Jou, 1982.
- JANSON, H.W. *Iniciação a história da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- JEAN, George. *A Escrita Memória dos Homens*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- LASSUS, Jean. *Cristandade clássica e bizantina*. São Paulo: Jose Olympio, 1966.
- LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. Tradução Rogério Silveira Muoio. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.
- NEIVA JUNIOR, Eduardo. *A imagem*. São Paulo: Atica, 1986.
- PANOFKY, Ervin; KNEESE, Maria Clara F. *Significado nas artes visuais*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: criação cultural na primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- SHAVER-CRANDELL, Anne; University of Cambridge. *A idade media*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.
- VICENTE, Gil. *Copilaçam de totalas obras de Gil Vicente*. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1 vol., 1983.
- Ricardo da Costa, disponível em: <http://www.ricardocosta.com/>. Iluminuras, disponível em: www.enluminures.culture.fr.

O Que É Deus? A Meditação das Coisas Sublimes no Tratado da Consideração (1149-1152) de Bernardo de Claraval

Ricardo Da Costa (UFES)

RESUMO

O tratado Da Consideração (1149-1152) é um conjunto de epístolas que Bernardo de Claraval enviou ao papa Eugênio III, seu ex-discípulo de Cister. Bernardo discorre sobre uma série de questões, e admoesta o papa a diminuir suas ocupações e reservar um tempo para a meditação, para a consideração de si. Após tratar das ocupações do papa (Livro I), da definição precisa do conceito consideração (Livro II), do que está abaixo da dignidade pontifícia (Livro III) e no mesmo nível que ela (Livro IV), no Livro V Bernardo discorre sobre os espíritos celestes, e tenta contemplar a Deus, quando então faz eco a reflexões filosóficas de Platão, Aristóteles, Sêneca, do Pseudo-Dionísio Areopagita e, naturalmente, da Bíblia. Nossa intenção nesse trabalho é abordar brevemente o conteúdo desse Livro V, e precisar essas analogias bernardianas com a filosofia clássica, para assim compreender mais profundamente as dimensões metafísicas da Filosofia Medieval.



O que é Deus? Considerações sobre os atributos divinos no tratado *Da Consideração* (1149-1152), de São Bernardo de Claraval

Ricardo Da Costa (UFES)

São Bernardo de Claraval é a síntese do pensamento tradicional (calcado no Trivium) de seu efervescente tempo, o século XII. De sua volumosa obra, o (último) tratado, *De consideratione*, é considerado um de seus textos mais significativos. Em seu último livro, o quinto dessa larga epístola, Bernardo trata exclusivamente da consideração (*consideratione*), a ação de observar e meditar sobre si, pois, segundo o nosso autor, só a consideração ordena o que está confuso, concilia o irreconciliável, reúne o disperso, penetra no âmago do oculto, encontra (e examina) a similitude de verdade, e investiga o fingimento dissimulado. Ela prevê o que deve ser feito, reflete sobre o que já foi feito, faz com que se pressinta a adversidade na prosperidade – isso é Prudência – e, graças a Fortaleza dela oriunda, os infortúnios da fortuna quase não são sentidos (Livro I, VII.8). Trata-se, portanto, de uma meditação no puro estilo socrático do conhece-te a ti mesmo, tradição filosófica clássica da qual Bernardo é o representante medieval mais ilustre (RAMÓN GUERRERO, 2002, p. 167).

I. “Pensas tu que eu posso falar do que o olho nunca viu, nem o ouvido escutou, nem homem algum imaginou?”

Para alçar tal vôo místico – o conhecimento de Deus – Bernardo afirma que há três tipos de consideração: a dispensativa, a estimativa e a especulativa. A primeira serve-se dos sentidos, a segunda tudo examina com prudência, e a terceira é o recolhimento em si para libertar-se das coisas humanas: enquanto a primeira deseja, a segunda cheira, e a terceira degusta (Livro V, 4).

Pode-se conhecer a Deus por três caminhos: a Opinião, a Fé e a Inteligência. A Opinião se apóia na similitude da verdade, já que considera verdadeira uma coisa falsa; a Fé se baseia na autoridade, e é uma pregação voluntária e certa de uma verdade

ainda não manifesta. Por fim, a Inteligência se apóia na razão, definida como o conhecimento certo e evidente de qualquer realidade visível. Enquanto a Opinião não tem certeza de nada – pois procura a verdade na verossimilhança e nunca a alcança – a Fé e a Inteligência possuem a verdade com certeza, embora esta seja velada e obscura no caso da fé, já que está coberta por um véu que o intelecto não descobre. Em seu socratismo cristão, Bernardo afirma que será completamente feliz quando contemplar nitidamente e sem véus a verdade que já tem como certa pela fé (Livro V, 6).

Após iniciar sua meditação rumo a Jerusalém Celeste principiando com um longo trecho descritivo de angelologia baseado na Hierarquia Celeste do Pseudo-Dionísio, Bernardo passa a “explorar o inexplorável” e exclama: “Ah, Eugenio, como é bom estar aqui!” (Livro V, 9), passagem claramente evocativa de seu estado extático, para, a seguir, fazer uma breve digressão imaginativa a respeito da inocuidade das preocupações terrenas:

Como será melhor quando tivermos penetrado inteiramente nessa realidade na qual, por enquanto só demos os primeiros passos! Já avançamos um pouco na alma, mas não totalmente, apenas com uma parte dela, e uma parte mínima. Isso porque nossos afetos jazem abatidos pelo peso do corpo, e nossos desejos apegados à lama, de modo que nossa consideração, árida e tênue, só pode por enquanto elevar-se um pouco.

No entanto, apesar de por ora nos ser concedido tão pouco, já podemos exclamar: “Senhor, amei a beleza de tua casa, e o lugar onde habita a tua glória”. Como seria, então, se a alma pudesse recolher-se inteiramente em si mesma, reunir os afetos [474] dispersos que a mantêm cativa, com seus temores infundados e seus amores indevidos, sofrendo em vão, e alegrando-se

ainda mais em vão, para lançar-se afinal num vôo totalmente livre com todo o ímpeto de seu espírito e banhar-se no caudal da graça? (Livro V, 9, os grifos são nossos).

Essa passagem da obra de Bernardo (“...nossos afetos jazem abatidos pelo peso do corpo, e nossos desejos apegados à lama...”) é muito semelhante a um trecho do Fédon em que Sócrates afirma que

Há de haver para nós outros algum atalho direto, quando o raciocínio nos acompanha na pesquisa; porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade (Fédon, 66b).

A seguir, nosso abade-filósofo inicia suas especulações metafísicas com um belo e eloqüente recurso retórico: a encadeada repetição da pergunta “o que é Deus?” com diferentes e progressivas respostas filosóficas (VERBAAL, 2004, p. 567-586). São dez perguntas, e a cada resposta Bernardo fundamenta sua reflexão, conforme pretendemos aqui defender, tanto em Platão (c. 427-347 a.C.) Plotino e Boécio (c. 476-525, a quem cita literalmente), quanto em Aristóteles (384-322 a.C.) – via Sêneca (4-65 d.C.) – e na tradição sapiencial da Bíblia, naturalmente.

II. O que é Deus?

Assim, o que é Deus? A primeira – e a melhor resposta – de Bernardo é: aquele que é (Ex 3, 14). Nenhuma outra compete mais à eternidade de Deus (Fedão, p. 261). Se Ele é Bom, Magno, Beato, Sábio ou qualquer outra coisa, tudo se resume a essa sentença: o que é. Para Ele, ser simplesmente

é ser tudo aquilo, já que, caso acrescentássemos mais cem coisas, nunca sairíamos do Ser (Livro V, VI.13). Ele é aquele sem o qual nada existe, “...e é tão impossível que exista algo sem Ele, que nem sequer Ele próprio poderia existir. Ele é para si e para os demais e, de certo modo, pode-se afirmar que Deus é um solitário, por ser a raiz de si e de todos os seres (Livro V, VI.13) (o grifo é nosso).

A solidão de Deus (solidão), supremo isolamento, pode ser compreendida como a autarquia perfeita, o perfeito governo de si mesmo, e, por isso, completamente feliz, bom e inteiramente virtuoso (PARDO PASTOR, 2002). Nesse sentido, o estóico Sêneca faz uma analogia bastante semelhante, quando afirma a seu discípulo Lucílio que Deus é nu:

O que te fará igual a um deus não é o dinheiro, porque um deus nada possui. A toga pretexta também não, porque Deus é nu. Nem a fama, nem a ostentação da tua pessoa, ou a propaganda do teu nome espalhada entre os povos; Deus, ninguém o conhece, muitos pensam mal dele, e impunemente. Não será a multidão de escravos que transporta a tua liteira pelas ruas da cidade ou pelas estradas: Deus, esse ente superior e potentíssimo, põe, ele próprio, todo o universo em movimento (LUCIO ANEU SENECA, 2007, p. 119, o grifo é nosso).

Por ser nu e solitário, Deus é o princípio, a raiz de todas as coisas. Em uma passagem tipicamente aristotélica (apesar de não ter conhecido a Metafísica, já que ela só foi traduzida no século XIII por Michael Scot [c. 1175-1232], McGRADE, 2008, p. 67), Bernardo afirma que o princípio puro não tem princípio, pois

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)

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).

*Se procuras, pois, o princípio verdadeiro e simples, necessariamente encontrarás Aquele que não teve princípio. O ser pelo qual tudo começou é o único que não teve início, porque se tivesse tido que principiar, necessariamente teria principiado em outro ser. **Nada pode começar por si mesmo, a menos que suponhamos gratuitamente que, quando ainda não existia, podia dar-se a si mesmo o começar a ser, ou que existiu como ser antes de existir. Como ambas essas coisas são contrárias à razão, é evidente que nada pode ser o princípio de si mesmo. E tudo que teve princípio não pode ser o primeiro. Portanto, o verdadeiro princípio nunca teve princípio, mas foi o princípio de tudo (Livro V, VI.13, os grifos são nossos).***

Por isso, Deus é aquilo do qual tudo procede (1Cor 8,6), mas por criação, não por geração – uma sutil, porém fundamental diferença conceitual, porque criar (creare) é dar a existência do nada a algo, e gerar (generare) é dar o seu ser a. Nesse caso, tudo procede de Deus por Ele ter criado tudo do nada, não por ter dado seu Ser a tudo. Ademais, Bernardo se vale da teoria (aristotélica) das quatro causas para afirmar que tudo procede d’Ele, mas não como se Deus fosse a matéria procedente (causa material), mas eficiente.

Para Bernardo, o mais misterioso nessa questão é o fato de Deus ter criado seres corruptíveis de Sua própria substância incorrupta e incorruptível. Onde Ele está? Que espaço pode contê-Lo? Há algum lugar onde Ele não esteja? Deus é incompreensível:

Deus é incompreensível, mas já terás apreendido muito a respeito d’Ele se tiveres aprendido que Ele não pode ser contido em lugar algum, nem há lugar do qual esteja ausente. Assim como todos os seres estão n’Ele [Rm 11, 36], também Ele está em todos os seres [1Cor 15,28] de um modo sublime e incompreensível (...) Ademais,

Ele está onde estava antes [479] de o mundo existir. Portanto, não tens que continuar a perguntar onde Ele estava: fora d’Ele não existia nada, logo, estava em Si mesmo (Livro V, VI.14).

Por isso, Ele é o melhor que se pode cogitar (VI.15). Quase sessenta anos antes, Anselmo de Canterbury (c. 1033-1109) já havia iniciado seu argumento ontológico com essa premissa: Deus é o maior que se pode cogitar (RAMÓN GUERRERO, 2002, p. 127). Ademais, por ser o que é, Deus é mera simplicidade, Sua própria forma e essência, pois não é formado, é forma, não é afetado, é afeto, não é composto, é puramente simples, isto é, uno. Bernardo se vale de Boécio, a quem cita literalmente, como dissemos, para defender a unicidade divina (BOÉCIO, 2005, p. 199-201), quando, em uma longa digressão, afirma existirem oito tipos de unidade (coletiva, constitutiva, conjugal, natural, potestativa, consentânea, volitiva e dignativa) (VIII.18) e discorre sobre a unidade na Trindade.

III. A moral divina na metafísica da luz

A seguir, Bernardo desenvolve sua metafísica divina em seu aspecto finalista-moral, pois, como Sêneca, o abade considera a moral como o bem da verdadeira filosofia (LÚCIO ANEO SENECA, 2007, p. 119). Assim, o que é Deus? O castigo dos perversos e a glória dos humildes. Como a retidão divina é intolerante, tudo o que é inchado e distorcido se conturba contra Ele. Não há castigo maior do que rechaçar o que jamais poderá ser evitado. Deus é perverso para com os pervertidos: o reto e o depravado nunca poderão pôr-se de acordo – e é muito duro recalcitrar contra o aguilhão (At 26,14). Deus é o castigo dos torpes porque é Luz:

5. Tradução utilizada: LABANDE (1981). (As traduções para o português de fragmentos de Monodiae aqui apresentados são nossas)

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)

Todo aquele que obra perversamente detesta a luz [Jo 3,20]. Mas digo, porventura poderão esconder-se dela? Absolutamente nunca, pois a luz brilha em todas as partes, embora não para todos, porque brilha nas trevas e as trevas não a compreenderam [Jo 1,5]. A luz vê as trevas porque, para ela, brilhar e ver são a mesma coisa, mas as trevas não vêem, por sua vez, a luz, porque elas não a compreenderam.

Os que obram o mal são descobertos para a sua confusão, mas eles não vêem para que não sejam consolados. Não somente são denunciados pela luz, mas são também descobertos na luz. Por quem? Por todos os que podem ver, para que aumente a sua vergonha diante da multidão dos que os vêem. Mas entre todos aqueles que os contemplam, ninguém os incomoda tanto quanto eles próprios.

Nem no céu nem na terra eles encontrarão outro olhar que desejem tanto evitar como o da sua própria consciência tenebrosa. As trevas não podem contentar-se nem consigo mesmas, pois até os que não vêem absolutamente nada a si próprios se vêem. As obras das trevas os acompanharão [Rm 13, 13-14] e não poderão ocultá-las [Sl 18, 7] nem encobri-las, mesmo entre as trevas (XII.25, os grifos são nossos).

A metafísica da luz foi uma corrente muito importante na filosofia medieval (FERRATER MORA, 2001, p. 1819-1823). Remonta a Platão (PLATÃO, 2001, 68a, p. 114; PLATÃO, 1996, 473e, 508d, 515e, 518a, p. 252, 310, 319, 322). No seio dessa tradição filosófica, Plotino também desenvolveu o tema (PLOTINO, 2000, I, VI, V, IX). Seu neoplatonismo fluiu através do Pseudo-Areopagita, que, por sua vez, transmitiu-o aos pósteros até desembocar em Bernardo (BAUCHWITZ, 2001).

IV. As dimensões de Deus

Em seu último conjunto de indagações, baseado em uma famosa passagem de Paulo em sua extática Epístola aos Efésios (3, 18), Bernardo desenvolve o tema da dimensão de Deus – Sua longitude, latitude, altura e profundidade (La Sainte Bible,

1904, VIII, p. 344). Nesse caso, a influência do estoicismo em Bernardo se faz presente através de Paulo: o apóstolo tinha uma boa cultura grega, e é sabido que se valeu de noções estoicas para construir seu estilo argumentativo (LUCIO ANEU SENECA, 2007, p. 235-471).

Para tal, Bernardo utiliza o recurso literário da imagem mitológica da quadriga, símbolo da chegada do Sol, para afirmar que o espírito humano, imperfeito como é, necessita de um auxílio para, compreensivamente, ascender aos céus. Esse empréstimo à mitologia não era novo no âmbito erudito católico-medieval. Desde a “primeira geração” do Renascimento carolíngio (séc. VIII), tanto os mestres da academia palatina quanto os clérigos dos mosteiros do reino franco conheciam, estudavam (e copiavam) obras clássicas (FAVIER, 2004, p. 393-465).

Um pouco depois da redação do *De consideratione*, o hábito de dispor da mitologia grega como recurso literário retórico chegou ao ápice: em seu *Policraticus* (1159), João de Salisbury (c. 1115-1180) se valeu abundantemente dos mitos gregos para construir seu tratado ético-político, o primeiro texto de filosofia política do Ocidente (SABINE, 1996, p. 2003).

Por isso, Bernardo afirma:

Como ainda O estamos buscando, subamos nesta quadriga, porque, enfermos e imbecis que somos, necessitamos de um veículo para ver se podemos alcançar o nosso destino, que é a meta desse veículo. Assim nos aconselha seu próprio condutor, que nos exortou a procurarmos compreender, na companhia de todos os santos, o que é Sua longitude, latitude, altura e profundidade (XIII.27, os grifos são nossos).

A meta final da quadriga é a luz – Deus é luz. Na mitologia, seu condutor é Apolo. Cristianizado, o mito se converte no Deus-amor que conduzirá a alma que anseia pelo encontro extático com seu criador (SANTOS, 2008, 319-339).

A longitude divina corresponde à eternidade, a latitude à caridade. Mas a longitude é igual à latitude, pois a eternidade de Deus – o espaço e

o tempo que não tem fim – é amor; e largura sem alargamento, distância sem distanciamento, por que

Deus é eternidade, Deus é caridade. É latitude sem alargamento, é longitude sem estendimento. Porque em ambas as dimensões Ele Se encontra acima de qualquer limite e excede as estreitezas do espaço e do tempo, pela liberdade de Sua natureza, não pela enorme extensão de Sua substância. Não pode, pois, ser medido Aquele que tudo fez com medida [Sb 11,21], e embora seja imenso, Ele é a única medida de sua própria imensidão (XIII.28, os grifos são nossos).

Mas Deus também é altura e profundidade, pois está acima de tudo e dentro de tudo. Em Sua altura, Ele considera Seu majestoso poder, e em Sua profundidade, Sua sabedoria. E ambos também são iguais, porque Sua altura é inalcançável e Sua realidade impenetrável.

Portanto, Bernardo estabelece da seguinte forma a relação entre os atributos divinos e Suas dimensões:

Correspondência dos atributos de Deus com Suas dimensões	
Latitude	Amor
Longitude	Eternidade
Altura	Poder
Profundidade	Sabedoria

Contudo, nosso autor ainda afirma que o frágil raciocínio humano não compreende isso inteiramente, somente a santidade, “supondo que se possa compreender o incompreensível” (Rm 11,33). Os santos compreendem porque têm seus afetos puros pelo temor e pelo amor: o santo temor corresponde à altura divina, e o amor à profundidade (XIV.30). Nessa passagem, Bernardo novamente faz eco ao neoplatonismo, pois, como citamos anteriormente, segundo Plotino, “...todo aquele que queira contemplar a Deus e ao Belo, se

torne antes divino e belo” (PLOTINO, 2000, p. 17-35).

Aqueles quatro atributos divinos, por sua vez, correspondem a quatro tipos de contemplação e a quatro afetos do coração. A compreensão do que é Deus pode ser alcançada, caso se viva na admiração (por Sua altura), no temor (pelos juízos insondáveis de Sua sabedoria, isto é, Sua profundidade), no fervor (Amor/latitude) e na constância (Eternidade/longitude).

Por sua vez, devemos contemplá-Lo admirando Sua majestade (altura), maravilhando-nos com Sua sabedoria (profundidade), recordando o Seu amor (latitude) e descansando em Suas promessas (que é uma meditação de Sua eternidade):

Correspondências divinas			
Dimensões	Atributos	Afetos do coração humano	Contemplação humana
Latitude	Amor	Fervor	Memória
Longitude	Eternidade	Constância	Ócio meditativo
Altura	Poder	Admiração	Admiração
Profundidade	Sabedoria	Temor	Estupor

Bernardo assim conclui o *De consideratione*:

Deveríamos procurar mais o que ainda não encontramos inteiramente, nem pode ser buscado suficientemente. Fâ-lo-emos melhor pela oração do que com a disputa intelectual, e dessa forma O procuraremos mais dignamente e O encontraremos com mais facilidade [Mt 7,7]. E assim se conclua este livro, não porém a nossa busca.

Conclusão

Em sua Metafísica, Aristóteles afirma que o filósofo que faz Metafísica aproxima-se de Deus – princípio que é inteligência que pensa a si – e isto é a máxima felicidade do ser humano, já que “...todas as outras ciências serão mais necessárias do

que esta, mas nenhuma lhe será superior”. Isso porque só a Metafísica é chamada livre, “pois só ela é fim para si mesma” (ARISTÓTELES, 2005, Livro 1, 983a, 10, Volume II, p. 13). Mais que isso: para o Estagirita, a sapiência (σοφία), forma mais elevada de saber, tem caráter divino (PLATÃO, 2005, p. 443d-e, p. 204-205). Buscada por puro amor, sem qualquer utilidade prática, ela é livre e divina porque é o tipo de ciência que Deus possui e porque tem o próprio Deus como objeto (ARISTÓTELES, 2005, Livro 7, 1072b, 23-30, volume II, p. 565).

Bernardo não conheceu a *Metafísica* de Aristóteles, mas, apesar de ter sido a síntese da corrente platônico-mística medieval, no último livro de seu último texto ele cumpriu à risca aquele preceito aristotélico (PRICE, 1996, p. 113).

Ao propor sua consideração – que nada mais é do que o aprofundamento do preceito socrático do “conhece-te a ti mesmo” – Bernardo aproximou-se de Deus e foi aristotelicamente feliz, contemplou-O com amor e foi livre, e, por fim, tornou-se plotinianamente “divino” para meditar o summum bonum e emoldurar sua contemplativa filosofia de pregação cristã com uma sofisticada argumentação moral e retórica de fundo ciceroniano e senequiano. Sua última frase expressa, de modo conciso e claro, como o pensamento de Cícero (CÍCERO, 2005, Livro III, p. 97), a ânsia filosófica de sua procura divina: “que este seja o fim do livro, mas não o de nossa busca”.



BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. trad. e notas Edson Bini. Bauro, SP: EDFIPRO, 2007.
- ARISTÓTELES. *Metafísica* (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale). São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulinas, 1991.
- BOÉCIO. “A Santa Trindade”, II. *In: Escritos* (Opuscula Sacra) (trad., estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho). São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 199-201.
- CÍCERO. *Do sumo bem e do sumo mal* (trad. Carlos Ancêde Nougé). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. *Dos nomes divinos*. São Paulo: Attar Editorial, 2004.
- JUAN DE SALISBURY. *Policraticus* (ed. preparada por Miguel Angel Ladero, Matias Garcia y Tomas Zamarriego). Madrid: Editora Nacional, 1984.
- LA SAINTE BIBLE**. / texte latin et traduction française) / commentée / d’après la Vulgate et les textes originaux / à l’usage des Séminaires et du Clergé par / L.-Cl. Fillion / Prêtre de Saint-Sulpice / Professeur d’Écriture Sainte à L’Institut Catholique de Paris. Paris: Letouzey et Ane Editeurs, 1904, tome VIII.
- LUCIO ANEU SENECA. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO**. Madrid: BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), MCMXCIV.
- PLATÃO, *Fedão* (trad. Carlos Alberto Nunes). Belém: EDUFPA, 2001.
- PLATÃO. *A República* (trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- PLATÃO. *Timeu* (trad. Carlos Alberto Nunes). Belém: EDUFPA, 2001.
- PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Polar: Editorial & Comercial, 2000, p. 17-35.

Fontes Secundárias

BAUCHWITZ, Oscar Federico (org.). **O Neoplatonismo**. Natal: Argos, 2001.

BEZERRA, Cícero Cunha. “A filosofia como medicina da alma em Sêneca”. *In: Ágora Filosófica*, Ano 5, n. 2, jul./dez 2005, p. 7-32.

BEZERRA, Cícero da Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

COSTA, Ricardo da. “A Eternidade de Deus na filosofia de Ramon Llull (1232-1316)”. *In: Revista Dominicana de Teologia (RDT) 8* – “Igreja e Estado”, Internet, <http://www.ricardocosta.com/pub/A%20eternidade%20de%20Deus.pdf>

COSTA, Ricardo. “A luz deriva do bem e é imagem da bondade’: a metafísica da luz do Pseudo Dionísio Areopagita na concepção artística do abade Suger de Saint-Denis”. *In: Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Vol. 6 - n. 2 - jul./dez. 2009, p. 39-52.

FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 393-465.

FERRATER MORA, José. Luz *In: _____*. **Dicionário de Filosofia**. Tomo III (K-P). São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MARINHO, Maria Simone Cabral. “Mística, Linguagem e Silêncio na Filosofia de Plotino”. *In: FIDORA, Alexander, e PARDO PASTOR, Jordi (orgs.)*. *Mirabilia 2 – Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval. Expresar lo Divino: Lenguaje, Arte y Mística - Das Göttliche mitteilen: Sprache, Kunst und Mystik*, dez. 2002, Internet, www.revistamirabilia.com

MARRONE, Steven P. “A filosofia medieval em seu contexto”. *In: McGRADE, A. S. (org.)*. **Filosofia Medieval**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008, p. 67.

PRICE, B. B. **Introdução ao pensamento medieval**. Lisboa: Edições Asa, 1996.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. **Historia de la Filosofía Medieval**. Madrid: Ediciones Akal, 2002.

SABINE, George H. **Historia de la teoría política**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

SANTOS, Bento Silva. “A Metafísica do Bem na República (Livros V-VII) de Platão”. *In: Síntese. Revista de Filosofia 35* (2008), p. 319-339.

VERBAAL, Wim. “Bernadus Philosophus”. *In: Sapientia Dei – Scientia Mundi*. Bernardo de Claraval e o seu tempo. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Julho-Setembro 2004, vol. 60, fasc. 3, p. 567-586.

O Sentimento Amoroso no Cancioneiro de Martin Soares

Risonete Batista de Souza (UFBA)

RESUMO

Nesse trabalho, objetivamos analisar um conjunto de doze cantigas de amor do trovador português Martin Soares, ativo em meados do século XIII, e autor de um dos maiores e mais expressivos cancioneiros da lírica profana galego-portuguesa. Seu cancioneiro amoroso caracteriza-se pela ausência do gênero de amigo, pouco cultivado entre os primeiros trovadores, e a tendência a eleger motivos e fórmulas poéticas mais afinadas com a tradição occitânica. Nossa leitura será guiada pela premissa de que ele empreendera esforços para aclimatar o modelo poético occitânico ao ambiente cultural peninsular. Nas cantigas analisadas, o trovador coloca-se na clássica posição de tímido e suplicante, põe em foco o panegírico da dama indiferente (*sans merci*), destacando suas qualidades morais e as virtudes cortesias, sobretudo, do bem falar. Nessas cantigas o trovador projeta a imagem de uma dama eloqüente e sábia e, por conseguinte, capaz de valorizar a excelência argumentativa do trovador. A mestria do poeta pode ser percebida, ainda, no manejo de outros temas tópicos como o amor que penetra pelos olhos e atinge o coração, bem como na estrutura cuidadosamente elaborada para melhor expressar o conteúdo das cantigas.

PALAVRAS-CHAVE: *Lírica galego-portuguesa. Cantigas de amor. Martin Soares.*



O Sentimento Amoroso no Cancioneiro de Martin Soares

Risonete Batista de Souza (UFBA)

1. O trovador diante da dama: a timidez e a súplica

Enquanto a palavra-chave da *canço* provençal é o *joi*¹, a da lírica galego-portuguesa é a *coita*, que constitui, na classificação de Tavani, um dos campos sêmicos principais da cantiga de amor peninsular (1991, p. 123-124). A expressão do sofrimento amoroso do poeta é o tema central da maior parte das cantigas de amor conservadas. Essa flagrante uniformidade temática, a par da formal, constitui-se a essência do lirismo galaico-português². Os trovadores não lo-gravam avançar além do grau de *pregador*³. Des-se modo, as cantigas ora expressam o sofrimento do amante tímido, que não ousa declarar-se, com medo da rejeição ou mesmo da *sanha* da *senhor*, ora o lamento pela indiferença da dama, que o despreza ou se recusa a conceder-lhe o *galardon*. O terceiro e o quarto estágios, do *entendedor* e do *drudo*, aparecem em cantigas de viés burlesco, do tipo classificado por Lapa como escárnios de amor, ou ainda, nas declaradamente obscenas⁴.

Nesse trabalho faremos a análise temática de cantigas de amor do trovador português Martin Soares⁵, ativo em meados do século XIII. Defenderemos a idéia de que suas cantigas de amor são peças representativas do esforço de aclimação da estética provençal ao espírito peninsular. Quer do ponto de vista formal, quer no trato dos temas, ele seguiu de perto o modelo occitânico, sem, contudo, limitar-se ao simples decalque.

As vinte e duas cantigas de amor de Martin Soares têm como tema a coita amorosa, nas mais diferentes gradações. Em algumas, o lamento alcança alto grau de pujança, noutras é motivo tangencial. Da coita deriva uma série de tópicos característicos da sintomatologia amorosa, como a perturbação diante da dama, a inibição, a timidez e o conseqüente emudecimento (A 56 / B [167^{bis}]) ou a confissão desastrada (A 43 / B 155); a perda da razão (A 43 / B 155, A 50 / B 162 e A 52 / B 164); e, por fim, a morte (A 61 / B 151, A 40 / B 152, A 42 / B 154, A 43 / B 155, A 44 / B 156, A 45 / B 157, A 46 / B 158, A 49 / B 161, A 51 / B 163, A 54 / B 166, A 56 / B [167^{bis}], A 58 / B 169, A 59 / B 170), conseqüência extrema.

A timidez do poeta, que se declara incapaz de revelar seu amor à dama, é tema da cantiga A 56 / B [167^{bis}], *Non ouso dizer nulha ren*. O texto apresenta três idéias básicas, que se repetem ao longo de quatro estrofes: a) o poeta não ousa revelar seu amor a *senhor*; b) por essa razão, a dona jamais poderá conceder-lhe o *bem* por ele desejado; c) em conseqüência desse impasse, o poeta sofre. O refrão – “Vedes que coyta de sofrer” – destaca a idéia principal, que é a constatação da coita para a qual não há remédio possível. Observe-se que essas idéias encontram-se simetricamente distribuídas na cantiga:

*Non ouso dizer nulha ren
a mha senhor e sen seu ben
non ei mui gram coyt'a perder.
Vedes que coyta de sofrer:*

1. Jean Frappier define o *joi* como “une exaltation intérieure, un état d'esprit qui élève l'homme au-dessus de lui-même, une allégresse si violente que tout l'être s'en trouve renouvelé” (FRAPPIER, 1959).

2. Para um balanço dos recursos formais empregados pelos trovadores galego-portugueses consultar Tavani (1991, p. 85-104).

3. Para as etapas da conquista amorosa, ver a obra de Riquer, (1992, p. 90).

4. Segundo Lapa, os escárnios de amor pertencem a uma categoria intermediária de cantigas que, pela forma, podem ser consideradas de amor, mas pela intenção, estão mais próximas dos sirventeses (1970, p. 68).

5. Martin Soares era originário de Riba de Lima, norte de Portugal, a documentação remanescente permite levantar a hipótese de que fazia parte do séquito de Martin Garcia de Parada, cavaleiro também oriundo do norte, pertencente a família influente na corte portuguesa no século XII. Ainda jovem, o trovador acompanhara seu senhor, que migrara para o sul, no influxo que levaria vários membros da nobreza nortenha a buscar novas oportunidades nas terras recém conquistadas. Por volta da década de quarenta, o poeta esteve em Castela, onde conheceu importantes trovadores da corte castelhana, conforme parece confirmar a temática de algumas de suas cantigas de escárnio e de maldizer. Seu cancionero amoroso é formado por vinte duas cantigas de amor. (SOUZA, 2003).

*d'amar a quen non ousarei
falar; pero perderei
gran coita sen seu ben fazer.
Vedes que coyta de sofrer!*

*Por gran coita per-tenho tal
d'amar a quen nunca meu mal
nen mha coita ei a dizer.
Vedes que coyta de sofrer!*

*E vejo que moyro d'Amor
e pero vej'a mha senhor
nunca o per min á / a ssaber.
Vedes que coyta de sofrer! (PIZZORUSSO, 1963,
p. 103)*

Essa composição expressa um paradoxo: por não ousar confessar seu amor, o poeta não poderá jamais alcançar o *joi*e, desse modo, está condenado à coita, que terminará por matá-lo. O recurso à correlação paralela merece destaque, não só por ser raro entre os cantares de amor de Martin Soares, mas, sobretudo, porque é motivado pelo conteúdo. A idéia “a” encontra-se nos versos 1-2 das duas primeiras estrofes e nos versos 2-3 das duas últimas. A idéia “b” segue o mesmo padrão: v. 2-3 das duas primeiras e 2-3 das últimas, numa estrutura que pode ser expressa por uma fórmula como abC/abC/baC/baC, em que “C” é o refrão. Esse tipo de arquitetura do poema, que distribui os conteúdos ao longo das estrofes segundo padrões rígidos e corresponde ao que Beltrán denomina paralelismo⁶. A disposição dos conteúdos obedece a uma ordenação especular, geradora de circularidade, por sua vez reforçada pela presença do refrão. A circularidade da forma coaduna com o impasse expresso no conteúdo.

Esse é o único caso de emprego de refrão numa cantiga de amor desse poeta. E essa opção, como se viu, não é aleatória, pois a estrutura especular e o refrão, tão ao gosto dos poetas galego-portugueses, é a ideal para expressar o círculo vicioso do incansável lamento do amador tímido, tópico igualmente caro à lírica peninsular.

Note-se, ainda, o emprego do verbo “ver”,

presente no refrão e na estrofe final: *E vejo* que moyro d'Amor / e pero *vej'a* mha senhor / nunca o per min á / a ssaber. / *Vedes* que coyta de sofrer! (PIZZORUSSO, 1963, p. 103). Grifos nossos. As formas *veja* e *vedes* remetem a um interlocutor, a quem o trovador se dirige e convida a refletir sobre o impasse, atitude muito própria de quem busca conselho. O conselho é um dos temas prediletos desse trovador, como veremos a seguir.

O estágio de *fenhedor* comparece noutras cantigas de Martin Soares, porém não mais como tema central. Na cantiga A 53 / B 165, *De tal guisa mi ven gran mal*, o trovador debate-se entre duas possibilidades: deve quitar-se da *senhor* ou confessar seu amor e pedir o *dom* merecido? Após longa reflexão, ele decide declarar-se à dona e, desse modo, ficar a mercê de sua *sanha* ou de sua graça:

*Esforçar-me / e perder pavor
o melhor conselh 'é que sei,
esto / é lhe dizer qual tort'ei
e non lh'o negar, pois hi for;
e ela faça como vyr,
de me matar ou me guarir,
e averey de qual quer sabor. (PIZZORUSSO, 1963,
p. 97-98)*

Em A 43 / B 155, *Nostro Senhor, como jazco coytado*, o poeta declara-se incapaz de confessar a coita: “tolhe-me vos, a que non sey rogar / pola mha coyta, nen vola mostrar, / assi me tem End'amor obridado” (PIZZORUSSO, 1963, p. 75). Esse “pavor”, no entanto, tem fundamento numa desastrosa experiência anterior, quando, seguindo mal conselho, falara com sua *senhor*:

*E dereit' é, ca fui mal conselhado
que lhi faley; pero m'ouv'en sabor,
ca entendi que foy tan sen seu grado
que lhi fugi da terra con pavor
que ouvi d'ela, e fiz muy mal sen
ca non mi-avi'a dizer nulha ren
ond'eu nen outrem fosse despagado.
(PIZZORUSSO, 1963, p. 75-76)*

6. Vicente Beltrán dá um enfoque novo ao conceito de paralelismo, ao estendê-lo a todas as cantigas em que os assuntos estão distribuídos estrategicamente na estrofe, numa certa ordem, que se repete mecanicamente ao longo do poema. Trata-se de um paralelismo que afeta o conteúdo da cantiga. Os tipos descritos são os que ele denomina de paralelismo posicional, encadeado e especular, dos quais descreve vários matizes e possibilidades de combinações. Desse modo, também grande parte das cantigas de amor, no seu entender, estão estruturadas com base nesse princípio. Nessa cantiga encontramos o do tipo especular (BELTRÁN, 1995, p. 128-149).

Embora a confissão não pareça eficaz para minorar a coita, a atitude mais comum, expressa nas cantigas de amor de Martin Soares, é a do suplicante, prostrado aos pés da *senhor*, implorando o *bem* ou a morte. Em treze de suas vinte e duas cantigas de amor, ele interpela diretamente a dama, para lamentar-se pela dor infinda e declarar seu amor e seu sofrimento (A 40 / B 152; A 47 / B 159; A 50 / B 162; A 51 / B 163; A 55 / B 167) e rogar-lhe para que o ampare e o livre da coita (A 42 / B 154; A 46 / B 158; A 52 / B 164; A 58 / B 169; A 59 / B 170). E se a senhor não demonstra piedade, o amador dirige o lamento a Deus – A 54 / B 166 – e em tom de prece, roga que Ele o liberte do sofrimento a que Amor o condenou.

Vale ressaltar, no entanto, que a súplica, a queixa ou o lamento do trovador não visam apenas à exteriorização do turbilhão emocional, que, supostamente, lhe oprime a alma, mas têm a clara função de emocionar a *senhor* e, desse modo, movê-la a conceder o *don* esperado. É, em suma, um recurso retórico. Portanto, quer tímido quer suplicante, o trovador dirige-se à mulher, cuja imagem o fascina e perturba.

2. Um retrato da Dame Sans Merci

Georges Duby, no prólogo do conjunto de ensaios reunidos com o significativo título de *Mâle Moyen Âge*, afirma:

A Idade Média é resolutamente masculina. Pois todos os relatos que chegam até mim e me informam vêm dos homens, (...) No entanto, eu os ouço falar antes de tudo de seu desejo e, conseqüentemente, das mulheres. Eles têm medo delas e, para se tranquilizarem, elas as desprezam. Mas preciso me contentar com esse testemunho, deformado pela paixão, pelos preconceitos, pelas regras do amor cortês. (1998, p. 7)

Desse modo, tanto a fala feminina quanto a imagem da mulher que chegam até nós são, ao fim e ao cabo, provenientes do discurso e do olhar masculino; veja-se o exemplo da cantiga de amigo

galego-portuguesa, em que “eles falam por elas”. A canção trovadoresca, por sua vez, põe no centro uma mulher refinada e ativa, a dama (*domna*), a senhora (*senher*), portanto, a esposa do senhor; em posição inferior encontra-se o cavaleiro, o jovem (*juvenis*), isto é, o celibatário que a vê e a deseja (DUBY, 1998, p. 331). Ver e desejar são palavras-chave deste perigoso jogo adúltero, em que o jovem faz o cerco à dama, para usar uma metáfora cara àquela sociedade de guerreiros.

Sabe-se que o amor cortês surge a partir de um olhar. O apaixonado passa, então, a buscar meios de aproximar-se. Como tática de conquista, o trovador assume a postura do vassalo, presta homenagem, jura fidelidade, submete-se a provas, com o objetivo de mostrar seu valor e, desse modo, obter o amor da dama, que de maneira alguma era platônico. Neste fato, reside a grande contradição do amor cortês: as virtudes femininas mais caras àquela sociedade de “machos” eram a castidade e a fidelidade conjugal; por sua vez, a *fin’amor* cantada pelos trovadores almejava a consumação do ato amoroso pelos amantes (LAZAR, 1964), portanto, a dama que concedesse o *galardon* tantas vezes rogado, necessariamente teria que decair face à moral vigente⁷. Embora a capitulação da dama estivesse prevista nas regras desse jogo, ela tinha de ser lenta e gradual: numa primeira etapa, ela aceita a corte, depois, permite os contatos físicos, cada vez mais íntimos – o abraço, o beijo, as carícias, a entrega (DUBY, 1998, p. 332-333). Porém, neste longo caminho, a seqüência de provas parece interminável para o amante.

A pulsão erótica é o que move esses cavaleiros e ela está mais ou menos explícita nesse conjunto de textos. Em alguns trovadores provençais, o desejo carnal foi expresso de modo inequívoco, como na típica *canso* cortês de Guilherme de Poitiers, em que o cavaleiro relembra a manhã quando ascendera ao posto de *drut* e expressa o desejo de outra vez pôr as mãos sob o manto da amada⁸.

Na lírica galego-portuguesa, no entanto, o amante não manifesta com tanta clareza seu desejo

7. O adultério, sobretudo o feminino, era abominado tanto a Igreja quanto pela sociedade laica. Para essa última, a fidelidade da mulher era a garantia da legitimidade dos filhos. (DUBY, 1998, p. 17).

8. “Enquer me menbra d’un mati / que nos fazem de guerra fi / e que.m donet un don tan gran: / sa drudari’e son anel. / Enquer me lais Dieus viure tan / qu’aia mas mans soz son mantel!” (RIQUER, 1992, p. 119).

9. “a maior diferencia entre as dúas escolas estriba na desaparición da sensualidade. Non só se evita o corpo da amada, senón que se insiste repetidamente no desinteresse do namorado e omítese cuidadosamente toda referencia ás realidades físicas do amor, que queda reducido a unha seca paixón do espírito”. (BELTRÁN, 1995, p. 52-53).

pelo corpo da dama⁹. As referências corporais, aliás, são raras; e a mulher é descrita de forma vaga e abstrata, suas qualidades físicas e estéticas mencionadas restringem-se, na quase totalidade das cantigas, a expressões como [*senhor*] *fremosa*, de *bon parecer*, de *bon semelhar*; que, ao lado de outras qualidades não físicas – *bon prez*, *bon sen*, *ben rir*, *ben falar* etc. –, compõem um retrato muito pouco nítido da dama.

O panegírico da *senhor*, que, como observa Tavani, geralmente se restringe ao exórdio (TAVANI, 1991, p. 110), aparece em destaque na cantiga A 41 / B 153, *Qual senhor devi'a filhar*, de Martin Soares:

*Qual senhor devi'a filhar
quena ben soubess'escolher,
essa faz a mi Deus amar,
e essa me tem en poder,
e essa est'a mha senhor,
e essa mi faz o mayor
ben d'este mundo desejar:*

*o seu ben, que non á hi par;
tam muyto a faz Deus valer
per bon-prez e per bon-falar
per bon-sen e per parecer.
E de tal dona o seu ben
non sey oj'eu no mundo quen
o podesse saber osmar, (PIZZORUSSO, 1963, p. 69)*

Um dos atributos mencionados, o *ben falar*, característico do ideal cortês da dama educada, que sabe conduzir uma conversa com desenvoltura, merece atenção especial. Esse modelo de mulher com razoável domínio da cultura letrada e que deveria ter conhecimento, ainda que parcial, das artes liberais¹⁰, faz-se representar no universo da literatura cortês: está presente nos diálogos do *De Amore*, de André Capelão, nas *cansos* das *trobairitz*, nos julgamentos das cortes de amor e em personagens como Heloísa e Marie de Champagne, para citar alguns exemplos (CAPELÃO, 2000).

A loquacidade feminina aparece também na cantiga A 47 / B 159, *Quando me nenbra de vos, mha senhor*, em que o poeta declara que seu desejo de partir-se, para tentar libertar-se da coita, esmorece quando “vus vej'e vus ouço falar, (...) / Porque vus

vejo falar mui melhor / de quantas donas sei e parecer, / e cuid'en como sodes sabedor / de quanto ben dona dev'a ssaber” (PIZZORUSSO, 1963, p. 84). Note-se que, ao lado da referência à eloquência da *senhor*, há a menção a qualidades morais (*ethos*), o que está em perfeito acordo com o modelo de orador, segundo os preceitos da retórica clássica (REBOUL, 2000, p. 48). É isto que o trovador põe em evidência ao destacar o bom entendimento da dama: “Aquesto digu'eu, mha senhor, / por quanto vus quero dizer: / porque vus fez Deus entender / de todo ben sempr'o melhor;” (PIZZORUSSO, 1963, p. 72). Desse modo, a imagem feminina projetada pelo trovador é de uma mulher eloquente e capaz de apreciar belas cantigas, portanto, o interlocutor ideal para seus propósitos estéticos.

As qualidades morais a par da *fremosura* justificam a boa fama da *senhor* – o *bon prez*¹¹ –, sobre a qual o trovador insiste: “mays tolhem-me log'aqueste cuidar / vosso bon prez e vosso semelhar / e quanto ben de vos ouço dizer.” (PIZZORUSSO, 1963, p. 84). “Nen como pode d'al ben desejar / se non de vos, que sol oyr falar / en quanto ben Deus en vos faz aver?” (PIZZORUSSO, 1963, p. 85). Foi esta boa fama que o atraiu até ela – “E, mha senhor, se m'eu d'esto temesse, / u primeyro de vus falar oy, / guardara-m'en de vos viirdes hi,” (PIZZORUSSO, 1963, p. 67) – e é a boa fama que, ao lado dos atributos físicos, prende-o à dama. No que diz respeito às características físicas da amada, além dos comuns e genéricos “*fremosa*”, “*bon parecer*” e “*bon semelhar*”, encontramos na cantiga A 43 / B 155, *Nostro senhor como jazco coytdo*, uma referência explícita aos olhos:

*E grave dia con Amor foy nado,
que me de coita sempre soffredor
fez, e m'ar faz viver tam alongado
d' u eu os olhos vi da mha senhor,
e d' u eu vi o seu bon parecer;
se m'est' a min podess' escaecer,
logu' eu seria guarid' e cobrado. (PIZZORUSSO,
1963, p. 75)*

Este olhar fatal, associado à bela aparência da mulher, passam então a dominar a imaginação do poeta, que, mesmo distante, não mais pode esquecê-

los. Pois como estabelece a regra do Amor, “o verdadeiro amante é obcecado ininterruptamente pela imagem da mulher amada” (CAPELÃO, 2000, p. 262). O termo imagem (*imago*) é rico em significados no medievo. Aqui, interessa o de *imaginatio*, de “imagem mental”, ou seja, a evocação de imagens de objetos ou pessoas anteriormente percebidos. As referências corporais genéricas a que o poeta se refere – um olhar, o bom semelhar – denotam que o foco não recai sobre uma mulher real, antes, remete a um modelo que pertence ao imaginário e, nele, a mulher é um ser misterioso e enigmático¹².

Ver a dama é um ato de fruição estética, uma forma de gozo:

*E quand'er soyo cuydar no pavor
que me fazedes, mha senhor, sofrer,
enton cuid'eu enquant'eu vivo for
que nunca venha a vosso poder;
mays tolhem-me log'aqueste cuidar
vosso bon prez e vosso semelhar
e quanto ben de vos ouço dizer.*

*Mays quen vos ousa, mha senhor, catar,
Deus, como pod'o coração quitar
de vos, nenos olhus de vos veer? (PIZZORUSSO,
1963, p.)*

O amor que penetra através dos olhos é tema tópico que remonta à Antigüidade. Ovídio já advertia que o amante deveria buscar a amada: “Terás de com teus olhos procurá-la” (1997, p. 13). No rastro de Ovídio, André Capelão, define o amor como “uma paixão natural que nasce da visão da beleza do outro sexo e da lembrança obsedante dessa beleza” (2000, p. 5). E mais adiante, tratando sobre quais pessoas estão aptas a “portar as armas do Amor”, declara que a “cegueira é um obstáculo para o amor porque um cego não enxerga e, por essa

razão, nada pode provocar reflexões obsedantes em seu espírito” (2000, p. 13-15). Em *Cligès*, Chrétien de Troyes discorre longamente sobre os olhos como as portas através das quais o amor penetra no coração; veja-se o protesto de Soredamor, antes desdenhosa do amor, após apaixonar-se pelo jovem Alexandre: “Olhos meus traístes-me. Por vós meu coração me tem ódio, ele que no entanto me foi tão fel! Tudo o que vejo me desagrade. Desagrada? Não, ao contrário, agrada-me, e no entanto vejo cousas que me fazem mal. Não tenho então poder sobre meus olhos?” (TROYES, 1998, p. 83)¹³.

Como Alexandre, Martin Soares também lamenta a desdita de ter visto a amada:

*Mal conselhado que fui, mha senhor,
quando vos fui primeyro conhecer,
ca nunca pudi gram coyta perder
nen perderey ja, mentre vivo for;
nen viss'eu vos nen quen mh-o conselhou,
nen viss'aquel que me vos amostrou,
nen viss'o dia'n que vos fui veer. (PIZZORUSSO,
1963, p. 93)*

Mas se ver a amada é fonte de prazer, é também razão de sofrimento. Olhos, ao lado de Amor e coração passam a exercer poder tirânico sobre o enamorado. O recurso expressivo de outorgar vida própria aos olhos aparece em trovadores da primeira metade do século XIII. Martin Soares acrescenta a este motivo o do coração, local onde o sentimento amoroso é acolhido e, a partir de então, passa a sofrer a coita inevitável. Este é o tema de uma cantiga epigramática de nosso trovador:

*Meu coração me faz amar
senhor atal de que eu ey
todo quant' eu aver cuydei
des aquel dia en que a vi:*

10. Deveria possuir conhecimentos razoáveis das disciplinas do Trivium, isto é, de Gramática, Retórica e Dialética.

11. Prez, “preço, valor, fama”, < pretium, “preço”, através do prov. pretz, “preço, valor”. COROMINAS, 1954). Prez aparece nos trovadores ativos na primeira metade do século XIII, mas seu uso se intensificará a partir de meados dessa centúria. (TORMO, 1991, p. 277-280).

12. Duby justifica este desconhecimento do feminino como resultado da precoce separação dos sexos. O menino era retirado do gineceu por volta dos sete anos e levado para a corte, onde aprendia as artes da cavalaria ou para escola, onde se preparava para tornar-se clérigo. Nos dois casos, passavam a conviver com pessoas do seu sexo. (DUBY, 1990, p. 338-339).

13. Muito semelhante é o lamento de Alexandre que também está ferido de amor e pergunta-se: “Como Amor te atravessou o corpo, se por fora nenhum ferimento aparece? Dize-mo! Quero saber! Por onde ele te atingiu? (...) Mas, dize-me, por que e como o dardo te acertou o olho sem ferir nem romper? Se o dardo penetrou por lá, por que sofre o coração no peito? Por que o olho não sofre, se recebeu o primeiro golpe?”. (TROYES, 1998, p. 85).

*ca sempr' eu d' ela atendi
desej' e coyta, ca non al. (PIZZORUSSO, 1963, p.
105)*

Noutra cantiga, olhos, coração e Amor são postos como oponentes do propósito do enamorado de partir:

*Ca os meus olhus van catar
esse vosso bon parecer,
e nonus poss'end'eu tolher
nenos coraçõ de cuidar
en vos; e a toda sazõ
ten con eles amor, e non
poss'eu con tantus guerr[e]ar. (PIZZORUSSO,
1963, p. 65)*

A metáfora da guerra é bastante sugestiva. Ela está também presente na cantiga de Guilherme de Poitiers, em que a batalha do cavaleiro objetivava vencer a resistência da amada. Em Martin Soares, o embate se dá entre a vontade do amante de separar-se da dama e a resistência imposta pelos antagonistas que, a rigor, estão dentro dele mesmo; portanto, o combate é de foro íntimo. O trovador debate-se entre insistir no serviço da dama ou romper o compromisso e partir, uma vez que ela não se dispõe a recompensá-lo como devia.

A mulher cantada por Martin Soares é, enfim, a *dame sans merci*, que se compraz do sofrimento do enamorado e não hesita em torturá-lo com sua

indiferença ou seu desprezo. Ela sequer dá crédito ao sentimento do poeta: “Senhor fremosa, poys me non queredes / creer a coyta ‘n que me ten Amor,” (PIZZORUSSO, 1963, p. 82); e “Senhor, poys Deus non quer que mi queirades / creer na coyta que mi por vos ven, / por Deus creede ca vus quero ben, / e ja mays nunca m’outro ben façades” (Pizzorusso, 1963, p. 95); ou então o proíbe de a ver:

*ca m' ei de tal dona guardar,
de qual mh-ora oystes dizer,
de a veer, ca, se a vir,
fará-m' ela de ssy partir
muy trist' e muyt' a meu pesar. (PIZZORUSSO,
1963, p. 69)*

Essa atitude de desdém, de indiferença ou mesmo de recusa do amor por parte da dona é o comportamento padrão da mulher das cantigas de amor galego-portuguesas. Como observa Beltrán, esses textos oferecem a “imaxe dunha sociedade onde non se permitía que a muller amase ou onde esta era hostil cos sentimentos do varón” (1995, p. 54). Paradoxalmente, é justamente esta resistência férrea, esta indiferença obstinada que instiga o trovador, que mexe com seus brios. As armas para o combate são as palavras e sua capacidade de manejá-las com maestria. Daí a projeção da imagem de uma dama eloqüente e sábia e, por conseguinte, capaz de valorizar a excelência argumentativa do trovador e de reconhecer-lhe o direito ao *don* almejado.



REFERÊNCIAS

- BELTRÁN, Vicenç. **A cantiga de amor**. Trad. Xela Arias. Vigo: Xerais, 1995.
- CAPELÃO, André. **Tratado do amor cortês**. Introd., trad. do latim e notas de Claude Buridant; tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- COROMINAS, J. **Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana**. Madrid: Gredos, 1954. 4 v.
- DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens*; do amor e outros ensaios. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- FRAPPIER, Jean. Vues sur les conceptions courtoises dans les littératures d'oc et d'oïl au XII^e siècle. In: **Cahiers de civilisation médiévale**, Poitiers, a. 2, n. 2, p. 140-141, 1959.
- LAPA, Manuel Rodrigues (Ed.). *Cantigas d'escarnho e mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. 2 ed. rev. e acresc. Coimbra: Galaxia, 1970. Ed. crítica.
- LAZAR, Moshé. **Amour courtois et "fin amors" dans la littérature du XII^e siècle**. Paris: C. Klincksieck, 1964. p. 55-81.
- OVÍDIO. **A arte de Amar**. Trad. de Natália Correia e David Mourão-Ferreira. Ed. bilíngüe latim-português. São Paulo: Ars Poetica, 1997.
- PIZZORUSSO, Valeria Bertolucci (Ed.). **Le poesie di Martin Soares**. Bologna: Palmaverde, 1963.
- REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RIQUER, Martín de (Ed.). **Los trovadores: historia literaria y textos**. 3. ed. Barcelona: Ariel, 1992. v. 3.
- SOUZA, Risonete Batista de. **Os *fremosus* cantares do trovador Martin Soares**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2003.
- TAVANI, Giuseppe. **A poesía lírica galego-portuguesa**. Trad. de Rosario Álvarez Blanco e Henrique Monteagudo. Vigo: Galaxia, 1991.
- TORMO, Teresa García-Sabel. **Léxico francés nos cancioneiros galego-portugueses: revisão crítica**. Vigo: Galaxia, 1991.
- TROYES, Chrétien de. Cligès. In: **Romances da Távola Redonda**. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

História e Legitimidade: uma Reflexão Teórico-Metodológica da Relação entre a Perspectiva Histórica da Elite Eclesiástica Visigoda e a Construção da Hegemonia Peninsular

Rita de Cássia Damil Diniz (UFRJ)

RESUMO

A presente reflexão contempla alguns aspectos de caráter teórico-metodológico de minha pesquisa do doutorado, pesquisa esta que tem como eixo central a análise da utilização político-ideológica do discurso acerca da História desenvolvido pela elite eclesiástica durante o século VII na Península Ibérica. Sendo assim, direciono minha atenção à relação entre a construção de um discurso histórico legitimador e o esforço de consolidação de uma hegemonia visigoda no âmbito peninsular, enfatizando a funcionalidade de tal relação como produtora/naturalizadora de relações de poder e *habitus*.



História e Legitimidade: uma Reflexão Teórico-Metodológica da Relação entre a Perspectiva Histórica da Elite Eclesiástica Visigoda e a Construção da Hegemonia Peninsular

Rita de Cássia Damil Diniz (UFRJ)

A presente comunicação contempla algumas questões cruciais de cunho teórico-metodológico de nossa pesquisa de doutorado; pesquisa esta que tem como ponto nevrálgico a relação entre a construção do discurso histórico e suas condições de produção. Tendo como pano de fundo, a Península Ibérica nos séculos VI e VII, desenvolvemos nossa reflexão acerca da funcionalidade da historiografia cristã¹ elaborada no Reino Visigodo, interesse alicerçado, sobretudo, na afirmação de Michel de Certeau (2002, p.66) de que toda história é produzida a partir de um *locus* determinado por muitas condições.

Todavia, para o entendimento de tal questão, devemos fazer algumas considerações de caráter contextual. Tais ponderações apontam, essencialmente, para o fato de que, com a desestruturação do Império Romano no ocidente, a antiga dicotomia romano-bárbaro cedeu, paulatinamente, espaço a novos padrões de organização e classificação que foram pautados, sobretudo, no aspecto religioso (Beltrán Torreira, 1986, p. 53-60). Tal situação remeteu, aos agentes religiosos, o monopólio sobre a reorganização das relações sociais por meio da elaboração de novos modelos identitários; modelos estes que buscavam eficácia tanto material

quanto política em meio à conjuntura emergente no período tardo-antigo², problemática esta que estaria na gênese da configuração do que viria a ser a futura identidade medieval.

A obtenção de tais resultados, entretanto, só foi possível mediante o uso de variados instrumentos de cooptação pelos quais os próprios agentes religiosos e seus aliados garantiram a produção/naturalização de determinada representação (visão de mundo) que almejava uma posição hegemônica. Neste aspecto, destacamos o desenvolvimento dos discursos eclesiais acerca da Educação, da Assistência³ e da História. Neles, rupturas e continuidades em relação à herança cultural clássica foram articuladas em uma nova perspectiva, o que visava respostas ao contexto de instabilidade político-ideológica daquele momento⁴.

No âmbito da península, a conversão à ortodoxia do reino visigodo em 587/589,⁵ configurou-se em uma simbiótica relação entre a elite eclesial peninsular⁶ e a monarquia visigoda⁷. Dentre os principais desdobramentos desta aliança, podemos destacar a criação de uma Teoria política de base moral cristã⁸, assim como, um crescente fortalecimento político da Igreja peninsular⁹. Em

1. Expressão utilizada por muitos historiadores, sobretudo os de linha mais tradicionalista, para designar o conjunto de obras de perspectiva histórica produzida pelos eclesiais desde o fim da antiguidade. Tal perspectiva tem como principal característica o viés providencialista, ou seja, a crença na intervenção divina sobre a realidade. Destacamos o fato de que tal produção não deve ser apreendida como uma evolução ou degeneração do “modelo histórico” clássico. Neste aspecto, concordamos com historiadores como Fontana que classificam tal produção como uma “resposta” da Igreja às novas correlações de forças que surgem a partir da crise do século IV. Cf. FONTANA, Josep. História: análise do passado e projeto social. Bauru: EDUSC, p. 26-27, 1998.

2. Alguns aspectos desta questão são profundamente analisados em FRIGHETTO. Renan. Cultura e poder na antiguidade ocidental. Curitiba: Juruá, 2000.

3. Tendo como tema específico os desdobramentos político-ideológicos do discurso assistencial, concluímos nossa dissertação de mestrado no PPGHC em 2004. DINIZ, Rita de Cássia D. A problemática da assistência na sociedade visigoda nos séculos VI e VII: um estudo comparativo dos modelos assistenciais masoniano e isidoriano. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGHC, 2004. Dissertação de mestrado em História Comparada.

4. Em relação a este aspecto, consultar: MADDOZ, Jose. Citas y reminiscencias clásicas en los Padres españoles. In: Sacris Erudiri, Bruje, n. 5, 1953.

5. Optamos pela utilização de um período, e não de uma data fechada, para uma melhor compreensão de nosso leitor acerca do processo de conversão no reino. Desta forma, o processo “oficial” teria sido iniciado com a conversão do monarca Recaredo em 587, e atingiria seu ápice em 589, com a realização do Concílio de Toledo III em que a ortodoxia foi oficializada como religião entre os visigodos.

6. Entendemos por elite eclesial o alto clero regular (abades) como também, e sobretudo, o episcopado.

7. Sobre este assunto verificar: ORLANDIS, J. La Iglesia en La España visigótica e medieval. Pamplona: Instituto de Historias Simancas, 1992.

8. As regras do jogo político estariam, a partir de então, fundamentadas em aspectos da moral cristã. Alguns exemplos significativos são o uso de categorias como o providencialismo e a predestinação para a explicação de quadros de instabilidade política.

ambos os aspectos, ficou evidente a relevância do corpo eclesiástico como um fundamental agente nos campos político e ideológico naquele contexto.

Conseqüentemente, a consolidação do monopólio eclesiástico sobre o processo de produção/reprodução de uma dada representação, que se propunha hegemônica naquela sociedade, teve por base uma significativa atividade sócio-cultural, atividade esta que se traduziu, sobretudo, em uma forte produção intelectual¹⁰. A exemplo disso, destacamos o desenvolvimento de um discurso acerca da História, que por meio de uma seleção e ordenação dos fatos passados conduziria a configuração de um “presente”. Este esforço, consciente ou não, sinalizaria uma função legitimadora/justificadora, na qual o processo histórico estaria acoplado ao projeto político de determinado grupo¹¹.

O claro viés político-religioso de tal produção intelectual fundamenta a atenção a aspectos conjunturais relacionados ao raio de influência do binômio monarquia/elite eclesiástica. Assim, o discurso acerca da História produzido pela elite eclesiástica¹² deve ser apreendido à luz de questões como a “politização” da cultura clássica – ou sua utilização como estratégia de diferenciação pelos eclesiásticos¹³, a fixação da chancelaria em Toledo,¹⁴

a preocupação com a uniformização litúrgica¹⁵ e as disputas na relação entre escolas eclesiásticas e sedes episcopais.¹⁶ Ou seja, nossa apreensão é norteadada pela correlação entre o processo de produção dos principais enunciados eclesiásticos de caráter histórico e quatro importantes aspectos conjunturais: a conversão, o fortalecimento político da elite eclesiástica, a superação da hegemonia eclesiástica sevilhana pela toledana¹⁷ e o esforço político centralizador da monarquia.

Propomos, desta forma, uma análise do discurso acerca da História que está pautada, em última instância, em dois eixos principais: a relação entre as singularidades/especificidades e recorrências presentes nos enunciados dos vários documentos eclesiásticos de cunho histórico e as oscilações políticas da referida conjuntura; e a emergência de uma identidade/alteridade visigoda, baseada em representações coletivas. No que tange o primeiro ponto, privilegiaremos o conjunto de elementos estruturados de um grupo ou comunidade sobre sua trajetória no tempo, incluindo-se então aspectos selecionados, reinterpretados ou inventados e moralizantes, aspectos estes modificados de acordo com as situações histórico-sociais, no sentido de organizar uma consciência social arquitetada a partir de um

9. A partir do Concílio de Toledo IV, realizado em 633, a elite eclesiástica assume participação ativa no processo de escolha do monarca, cabendo a ela também o direito a voto.

10. Tal situação de fomento intelectual seria, posteriormente, denominada pela historiografia como “Era isidoriana”, numa clara referência ao principal figura eclesiástica da época, o bispo Isidoro de Sevilha. Maiores informações sobre este assunto: DIAZ Y DIAZ, Manuel. De Isidoro al siglo XI – ocho estudios sobre La vida literaria peninsular. Barcelona: El albir Ed., 1976.

11. FONTANA, op. cit.

12. Utilizaremos como documentos textuais primários as principais obras de caráter histórico produzidas pela elite eclesiástica no reino visigodo: *Chronicon* de Juan de Biclara, escrita por volta de 590 pelo abade do monastério de Biclara, esta obra segue a tradição de uma “História Universal” como modelo de narrativa histórica eclesiástica. Seus relatos terminam no quarto ano do reinado de Recaredo; *Chronicon* de Isidoro de Sevilha, seguindo o modelo de “História Universal” proposto por Agostinho de Hipona, esta obra divide a história em seis fases, seis “idades”, que culminam no período de produção da obra. Sua narrativa tem como foco central o Império Romano e a consolidação do Reino Visigodo. Possui duas versões, tendo sido ambas escritas entre 615 e 629; *Historiae Gothorum, Suevorum, Wandalorum* de Isidoro de Sevilha, considerada a grande obra “histórica” do bispo sevilhano, esta narrativa acerca da chegada e do assentamento dos povos germanos na Península Ibérica, inova ao passo que rompe com o discurso de superioridade romana, apresentando os demais atores envolvidos como agentes históricos ativos. Centrada no percurso histórico dos godos, esta obra destaca-se pelo viés idealizador e moralizante dos conflitos. Possui duas versões: uma BREVE, que cobre os fatos até 619, durante o reinado de Sisebuto; e outra considerada LONGA, que prossegue até 620/624, no governo de Suintila; *De viris illustribus* de Isidoro de Sevilha Voltada, exclusivamente, para o âmbito eclesiástico, esta obra, produzida por volta de 615, nos traz um panorama geral da atividade eclesiástica, por meio de trinta e três “notícias” em que são destacadas as principais personalidades da Igreja naquele momento; *De viris illustribus* de Ildefonso de Toledo, produzida na segunda metade do século VII, esta obra propõe-se como uma “complementação” do “De viris” isidoriano. Todavia, esta complementação caracteriza-se como uma verdadeira genealogia episcopal toledana; *Historiae Wambae* de Julian de Toledo, ao assumir as funções de vigário e biógrafo real, Julian de Toledo atingiu as condições que o levaram a escrever esta crônica sobre a rebelião da região da Septimânia e a traição do general Paulo. Elaborada após 672, esta obra destaca a instabilidade política do reino.

13. ORLANDIS, op cit.

14. THOMPSON, E. A. Los godos en España. Madrid: Alianza, 1971; GARCIA MORENO, L. A. Historia de España visigoda Madrid: Cátedra, 1989.

15. ORLANDIS, J. & RAMOS-LISSÓN, Domingo. História de los concilios de la España romana y visigoda. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.

16. Discussões acerca do tema podem ser encontradas em GARCIA Y GARCIA, A. De las escuelas visigóticas a las bajomedievales. Punto de vista histórico-jurídico. Semana de estudios medievales. La enseñanza en la Edad Media, 10, Najera, p.39-48, 1999; RAMOS TEJA. Las dinastias episcopales en la Hispania tardorromana. Cassiodorus, 1, p. 29-30, 1995.

17. GARCIA MORENO, L. Disenso religioso y hegemonia política. Cuadernos “Ilu”, n.2, Universidad Alcalá de Henares, p. 47-63, 1999.

18. BURKE, P. O que é história cultural? Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

esforço institucional. Paralelamente, temos, com relação ao segundo ponto, o desenvolvimento de processos identitários baseados, sobretudo, em esquemas relacionais em que choques da ordem da representação e classificação são evidenciados (1980, p. 63-72).

Privilegiando, assim, as manifestações simbólicas e as práticas discursivas como mecanismos de alcance e manutenção da hegemonia, optamos por uma linha de abordagem em que o poder instala-se no domínio das representações, sendo a cultura, assim, concebida como um espaço eminente de embate ideológico, ou seja, de relações de poder. Colocamo-nos, desta forma, na conexão entre História Cultural¹⁸ e História Política¹⁹, uma vez que trabalhamos, paralelamente, a compreensão de que as idéias (crenças/ideologias/representações) são instrumentos constitutivos da lógica das relações sociais, e o uso político dos referidos sistemas de representação.

Utilizamos, então, como arcabouço teórico alguns conceitos/categorias desenvolvidos por dois dos mais importantes pensadores para a História Cultural: Michel de Certeau e Pierre Bourdieu. No que se refere ao primeiro autor, centralizaremos nossa análise na própria possibilidade de um “fazer histórico”, ou seja, no que ele chama de um “*regime de historicidade*”, que equivale a uma concepção de tempo complexa, assim como de seus modos de percepção do ponto de vista individual ou coletivo, logo, do componente subjetivo da relação que uma sociedade tem com seu passado²⁰. Tal categoria se definiria, em última instância, pela forma que toma em dada sociedade, a articulação entre categorias de análise recebidas e contextos percebíveis, entre significação cultural e interesses práticos. Pensar o “*regime de historicidade*” da sociedade visigoda nos séculos VI/VII, seria pensar sobre os componentes envolvidos no processo de produção de um discurso acerca da História pela elite eclesiástica peninsular naquele período.

Concomitantemente, as categorias oriundas da “Teoria da ação” do sociólogo Pierre Bourdieu²¹ estão na base de nossa reflexão acerca do rearranjo político-ideológico do contexto em questão. Abordamos, assim, a sociedade visigoda por meio de seus processos de reprodução, critérios de classificação e lógicas de distinção.

Desta forma, são fundamentais, categorias como: *espaço social*, espaço multidimensional, no qual a posição dos agentes/grupos é definida em função de um sistema de coordenadas, para pensar a estruturação da sociedade visigoda; *campo*, para definir os múltiplos espaços de luta ou interesses específicos manifestados em relações objetivas; *estratégia de nomeação*, para qualificar a associação entre monarquia e elite eclesiástica; *representação*, para o discurso normatizador que se pretende hegemônico; e *habitus*, para as particularidades das formas de agir e pensar de cada agente/grupo que refletem sua função social, sua identidade.

No que se refere à metodologia, cabe, inicialmente, esclarecermos que nossa proposta de pesquisa é fruto da experiência comparativa vivenciada no âmbito do Programa de Estudos Medievais – PEM/UFRJ. Tal experiência, pautada na interdisciplinariedade, tanto quanto na constituição de variados blocos/subgrupos de análise ou interesse acerca de uma temática central, privilegia o modelo de Detienne, em que a troca de resultados é o principal elemento fomentador da pesquisa.

Partindo, entretanto, do pressuposto de que há, hoje, um entendimento amplo de que a história comparada é dirigida a exposição e explicação de problemas; e que, logo, a comparação que deve ser eleita depende do problema pleiteado;²² justificamos nossa opção por uma modalidade comparativa pouco trabalhada.

Apesar da importância e relevância do modelo comparativo desenvolvido por Marc Bloch²³ – em que fatos e fenômenos análogos são abordados

19. REMOND, René. In: Por uma História política. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.

20. CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. Petrópolis: Vozes, 2004; _____. A escrita da História. Rio de Janeiro: Forense, 1982; DOSSE, F. História e Ciências Sociais. São Paulo: Edusc, 2004; _____. A História. São Paulo: Edusc, 2003.

21. BOURDIEU, P. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1992; _____. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand, 2001; _____. Razões práticas: sobre a teoria da ação Campinas: Papirus, 1996.

22. OLABÁRRI GORTÁZAR, Ignacio. Qué historia comparada. Studia Historica-Historia contemporânea, vol. X-XI, p.33-75, 1992-1993.

23. BLOCH, Marc. Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. São Paulo: Cia. Das letras, 1993; HAUPT, H. G. O lento surgimento de uma história comparada. In: Passados recompostos; campos e canteiros da história. BOUTIER, J. & JULIA, D. (org.). Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, p. 205-216, 1998.

em meios sociais diferenciados – este se mostrou inadequado à nossa proposta de análise, de acordo com o pressuposto supracitado. Sendo assim, nosso interesse por especificidades, singularidades e recorrências sobre uma mesma unidade de análise em dado recorte temporal, ou seja, o discurso acerca da História no reino visigodo, nos levou a optar pela modalidade comparativa diacrônica, em que um mesmo sistema ou unidade social é abordado em distintas etapas cronológicas.

Neste sentido, alicerçamos nossa opção em autores como Raymond Grew (1980, p. 763-778; 1990, p.323-334) que argumenta que uma das principais vantagens da análise diacrônica reside no fato de que a comparação de uma mesma unidade em diferentes períodos de tempo geralmente oferece uma melhor solução para o controle das variáveis, ao contrário do que aconteceria na comparação de duas ou mais unidades diferentes, porém, “semelhantes” e concomitantes.

Todavia, para nós, o aspecto mais relevante da argumentação deste autor refere-se a sua própria

compreensão acerca do método comparativo. Nele, Grew defende que em uma perspectiva mais ampla de comparação histórica, podemos considerar “comparáveis” obras que se focam em um mesmo caso, mas que buscam integrá-los em marcos ou estruturas mais amplas ou que se apóiam em teorias sociológicas.

Considerando que o processo do método comparativo é justamente o que permite estabelecer o estranhamento, a diversidade, a pluralidade e a singularidade daquilo que parecia semelhante ou diferente, posto pelo *habitus* e reproduzido pelo senso comum, argumentamos sobre a adequação desta perspectiva metodológica em nosso projeto.

Sinalizados os parâmetros teórico-metodológicos de nossa pesquisa, reafirmamos nossa hipótese de que a elaboração de um discurso acerca da História pela elite eclesiástica peninsular, teria uma clara utilização político-ideológica, na medida em que se configura como um discurso legitimador que visa garantir a hegemonia visigoda no âmbito da Península Hispânica.



BIBLIOGRAFIA

Documentos medievais impressos:

JUAN BICLARENSE. *La Cronica de Juan Biclarense*. (Ed. Bilíngüe). Pablo Alvarez Rubiano In: *Analecta Sacra Tarraconensia*, XVI, p. 07-44, 1948

ISIDORO DE SEVILLA. *Historia de los Godos, Vândalos y Suevos*. Estudio, edición crítica y traducción de Cristobal Rodriguez Alonso. León: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León y El Archivo Historico Diocesano de León, 1975.

_____. *De viris illustribus*. In: CODOÑER MERINO, Carmen. El “*De viris illustribus*” de Isidoro de Sevilla. Estudio y edicion crítica. CSIC: Universidad de Salamanca, 1964.

ILDEFONSO DE TOLEDO. *De viris illustribus*. In: CODOÑER MERINO, Carmen. El “*De viris illustribus*” de Ildefonso de Toledo. Estudio y edicion crítica. Universidad de Salamanca, 1972.

JULIAN DE TOLEDO. *Historia Del Rey Wambae*. In: DIAZ Y DIAZ. *Florentina Ilibirritana*, n 1, p 89-114, 1990.

_____. *Historia Wambae*. In: *Monumenta Germanea Historica. Scriptoris rerum merowingicarum*, vol 5. Hanover-Lipzig, p.500-535, 1910.

Bibliografia específica

ÁLVAREZ GARCÍA, F. Tiempo, religión y política en el “Chronicon” de Ioannis Biclarense. In: *España Medieval*, Universidad Complutense, n 20, p.03-30, 1997.

ARCE, J. *Bárbaros y romanos en Hispania*. Madrid: Marcial Pons, 2007.

BELTRÁN TORREIRA, Frederico M. El concepto de barbárie en la Hispania visigoda. *Antigüedad y Cristianismo. Monografias históricas sobre La Antigüedad Tardía. Los visigodos. Historia y Civilización*, Murcia, III, p. 53-60, 1986.

BLOCH, Marc. *A apologia da história ou o ofício do historiador* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Cia. Das letras, 1993.

BOURDIEU, P. L’identité et la représentation. *Actes de la recherché em sciences sociales*, 35, p.63-72, 1980.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

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

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

BURKE, P. (org). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP Ed., 1992.

_____. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CAMPOS, J. *Juan de Bicláro, obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Madrid, 1960.

CARDOSO, C. F. & MALERBA, J. (org). *Representações; contribuições a um debate transdisciplinar*. São Paulo: Papirus, 2000.

CASTELLANOS, S. *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Alianza, 2007.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de janeiro: Forense universitária, 2002. p.66.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

CAVALCANTE SCHUBACK, Marcia S. *Para ler os medievais; ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petropolis: vozes, 2000.

COLLINS, R. *La España Visigoda*. 409-711. Barcelona: Crítica, 2005.

DIAZ Y DIAZ, M. C. Aspectos de la cultura literária en la España visigótica. In: *Anales toledanos III. Estudios sobre la España visigoda*. Toledo: Inst. Provincial de investigaciones y estúdios toledanos, p. 35-58, 1971.

DIAZ Y DIAZ, Manuel. *De Isidoro al siglo XI – ocho estúdios sobre La vida literária peninsular*. Barcelona: El albir Ed., 1976.

Diehl, Astor A. *Cultura historiográfica: memória, identidade e representação*. São Paulo: EDUSC, 2002.

- DOSSE, F. *História e Ciências Sociais*. São Paulo: Edusc, 2004.
- _____. *A História*. São Paulo: Edusc, 2003.
- FONTAINE, J. El “De Viris illustribus” de San Ildefonso de Toledo: Tradición y originalidad. In: *Anales toledanos III. Estudios sobre la España visigoda*. Toledo: Inst. Provincial de investigaciones y estudios toledanos, p. 59-96, 1971.
- FONTANA, J. *A Europa diante do espelho*. São Paulo: Edusc, 2005.
- _____. *História: análise do passado e projeto social*. Bauru: EDUSC, p. 26-27, 1998.
- FRAGIOTTI, Roque. *A doutrina tradicional da providência. Implicações sócio-políticas*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- FRIGHETTO, Renan. *Cultura e poder na antiguidade ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000.
- GARCIA Y GARCIA, A. De las escuelas visigóticas a las bajomedievales. Punto de vista histórico-jurídico. *Semana de estudios medievales. La enseñanza en la Edad Media*, 10, Najera, p.39-48, 1999.
- GARCIA MORENO, L. A. Élités y Iglesias hispanas en la transición Del império. Antonio R. (orgs) *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*. Madrid: Clásicas, p. 223-258, 1990.
- _____. *A. Historia de España visigoda* Madrid: Cátedra, 1989.
- _____. Disenso religioso y hegemonía política. *Cuadernos “Ilu”*, n.2, Universidad Alcalá de Henares, p. 47-63, 1999.
- GREW, R. On the current state of comparative studies. In: ATSMÁ, H. & BURGUIÈRE, A. (org.). *Marc Bloch aujourd’hui: Histoire compare et sciences sociales*. Paris: EHESS, p. 323-334, 1990.
- _____. The case for comparing Histories. *American history review*, n 85, p.763-778, 1980.
- Haidu, P. *Sujeito medieval/sujeito moderno. Texto e governo da Idade Média*. RGS: editora UNISINOS, 2006.
- HAUPT, H. G. O lento surgimento de uma história comparada. In: *Passados recompostos; campos e canteiros da história*. BOUTIER, J. & JULIA, D. (org.). Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, p. 205-216, 1998.
- HILLGARTH, J. N. Las Fuentes de San Julian de Toledo. In: *Anales toledanos III. Estudios sobre la España visigoda*. Toledo: Inst. Provincial de investigaciones y estudios toledanos, p. 97-118, 1971.
- LE GOFF, J. & NORA, P (org.). *Historia. Novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2005.
- MADOZ, Jose. Citas y reminiscencias clásicas en los Padres españoles. In: *Sacris Erudiri*, Bruje, n. 5, 1953.
- MARTÍN IGLESIAS. La Crónica Universal de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas y ideológicas de su composición y traducción de la misma. *Iberia: Revista de la Antigüedad*, n 4, p. 199-236, 2001.
- MIRANDA CALVO, J. San Julian, cronista de guerra. In: *Anales toledanos III. Estudios sobre la España visigoda*. Toledo: Inst. Provincial de investigaciones y estudios toledanos, p. 159-170, 1971.
- OLABÁRRI GORTÁZAR, Ignacio. Qué historia comparada. *Studia Historica-Historia contemporânea*, vol. X-XI, p.33-75, 1992-1993.
- ORCÁSTEGUI, C. & SARASA, E. *La Historia en la Edad media*. Madrid: Cátedra, 1991.
- ORLANDIS, J. *Semblanzas visigodas*. Madrid: Rialp, 1992.
- _____. *La Iglesia en La España visigótica e medieval*. Pamplona: Instituto de Historias Simancas, 1992.
- _____ & RAMOS-LISSÓN, Domingo. *História de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.
- RAMOS TEJA. Las dinastías episcopales en la Hispania tardorromana. *Cassiodorus*, 1, p. 29-30, 1995.
- REMOND, René. In: *Por uma História política*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.
- RIVERA RECIO, J. F. Los arzobispos de Toledo en el siglo VII. In: *Anales toledanos III. Estudios sobre la España visigoda*. Toledo: Inst. Provincial de investigaciones y estudios toledanos, p. 181-218, 1971.
- _____. *San Ildefonso de Toledo. Biografía, época y posteridad*. Madrid: BAC, 1985.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. El pensamiento histórico, escriturístico, teológico y eclesiástico o litúrgico y ascético de San Isidoro. In: GONZALEZ FERNANDEZ, Julian (coord.). *San Isidoro: doctor de las Españas*. Sevilla, León, Cartagena: Caja Duero. Fundación Cajamurcia. Fundación El Monte, p. 136-169, 2003.
- THOMPSON, E. A. *Los godos en España*. Madrid: Alianza, 1971.

As Cruzadas, a Literatura e o Cinema

Roberto Pontes (UFC)

RESUMO

Esta comunicação tem por objetivo lançar linhas de leitura para o romance *The Brethren* de H. Rider Haggard (1856-1925) – o qual foi traduzido para o português como *Cruzada: No reino do Paraíso* – e de sua adaptação para o cinema sob o título *A Cruzada*. A comunicação aproxima romance e filme, relacionando-os com o fato histórico que os motivou e com os *resíduos* medievais que regem os impasses religiosos, políticos e bélicos no Oriente Médio de hoje.



As Cruzadas, a Literatura e o Cinema

Roberto Pontes (UFC)

Foram sete as Cruzadas ocorridas durante o período medieval, que se estende do fim do século XI até o crepúsculo do século XIII, lapso de tempo no qual a Europa ocidental organizou grandes expedições, de caráter religioso-militar contra o Islã, destinadas inicialmente a libertar o Santo Sepulcro do domínio militar e político dos muçulmanos. Isto implicava, tão-somente, a tomada da cidade de Jerusalém pelos cristãos, objetivo o qual haveria de resolver-se pelo confronto entre as armas das forças muçulmanas e cristãs. Para tanto, os cristãos organizaram as expedições conhecidas historicamente por Cruzadas, porque os guerreiros nelas incorporados tanto queriam o triunfo da Fé cristã, cujo símbolo máximo é a Cruz, quanto carregavam bem visível em suas indumentárias e armas esta marca visual inconfundível. O significado último desta simbologia era levar a Cruz – e, portanto, a Boa-Nova do Crucificado – ao lugar conquistado aos infiéis; entenda-se por infiéis os fiéis a Alá e Mamomé.

Jerusalém se constitui num lugar com significado especial para três religiões monoteístas: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.

Para os primeiros Jerusalém é a “cidade de Davi, lugar de eleição da realeza teocrática e centro político-religioso unificado do povo de Deus” (FLORI, 2002, p. 7). No ano 70, sob o domínio romano, o imperador Adriano ordenou a destruição das muralhas da Cidade Santa e de seus edifícios religiosos, logo profanada e consagrada ao culto de Apolo (FLORI, 2002, p. 7). Da cidade original, restaram as ruínas, inclusive, aquelas conhecidas como Muro das Lamentações, vestígios arquitetônicos do Templo de Herodes, diante das quais oram e choram os judeus.

Para o povo cristão primitivo, em sua grande maioria de origem judaica, Jerusalém ganha mais significado místico com o Advento de Jesus. A importância daquela cidade para os cristãos se amplia quando o cristianismo se torna “universal,

supranacional e multi-étnico, comportando uma esmagadora maioria de fiéis oriunda do paganismo. Para os cristãos, Jerusalém continua a ser a cidade de Davi, mais do que isso, a cidade santa dos últimos dias, quando o Messias glorioso retornará a este mundo para vencer Satã e o Anticristo antes de instaurar seu reino de justiça” (FLORI, 2002, p. 8).

Para o islamismo, o primeiro lugar sagrado é Meca, onde se dá a peregrinação à Caaba e o culto a Alá; o segundo é Medina, cidade natal do Profeta Maomé; o terceiro é Jerusalém, pois reza a tradição que o lugar de repouso do Profeta do Céu teria sido a mesquita ali situada, construída por Omar após conquistada a cidade em 638 (FLORI, 2002, p. 8).

Assim, pois, “cidade santa para todos, estreitamente ligada à história de suas origens, para judeus e cristãos Jerusalém é, além disso, uma cidade de peregrinação com conotação religiosa e mística, com ressonâncias soteriológicas e escatológicas”. (FLORI, 2002, p. 8)

Aí estão alinhadas, portanto, as referências indispensáveis à compreensão das Cruzadas. Mas é indispensável saber que ao encerrar-se o século XI o Califado de Bagdá se achava nas mãos de grupos armados de turcos seljúcidas originários da Ásia Central (do mesmo tronco dos hunos e ávaros) cujas dinastias reinaram também sobre grandes extensões tanto da Ásia Ocidental quanto da Central, do século XI ao XIII.

A Primeira Cruzada (1095-1099) decorrente da pregação do papa Urbano II no Concílio de Clermont (1095), reuniu uma tropa de camponeses, aventureiros, vagabundos e mendigos motivados pela palavra persuasiva do místico Pedro, o Eremita. Esta Cruzada partiu (1095) para Constantinopla sem qualquer organização nem disciplina militar. Após cometerem tropelias a caminho da cidade de Constantino, estes cruzados resultaram aniquilados, pelos Turcos, na Ásia Menor. A verdadeira Primeira Cruzada partiu em 1096, comandada coletivamente por Godofredo de Bulhão, seu irmão Balduíno

de Flandres, Boemundo de Tarento (de origem normanda) e Raimundo de Tolosa.

Concentrados em Constantinopla, estes cruzados avançaram pela Ásia Menor, chegando à Síria. Combateram e venceram em Edessa, Doriléia e Antioquia, tomando Jerusalém no mês de junho de 1099. Foi então criado o reino de Jerusalém para proteger dos infieis, o Santo Sepulcro, sendo o primeiro rei Protetor do Santo Jazigo, Godofredo; com sua morte, em 1100 ascende ao reinado Balduino de Flandres. Neste reinado, a organização administrativa, política e militar ocorreu ao modo feudal francês.

A Segunda Cruzada (1147-1149) aconteceu depois da pregação pública de Bernardo de Claraval, posteriormente santificado, e tinha por objetivo fazer a guerra aos turcos que haviam tomado Edessa, conquista ocorrida na Primeira Cruzada. Esta segunda sortida religiosa teve a direção de Conrado III da Alemanha e Luís VIII da França, e redundou em fracasso.

A Terceira Cruzada (1189-1192) organizou-se como reação à tomada de Jerusalém (1187) pelo famoso Saladino. A esta marcha sagrada incorporaram-se Federico I (o Barba-Roxa) Ricardo I da Inglaterra (o Coração de Leão) e Felipe II (Augusto de França). A tropa alemã regressou à Alemanha logo que Frederico I morreu fortuitamente na Ásia Menor. Outra defecção foi a de Felipe Augusto, devido a desentendimentos com Ricardo. Este rei conquistou boa parte do litoral palestino compreendido entre Jafa e Tiro.

O filme *A Cruzada* é a adaptação para o cinema do romance de H. Rider Haggard cujo título original é **The Brethren**, que literalmente significa irmãos, confrades em inglês. Este romance chegou até nós sob o título **Cruzada: No reino do Paraíso**, por razões de “marketing”.

H. Rider Haggard (1856-1925) é autor de muitas obras, entre as quais, o romance **As minas do Rei Salomão**, traduzido para o nosso idioma por ninguém menos do que Eça de Queirós. Haggard foi um especialista em clássicos de aventuras, sobretudo históricas. Tanto a edição deste romance quanto a mencionada versão cinematográfica, vêm muito a propósito nesta hora em que o controle da Palestina e do Iraque é disputado entre o Oriente e o Ocidente.

Coincidentemente, foi justo na cidade de Tikrit, berço natal de Saddam Hussein, que de uma família curda nasceu o legendário e temível sultão Saladino em 1138, notável estrategista e comandante da conquista árabe de Jerusalém, em meio a cruento confronto e dos mais sangrentos em todos os tempos.

Haggard constrói sua narrativa tanto no plano do romantismo quanto no da guerra histórica. No primeiro, cria dois personagens cavaleiros, irmãos, Godwin e Wulf, que amam uma mesma mulher, Rosamund, ninguém menos do que a sobrinha de Saladino. No nível do relato documental, pois o romance é do gênero histórico, e calcado em minuciosa pesquisa, vai o A. buscar nas brumas de quase um milênio personagens reais de força impressionante como “Guy de Lusignan, rei de Jerusalém e Chipre, marido da rainha Sybilla, Raymond de Trípoli, regente do trono de Jerusalém, Reginald de Châtillon, nobre franco, intolerante, irascível e impulsivo, senhor do Krak dos Cavaleiros, um castelo a partir do qual Châtillon extorquia caravanas de muçulmanos, que acabaria decapitado por Saladino; Godfrey de Lusignan, líder da Primeira Cruzada; e Balian de Ibelin, o cavaleiro que sobreviveu à guerra e negociou com Saladino a rendição de Jerusalém.”(HAGGARD , 2005, 1ª aba).

Deduzidas as conveniências creditadas ao roteiro extraído do romance, o filme contém todos os elementos históricos relativos às Cruzadas. Suas causas, por exemplo, a começar pela de motivação religiosa: os turcos proibiram as romarias cristãs ao Santo Sepulcro, antes permitidas pelos árabes, causando enorme indignação no mundo cristianizado. Depois, sobreveio a motivação psicológica, pois os cavaleiros cristãos ocidentais se mostravam ansiosos por obter honras, viver aventuras desafiadoras, praticar a guerra para obter botins. Um terceiro motivo, este de ordem política, se impôs nesta mobilização religiosa. Havia a necessidade de reforçar a iniciativa bizantina na guerra contra os turcos. Uma última razão se alinha para melhor compreensão das Cruzadas: as ambições pessoais de certos reis e príncipes ao lado das conveniências mercantis dos dirigentes italianos, desejosos de revigorar e ampliar o comércio com o Mediterrâneo oriental. (VALLÉS, 1980, p. B/2)

A Literatura gerada pelas Cruzadas é muito rica. Entre as várias narrativas a **Demanda do Santo Graal** (cujos textos mais antigos datam de 1115 e os últimos de 1380) tem lugar privilegiado, porque gira em torno da busca do vaso sagrado no qual foram colhidas amostras do sangue de Cristo. Relaciona-se com Jerusalém e influenciou decisivamente na formação do imaginário responsável pelo desencadeamento das Cruzadas. Desta obra do ciclo bretão dedicada às narrativas cavaleirescas, passemos ao Renascimento italiano, ressaltando neste período os poemas **Orlando enamorado** (1487-1495) de Matteo Maria Boiardo (1441-1494), **Orlando furioso** (1516-1532) de Ludovico Ariosto (1474-1533), que precedem outro poema, **Jerusalém Libertada** (1581) de Torquato Tasso (1544-1595), responsável pela reintrodução do “tipo ético do ‘cavaleiro de Cristo’ e a atualidade dos ideais cruzados.”(LUCA, 2003, p. 98)

No Romantismo, quando o romance histórico alcança seu esplendor, destaca-se **Ivanhoé** (1819), de Walter Scott (1771-1832). Neste romance, cuja ação transcorre na Terceira Cruzada, o truculento Brian Bois-Guilbert encarna o papel de anti-herói, naturalmente em conflito com o herói de caráter positivo. Scott,

fundador da modalidade conhecida por romance histórico, escreveu ainda **O Talismã**, publicado em 1825 na série de **Os contos dos cruzados**, páginas francamente contrárias à atuação dos Templários.

Para primar pela brevidade, damos o exemplo moderno de Literatura que volta ao tema das Cruzadas como livro de H. Rider Haggard, que nos proporciona uma releitura das guerras medievais na qual flagramos a intolerância religiosa e a extrema violência tanto dos cristãos quanto dos muçulmanos.

Para concluir: no filme *A Cruzada* o maior destaque vai para Saladino, personagem histórico fascinante “ao mesmo tempo sanguinário e generoso com os inimigos. A História registra que foi um dos poucos chefes militares respeitados tanto pelos aliados quanto pelos inimigos, inclusive os derrotados, por sua misericórdia e tratamento humanitário.” (HAGGARD, 2005, 2ª aba).

O retorno aos temas medievais é inevitável, porque o imaginário humano bebe em sua fonte uma série de aventuras críveis somente possível hoje através do mundo paralelo da ficção, da poesia e das artes nestas baseadas, como vem a ser o caso do cinema, que conseguiu excelente resultado a partir de um romance quase desconhecido.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FLORI, Jean. “Jerusalém e as Cruzadas” in LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, vol.2. Bauru, São Paulo: EDUSC; SP, Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- HAGGARD, Henry Rider. *Cruzada: No reino do Paraíso*. São Paulo: Geração Editorial, 2005. “Este romance fascinante” [abas].
- LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, vol. 2. Bauru, São Paulo: EDUSC; SP, Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- LUCA, Maria Margherita de. *História e Lenda dos Templários*. São Paulo: Globo, 2003.
- VALLÉS, E. *Atlas de História Universal*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano Ltda., 1980.

Patronatus Caelestis – A Proteção Divina Como Legitimação da Santidade e a Tentativa de Capitalização do Culto ao Homem Santo pela Igreja Visigoda

Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz (UFRJ)

RESUMO

Para o período anterior ao século XIII, e, portanto, antes dos processos de canonização, os procedimentos para o reconhecimento da santidade passavam pela crença das populações que circundavam o homem santo em seus poderes miraculosos e sua conexão direta com a divindade. Herdeiros dos antigos mártires, o santo de a partir do quinto século e, portanto, do período pós-perseguições, tem suas capacidades de controle do sobrenatural atestadas através, principalmente, do modelo de vida que escolhe para si: uma existência voltada para a contemplação ascética e a castidade. Uma vez reconhecido como santidade, multidões afluirão para o local onde habita, buscando sua proteção e auxílio nas questões do dia-a-dia. Percebendo esta popularidade crescente, os eclesiásticos preocupam-se em tentar trazer para dentro do âmbito de controle dos grupos sociais aos quais pertencem a influência daquelas verdadeiras personalidades. Tal busca configura-se, entre outras formas, na escrita de uma vida dedicada ao santo que se procura buscar o patronato.



Patronatus Caelestis – A Proteção Divina Como Legitimação da Santidade e a Tentativa de Capitalização do Culto ao Homem Santo pela Igreja Visigoda

Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz (UFRJ)

1. Introdução

Aluno de graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, vinculado ao Programa de Estudos Medievais e bolsista PIBIC, orientado pela professora Leila Rodrigues da Silva, estou inserido em uma das pesquisas desenvolvidas pelo grupo, a qual de um modo geral investiga a produção intelectual dos reinos germânicos, tendo por recorte temporal o período que vai do século VI ao VIII.

Neste sentido, desenvolvo minhas análises debruçando-me sobre o gênero chamado hagiográfico, o qual caracteriza-se resumidamente como escritos relativos aos santos. Dentre os diversos materiais capazes de serem elencados nessa rubrica, estudo especificamente uma vida de santo escrita na Hispânia visigoda do século VII por Bráulio, bispo da cidade de Zaragoza, e cujo personagem principal é Emiliano, eremita centenário que teria vivido na região do Alto Ebro entre meados dos séculos V e VI.

A partir desta fonte, podemos obviamente levantar questionamentos os mais variados acerca dos contextos social, político, econômico e cultural, nos quais tal obra foi escrita. Para esta comunicação, pretendo ater-me a duas questões em especial que acabam por se interrelacionar: a construção da imagem do santo como tal através das graças que recebe de Deus e a tentativa de controle da ação daquele, quando ainda vivo, visando a capitalização de seu culto *post mortem* efetuadas pela alta hierarquia eclesiástica.

2. O patrocínio divino: milagres que atestam a escolha de Emiliano como *uir sanctus*

Para o período anterior ao século XIII, e, portanto, antes dos processos de canonização, os procedimentos para o reconhecimento da santidade passavam muito mais pela crença das populações que circundavam o homem santo em seus poderes miraculosos e sua conexão direta com a divindade do que por uma investigação burocrática¹. Herdeiros dos antigos mártires, o santo de a partir do quinto século e, portanto, do período pós-perseguições, tem suas capacidades de controle do sobrenatural atestadas, principalmente, pelo modelo de vida que escolhe para si: “é alguém que se abstém de tudo aquilo de que os outros homens desfrutam, praticando a castidade e o ascetismo a um nível extremo e vivendo na penúria física e na renúncia” (Vauchez, 1989, p. 224). Ao buscar na vida eremítica a perfeição, este homem de Deus, ainda segundo Vauchez (*ibid*, p. 211) tenta aproximar-se da figura de Jesus, sendo os milagres que opera sempre muito próximos daqueles atribuídos ao Cristo. É nesse modelo que Emiliano se insere.

Na *Vita Sancti Aemilianus*², seu autor segue uma estrutura de redação muito próxima daqueles seguidos por muitos dos hagiógrafos ocidentais, tanto aqueles anteriores a ele quanto seus contemporâneos: em uma primeira parte, narra acontecimentos da vida diária de Emiliano, iniciando pelo momento de sua conversão à vida clerical, passando por seu aprendizado sob a tutela do monge Felix, pelo período no qual foi pároco na igreja de *Vergegium* – momento que será melhor apresentado adiante – até os anos nos quais viveu em retiro eremítico nos montes Distércios.

É na segunda parte de sua obra que o bispo cesaraugustano reserva espaço para os milagres feitos por intermédio daquele santo homem,

1. É importante lembrar que é a partir do século XIII que são instituídos os processo de canonização, regulamentado e controlado diretamente pela Igreja, caracterizados por uma preocupação mais investigativa e responsável por estipular características e critérios bem definidos para o reconhecimento da santidade de alguém.

2. Por motivos de simplificação, a partir de agora irei me referir a ela como VSE.

espaço este mais privilegiado que aquele destinado a apresentar os acontecimentos de sua vida. Como Silva (2007, p. 287) aponta, a quantidade de entradas neste segundo momento da VSE revela-se substancialmente maior do que as apresentadas na primeira metade da *vita*, o que leva a crer que mesmo querendo apresentar os principais aspectos da existência do hagiografado “como modelo de comportamento a ser seguido pelos fiéis” (Silva, *ibid*, p. 287), servindo mesmo a propósitos de catecismo, é pela recitação dos milagres atribuídos a Emiliano que seu hagiógrafo pretende cristalizar sua fama como *uir sanctus*. Do total de trinta e um capítulos, Bráulio reserva vinte e dois à narração dos incríveis feitos emilianenses, dentre estes curas, exorcismos, visões proféticas e graças concedidas. É por essa categoria que agora me interessa.

Como já mencionado, o reconhecimento da santidade no período estudado desenvolvia-se por intermédio do reconhecimento, por parte de uma comunidade, de elementos de identificação da figura do homem santo como um novo Cristo, ou antes como seu emulador. Assim, era primordial a percepção de que aquele era um servidor de Deus, por Ele protegido e agraciado com certos poderes e dádivas. É a partir dessa lógica que podemos entender a escolha por Bráulio de narrar o episódio do roubo do cavalo que fora dado a Emiliano para que este pudesse viajar de seu retiro para a igreja. Os ladrões, identificados como Turibius e Simpronianus pelo autor da VSE, subtraem ao santo sua montaria sem que este percebesse. No entanto, a dupla mal-feitora logo retorna com o animal à morada de Emiliano, implorando por seu auxílio: através da ação divina, cada um havia perdido a visão de um olho e agora ambos suplicavam ao santo que os curasse em troca do retorno do que lhe fora roubado. O homem santo recusa-se, no entanto, a restaurar-lhes a visão, não por que não pudesse efetuar aquela cura como nos diz Bráulio, mas para que estes não caíssem de novo no mesmo erro e também para que pagassem nessa vida e não na outra as falhas cometidas (VSE, 24, p. 134-135). Para Castellanos (1995, p. 614), tal caso demonstra a relação do homem santo como mediador entre o terreno e o celeste, pois o castigo divino lhes foi atribuído por terem atuado contra a atividade do santo.

Outro momento no qual o castigo divino faz-se presente é quando, interpelado por uma “multidão

de necessitados” que lhe pediam a esmola, Emiliano, sem ter no momento o que pudesse dar ao grupo, cortou as próprias mangas de sua túnica e generosamente as ofereceu junto com a capa que usava. Um dos pedintes, “mais impertinente que os outros, como são os mendigos” nos conta Bráulio, correu à frente de todos e tomou apenas para si as oferendas, vestindo-as prontamente. Como tal afronta, na visão do bispo de Zaragoza, não poderia ficar impune frente aquele grande homem, o mendigo afobado é logo repreendido por seus companheiros da pior maneira possível: através de uma surra, merecida na visão do pontífice cesaraugustano por conta da falta de precaução do miserável (VSE, 20, p. 131). É interessante aqui notar que, além de uma ação divina, agora indireta, que busca punir aquele que pretendia malograr os esforços piedosos do santo, seu hagiógrafo aproveita o momento para comparar aquele que retrata ao grande modelo de santidade eremita do Ocidente: Martinho de Tours, novamente querendo demonstrar a virtude de sua personagem ao aproximá-la daquela figura tão conhecida.

Em outro caso, Emiliano tenta curar um grupo de loucos instalando-se no mesmo quarto no qual estes se encontram. Em diversos momentos da noite que com eles permaneceu, segundo o relato brauliano, o santo homem quase foi atacado em várias ocasiões, nas quais aqueles que pretendia curar tentavam por fogo à sua cama, instigados pelos demônios que os possuíam; em momento algum, no entanto, foram bem sucedidos, pois a palha que traziam acesa “perdia todo seu fogo quando eles tentavam aplicá-los” (VSE, 18, p. 130). Novamente revela-se a proteção divina possuída por aquele escolhido pelo Senhor para ser Sua ferramenta terrena.

Em outras duas ocasiões a mão divina apresenta-se quando necessária, de forma sutil porém presente. Em ambos os casos, e agrupados juntos na narrativa brauliana, as preces do *uir sanctus* são atendidas para atender a multidões que o procuram. Num momento, a necessidade era a de vinho (VSE, 21, p. 131-132); em outro, comida era o que faltava (VSE, 22, p. 132). Em ambos episódios, é interessante verificar dois fatores: a busca relativamente constante do homem santo por grandes quantidades de pessoas e a relação que este possui com os diversos círculos

sociais que o cercam: na segunda situação, os víveres pedidos chegam em carros enviados por Honório, referenciado anteriormente como um senador local que tivera a casa exorcizada pela ação emilianense (VSE, 17, p. 128-129). É sobre esses dois elementos que pretendo agora tratar.

3. Multidões e coesão social: o homem santo como referência para a comunidade

Além do que já foi dito acima sobre a importância da capacidade de efetuar milagres para o reconhecimento da santidade pelos fiéis, outra característica também necessária para era a habilidade de congregar ao seu redor grandes quantidades de pessoas. Afinal, são essas verdadeiras multidões – muitas vezes indesejadas pelo santo – que, ao participarem de seu dia-a-dia e ao verem suas necessidades atendidas pelo agente de Deus, servirão de porta-vozes às suas virtuosas atuações e miraculosas intervenções, tornando-se assim seus primeiros fiéis e os iniciantes de seu culto.

Para Castellanos (1998, p. 111), o exercício da caridade por parte do homem santo não só apresenta-se como elemento inerente a sua personalidade, mas também constitui um pilar fundamental em seu trabalho de coesão social. Assim, quando Emiliano doa sua capa e as mangas da túnica que usava aos pedintes que vão à sua presença; ou quando possibilita que muitos se satisfaçam com pouquíssimo vinho; também quando alimenta todos aqueles que foram ao seu oratório com os mantimentos enviados por Honório – para citar apenas os casos já apresentados –, torna-se a figura na qual a comunidade local vê uma liderança espiritual muitas vezes mais presente que a próprio bispo responsável pela região. Castellanos (*ibid*, p. 117) também vê, a partir de transformações ocorridas em finais do século II, a evolução de uma corrente intimista, a qual “favorece a busca pessoal de uma referência também pessoal”, que no caso do *uir sanctus* ultrapassa “o plano espiritual-religioso”, chegando ao campo próprio da relação mestre-discípulo. Por conviver mais no cotidiano das comunidades rurais do que o pároco de uma igreja campestre ou que o pontífice da sé mais próxima, o santo tornar-se-á

[...] o homem das mediações bem sucedidas. Por

*intermédio do exorcismo, expulsa os demônios e reintegra nos seus grupos de origens aqueles que vivem à margem. Graças ao prestígio que possui e ao temor que inspira, suspende as vinganças, reconcilia os inimigos e restabelece a concórdia onde reinava o ódio e a desavença. (VAUCHEZ, *ibid*, p. 225).*

Segundo Brown (1971, p. 91-92), as populações ao redor do santo alçavam-no a esta posição por ele ser, para elas, um estranho e, em certa medida, um marginal. Por viver nessa posição, próximo e ao mesmo tempo afastado, o único homem verdadeiramente livre e independente “numa sociedade freqüentemente paralisada pelas suas tensões internas e pelas suas contradições” (VAUCHEZ, *ibid*, p. 225), o *uir sanctus* – e Emiliano encaixa-se nesse caso – fica capacitado a resolver as questões da comunidade ao seu redor de uma maneira imparcial.

Por fim, creio que seja importante frisar ainda que, assim como nos fala Castellanos (*ibid*, p. 116) não podemos confundir esta coesão social trazida pela centralização na figura do santo “como tendência a um estado comum de felicidade, que corresponde mais ao aspecto ideológico emanado da concepção hagiográfica, em boa medida surgida da própria aristocracia”. Portanto, a relação entre o santo e as populações que dele vivem próximas deve ser percebida mais como uma harmonização das relações entre diversos ciclos sociais do que uma homogeneização propriamente dita.

4. Tentativas de controle: os conflitos gerados em vida e a capitalização post mortem do culto

Desde o começo de sua expansão pelo Império Romano, inicialmente com a referência feita aos mártires de sangue, o cristianismo viu na figura do santo uma possibilidade de contato maior e mais direto com as povoações mais distantes dos centros urbanos, por excelência o local de organização daquela instituição. Estas comunidades, como dito antes, formam o primeiro conjunto de devotos ao santo local, acabando também por chamar a atenção de membros da alta hierarquia eclesiástica local que, preocupados em manter seu monopólio sobre o sagrado, procuram inserir aquela figura tão

carismática em seus quadros, seja delegando-lhe cargos dentro da instituição quando ainda vivo, seja escrevendo uma *vita* sua após morto.

Em relação a Emiliano, podemos perceber a ocorrência de ambos os casos, sendo o segundo mais facilmente perceptível, já que a própria VSE foi escrita por um bispo. O relato de Bráulio tenta ainda dar conta da primeira estratégia, quando conta o episódio no qual Didimio de Tarazona, outro pontífice, teria delegado o cargo de presbítero da igreja de *Vergegium* ao *uir sanctus* ao tomar conhecimento de sua popularidade. Mesmo não havendo qualquer outra documentação que comprove o acontecimento ou não de tal fato, o mesmo é interessante para demonstrar o reconhecimento e submissão por parte do santo à autoridade de seu superior hierárquico: Emiliano, mesmo contrariado, acata a ordem sem apresentar qualquer tido de contestação. Não fica, no entanto, muito tempo no cargo, uma vez que as atitudes que toma em relação à distribuição das posses da igreja que comanda aos pobres é malvista por outros clérigos³, que logo vão até Didimio informá-lo do acontecido; o bispo então repreende o santo em questão por seus atos e o alivia de seu ministério. Este, novamente sem apresentar qualquer contra-argumento em sua defesa, diz-nos Bráulio, acata a nova decisão e, uma vez mais, retira-se para a reclusão (VSE, 6-7, p. 123-124).

Tal fato, mais do que possuir um caráter anedótico, atesta as possibilidades reais de conflito passíveis de existir quando da tentativa de capitalização da influência possuída pelo homem santo quando este ainda está vivo. A falta, por parte do homem santo, de uma crítica mais direta à Igreja e às atitudes tomadas por seus membros não impede, como foi visto, que haja tensões entre aquela instituição e o modo de proceder dos santos que aquela pretende enquadrar.

Uma saída mais “segura” foi verificada na capitalização do culto após a morte do *patronus caelestis*. Nesse sentido, a hagiografia toma importante função, não só como propagadora da história de vida do santo que pretende retratar, mas também como ferramenta de captação mesma da popularidade

e do patronato que aquele exercia para as mãos do responsável pela redação da *vita* e do grupo social ao qual seu redator está associado. Considerando tal aspecto, podemos entender melhor os fatos apresentados por Bráulio na carta a Fronimiano, que introduz a VSE. Na dita epístola, o cesaraugustano pede desculpas por ter demorado tanto no cumprimento da tarefa que seu irmão mais novo, o abade destinatário da epístola, havia-lhe pedido, a saber a redação de uma vida sobre Emiliano, para ser lida após a missa dedicada ao dia de sua festa (VSE, carta introdutória, p. 113-115). Segundo Castellanos (*ibid*, p. 29-33), Bráulio, Fronimiano e Juan – outro bispo citado na carta – faziam parte de uma mesma família, cuja tradição eclesiástica remontava a seu pai, Gregório. Para o historiador, a posição de Fronimiano a frente de uma pequena comunidade cenobítica que se formara na região do antigo oratório emilianense, aliada a interesses anteriores demonstrados por Juan – antecessor de Bráulio no bispado cesaraugustano – em relação à composição de uma *vita* emilianense atesta uma perceptível tentativa de capitalização do culto àquele homem santo para a igreja de Zaragoza e, mais do que isso, para as próprias mãos da família brauliana. Estaríamos assim “ante um processo de intercomunicação cultural entre Zaragoza e o *oratorium* emilianense: ambos os lugares se imbricam através da atividade do grupo brauliano”; a existência de uma *basilica* dedicada a Emiliano naquela cidade reforça a *presentia* do seu culto em tão importante sede episcopal. Além disso, a VSE de Bráulio, feita para ser lida “na liturgia correspondente à festividade do santo [...] recordava – no dia cultural por excelência – a figura de Bráulio no próprio *locus* sagrado, no próprio sepulcro do santo, em seu próprio *oratorium*” (Castellanos, *ibid*, p. 167).

5. Conclusão

A figura do homem santo foi usada pela Igreja desde seus primórdios como uma dentre muitos artifícios com a intenção de facilitar o processo de cristianização e de captar para si o máximo possível de fiéis. Para tanto, os grandes líderes intelectuais daquela instituição preocuparam-se logo em moldar dentro de limites e

3. Acerca dos problemas relativos à inalienabilidade dos bens da Igreja visigoda, cf. BUENACASA PEREZ, C. Espiritualidad vs racionalidad económica: los dependientes eclesiásticos y el perjuicio económico a la iglesia de Dumio em el testamento de Ricimiro (656). *Polis* 16, p. 7-31, 2004.

padrões próprios aquela figura, inserindo-o em seu interior sob seu controle. Na tentativa de capitalizar tal popularidade, podemos relacionar, dentre os expedientes possíveis, a inclusão direta do santo na hierarquia eclesiástica quando este ainda vive ou a aproximação de seu culto à área de influência da Igreja a partir da redação de uma hagiografia.

Tal preocupação pode ser mais facilmente compreendida a partir do momento que se presta atenção à popularidade e carisma que o santo

consegue para si: não só é procurado por grandes contingentes populacionais por suas capacidades curativas e miraculosas como, em muitos casos, é visto como o único capaz de resolver as tensões e questões internas da comunidade que o circunda. Tais grupos acabam por se tornar seus primeiros fiéis, iniciando seu culto quando este já está morto e tentando, na medida do possível, propagar o conhecimento das graças alcançadas por aquele servo de Deus e daqueles que nele crêem.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRAULIO, Life of st. Emilian. In: BARLOW, Claude W. **Iberian Fathers Braulio of Saragossa – Fructuosus of Braga**. 2.vol. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1969. p. 113-139.
- BROWN, P. R. L. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. In: **The Journal of Roman Studies**, Vol. 61. (1971), pp. 80-101.
- CASTELLANOS, Santiago. **Poder social, aristocracias y hombre santo em la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza**. Logroño: Universidad de La Rioja, 1998.
- _____. Conflictos entre a autoridade e o homem santo. Hacia el control oficial del *patronatus caelestis* in la Hispania Antigua. **Brocar**: Cuadernos de investigación histórica. n. 20, p. 77-90, 1996.
- _____. Problemas Morales em la protección divina al *Hombre Santo* Emiliano e Valerio. In: **L'Etica Cristiana Nei secoli III e IV: eredita e confronti**. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1995. p. 615-620.
- GAJANO, S. B. Santidade. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J.C. (Orgs.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Universidade do Sagrado Coração, 2002. p. 149-162.
- RAINHA, Rodrigo dos Santos. O Papel do Homem Santo na Igreja Visigoda no século VII: a vida de Emiliano. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da e SILVA, Leila Rodrigues. (Org.). **Atas da VI Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da UFRJ**. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2006. p. 314-320.
- SILVA, L. R. A Vita Sancti Aemiliani de Braulio de Saraçoça e a Vita Frutuosi: uma abordagem comparada. Encontro Internacional de Estudos Medievais. **Medievalismo: Leituras Contemporâneas**, 6, 2005, Londrina. In: **Anais...Londrina**: ABREM/UEL/UEM, 2007. 3v. V.2. p.286-299.
- VAUCHEZ, A. O Santo. In: LE GOFF, J. (Dir.). **O Homem Medieval**. [s.l.]: Presença, 1989. p. 211-230.

Os Documentos Medievais e a Metodologia de Pesquisa: Aspectos da Construção do Projeto de Doutorado sobre as Relações de Poder e a Educação no Reino Visigodo

Rodrigo dos Santos Rainha (UFRJ)

RESUMO

Nosso tema de pesquisa no doutorado, recém iniciado junto ao Programa de Pós-graduação em História Comparada, é a abordagem da educação no reino visigodo no século VII e as suas relações com o poder.

Para tal, necessitamos de uma abordagem de documentos diversos que possibilitem entender a construção e desconstrução de modelos, entendendo a educação como um conjunto de práticas, mas que possuem um mesmo direcionamento. Nesta comunicação pretendemos observar alguns destes documentos, e principalmente indicar nossas práticas metodológicas para execução de nossa tese.



Os Documentos Medievais e a Metodologia de Pesquisa: Aspectos da Construção do Projeto de Doutorado sobre as Relações de Poder e a Educação no Reino Visigodo

Rodrigo dos Santos Rainha (UFRJ)

Apresentação:

Nossa pesquisa relacionada a educação no reino visigodo não é algo recente. Posso situar que o interesse por este tema data ainda da graduação, quando nossa monografia de final de curso versava sobre a produção intelectual do bispo Bráulio de Saragoça, ali certamente estiveram presentes as primeiras conjecturas do que hoje se tornou nosso projeto de doutorado.

Na dissertação de mestrado, a aproximação com a temática educacional foi aprofundada, nesta discutimos a forma de compreender educação e suas nuances no período. Traçamos a partir dos escritos de Bráulio sua aplicação e entendimento especialmente as relações de poder envolvidas. (RAINHA, 2007)

Mesmo trabalhando a temática de maneira mais profunda, nos deparamos com lacunas e propostas que naquele momento não puderam ser respondidas: como a construção da relação educacional e sua organização, em que a aproximação com os documentos relacionados a Isidoro de Sevilha eram fundamentais; e os desdobramentos deste sistema, com as modificações das relações de poder, como poderíamos apreender a partir de Eugênio II de Toledo, Tajón de Saragoça, Idelfonso e Juliano de Toledo e Frutuoso de Braga. E é sobre estas questões que se apóiam nossa proposta tese de doutorado, claro com algumas outras possibilidades que o tempo e a experiência se encarregarão de nos mostrar.

Para esta comunicação, nossa pretensão é de discutir sobre alguns dos documentos produzidos por autores a pouco citados. Sendo complementada esta visão, principalmente por conta de sua diversidade, uma apresentação dos métodos de pesquisa que empregamos para a leitura e também da associação destes materiais.

Metodologias

Entendendo que a metodologia pressupõe as práticas

para o desenvolvimento de nossa análise dos documentos. Desta forma, em virtude de práticas complementares por nós adotadas, dividiremos a apresentação em dois momentos: a reflexão sobre os documentos de maneira ampla, em que usamos o método comparado e de forma específica a partir da análise temática e de retórica. Em meio a análise do discurso indicaremos nossos documentos medievais e sua relação na pesquisa e com o método que empreenderemos para sua leitura.

Sob a ótica da metodologia comparada e influenciados por três autores: Vernant & Detienne, defendidos pelas professoras Neide Thelm e Regina Bustamante; Marc Bloch e Jurgen Kocka.

Nossos referenciais teóricos são influenciados de diversas maneiras pela História Comparada, no entanto par melhor explicitar nossa vinculação, optamos por indicar primeiramente o elemento norteador de nossa prática: a necessidade de conjuntos de pesquisas, dialogando e fortalecendo pelo todo as individualidades.

Por conta desta prática a necessidade da construção de um campo de pesquisa, seguindo os pressupostos defendidos pelas professoras Thelm e Bustamante, adotamos o modelo de Detienne, que estabelece a necessidade do estudo dos documentos de maneira coletiva. (THELM & BUSTAMENTE, 2003)

O modelo pressupõe a confecção dos trabalhos em equipes e a necessidade de comparação como forma de explicitar e questionar as informações que se põem diante de nós. A construção de objetos de pesquisa pelos projetos individuais de cada membro da equipe permite a análise de fenômenos sociais de forma plural. Em seguida, devem-se construir conjuntos de problemas, ou seja, buscar questões comuns a esses projetos individuais, aproximando interesses e definindo as escolhas sobre o conjunto de questões que interessam à equipe. Por fim, deve-se tratar da criação de campos de experimentação comparada em que os constantes contatos de visões diferentes permitam a qualidade dos trabalhos individuais¹.

De Marc Bloch, adotamos a comparação para períodos consecutivos, com o olhar sob o mesmo fenômeno, a educação e as relações de poder, uma vez que seguindo a proposta presente em os Reis Taumaturgos, explicitaremos semelhanças e diferenças, permitindo desta forma a construção de um quadro analítico que fornece a idéia de processo.(BLOCH, 1993)

Adotaremos o modelo de Jurgen Kocka, que indica em seu modelo de comparação a possibilidade de em um primeiro momento estabelecermos dois conjuntos de pesquisa. Estudando-os em um primeiro momento isoladamente, aprofundando seus elementos e questões; para em um segundo momento criarmos um espaço de comparação cruzado, em que observaremos diferenças e semelhanças, para daí traçar uma conclusão sobre nossa proposta de pesquisa, o que em nossa pesquisa significa comparar os momentos diversos sobre a educação, em especial com os momentos políticos diversos desta produção. (KOCKA, 2003)

Sobre o método de leitura do documento adotaremos dois movimentos principais: uma primeira de leitura semântica do documento, em que visamos identificar elementos, conjuntos de idéias, que estejam relacionados à educação; e um segundo, em que valorizaremos os aspectos vinculados à retórica.

Documentos Medievais e suas abordagens

As duas abordagens pressupõem o que a professora Andréia Frazão da Silva trata no sentido de que a revisitação aos documentos medievais, para obterem a qualidade e principalmente profundidade necessária, tem que trazer para seu cerne elementos da análise do discurso, de modo a compreender que esta pesquisa não é uma mera interpretação de documentos, mas que em um enunciado podemos ter diversos discurso e práticas de modo a fortalecer.

Apoiaremos nossa abordagem em uma análise semântica no sentido de analisar documentos que apresentem no seu cerne formalidade. Entendemos

que a análise semântica é a que “*atém-se ao estudo do sentido das palavras empregadas pelo autor como indícios de seu discurso. Neste caso também são selecionadas unidades de análise, que, porém, não são termos, mas categorias.*”(SILVA, 2002.p.99) Neste ponto, será imprescindível, pois a partir da fundamentação de educação que obtivermos da interdisciplinaridade, teremos a possibilidade de a partir das unidades de sentido em torno da nossa conceituação aumentar nossa capacidade de observação.

Ainda para a análise semântica, optamos por abordar vocabulário e enunciados, utilizando unidades de análise na aproximação de nosso objeto de pesquisa. Nesse ponto, será imprescindível afirmar que nossa perspectiva trata de relacionar texto ao contexto: *buscar os nexos entre as idéias contidas nos discursos, (...) o historiador deve sempre, sem negligenciar a forma do discurso, relacioná-lo ao social.* (CARDOSO & VAINFAS, 1997. p. 378 -379) A partir da fundamentação de educação², teremos a possibilidade de analisar a complexidade do nosso objeto.

Neste sentido, este estudo será fundamental para o entendimento de documentos que se pressupõe como oficiais, como as atas conciliares do reino visigodo no século VII, pela multiplicidade de elementos adotados.

Este importante *corpus* é um dos principais instrumentos reguladores da Igreja no período, senão, até mesmo de parte da aristocracia local, durante os séculos VI e VII. Nossa proposição é a de utilizar as atas de, de Egara em 614 até o XVII concílio de Toledo em 694. Este conjunto já foi explorado parcialmente em nossa pesquisa de mestrado, em especial os IV, V, VI, VII e VIII concílios de Toledo. Em nossa proposta atual receberão atenção especial as reuniões eclesiais tratadas pela historiografia como centrais, por conta de sua força de organização no reino. O material, organizado por clérigos do próprio reino visigodo originalmente, faz parte da *Monumenta Germanea*. No entanto, utilizamos a obra de José Vives, uma edição bilíngüe de 1963, que por seu conteúdo filológico e cuidado é reconhecido como

1. No Programa de Estudos Medievais, procuramos a todo o momento pôr nossas pesquisas em contato, de modo a buscar incongruências, estranhamentos, aproximações e assim desenvolvermos nossos temas. Associados ao projeto de pesquisa da professora Leila Rodrigues e em certa medida ao trabalho desenvolvido pela professora Andréia Frazão, temos a real possibilidade de experimentar este método de investigação.

2. Esta fundamentação será obtida por meio da conceituação e aproximações que estabeleceremos com o campo da Educação.

material de referência.³

A análise semântica estará presente na abordagem dos demais documentos. No entanto, é necessário sublinhar que adotaremos adaptações para cada tipo de documento, permitindo que as técnicas escolhidas não se tornem limitações ao trabalho do historiador.

De maneira a ampliar os elementos de análise, abordaremos a análise retórica. Segundo Parelman, esta prática pressupõe que todo texto é constituído por argumentos principais e secundários, que são possíveis de ser explicitados e repensados mediante as aproximações do contexto. Para isso, devemos apreender sua estrutura e forma. Um dos caminhos é a identificação e o efeito das figuras de linguagem utilizadas pelos autores. (PARELMAN, 1987).

Nesta modalidade pautaremos a análise dos escritos pelos quatro bispos que serão os pilares de nossa pesquisa.⁴ Isidoro de Sevilha, Bráulio de Saragoça, Idelfonso e Julián de Toledo.

Isidoro de Sevilha é um dos principais autores não só do reino visigodo, mas de toda a Idade Média, dada a repercussão e reprodução de seus materiais. Sua vasta obra permite-nos a escolha de algumas obras que dialoguem com nosso projeto de pesquisa. Assim, para o entendimento do projeto de educação proposto pelo bispo sevilhano iniciaremos com o livro das Etimologias.⁵ Esta é considerada uma das mais importantes obras produzidas no reino visigodo. Este texto é uma tentativa de compilação de todo o conhecimento do período, tendo sido escrito por Isidoro de Sevilha e corrigido e organizado por Bráulio de Saragoça. A edição que utilizamos tem o caráter bilíngüe, que permite a comparação de termos entre a tradução e o texto original. Já utilizamos este material em nossa dissertação em especial o livro VI. Pretendemos no doutorado, buscar os temas relacionados a educação. Do mesmo autor, dedicaremos-nos a obras de caráter disciplinador como apoio, leiam-se *Ofícios Eclesiásticos e Regula Monachorum*, além da exaltação dos clérigos peninsulares, *Viris Illustribus*.

Trataremos em especial um documento chamado

Institutionum disciplinae um dos documentos mais utilizados pelos autores da historiografia espanhola, como Diaz y Diaz e Garcia Moreno, para tratar de educação no reino visigodo. É importante considerar que o reconhecimento da autoria deste documento é bastante discutida. Por ter sido encontrado fora do espaço de documentos visigóticos, *Parisinus lat. 2994* e ter sido encontrado apenas no século XX, já foi atribuído Agostinho e a Isidoro de Sevilha. A dificuldade aumenta pelo documento não possuir menções sobre sua origem. No entanto, estudiosos como Pierre Riché e Fontaine, sobre a procedência ser sem dúvidas do século VII no reino visigodo. Recentemente Gazquez, especialista em filologia apresentou um belo trabalho sobre este documento, indicando que por filologia e referências históricas a obra sem dúvida fora escrita no século VII, no entanto, não garante, ao inverso de Fontaine, ter sido escrita por Isidoro de Sevilha.

Bráulio de Saragoça, considerado o sucessor de Isidoro de Sevilha, oferece a possibilidade de notarmos a atuação prática pelo conjunto de quarenta e quatro cartas deixado pelo bispo. O “Epistolário de S. Braulio”, conjunto de epístolas enviadas e recebidas pelo bispo de Saragoça entre os anos de 620 e 650, possuímos traduções em inglês, e espanhol, além do original em latim. Do mesmo autor estudaremos a hagiografia sobre a vida do eremita Emiliano Duas traduções serão utilizadas para sua leitura: a do padre espanhol Toribio de Minghella feita no ano de 1976, em um trabalho organizado pela fundação S. Milan de La Cogolla. A segunda, mais recente, foi feita pelo inglês, A. T. Fear, professor na Universidade de Liverpool, na década de 1990. Apesar de não termos uma edição bilíngüe possuímos o texto em latim para uma comparação feita por Vazquez de Parga. Por fim um complemento ao *Viris Illustribus* de Isidoro, como informado pelo próprio autor e conhecido como *Renotatio Libri Isidori*, (LYNCH & GALINDO, 1950) um texto curto, com a possibilidade de termos noção da totalidade dos escritos de Isidoro de Sevilha, além da importância atribuída ao seu mestre e visto por meio desta obra.⁶

3. Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos. Jose Vives.(ed.) Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. Os concílios no século VII no reino visigodo são marcados por sua estreita relação com o poder político.

4. Esta opção não inibe a possibilidade de nos apoiarmos em outros documentos, como por exemplo, as obras de Eugenio II de Toledo, Tajón de Saragoça, Frutuoso de Braga entre outros.

5. Todos os documentos que serão citados por nós estarão de forma completa indicados no item bibliografia.

Idelfonso de Toledo, discípulo de Isidoro e formado no mosteiro de Agali, teve suas obras editadas em um importante conjunto, são dois números da Biblioteca de autores Cristianos, o volume I com “La virginidad perpetua de Santa Maria” e “El conocimiento del bautismo. El camino del desierto”, os dois textos de caráter edificante, ilustram uma nova forma, ainda que influenciada por Isidoro de Sevilha de ver a educação e sua função. Do mesmo autor, o material que Garcia Moreno aborda como uma das fontes que marcam e explicitam a necessidade de hegemonia episcopal em torno dos bispos de Toledo (GARCIA MORENO, 1999) – *Viris Illustribus* – em que o autor ao falar dos grandes varões do reino, seguindo uma linha isidoriana, contempla como principais figuras, com raras exceções membros de uma aristocracia toledana.

Juliano de Toledo, além de ser um bispo que compilou os concílios da segunda metade do século VII no reino visigodo, é marcado por uma relação vigorosa com os monarcas. A obra desse autor que iremos nos embasar é a *História do rei Wamba*. Material este rico, devido à presença de uma carta escrita por Juliano contra Paulo, que tentara usurpar o trono do monarca em questão. A comparação com o texto original em latim advém da *Monumenta Germanae Historica: Scriptores Rerum Merovingicarum*.

Considerações finais:

Vale destacar que apesar do longo tempo de pesquisa, de fato, nosso trabalho se encontra no início de uma nova fase. O desafio de nosso

doutorado é conseguir associar esta multiplicidade de documentos, sem perder, no entanto, qualidade e nem tampouco fazer uma avaliação capenga ou desmedida de um dos pontos por nós propostos nesta nova empreitada.

Para conseguir tal intento, temos que ter em vista a necessidade de construção de um projeto inserido em um grupo maior de pesquisa, que permita o constante contato e a observações de contradições e dificuldades que se apresentem, tal qual a proposta de uma História Comparada de pesquisa, apontada pelas professoras Neide Thelm e Regina Bustamante.

Assim, associando diferenças e aproximações de períodos consequentes, conforme proposto por Marc Bloch, tendo em mente a necessidade de problematizar e abordar cada documento com foco em suas particularidades, seguindo Kocka, pretendemos desenvolver a compreensão sobre a educação e as relações de poder no reino visigodo ao longo do século VII.

Para a feitura desta proposta, a leitura de cartas, *viris*, hagiografia, Histórias e concílios, temos um segundo desafio, como associar e discutir estes documentos, daí nossa proposta em utilizar os trabalhos de análise de discurso, mas privilegiando a construção de idéias e discussões, para que tal empreitada não se perca em tecnicismos, perdendo o mais importante ponto de apoio do historiador que é a associação de texto e contexto.



BIBLIOGRAFIA:

Documentos Medievais:

BRAULIO. The Life of St. Aemilian the Confessor. FEAR, A. T. (org. e trad.) *Live of the Visigothic Father*. Liverpool: Liverpool University Press, 1997. p. 15 – 44.

BRAULIO. *Vida y milagros de San Millán*. Tradução: Toribio Minguella. Disponível em Word Wide Web: www.geocities.com/urunuela24/braulio/braulio.htm#braulio

6. Sobre os discípulos de Bráulio, Eugenio II de Toledo e Tajon de Saragoça, temos as cartas presentes no Epistolário de Bráulio, assim como as cartas trocadas entre ambos, presentes em latim da obra do Filólogo Diaz y Dias, tanto no Libros y Librerías, como na Anedocta visigótica. Nestes materiais estão também os comentários sobre a Moral em Jó de Tajón e dois poemas da Carmina de Eugenio II. Cf.: DIAZ Y DIAS, M. C. Libros y librerías en la Rioja altomedieval. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1989. e DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Anedocta. Wisigothica. Salamanca, 1958.

- BRAULIO. *Vita Emiliani*. In: VAZQUEZ DE PARGA, L. *Vita S. Emiliani: edición crítica*. Madrid: CSIC, 1943.
- BRAULIO, Epistolário, ed. L Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio: Introducción, edición crítica y traducción*. Sevilla: [s.n], 1975.
- BRAULIO, Epistolário. In: *The Fathers of The Church: Iberian Fathers Braulio of Saragossa; Fructuosus of Braga*. Tradução de Claude W. Barlow. Washington: The Catholic University of American Press, 1969.
- Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Jose Vives. (Ed.) Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.
- Epistolae. Eugenio e Tajon. DIAZ Y DIAS, M. C. *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1989.
- EUGENIO II DE TOLEDO. Camina. poesia. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Anedocta*. Wisigothica. Salamanca, 1958.
- IDELFONSO. *Viris Illustribus*. In: Santos Padres Españoles II. Madrid: La Editoria Catolica, 1971.
- _____. *La virgindad perpetua de Santa Maria*. In: Santos Padres Españoles I. Madrid: La Editoria Catolica, 1971.
- _____. *El conocimiento del bautismo. El camino del desierto*. . In: Santos Padres Españoles I. Madrid: La Editoria Catolica, 1971.
- ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Edição bilingüe de Jose Oroz Rita. Madrid: BAC, 1982.
- ISIDORO DE SEVILHA. *De los ofícios eclesiásticos*. Introducción y traducción, Antonio Viñayo González. Leon: Isidoriana, 2007.
- _____. Regula. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: Editorial, 1971.
- JULIAN DE TOLEDO. História del Rey Wambae. In: DIAZ Y DIAZ, P. R. *Florentina Ilibirritana*, 1, p. 89 – 114, 1990.
- _____. Historia Wambae. In: LEVISON, W. (org.) *Monumenta Germanae Historica Scriptores Rerum Merovingicarum*. v. 5. Hannover - Leipzig. 1910. p. 500 – 535.
- PAUL PASCAL. "The *Institutionum disciplinae* of Isidore of Seville", *Traditio* XIII, 1957, p. 425-431.

Textos de Apoio:

- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Introdução.
- CARDOSO, C. F., VAINFAS, R. História e Análise de Textos. In: _____. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus 1997. P. 375-400.
- DIAZ Y DIAS, M. C. *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1989.
- FEAR, A. T. (org. e trad.) *Live of the Visigothic Father*. Liverpool: Liverpool University Press, 1997. p. 15 – 44.
- GARCIA MORENO, L. Disenso Religioso e Hegemonia política. In: *Revista de ciencias de las religiones. Cuadernos*, n. 2, 1999 , pags. 47-64.
- GARCIA TURZA, J. *La transmisión cultural Hispana y el renacimiento carolingio*. Semana de Estudios Medievales. La enseñanza en la Edad Media, 10, Najera, 1999. In: *Atas...* Gobierno de La Rioja. IER, Logroño, 2000. p. 39-48.
- JOSÉ ORLANDIS, e RAMOS-LISSON, D. *História de Los Concilios de la España Romana y Visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986. .
- KOCKA, J. Comparison and Beyond. *History and Theory*. n. 42, p. 39- 44, fev. 2003.
- LYNCH, C. H. e GALINDO, P. San Braulio Obispo de Zaragoza (631 – 651): Su vida y sus obras. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1950.
- MARROU, H. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: EPU, 1975. p. 437 – 634.
- MARTÍNEZ GÁZQUES, José. Sobre el origen hispano-visigodo de las *Institutionum disciplinae*. Faventia: Revista de filologia clássica, n 1, Fasc. 1, p.35-46, 1979.
- PESSOA, M.S. A análise retórica de acordo com Perelman. *Revista Linguagem em (Dis)curso*, v. 5, n.1, 2005.
- RAINHA, Rodrigo dos Santos. *A Educação no Reino Visigodo: as relações de poder e o epistolário do bispo Bráulio de Saragoça*. Rio de Janeiro: HP Comunicações, 2007.
- RICHÉ, P. *Education et Culture dans L'occident Barbare*. Paris: Du Seuil, [s.d] ;
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise dos discursos em perspectiva histórica: paternidade, mentalidade, santidade e gênero. In: *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n.6, p. 194 - 223, 2002.
- THELM, N. & BUSTAMANTE, R. História Comparada: Olhares plurais. *Estudos Ibero-americanos*. PUCRS, v. Xxix, n. 2, p. 7 – 22, 2003.

A Ira como Virtude no Amadis de Gaula e nos Romances de Cavalaria

Rodrigo Moraes Alberto (UFRGS)

RESUMO

A ira teve sempre um caráter dúbio. Foi vista como uma virtude, ao ser a manifestação da bravura de todo guerreiro, que por sua vez, teve expressão máxima no ideal cortês, difundido em grande parte pelos romances e novelas de cavalaria, a partir do século XII; ao mesmo tempo sempre foi concebida como algo ruim, negativo, já que iria contra as leis de Deus, e condenada pelo seu impulso incontrolável, desordenado, violento e desequilibrado, que tira o sujeito de si, sendo classificada como um dos “sete pecados capitais”, ou “sete vícios capitais”, a doutrina do “setenário”. Como estas duas tendências se moveram pela parcela não religiosa da sociedade medieval? É possível conceber, no seio da nobreza medieval, ambigüidade tão acentuada? Este estudo pretende seguir os rastros da ira como virtude pelos romances de cavalaria, principalmente peninsulares, dando atenção maior ao romance peninsular “O Amadis de Gaula”, percebendo a forma como ela aparece, e contrastando-a com o ideal de cortesia, a cavalaria, a violência, os pecados, a moral cristã e eclesiástica, buscando encontrar o lugar da ira no meio laico medieval.

PALAVRAS-CHAVE: *Ira – Violência – Romance – Cavalaria – Cortesia – Amadis de Gaula*



A Ira como Virtude no Amadis de Gaula e nos Romances de Cavalaria

Rodrigo Moraes Alberto (UFRGS)

A ira, notada durante toda a Idade Média, teve sempre um caráter dúbio. Foi vista como uma virtude, ao ser a manifestação necessária da qualidade e da bravura de qualquer guerreiro, que por sua vez, teve expressão máxima no ideal cortês, difundido em grande parte pelos romances de cavalaria, a partir do século XII; ao mesmo tempo sempre foi concebida como algo ruim, negativo, já que iria contra as leis de Deus, e condenada pelo seu impulso incontrolável, desordenado, violento e desequilibrado, que tira o sujeito de si, sendo classificada como um dos “sete vícios capitais”, ou “sete pecados capitais”, o “setenário”. Como estas duas tendências se moveram pela parcela não religiosa da sociedade medieval? Seriam um o discurso de nobres e outro de clérigos? Como entender este vício ambíguo, que por vezes teve suas características negativas acentuadas, e outras ignoradas? Este estudo pretende seguir os rastros da ira como virtude pelos romances de cavalaria, principalmente peninsulares, percebendo a forma como ela aparece, e contrastando-a com o ideal de cortesia, a cavalaria, a violência, os pecados, a moral cristã e eclesiástica, buscando encontrar o lugar da ira no meio laico medieval.¹ Para não cair em generalização, tomarei foco maior em um romance ímpar do mundo ibérico, o *Amadis de Gaula*.²

A Ira como Vício e Pecado

Presente desde as primeiras listas de pecados, escritas por Evágrio Pôntico e João Cassiano nos séculos IV e V, a ira aparece como um vício a ser

evitado pelo bom cristão. Sempre entre os escritos eclesiásticos, pela sua ligação à violência e a guerra, desde *De Ira*, de Martinho Braga, composto no final do século VI, até tratados ético-morais de D. Duarte e do Infante D. Pedro, do início do século XV. Permaneceu entre as faltas espirituais mais graves, ficando atrás apenas da vanglória e da inveja na obra *Moralia in Job* de Gregório Magno³, escrita no final do século VI - obra que veio constituir a base do setenário. Tal doutrina, dos Sete Pecados Capitais, como classificação dos pecados, permaneceu oficial na doutrina cristã até o século XIII, sendo a partir de então substituída pelo sistema ternário (pecados por pensamentos, palavras e obras) e pelo sistema do decálogo (pecados contra os dez mandamentos)⁴. Contudo sua popularidade foi tamanha que a idéia dos sete pecados continuou aparecendo em textos doutrinários, morais, e até na iconografia religiosa⁵.

A idéia do fim dos tempos, e o ímpeto de penitência e confissão, parecem permear a sociedade ibérica. Em Portugal desenvolve-se uma ampla literatura doutrinal e confessional, pelos séculos XIV e XV, principalmente nos mosteiros cistercienses (cujo maior exemplo é Santa Maria de Alcobaça), que serviria para os religiosos entenderem o que era o pecado, as situações e expressões dos mesmos, e quais seriam as condições para o arrependimento e obtenção do perdão, para desta forma realizar uma remissão ideal dos pecados dos cristãos pela confissão (instituída como obrigatória ao menos uma vez ao ano pela Igreja, a

1. Este artigo integra as atividades do projeto de pesquisa “Os Pecados Capitais e a Tradição Ibérica Medieval”, coordenado pelo Professor José Rivair Macedo, do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS.

2. A abordagem específica nos romances de cavalaria se insere no terceiro tópico do projeto, que visa observar os pecados capitais em tipos diferentes de evidências documentais, para além dos manuais de confissão e a literatura didático-moral, tratados nos outros tópicos. O recorte geográfico se dá pela opção do projeto. Etapas e questões da pesquisa, ver José Rivair MACEDO. Os Pecados Capitais e a Tradição Ibérica Medieval – Projeto de pesquisa aprovado pelo CNPQ no período 2007-2010.

3. Para Gregório Magno os vícios seriam a vanglória, a inveja, a ira, a tristeza (ou acídia), a avareza, a gula e a luxúria. GREGÓRIO MAGNO. *Moralia in Job*. In: J. P. MIGNE. *Patrologia Latina*, Tomus LXXVI, col. 620-621.

4. Para a concepção e a evolução teológica da doutrina do Pecado ver: Carla CASAGRANDE e Silvana VECCHIO. Pecado. In: Jacques LE GOFF e Jean-Claude SCHMITT. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V.2. Bauru: EDUSC, 2006. (337-351). E também, das mesmas autoras, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*. Paris: Aubier, 2006.

5. Bons exemplos são as representações da “árvore dos vícios” e a “árvore das virtudes”, do século XIII.

partir de 1215, no Concílio de Latrão IV). Exemplos desta literatura são o **Livro das Confissões** de Martin Pérez; o **Tratado de Confissom**, anônimo; o **Orto do Esposo**, também anônimo, entre outros. Não os tratarei aqui de forma esmiuçada, pois constituem outro tópico do projeto de pesquisa. Contudo basta perceber quanto a tradição dos pecados e a idéia de pecar – e ser remido – estava presente na sociedade ibérica e portuguesa do final da Idade Média.

A Violência e a Ira como Virtude

Entretanto, é inegável que a ira na Idade Média não teve somente o sentido negativo. Para além das formas de expressão imbuídas de moral religiosa, percebemos uma valorização geral da bravura, da valentia, do desprendimento, da honra, e, por conseguinte, da vingança, sendo freqüentes – e exaltados – os atos de sujeitos enfurecidos e irados. Tudo isto resulta em uma sociedade, no mínimo, “acostumada” com a violência. O holandês Johan Huizinga já dizia no longínquo ano de 1924, ao tratar do “teor violento da vida”⁶, que “a vida era tão violenta e tão variada que consentia a mistura do cheiro do sangue com o das rosas” ([1960?], p.26). A violência estava tão arraigada à sociedade que Claude Gauvard chega a afirmar que “a Idade Média seria, por excelência, o tempo da violência” (2002, II, p.605). Presente nas guerras, nos assassinatos, espoliações, ela ficava exacerbada nos freqüentes e quase ininterruptos rituais de execução - verdadeiros espetáculos para o público que os assistia. Em Bruxelas, um jovem incendiário foi colocado dentro de um círculo de fogo, e atado a uma corrente que girava em torno de um eixo; ele dirigia ao público apelos tão comoventes que esta “foi considerada a morte mais bela que jamais se viu” (HUIZINGA, [1960], p.11). Quando os criminosos eram grandes senhores ou nobres, teriam o privilégio de morrer enforcados.

A presença da violência tem íntima ligação com o sentimento de insegurança. Com uma existência tão frágil e vulnerável, devido a tantas intempéries que irrompem o ocidente medieval, o

medo da perda (da vida, pessoas próximas, bens, e até da vida eterna, após o juízo), as pessoas utilizam a violência como meio de resposta e defesa frente à insegurança moral e material cotidianas. Assim, como diz Jacques Le Goff, “as sensibilidades e atitudes eram ordenadas pela necessidade de segurança” (2005, p.235).

O uso da violência como resposta a uma sociedade instável deve ser buscada nos remotes iniciais da Idade Média. Muitas das sociedades que se formaram nos reinos bárbaros orientavam-se fundamentalmente pela guerra, sendo os feitos como guerreiro essenciais na definição do próprio indivíduo; A guerra e a violência não eram apenas meios de afirmação, mas proporcionavam um gênero de vida; morrer durante uma batalha era a maior honra que um guerreiro poderia alcançar. Este ímpeto guerreiro, o gosto e valorização da violência, é o que podemos descrever como “alegria da guerra”:

“Essa ‘alegria da guerra’, ainda presente nas canções de gesta do século XI, expressava-se no ardor do combate e na dureza dos golpes, motivo pelo qual os escritores não tinham nenhum escrúpulo em narrar a maneira pela qual braços e pernas eram cortados, elmos e escudos eram fendidos e o sangue do inimigo jorrava diante dos golpes cortantes das espadas” (MACEDO, 2008, pp. 89-90)

Pode-se ver que a ira nada tem de negativo neste meio; Muito antes, é uma expressão do valor de cada guerreiro. Além do mais, o uso da violência justifica-se pelas três ordens, na defesa da cristandade. Todavia, é preciso matizar um pouco o papel da violência na sociedade medieval, pois, por mais generalizada e “utilizada” que fosse, ela não era de todo indiscrepante e tolerada. Deveria respeitar certas leis, mais ou menos estipuladas moralmente, um código. O seu uso, como em uma agressão, raramente seria condenado se emanasse de uma causa justa, ou por vingança. Desta violência lícita surge o “homicídio belo feito”, quando alguém se

6. Este “teor violento da vida” seria a forte oscilação nas ações e emoções dos homens do final da idade média (trata dos séculos XIV e XV), indo sempre de um extremo ao outro. Ver Johan HUIZINGA. O Teor Violento da Vida. In: O Declínio da Idade Média. Lisboa: Ed. Ulisseia, [1960?]. (9-29).

vingou, reiterou sua honra dentro das “regras” aceitas em geral. Tratando de uma sociedade distante da nossa, que conviveu cotidianamente com atos de brutalidade, não podemos cometer o anacronismo de tomar a violência concebida hoje em dia como a mesma de quinhentos ou mil anos atrás. O próprio termo tem um sentido diferente⁷. Como diz Claude Gauvard:

“a violência é o resultado de um encadeamento de fatos necessários à manutenção da honra e do renome, qualquer que seja a procedência social dos indivíduos, sejam eles nobres ou não nobres. A violência não está ligada a um estado moral condenável em si; É o meio de provar a perfeição de uma identidade.” (2006, p.606)

Da mesma forma que podemos pensar que reminiscências deste cotidiano extremamente violento existiram e moldaram formas de ver e conceber o mundo durante a Idade Média, até a total aristocratização do ideal guerreiro e da criminalização da violência, a ira, permaneceu no decorrer dos séculos como uma demonstração de grandiosidade. O maior exemplo desta continuação é a figura do cavaleiro, transfiguração da figura do guerreiro existente até então, detentor “legal” da violência.

O Cavaleiro e o Ideal Guerreiro

Até antes do século XII, o termo *milites*, no plural, aparece nos textos como designando os guerreiros, em geral. Estes seriam divididos entre *equites* (a cavalo), e os *pedites* (infantaria). Contudo, aos poucos se percebe uma mudança interessante: o termo *milites* substitui *equites*, opondo os *milites* aos *pedites*, “como se os verdadeiros guerreiros só pudessem estar a cavalo” (FLORI, 2006, p.187). A partir daí apenas a cavalaria ocupará o cenário, e do sucesso na batalha de Hastings (1066) até o

desastre de Azincourt (1415), seu prestígio será incomparável. A razão de tal sucesso é de ordem técnica e tecnológica. Pelos séculos IX e X os avanços favorecem o combate a cavalo, que não seria páreo a nenhuma outra forma de guerrear na época.⁸ Como escreveu Jean Flori, “o progresso da cavalaria resulta, em larga medida, dessa militarização que valoriza o papel dos guerreiros, ao mesmo tempo que exalta a profissão dos cavaleiros, guerreiros de elite.” (IDEM, p.189). As mudanças ocorridas no século XI vão aumentar ainda mais o poder dos cavaleiros na sociedade dita “feudal”, já que estarão intimamente relacionados às atividades ligadas aos senhores e castelões, as maiores autoridades sociais da época, como a defesa e a cobrança de exações senhoriais. Nesta posição, os *milites* vão ganhando poder, diferenciando-se dos trabalhadores da terra – de onde a maioria saiu – e rodeando a aristocracia, onde acabam por se adentrar:

“Sem se confundir com a nobreza, (...) a cavalaria ganha em dignidade e logo compõe uma classe hereditária, que se constitui, por sua vez, uma aristocracia, na qual se entra por adubamento⁹. (...) Por essas disposições a nobreza controla a entrada na cavalaria e reserva o acesso a ela a seus próprios membros, numa época em que a dignidade cavaleiresca¹⁰ acrescenta distinção àquele que a recebe.” (IBIDEM, p.190)

Desta forma a cavalaria, um fenômeno europeu, modifica-se, torna-se um título nobiliárquico, e vai cada vez mais ser confundida com a nobreza. Temos a transformação do guerreiro, e junto a ele, a idéia da posse do fazer a guerra, usar a força, utilizar a violência – e a possibilidade de irar-se, como positiva.

A igreja, por sua vez, nem um pouco interessada neste ímpeto guerreiro e violento que existia por

7. “Violência” e “violento” designariam apenas uma situação, a do estupro, a “violência à virgem”.

8. Exemplos dos avanços da época, presentes na iconografia, são as lanças (azagaias ou chuços), o método de utilizar o cavalo como um “projétil vivo” (onde a força, na ponta da lança, está ligada à velocidade em que o cavalo alcança, e não mais à força do braço), a loriga (cota de malha flexível), elmo fechado, broquel e escudo ligados à haste da lança, etc. A espada seria utilizada somente de improviso, quando a lança se partia, para o corpo-a-corpo. Ver Jean FLORI. Cavalaria. In: Jacques LE GOFF e Jean-Claude Schmitt. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: Edusc, 2006.

9. Do francês adoubement, não está dicionarizado em português, e significa “equipar”, “preparar”, se referindo à cerimônia na qual alguém se torna cavaleiro, pela entrega das armas.

10. Este também é um termo que não existe nos dicionários da língua portuguesa, e tem seu equivalente em francês chevaleresque. Mas por ele ser comum na literatura sobre o assunto, utilizarei a tradução.

todo lugar, empreende uma luta ideológica contra estas aceções morais, promulgando a “Paz de Deus” e a “Trégua de Deus”, nos séculos X e XI, onde, restringindo a guerra em certos períodos, tenta frear a violência dos guerreiros (*milites*). Acaba por ligar a guerra ao grupo guerreiro, promulgando regras e códigos recheados de valores cristãos¹¹, condenando-a na cristandade e fazendo exortações para a luta contra os infiéis. A Igreja consegue institucionalizar a cruzada, mas não totalmente a cavalaria.

Apesar dos apelos de Roma, a cavalaria, agora nobre, não só não abandona como exalta cada vez mais os ideais guerreiros. Torneios – réplicas das guerras – nascem no século XI e se multiplicam no século XIII, mesmo com a proibição da Igreja. O prestígio dos atos de bravura continuava existindo, passando dos bárbaros aos *milites*, e destes aos cavaleiros. Pouco a pouco, a cavalaria se tornava algo a mais, uma Cavalaria, que seria mais um ideal, um valor, do que apenas um grupo de guerreiros montados.

O Ideal Cavaleiresco e os Romances de Cavalaria

Para além do aspecto militar de cavalaria, surge um outro, um “fazer cavalaria”, significando tanto atacar como ter grandes feitos em armas, realizar proezas “cavaleirescas”. Esta ideologia cavaleiresca agrega-se apenas tardiamente à cavalaria, e confere à última, misturando as facetas aristocrática – laica e profana – com a religiosa, uma ética que lhe é particular. Aqui que se percebe o papel importante das literaturas de língua vulgar, que não cessaram de difundir e exaltar a cavalaria, transformando-a num ideal quase mitológico. É o caso das canções de gesta, que nascem na França do final do século XI e vão até o XIV, apoderando-se da idéia de heróicos e bravos cavaleiros como Rolando, e valentes e sábios como Olivier. Fábulas, contos, epopéias e romances, vangloriam sempre a valentia, a fidelidade, as virtudes da cavalaria. Através dos heróis como Lancelote, Perceval e Artur, a literatura apropriou-se da cavalaria e a transfigurou, de modo que “*sonho*

e realidade misturaram-se assim para formar nos espíritos uma cavalaria que, mais que corporação ou confraria, torna-se uma instituição, um modo de viver e de pensar, reflexo de uma civilização idealizada.” (FLORI, 2006, p.186)

Os romances, efervescendo a partir do século XII, traduzem a tendência de um grupo que tenta manter uma imagem gloriosa de si, introduzindo nas consciências elementos da moral laica, sobretudo um ideal novo, a “cortesias”, que segundo Danielle Régner-Bohler seria “*o ideal do comportamento aristocrático, uma arte de viver que implica polidez, elegância, e ainda, (...) o sentido da honra cavaleiresca.*” (2006, p.48). No contexto desse comportamento é que surge o *fine amor*, “amor cortesão” ou “cortês”, conceito nada emoldurável, que de forma plural se define por “*ora o amor de um cavaleiro por uma dama casada e inacessível, ora um amor mais carnal, portanto adúltero, ora o vínculo entre dois jovens que aspiram ao casamento*” (IDEM, p.47-48).

Com todas estas cartas postas sobre a mesa, várias questões surgem referentes à problemática do trabalho. Ora, sendo o amor cortesão (por evocar transgressão culpa, e condenação, por atos como o sexo antes do matrimônio – o “algo a mais” – e o adultério) e, por conseguinte, o ideal da cortesias, contrário a muitas determinações eclesiásticas, anularia, por sua própria natureza, a moral cristã¹². Não obstante, nos mesmos textos literários, principalmente na “Matéria da Bretanha” (temas desenvolvidos em torno da figura do Rei Artur), encontramos explícitos extratos da moral cristã, como o Graal (que era originalmente de proveniência pagã), a encarnação de uma cavalaria “celestial” reservada a alguns heróis. O que se deu foi uma “domesticação” por parte da Igreja de alguns elementos da Cavalaria, único meio de ação plausível depois do insucesso da tentativa de criminalização dela.

É possível conceber, no seio da nobreza medieval, ambigüidade tão acentuada? Seria aceitável viver com uma pesada doutrina de confissão baseada nos sete pecados capitais, difundida pelos religiosos, e

11. A própria liturgia para o adubamento é uma delas, que, nos séculos XIII e XIV, a Igreja inventa, com os passos do ritual, fazendo com que o cavaleiro tenha que jurar lealdade ao antigo ideal de defesa dos fracos e da igreja.

12. Motivo pelo qual o idealizador do *fine amor*, André Capelão, desiste de seguir por estes caminhos.

um jogo de valores muitas vezes contrários a estes mesmos pecados? Onde a ira, igualmente dual, se enquadraria neste jogo de valores?

A Ira nos Romances de Cavalaria

Reflexo da sociedade e do meio que os criou e os lia, e compreendidos aqui no plano das representações, os romances de cavalaria estiveram na vanguarda da difusão do ideal cavaleiresco, e tomando a devida cautela que um documento de caráter literário exige, eles podem dar muitas pistas às interrogações irrompidas anteriormente. Assunto um tanto fértil, a ira não foi trabalhada fora das temáticas dos discursos de moral eclesiástica e da doutrina dos pecados nestes romances, na península ibérica¹³.

Entre Espanha e Portugal, o romance que mais difusão e fama alcançou¹⁴ chamava-se *Amadis de Gaula*, da linha peninsular da Matéria da Bretanha¹⁵. Sua primeira versão conhecida data de 1508, contudo versões anteriores com certeza existiram, e há registros de que a origem da história remonte ao século XIII. O livro já foi muito explorado, chegando a um esgotamento dos temas¹⁶, entretanto, nunca foi explorado no que se refere à ira e aos pecados. Nestes romances a ira é um elemento sempre presente, mas não de forma tão expressa como nos manuais de confissão. Quase sempre expressa pelo vocábulo hispânico *sanha*¹⁷, a ira aparece nos mais diferentes contextos, motivada por variadas razões.

Nos romances cavaleirescos aqui considerados, a ira laica não é necessariamente desencadeada por outros homens, ou mulheres. Em uma passagem, o Rei Garínter caça com o Rei Perion de Gaula. Ambos correm atrás de um corço quando da floresta surge um leão, que persegue e apanha o animal, deixando

ambos os reis muito ofendidos. O Rei Garínter, por mais bravo que estivesse, não ousou enfrentar o leão; pelo contrário, Perion saca sua espada e num ataque de fúria avança no felino. Levou com dois cavalos as caças ao castelo de Tintagel. "(...) *Garínter, mucho espantado, entre si decia: 'no sin causa tiene aquel fama del mejor caballero del mundo'*" (*AMADIS*, L.I, Introduccion). Aqui estamos principalmente frente a uma situação de demonstração de valentia.

Em outra situação, Rei Garínter avistou dois cavaleiros, "*que por muy soberbios y de malas maneras é muy emparentados, muchos enojos dellos había recebido*", que lutavam contra outro, sozinho. No fim da batalha, percebeu o Rei que os dois cavaleiros haviam sido mortos pelo solitário. Não resta dúvida da presença da moral cristã na narrativa: é a idéia dos vícios e pecados capitais nas representações da cavalaria, expressa mais por uma consciência da negatividade da arrogância do que pelos pecados em si. Por mais implícito que esteja, existe aqui a idéia de que o arrogante – que é a raiz de todos os outros pecados – é o mal, e este deve morrer ao final. Idéia semelhante se passa em *Tristão & Isolda*¹⁸, onde os barões, ditos nefastos e orgulhosos, contrários ao amor dos protagonistas e sempre gerando problemas, vão morrendo, um a um.

Situação em que a ira aparece mais corpórea é quando ligada ao amor cortês. Existem várias fatores que estabelecem ligações entre a ira – e a violência – ao amor cortês. Subjugada diretamente à petição amorosa e à demonstração do valor pessoal, as exibições em torneios sempre remetem à dama, ou a um objetivo final, que por sua vez leva à dama. Lembremos que os torneios eram proibidos pela igreja, e que neste caso, a ira não esta imbuída de nenhuma das prefigurações que a

13. Nas atividades do projeto de pesquisa, foi produzido um artigo que faz uma abordagem da ira na península: José Rivair MACEDO. "A ira em textos luso-castelhanos dos séculos XIV e XV". In: Raízes medievais do Brasil moderno (Actas do colóquio, 2 a 5 de novembro de 2007). Lisboa: Academia Portuguesa de História/centro de História da Universidade de Lisboa / Centro de História da Sociedade e da Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2008, pp. 111-134.

14. Foi o único livro salvo do fogo por Miguel de Cervantes quando o barbeiro e o cura queimaram a biblioteca do hidalgo, pois "es el mejor de todos los libros que de este género se han compuesto". *Don Quijote de La Mancha*. Primeira Parte, Capítulo IV.

15. Para uma discussão sobre o romance, e resumo do mesmo, ver Henry THOMAS. *Amadis de Gaula y sus continuadores*. In: IDEM, *Las Novelas de Caballerías Españolas y Portuguesas*. Madri: 1952. Para suas origens, e sua inserção na lenda arturiana, ver William J. ENTWISTLE. *A Lenda Arturiana nas Literaturas da Península Ibérica*. Lisboa: INL, 1942.

16. Para a historiografia da novela, ver Filipa MEDEIROS. *Historiografia de Uma Novela Peninsular: O Amadis de Gaula*. In: *Medievalista on line*. Ano 2, nº 2.

17. De saña, e dos adjetivos sañudo e sanhudo, de origem latina.

18. Deve-se tomar cuidado, analisando a origem de cada capítulo, com a versão mais comum em português, que é uma compilação do século XIX: JOSEPH BÉDIER. *O Romance de Tristão e Isolda*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

fariam aceitável, como o fazer justiça, a vingança, ou o sentimento de insegurança (e a conseqüente defesa), e em nenhum momento os cavaleiros se sentem culpado por isso – só sentiriam se deixassem de vencer. É tão somente o ideal amoroso que conduz o cavaleiro à fúria, para que vença a todos, e conquiste a dama. Tratando-se destes tempos, um ideal nada cristão.

A passagem que incita mais curiosidade no *Amadis* é a da entrega da carta de Oriana ao herói. Sua dama, ao ouvir um falso rumor de que ele a havia traído, escreve uma mensagem renegando-o para sempre. Amadis ao lê-la, sai totalmente de si – mesmo não tendo traído Oriana – chingando a própria carta: “*Vos sois a causa de la mi dolorosa fin, é porque mas cedo me sobrevenga ireis comigo!*” (*AMADIS*, L.II, C.II, p.112). Desatinado e desiludido, desiste da cavalaria, seu maior bem e valor, jogando fora suas armas e seu cavalo, e foge à floresta para se redimir.¹⁹

A representação da situação de ira no quadro *A Mesa dos Pecados Capitais* de Hieronymus Bosch, pintada em 1485, ajuda-nos a pensar a relação desta com a loucura. Em tal parte da pintura, dois homens brigam, um com uma espada e um jarro nas mãos, o outro com uma adaga e uma “mesinha” triangular presa na cabeça, e há uma mulher entre os dois. Outros episódios de “loucuras furiosas” aparecem por vários romances medievais, como a fúria de Erec na *Demanda do Santo Graal*²⁰ e a de Tristão, ao não ser reconhecido por Isolda. A

ira ainda apresenta-se em atos vingativos e para se refazer a honra perdida em ofensa ou discrepância, suas formas mais comuns.

Como idéias assim poderiam transitar ao mesmo tempo às idéias de ira maléfica e dominada pelo mal, se são tão diferentes? Estaríamos nós frente a duas Idades Médias? Uma da Igreja, do pecado e da contrição, e outra da Cavalaria, da honra e do amor cortesão? Todavia, a sociedade medieval era uma só. O sentido que a ira toma em suas aparições nos romances medievais, muito diferente das concepções cristãs de pecado e culpa manifestadas pela literatura ascética e pastoral, leva-nos justamente a ponderar que de fato existiam, paralelamente, duas correntes distintas pensando a ira, ao menos no final da Idade Média. Não que em outros períodos elas tenham desaparecido, mas aí ambas já tinham adquirido forças para coexistir.

Assim como o ideal cristão rebaixava o corpo, e o ideal guerreiro o exaltava, o ideal cristão demonizava a ira, e o ideal Cavaleiresco a glorificava. E não haveria problema nesta ambigüidade. Assim como os homens da Idade Média levavam pouco em consideração as exortações da Igreja em relação a sua vida sexual²¹, “*ao longo da sua história a cavalaria não deixou de venerar valores que a Igreja oficial condenava*”.²² Consciente de quão multifacetada a ira poderia ser, buscando entender as formas de ser e pensá-la, os próximos passos deverão ser dados de forma a adentrar, cada vez mais, nesta floresta de multiplicidade.



19. Não pode deixar de ser considerado o elemento da natureza, como sacralizada. Mesmo se tratando de um período de dessacralização da mesma, na literatura, este elemento ainda permanece.

20. *A Demanda do Santo Graal*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do livro, 1944.

21. LE GOFF, 2005, p.356.

22. FLORI, 2006, p. 197.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMADIS DE GAULA*. In: *Libros de Caballerias*. V. XL. Madrid: Atlas, 1950.
- BÉDIER, Joseph. *O Romance de Tristão e Isolda*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FLORI, Jean. *Cavalaria*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. V.1. Bauru: EDUSC, 2006. P.185-199.
- GAUVARD, Claude. **Violência**. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. V.2. Bauru: EDUSC, 2006. P.605-612.
- HUIZINGA, Johann. *O Declínio da Idade Média: um estudo das formas de vida, pensamento e arte em França e nos Países Baixos nos séculos XIV e XV*. Lisboa: Ed. Ulisseia, [1960?].
- LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2005.
- MACEDO, José Rivair. *Conquistas Bárbaras*. In: Magnoli, Demétrio (org.). *História das Guerras*. São Paulo: Ed. Contexto, 2008. pp. 77-97.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle. **Amor Cortesão**. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. V.1. Bauru: EDUSC, 2006. P.47-55.

Relações estamentais durante os Parlamentos Catalães: Pere el Cerimoniós e o braç reial nas convocações de 1366-1367

Rogério Ribeiro Tostes (UFPR)

RESUMO

Desde que firmadas as tréguas com o Reino de Castela, Pere IV de Aragão (1336-1387) voltou sua atenção aos focos insurgentes no Mediterrâneo próximo, cujo problema premente tornava a ser a instabilidade que seu domínio sobre Sardenha sofria pela insurreição de grupos locais. Com o risco de verem perdidas essas demarcações, o soberano catalano-aragonês, com o tesouro exausto pela guerra castelhana e sem meios de arrecadar fundos de pronto, recorre-se repetidas vezes aos estamentos do Principado da Catalunha na busca de recursos que lhe permitisse armar contingentes de resgate aos domínios insurretos. Uma vez mais, portanto, Pere IV porá cobro a fidelidade dos três braços, muito particularmente daquele que lhe estimulou desde o início à campanha mediterrânica, o braço das vilas reais. Na medida que pressiona este a lhe financiar constantes donativos, o rei se compromete com concessões jurisdicionais e direitos forais por forma a estabelecer um clientelismo que debilitará por completo suas aspirações centralizantes no principado. Compreendido estes pontos, entende-se o objeto deste trabalho, que é o de avaliar a composição de diferentes discursos apresentados perante os Parlamentos (1366-1367), no deslocamento das manobras de cada um dos três braços apoiadas por marcos constituintes e elementos jurídicos, e por modelações institucionais em plena definição no panorama baixo-medieval catalão.

PALAVRAS-CHAVE: *decadência do poderio régio; relações estamentais; Catalunha baixo-medieval.*



Relações estamentais durante os Parlamentos Catalães: Pere el Cerimoniós e o braç reial nas convocações de 1366-1367

Rogério Ribeiro Tostes (UFPR)

Desde a publicação de seu noticiado trabalho, ainda hoje bastante conhecido – Pere el Cerimoniós i els inicis de la decadencia política de Catalunya – o Professor Ramón d’Abadal (1987) fez escola ao defender a especificidade das condições sociais e políticas, tal como de seu potencial estruturante, no futuro delineamento institucional alcançado pelo Principado da Catalunha ao conjunto político formado pela Coroa de Aragão. Passando em vista as variáveis econômicas, jurídicas, demográficas, estratégicas e, por diversas vezes, militares, a segunda metade do século XIV foi relevante para o destacamento de características muito próprias em sua formação territorial. Igualmente, vem a calhar neste período aquilo que se tornou jargão para os historiadores das instituições catalãs, o termo *pactismo*, no qual se tem a natureza integradora dos núcleos de poder paralelos vinculados ao rei. Por certo, não se pode esperar nenhuma auto-certificação do termo ao próprio contexto em que ele é aplicado, e embora seja mais um aporte com alto teor de suspeição pelo seu risco evidente ao anacronismo, fica-se a dever o potencial explicativo dificilmente logrado por outro designativo. O que importa no momento é a razão que amarra esses dois pontos e, conseqüentemente, aliando-os a um terceiro, da pulsão das oligarquias urbanas por trás da inclinação régia à expansão mediterrânea, que por fim jungem o painel geral de elementos desse turbulento estágio dos trezentos.

A partir da gradual aproximação de Pere el Cerimoniós pelos catalães, sem dúvida promovida pelo seu tio, o Conde de Ribagorza (Crônica, I), no seguimento de uma tendência já perfilada por monarcas anteriores, o novo rei conduziria seu programa de governo na consolidação do eixo comercial do Mediterrâneo ocidental. Essa orientação, não por menos, tem múltiplas conexões com os interesses ministrados pelos oligarcas das vilas reais do principado. Assim, a própria

evolução de seu poder econômico, ajustando-se à transformação de seu estatuto jurídico perante o mosaico de poderes políticos vigentes, torna emblemática a participação inicial dos setores burgueses na definição da expansão pretendida pela Coroa naquele momento. Foi essa mesma oligarquia a responsável pela guerra travada contra Gênova de 1353 até 1355, pelo vigoroso empenho diante das ofensivas angevinas no domínio siciliano do reino de Trinácia, e finalmente, num momento de absoluta crise para toda a Coroa, pelo penoso resgate da insurgente Sardenha.

Seguro nesta dinâmica externa, os catalães forneceram tanto as bases materiais – durante a primeira metade do XIV, a região respondia por mais da metade da arrecadação fiscal da totalidade do reino (Bertran, 2005) – e os recursos humanos e militares bastante significativos na lógica expansionista, além de uma burguesia e marinha mercantil que fariam a fama de sua população na ação regional mediterrânea; igualmente, munuiu os elementos institucionais de suas tradições autóctones, recebidos e recodificados pelos próprios valores locais nos territórios conquistados à Coroa. A instalação de súditos catalães e aragoneses nesses domínios correspondia a um tendencial planejamento hegemônico que visava obter o controle de rotas e monopólios de distribuição comercial, simultaneamente à garantia de contenção das potências marítimas rivais. Em termos territoriais, isto era bem explicado pela reorganização interna da Coroa Aragonesa, reanexando o reino maiorquino ao controle direto de Pere IV (Crônica, III), ou pelas notórias expectativas deste em arrebatar Múrcia aos castelhanos e assim prolongar a faixa litorânea ocidental sob seu controle. Importava fatalmente o desbravamento dessas demarcações à segurança da marinha catalã, construindo entrepostos, garantindo isenções fiscais dadas pelo próprio monarca, e tudo o mais que salvaguardasse a atividade empreendida

pelas elites oligarcas no Mediterrâneo ocidental, completando um esquema que consorciava o rei e seus súditos por diversificados canais. Por tais termos, como a maior parte desses projetos foi largamente custeada pelo principado, sobretudo por cofres da burguesia urbana, é sintomático ligar a pujança financeira deste grupo ao sucesso inicial das campanhas bélicas do Cerimoniós, ou a continuação da sua máquina expansionista ao vigor geracional daquele.

De outra parte, as condições momentâneas em que se estabeleciam vilas, senhoriais e régias, explicam a conseqüente dinâmica em que se abalaram monarca e súditos catalães. O enriquecimento das burguesias locais, baseado na especulação de terrenos urbanos e no assenhoreamento jurisdicional dos entornos rurais desde os séculos XI e XII (Sabaté, 1998, p. 131), elevou-os a postos de destaque na chancelaria régia, dotando esses grupos de títulos e direitos que antes eram reservados unicamente a usufruto dominial, ou mesmo na ocupação de ofícios importantes na representação soberana. Com o século XIV estas orientações já se acentuam de maneira quase irresistível no complexo de poderes concorrentes, certamente materializadas pela peculiar atitude esboçada por reinados anteriores e que, assim, retificam a chave de singularização descrita para o território catalão. A particularidade do caso do principado perante outras unidades da Coroa está patente desde o desenvolvimento de uma autonomização que o faz descolar gradualmente da submissão ao cetro monárquico, autonomização esta proporcionada pela própria política régia na administração regional. Concomitantemente, a presença de uma individualidade como a de En Pere se faz justificar: foi durante seu reinado que os domínios municipais experimentaram acréscimos consideráveis aos seus primitivos privilégios. As constantes liberalizações outorgadas pelo próprio monarca através de “constituições gerais” e “privilégios locais” beneficiaram a fragmentação, que uma vez justificada pelo remanejamento de um direito antigo – delineado pela reinterpretção dos princípios enunciados nos *usatges* –, em consonância com a formação de clientelismos urbanos, promoveram uma uniformização de

valores locais existentes à revelia do rei – e diria até, apesar dele, ainda que com ele.

Isto significa que a administração régia descobriria uma diminuição de sua autoridade efetiva sobre a composição espacial do principado, promovida por suas próprias medidas ao longo de um governo projetado para a conquista externa. Há disso uma demonstração nítida, quando se percebe já tardiamente que, em 1392, apenas 13,43% do território de realengo está sob jurisdição direta da Coroa (Sabaté, 1995, p. 663). Essa diminuição de patrimônio territorial do monarca decorre do impulso gerado pelas campanhas bélicas, que necessitavam a todo o momento uma rápida captação de expedientes econômicos que lhes sustentassem. Na obtenção de “recursos crematísticos”, como expressa Sabaté (2000, p. 22), delegou-se prontos privilégios às entidades municipais, uma vez que não havia muito mais a oferecer aos poderes baroniais, fortalecidos o bastante para se isentarem pouco a pouco das interpelações monárquicas desde o século XIII. Nestes privilégios dispensados aos municípios promove-se o endurecimento de identidades regionais, que, ao se voltarem para o rei, procuram nele um apoio debaixo de seu estandarte para a segurança de suas bases locais, arregimentando com isso o raio de suas respectivas capitalidades jurisdicionais.

Tomadas em conta essas demarcações internas, tem de se mirar o painel exterior que se lhes concorre. Em 1356, enquanto Pere IV levava avante sem aparente resolução a primeira guerra contra Gênova, estourara o confronto com a Castela de Pedro, el Cruel, (Ayala, VII) a despeito as admoestações feitas pelo braço real durante as Cortes de Barcelona, de 1355, no sentido de não sobrecarregar os territórios da Coroa com mais de uma frente inimiga. E do mesmo modo, não descurar as razões que deveriam manter a atenção do soberano na eminência representada pela supremacia catalano-aragonesa no Egeu. De qualquer forma, amparado pelos nobres aragoneses que viam na expansão intra-peninsular a verdadeira vocação do reino (Zurita, Anales, IV), e após conseguir um armistício temporário com os genoveses, o conflito com Castela se fez

seguir provando-se talvez como o maior desacerto empreendido no reinado de Cerimoniós. Para alentar suas frentes contra o Cruel, o rei aragonês teve de sacrificar a maior parte de seu próprio tesouro, solicitar sucessivos donativos de seus súditos, sobretudo na Catalunha, onde recorria principalmente aos braços eclesiástico e real, além de abrigar milícias mercenárias das *compagnes francesas* trazidas por Bertrand Du Guesclin e Enrique Trastamara, que se compraziam em saquear seu próprio anfitrião enquanto ele não lhes saldasse o necessário estipêndio firmado para a invasão do reino castelhano. Não bastassem essas onerosidades, uma onda de peste assolou enormes trechos da Península Ibérica, impondo um sério decréscimo demográfico nos dois lados da guerra, mas cuja reverberação afetou bem mais aos territórios da Coroa de Aragão onde sua população era reconhecidamente menor (Gerbet, 1997, p. 233). Com a mortandade trazida pela peste, naturalmente, seguiu-se a diminuição de arrecadações de diferentes proveniências (nomeadamente, impostos sobre o trigo, tecidos de lã e a gabela de sal etc.) e um perigoso encolhimento das receitas fiscais que então permitiam a manutenção do estandarte régio nos postos avançados dos inimigos da Coroa.

No final da guerra, em 1365, o dano econômico trazido aos reinos foi de tal ordem que Pere IV teve de aceitar (ainda que parcialmente) uma considerável restrição de suas ambições expansionistas, acatando as novas limitações dos estamentos catalães em acordo às condições interpostas para concessões de futuros donativos, que incluíam o próprio comprometimento real na desistência definitiva dos assuntos castelhanos e o desembaraçar-se de tudo que não afetasse a própria soberania dos reinos sob o domínio do rei. Porém, a julgar por estas determinações e pelo assentimento dado na ocasião, as correspondências secretas, firmadas com o selo de pureza, de En Pere com John Lancaster no período de 1369 a 1372 (cf., por exemplo, a missiva de 1º de janeiro de 1372, *Archivo de la Corona de Aragón*, reg. 1234, f. 47), e com o rei Fernando I de Portugal (Zurita, IV, XXII), revelam a expectativa mantida pelo aragonês em obter vantagens concretas da deposição de Pedro, el Cruel e do fracionamento dos territórios

castelhanos. Assim mesmo, a limitação de recursos financeiros inviabilizava qualquer investida concreta que se pretendesse tomar, deixando o monarca, desta vez mais do que nunca, coligado aos interesses imediatos dos partidos internos que ainda se dispunham em patrociná-lo para o que quer que fosse.

Com atenção nestas demandas contextuais, portanto, o norte ordenado pelos burgueses catalães continuaria a ser o Mediterrâneo. Muito embora, desta vez, o que se percebe é mais a preocupação no guarnecimento dos postos conquistados ou mantidos sob protetorado aragonês que qualquer estímulo novo, que fosse vocacionado ao desbravamento de outras praças ou que ampliasse sua zona de controle. A situação interna da Coroa, sobremaneira no principado, indicava por necessária uma política de austeridade em termos financeiros, sobretudo no tocante aos gastos militares tidos extra ordine, cujo comedito devia partir do próprio monarca tendo vista o estado periclitante que suas guerras sequenciais impusera ao conjunto de seus súditos. Por outro lado, a colocação de um cenário político onde a crise é endêmica e seu rei um indivíduo despossuído de recursos próprios, fez com que a balança de dependências se inclinasse em favor daqueles que dispunham de recursos concretos (deficitários, entretanto) para que se alimentasse a máquina militar nas frentes de defesa mais urgentes.

Deste ponto genérico é que começa o recorte preciso destinado a este trabalho: a insurreição de Sardenha e os trâmites internos durante as sucessivas convocações de cortes e parlamentos catalães destinadas a resolver o problema, focando exclusivamente nas convocações de 1366 e 1367, e que demonstram a tonalidade dos debates constituídos entre o monarca e o estamento real. Durante estas tramitações, tais como registradas pelos capítulos dos donativos, desvelaram-se as sutis articulações empregadas entre os síndicos do braço régio e os porta-vozes do rei. O potencial de negociação entre os partidos estamentais aqui, recaudado pelos processos parlamentares, se alinha a níveis discursivos complexos, em que a dialética assim promovida assume desde logo

uma proximidade bastante sugestiva daquela que parece ter sido a concreta interação entre o soberano e seus braços nos procedimentos postos à prova pelas razões que motivaram a sua realização. Assim, por suposto, a precariedade evidente do principado neste momento tornam ainda mais aguçadas as disposições em que estas negociações foram travadas.

Desde a expedição de 1354, comandada pelo próprio Pere IV contra os Doria genoveses e o juiz Mariano IV de Arbórea, as bases no Mediterrâneo voltam a se desestabilizar. Apoiados pelas elites de Gênova a declarar um governo autônomo sob controle do giudice, a ilha sarda ameaça sair sob a autoridade aragonesa. Esgotado o prazo do armistício de dez anos firmado desde 1355, Mariano IV avançaria de pronto às povoações sardas de Sanluri, Stampace e Bonaria (Ferrer, 1997, p. 560). Para reverter este quadro, o rei convoca os síndicos do braço real aos parlamentos, em 1366, ausentando-se antes mesmo de sua abertura por força a deter a passagem dos mercenários franceses do Trastámara por Rossellón. Assim, marcada para 26 de setembro do mesmo ano, os síndicos do realengo atendiam a convocatória régia estando cientes de que se tratava do motivo sardo – pro habendo succurso defensionis insule Sardinie quam iudex Arboree (Sánchez, 1997, XXII, p. 393). Na falta do soberano, as primeiras assembleias foram presididas pela rainha Leonor, que manejou com extrema tenacidade os argumentos que envolviam a questão naquele momento. As negociações se arrastaram até o regresso de En Pere, quando os donativos foram confirmados, em meados de dezembro (ibidem, XXII, pp. 393-408). O caráter desta concessão, no entanto, não é tão nítida quanto a urgência de sua solicitação pode fazer supor. O subsídio oferecido pelos síndicos perfazia 20.000 libras, obtidos de donativos restantes das Cortes de Monzón (1363), Tortosa (1364) e Barcelona (1365), a ser vencido até março de 1367 e sua integralização veio acompanhada de uma série de termos impostos por seus benfeitores (Sánchez, 2005, pp. 366-67). O primeiro deles, era reivindicar a participação dos demais corpos da Coroa, não apenas do principado, mas dos reinos de Aragão, Valência e Mallorca a contribuir militarmente no fet de Serdanya, cujo

descumprimento da parte do rei tornaria nulo o subsídio acordado naqueles capítulos. O segundo termo estipulava os meios concretos da campanha: um grupamento de 400 cavaleiros e 1.000 servents, tripulando cinco galeras, sob o comando direto de Pere de Luna, que, munidos e paramentados, avançariam contra os sardos dali poucos meses. As condições finais, e no entanto as mais reveladoras, eram pela revogação de uma diretriz aprovada por cortes que restringia a sucessão hereditária na Sardenha apenas aos nobres (cavallers de paratge), tornando-a por sua vez extensiva aos membros das oligarquias, ou seja, aos cidadãos e homens de vila; também, exigia-se ao monarca a isenção completa de pagamentos de aduana na ilha por parte das cidades e das vilas catalãs (idem, 1997, XXII, pp. 398-99).

De início, Pere IV se mostrou reticente, mas parece ter cedido gradualmente a mais essas liberalidades, tendo continuamente de lidar com a carestia que estava longe de se extinguir. Seja como for, a execução da expedição sarda se dilatava. Apenas mediante um novo alarde das ofensivas desferidas por Mariano IV, é que o infante Joan, então Duque de Gerona, decide convocar o estamento real a novos parlamentos em Barcelona para 25 de junho de 1367. Deste modo, como deduz Manuel Sánchez Martínez, a razão da convocatória era pela revisão dos capítulos do donativo feito no ano anterior (2005, p. 368). Nestes novos parlamentos requeria-se um adiantamento das 20.000 libras, consentindo que estas custeassem o armamento de um contingente rápido, para o iminente socorro das praças catalãs que àquela altura perigavam ceder aos insurgentes. A primeira contestação do braço real ao infante era pela nova convocatória exclusiva, e no pesado prejuízo que isto importaria sobre as cidades pedindo o adiantamento do donativo de 1366: propter maximas et frequentes oblaciones et profertas factas (Cortes, II, pp. 472-479). Ademais, os síndicos negavam-se firmemente a reformar os capítulos anteriores, levando a um extenso debate de réplicas e contra-réplicas que, na expressão de Sánchez Martínez, “ilustran a la perfección la negociación en Cortes”; aqui, o argumento empostado pelos representantes das vilas era bastante simples: se a

urgência em guarnecer os postos catalães na ilha fosse tão peremptória, tanto mais apropriada seria a convocação geral dos demais súditos da Coroa, ao invés de um chamado exclusivo do braço real – *ab omnibus quia omnes tangit comuniter ferendum est* (Sánchez, 2005, p. 369). Apesar disso, após um alongado debate entre ambos, a incluir medidas agressivas do infante, acordou-se a alteração capitular e um préstimo no valor de 5.500 libras pelo pagamento de março que se encontrava pendente, e quanto à segunda parcela vincenda, devida para julho, justamente à época em que se davam tais negociações, ficou com o pagamento suspenso enquanto não fossem postos à prática os preparativos para a campanha.

Ao fim e ao cabo, os demais donativos restaram sem cumprimento da parte dos síndicos citadinos, pondo termo a uma série de prebendas solicitadas pelo monarca desde 1353, quando se precipitaram as guerras arago-genovesas. A pressão fiscal aduzida pelos assaltos do clamor real impôs um fardo insuportável para os domínios da Coroa, principalmente ao braço real catalão, que agora devolvia ao monarca o conjunto de uma administração eivada com os fracassos e os excessos de uma capitalização tributária desalentada. Daqui para frente, as negociações pelo gran esforço de Sardenya seriam partilhadas pelos demais estamentos do principado. De qualquer forma, já em momentos de calamidade como os que se sucederiam depois de 1367, passou a ser frequente a alternativa pela convocação direta dos Parlamentos catalães ao invés de uma conclamação geral das Cortes, e menos ainda das Cortes Gerais com os outros reinos em que comparecessem os seus demais súditos. Ao manter próximo o braço real, En Pere conseguiu esquivar-se aos obstáculos apresentados pelos outros braços, sobretudo pelo militar, nas suas demandas por novos donativos ao correr da crise financeira que afetava a Coroa desde a última ofensiva sarda em 1355 (Udina, 1991, p. 220). Com o exaurimento das arcas régias, a tácita dependência do rei por seus súditos elevou o poder destes sobre ele, abrindo um ciclo de negociações francamente transformado na história das relações estamentais catalãs ao último quartel do século XIV.

No evolucionar das tramitações de cortes, encontra-se En Pere refém de seus estamentos, quando mais uma vez convoca-os, em Monzón no ano de 1375, para discutir novos donativos pelo fet de Sardenya. Ele recebe uma proposta que lhe teria parecido ultrajante em outro momento: um empréstimo a termo, no valor de 20.000 florins, elevados a 30.000, sob garantia de se depositar rendimentos alternativos nas mãos do geral da Diputació, e como tal não seria suficiente a integralizar a razão da dívida, o rei se via obrigado a oferecer por garantia “*tots sos bens movents e seents, hauts e havedors*” e avalistas que se responsabilizassem por sua paga total (Martín, 1991, p. 151). Assim, parece um tanto improvável que estas proposições fossem aceitas pelo soberano caso este não estivesse submerso em sua própria impossibilidade de recursos, além, naturalmente, da debilidade institucional que o punha vítima de seus súditos.

À guisa de recenseamento, algumas colocações finais. Notadamente, a maior parte dos donativos dispensados constituíram oferta a título gracioso, alternados também por empréstimos feitos a termo, ou seja, condicionados por exigências infligidas ao monarca. Por sinal, essas exigências são reveladores das intenções demonstradas pelos oligarcas urbanos na orientação da política externa da Coroa, cuja predominância incontestada era pela expansão mediterrânea. É preciso ainda um conhecimento sobre o comportamento precedente dos braços, principalmente do braço real, para opor as negociações promovidas neste período tardio com o anterior, do início do reinado de En Pere até 1353, ou mesmo desde 1356, já com o conflito castelano-aragonês. Por este motivo, não há como se constatar agora os parâmetros de liberalidade demonstrados pelos estamentos, e com isto medir o alcance da debilidade do poder impositivo do monarca neste instante. No entanto, a insistência feita por Abadal (1987), e muito frequentemente seguida por outros (Martín, 1991; Sánchez, 2001, 2005; Bertran, 2005), revelam a aguda transformação nesses esquemas, quando mais do que nunca o pactismo mostrou sua pujante força de contenção sobre as expectativas centralizantes dos reis de Aragão.

Destarte, retomando a hipótese encartada no início, creio que o acompanhamento das negociações mantidas pelos processos das Cortes e dos Parlamentos catalães pode indiciar significativamente o conjunto de interesses que concorriam entre os poderes políticos à luz da crise institucional no mencionado período. O que agrupa, talvez conclusivamente, as variáveis que delinearão tão cabalmente a dinâmica do Principado da Catalunha nesse instante de transcendência das suas instancias e da sua constituição política baixo-medieval.

Bibliografia

ABADAL I DE VINYALS, Ramón de. **Pere el Cerimoniós i els inicis de la decadencia política de Catalunya**. Barcelona: Edicions 62, 1987.

BERTRAN ROIGÉ, Prim. “Les respostes de la baixa noblesa catalana al reclam de Pere el Cerimoniós per anar a Sardenya (1354)” in: FERRER I MALLOL, Maria Teresa, et al. (eds.). **La Corona Catalanoaragonesa i el seu Entorn Mediterrani a la Baixa Edat Mitjana**. Consell Superior D’Investigacions Científiques. Institució Milà i Fontanals, Departament D’Estudis Medievals. Barcelona, 2005.

“Cortes de Cataluña”, **Cortes de los Antiguos Reinos de Aragón y de Valencia y Principado de Cataluña**. Real Academia de la Historia, vols. III, IV, Madrid, 1900, 1901.

GERBET, Marie-Claude. **Las noblezas españolas en la Edad Media. Siglos XI-XIV**. Trad. María José García Vera. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

LOPEZ AYALA, Pero. “Crónica del Rey Don Pedro” in: ROSELL, Cayetano (org.). **Las Crónicas de los reyes de Castilla**. Madrid: Real Academia Española, 1953.

FERRER I MALLOL, Maria Teresa. “La guerra d’Arborea alla fine del XIV secolo” in: Giudicato d’Arborea e Marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale. Oristano, 1997.

MARTÍN, José Luis. “La actividad de las Cortes Catalanas en el siglo XIV.” **Les Corts a Catalunya, Actes del Congrés d’Història Institucional**. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1991, pp. 146-151.

PERE EL CERIMONIÓS. Crònica del Rey de Aragon, D. Pedro IV. Barcelona: Ed. 62-La Caixa, 1995.

SABATÉ I CURULL, Flocel. “Discurs i strategies del poder reial a Catalunya al segle XIV.” **Anuario de Estudios Medievales**, n.º 25, Barcelona, 1995.

SABATÉ I CURULL, Flocel. “Ejes vertebrados de la oligarquía urbana en Cataluña.” **Revista d’Història Medieval**, n.º 9, Valencia, 1998, pp. 127-149.

SABATÉ I CURULL, Flocel. “Municipio y monarquía en la Cataluña bajomedieval.” **Anales de la Universidad de Alicante, Historia Medieval**, n.º 13, 2000-2002.

SABATÉ I CURULL, Flocel. “El somatén en la Cataluña Medieval.” Clío & Crimen: **Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango**, n.º 3, 2006, pp. 209-304.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel; ORTI, P. **Corts, Parlaments i fiscalitat a Catalunya: els capítols del donatiu (1288-1384)**. Barcelona, 1997.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel. “La Presión Fiscal en un Año Difícil. Cataluña, a mediados de 1374 – mediados de 1375.” **Mayurqa**. Revista del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts, Universitat de les illes Balears, n.º 27, 2001, pp. 25-45.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel. “Las Cortes de Cataluña en la Guerra de Arborea” in: FERRER I MALLOL, Maria Teresa, et al. (eds.). **La Corona Catalanoaragonesa i el seu Entorn Mediterrani a la Baixa Edat Mitjana**. Consell Superior D’Investigacions Científiques. Institució Milà i Fontanals, Departament d’Estudis Medievals. Barcelona, 2005, pp. 361-393.

UDINA I ABELLÓ, Antoni. “Pere el Cerimoniós i les ciutats catalanes a través dels Parlaments” **Les Corts a Catalunya, Actes del Congrés d’Història Institucional**. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1991, pp. 217-221.

ZURITA, Jeronimo. **Anales de la Corona de Aragon**, 1610. Edición de Ángel Canellas López. Edición electrónica de José Javier Iso (coord.), 2003. Disponible em: <<http://www.dpz.es/ifc2/publi/fichapublic.asp?recid=2473>>.

Galego e Português: duas Sócio-Histórias, Duas Línguas

Rosa Virgínia Mattos E Silva (UFBA)

RESUMO

Parte-se, nesta comunicação, do princípio de que língua não é um conceito estritamente linguístico, mas, fundamentalmente, político. Desta maneira, buscar-se-á nesta comunicação traçar a sócio-história do galego e do português. Sabe-se que, para existir uma língua histórica, há necessidade de um território delimitado e de um estado/nação definidos. A sociedade hispano-goda irá empenhar-se num processo expansionista, defendendo e alargando o seu território à custa não só de áreas reconquistadas mas também de expansão sobre reinos vizinhos. Consequentemente, a constituição de reinos distintos implica a criação de fronteiras políticas. As fronteiras políticas transformar-se-ão em fronteiras linguísticas. O romance do norte vai se compartimentando em dialetos diferenciados pela ação de substratos e superstratos. Galícia e Portugal, Astúrias e Leão, Castela, Navarra e Aragão e Catalunha afirmam-se como entidades políticas distintas e, conseqüentemente, como núcleos linguísticos diferentes – galego-português, asturo-leonês, castelhano, navarro-aragonês e catalão. Características linguísticas diferenciadoras vão tomando forma. Defende-se que a queda do < f- > inicial e a síncope do < -l- > e < -n- >, no galego português, se devem ao substrato proto-vasco; a mudança do < pl- >, < cl- > e < fl- > iniciais do latim, em palatais, deve-se ao substrato celta, entre outros fatos. Antes de Portugal, antes do galego-português, nos inícios do século X, constituía-se um romance que veio a ser chamado pelos filólogos portugueses, na virada do século XX, de galego-português. Vejam-se, por exemplo, as *Lições* de Leite de Vasconcelos e de Carolina Michaëlis de Vasconcelos. O problema que então se coloca é o de que, se o português europeu tem um território e um estado/nação definidos desde o século XIII, o galego, contudo, está ainda dependente do território e do estado/nação espanhóis. Apesar das diferenças entre o galego e o português, é possível a intercompreensão, desde que os falantes-ouvintes assim o queiram.



A Lâmina do Tempo: apontamentos sobre o concílio de Guastalla (1106)

Rosa Virgínia Mattos E Silva (UFBA)

Introdução

Em 1985, Noam Chomsky dizia que língua é um conceito político e extrapola o âmbito linguístico. Nada melhor para ilustrar essa assertiva que a sócio-história do galego e do português europeu. Nascido no Noroeste Peninsular, o futuro galego-português tem uma sócio-história, na origem, comum: mesmo substrato, o designado de proto-vasco; mesmo tipo de romanização – na Gallaecia Romana se encontraram as duas correntes de romanização, a da Bética, conservadora/culta e da Tarraconense, inovadora/rural; quanto aos germânicos, os Suevos, vindos pelo norte da Península Ibérica, instalam seu reino na Bracara Romana, só depois absorvidos pelos visigodos; os muçulmanos chegaram a Compostela, mas se concentraram abaixo dos Montes Cantábricos e do Vale do Rio Douro. É no processo histórico da Reconquista que vão se definir os destinos da Galícia e de Portugal.

Como se sabe, a sociedade hispano-goda irá empenhar-se num processo expansionista, defendendo e alargando o seu território à custa não só de áreas reconquistadas mas também de expansão sobre reinos vizinhos. Consequentemente, a constituição de reinos distintos implica a criação de fronteiras políticas. As fronteiras políticas transformar-se-ão em fronteiras linguísticas. O romance do norte vai se compartimentando em dialetos diferenciados pela ação de substratos e superstratos. Galícia e Portugal, Astúrias e Leão, Castela, Navarra e Aragão e Catalunha afirmam-se como entidades políticas distintas e, conseqüentemente, como núcleos linguísticos diferentes – galego-português, asturo-leonês, castelhano, navarro-aragonês e catalão. Características linguísticas diferenciadoras vão tomando forma. Defende-se que a queda do < f > inicial e a síncope do < -l > e < -n >, no galego português, se devem ao substrato proto-vasco; a mudança do < pl- >, < cl- > e < fl- > iniciais do latim,

em palatais, deve-se ao substrato celta, entre outros fatos. Antes de Portugal, antes do galego-português, nos inícios do século X, constituía-se um romance que veio a ser chamado pelos filólogos portugueses, na virada do século XX, de galego-português. Vejam-se, por exemplo, as *Lições de Leite de Vasconcelos* e de Carolina Michaëlis de Vasconcelos.

No início do século XI, Afonso VI, rei de Leão e Castela, reúne num só condado os territórios de Portucale e Coimbra e concede-os a D. Henrique, casado com D. Tereza, sua filha. O Conde D. Henrique torna-se então senhor da região ao sul do Minho e de duas cidades no Reino de Leão, Astorga e Zamora; a D. Raimundo, casado com outra filha de Afonso VI, foi entregue a Galícia. A fronteira entre os dois condados, o Rio Minho, continua uma antiga divisão romana em conventos jurídicos, a região ao sul do Minho, secularmente integrada na Gallaecia Romana, passa a ter designação própria, ou seja, Portucale (Cardeira, 2006, p. 39-40). Galícia e Portucale, no correr da história, terão destinos sócio-históricos distintos e, conseqüentemente, linguísticos.

1. O galego

Pode-se inferir que, nos inícios do século XI, as duas variantes românicas, em formação, não teriam diferenças lingüísticas significativas, que permitiriam designar de galego e de português, o que se falava ao norte e ao sul do Minho.

Ramon Lorenzo, na Conferência intitulada **Breve história da língua galega**, diz:

Os séculos XI e XII são decisivos e neles assistimos a duas concepções distintas de territorialidade e do estabelecimento da configuração histórico-política definitiva. No século XI, depois do desaparecimento de Almançor, segue-se o florescer de Compostela e se remodela o “caminho de Santiago”... pôde-se chegar à reunião de todo o Ocidente e à criação de um reino de Galícia (1065-1071) primitiva,

isto é, de todo o território galego atual e de toda a zona reconquistada ao sul do Minho até aquele momento. Se as circunstâncias fossem favoráveis, este reino de Galícia, que chegava ao Mondego, seguiria avançando... Contudo esta divisão não triunfou porque o primogênito não estava de acordo com ela e arrebatou aos dois irmãos [Sancho II e Garcia I] os seus respectivos reinos, reunificando todos os territórios reconquistados... Afonso VI será o único rei dos três reinos [Leão, Castela e Galícia]. (Lorenzo, 1996, p. 35-36. Tradução minha).

Caberá assim a Afonso VI dividir o antigo território da Galícia, como já visto, no condado galego, doado a sua filha Urraca e o condado de Portugal, à sua filha Tereza, casadas, respectivamente, com os condes de Borgonha, Raimundo e Henrique.

Segundo José António Souto Cabo, a submissão social e cultural galega a um poder sediado fora da terra galega, tem o evidente paralelismo linguístico. A Galícia passa a ser o espaço aberto para a língua da monarquia que, ao longo da Idade Média, despreza o galego. Segundo o Autor, entre a segunda metade do século XIII e finais do século XV instalam-se ali elites forâneas monolíngues em castelhano e a conversão mimética e crescente dos galegos a essa língua. Daí decorrem dois fatos interrelacionados: i) intromissão de castelhanismos na documentação e ii) aparecimento de textos em espanhol redigidos no país, o que culminará com a extinção paulatina do idioma autóctone, nos usos isentos da Galícia, durante o segundo quarto do século XVI. Considera Souto Cabo três estamentos no avanço do castelhano na Galícia: prelado, cabido e clero. Destaca, ainda que, na Baixa Idade Média, há a existência de documentos híbridos, que fundem os dois sistemas linguísticos (cf. Souto Cabo, 2001, p. 157).

Ciatarei, ainda, Souto Cabo:

A tradicionalmente conhecida como Crónica de Santa Maria de Íria... ocupa um lugar simbólico dentro da história literária galega... fechou o percurso do primeiro período, sendo portanto o último representante de uma Galícia cultural e linguisticamente "normal", ou pelo

menos muito próximo daquilo que na Europa medieval foi habitual a nível idiomático. (Souto Cabo, 2001, p. 13. Tradução minha).

Não se pode deixar de destacar a importância cultural do Caminho de Santiago (nos séculos XII e XIII), como o faz Henrique Monteagudo no artigo, **O Caminho, as línguas e a emergência do galego**. Destaca o Autor o plurilingüismo e o intercâmbio cultural que ocorreu no auge do fenómeno jacobeu, nos séculos XII e XIII (cf. Henrique Monteagudo 2004, p. 52.)

Segundo o Autor, nessa época

Introduziu-se na Hispânia, além de outras, duas novidades, uma linguística e outra cultural. Com a primeira, referindo-nos à modificação do tipo de letra: deixa-se de utilizar caracteres que hoje conhecemos com o nome dos visigóticos, para utilizar caracteres carolinos (difundidos na época de Carlos Magno)... mudam os ritos religiosos... do chamado rito árabe... para o romano essa mudança veio acompanhada do uso de outro tipo de letra e do manejo de usos de novos manuais para os rituais recém introduzidos... A segunda inovação... viria como consequência da anterior, que é a inovação que agora nos parece muito natural, mas, sem dúvida, foi muito trabalhosa: a escrita dos falares romances. (Monteagudo, 2004, p. 57-58. Tradução a adaptação minhas).

Destaca ainda Monteagudo, o que considerarei de muito interesse, o surgimento de guias políglotas e diz "Temos aqui um dos primeiros exemplos na Europa (se não o primeiro) de uma espécie de guia plurilingüe". (Henrique Monteagudo, 2004, p.61. Tradução minha).

O Caminho trouxe a Compostela e à Galícia muitas gentes, deu oportunidade para o encontro de línguas e para a introdução de novidades idiomáticas.

E a questão da língua galega hoje? Segundo o linguista galego Francisco Fernandez Rei,

Discutir se hoje o galego é língua diferente do português... parece-me questão bizantina de uma perspectiva estritamente linguística; mas não o é de uma perspectiva sociolinguística

nestes momentos em que se está a elaborar um galego estandarizado, depois de vários séculos de porstração e marginalização. (Fernandez Rei, 1991 [1988], p.106. Tradução minha).

Quanto à normatização do galego, diz Fernandez Rei, seguindo o linguista, também galego, Anton Santamarina que

Entre as duas posições analisadas (autonomismo vs. reintegracionismo), pessoalmente, considero mais acertada a consideração do galego moderno como uma língua autônoma em relação ao atual português padrão. (Fernandez Rei 1991 [1988], p.108. Tradução minha.

Do outro lado do mar, concordo com os dois linguistas galegos, referidos anteriormente.

2. O português europeu

Em 1143, Afonso Henriques, filho de D. Tereza e do Conde D. Henrique de Borgonha, no Tratado de Zamora, intitula-se rei de Portugal. Seu reinado é reconhecido em 1179 pelo Papa Alexandre III. O território do novo reino fica traçado, tendo como limites os reinos vizinhos, tanto em direção ao norte como ao leste. Empenha-se o novo rei na Reconquista e, libertando Faro aos muçulmanos, já no reinado de Afonso III, delineiam-se as fronteiras reconhecidas como as mais antigas e estáveis da Europa.

Segundo Esperança Cardeira,

O traçado do mapa linguístico de Portugal continental espelha até hoje estas diferenças estratégias de repovoamento. A norte, a fronteira política imposta a uma população antiga, estável e densa, não conseguiu quebrar uma antiga unidade linguística nem nivelar a riqueza dialectal que a estabilidade, a densidade e a atiguidade justificam. A nordeste, o Mirandês testemunha a ligação a Leão. No Centro e Sul, territórios de colonização, e mistura de populações, vindas quer de norte quer de oeste, transportando consigo uma diversidade de variedades linguísticas, materializa-se no

nivelamento dialectal e na apetência para a inovação. (Cardeira 2006, p.42)

A partir de 1415, com a tomada de Ceuta, Portugal começa a expandir-se: em 1418 chega a Porto Santo e coloniza a Madeira. O objetivo maior dessa expansão foi chegar às Índias pelo Cabo das Tormentas, depois Cabo da Boa Esperança. Avança, assim Portugal para o Oriente e, de permeio, “acha” ou “descobre” o que virá a ser o Brasil em 1500, numa expedição capitaneada por Pedro Álvares Cabral e tão belamente relatada na Carta de Pero Vaz de Caminha.

Como se sabe, o motor principal dos descobrimentos portugueses era de natureza econômica, mas não apenas, também foi de natureza religiosa – “difundir a fé e o império”. Para difusão da fé, contaram com a decidida e dedicada colaboração da Companhia de Jesus. Difundia-se, além da fé e do império, a língua portuguesa, que, nesse processo, de longa duração, enriqueceu, pelo menos, o seu acervo lexical com empréstimos tomados a línguas da África e da Ásia. Começaram a formar-se os crioulos, que têm como basileto a língua portuguesa. Ao iniciar-se o século XVI, Portugal teria pouco mais de um milhão de habitantes, tornara-se um dos mais prestigiados estados da Europa. “E se mais mundo houvera, lá chegara”, como disse o Poeta maior, na epopéia *Os Lusíadas*, em que Camões canta os feitos dos “barões assinalados”.

Vê-se, por esse esboço histórico, que a sócio-história do português europeu é muito distinta da sócio-história da língua galega.

3. Palavras finais

Do romance que se constituiu há séculos, no ocidente da Península Ibérica, nasceram duas línguas: o galego e o português. A primeira tem o seu território integrado no território espanhol; a outra, de um pequeno território, expandiu-se pelo mundo, e nesse mundo, inclui-se o Brasil. Com suas especificidades, essas duas línguas e suas próprias sócio-histórias são inter-compreensíveis, desde que haja empenho dos que as falam e as ouvem. Parece-me!



REFERÊNCIAS

CARDEIRA, Esperança. *História do português*. Lisboa: Caminho, 2005.

FERNANDEZ REI, Francisco. Posición do galego entre as línguas románicas. In: CASTRO, Ivo. *Curso de História da língua Portuguesa: leituras complementares*. Lisboa: Universidade Aberta, 1991[1988]. p. 79-107.

LORENZO, Ramón. *Breve história da língua nacional da ABRALIN*. Salvador: ABRALIN/FINEP/UFBA, 1996. p. 37-48.

MONTEAGUDO, Henrique. *O camiño, as linguas e a emerxencia do galego*. Grial: Revista Galega de Cultura, 2004. p. 52-61.

SOUTO CABO, José António. *Crónica de Santa Maria de Íria de Rui Vasques: estudo e edizón*. Santiago: Cabido de S.A.M.I. Catedral / Seminário de Estudos Galegos.

Traços Residuais do *Exemplum de Duobus Burgensibus Et Rustico*, de Petrus Alphonsus, na farsa da Boa Preguiça, De Ariano Suassuna

Rubenita Alves Moreira (UFC – Virtual / Universidade Aberta do Brasil)

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar aspectos residuais do “*Exemplum de duobus burgensibus et rustico*”, do capítulo XIX do *Disciplina Clericalis*, de Petrus Alphonsus, que aparecem na Farsa da Boa Preguiça, de Ariano Suassuna. Para tanto, utilizaremos como enfoque teórico os conceitos operativos da Teoria da Residualidade, método investigativo de Roberto Pontes, tendo em vista ser característica dessa teoria a pesquisa de traços remanescentes de uma determinada época em práticas culturais e produções literárias de épocas posteriores. O tema do camponês ingênuo que engana seus companheiros espertalhões é, com algumas variações, muito freqüente na literatura medieval e ainda hoje aparece residualmente em contos e anedotas populares. A trama dos dois homens da cidade e um camponês, de Petrus Alphonsus, dialoga com a narrada no terceiro ato da Farsa de Ariano Suassuna, mais precisamente com o episódio de “São Pedro e o queijo”, o qual tem como base um conto popular do Nordeste brasileiro. Esses dois escritos — o de Suassuna do século XX e o de Petrus Alphonsus do século XII — dialogam com a pequena peça *Os Estudantes e o Camponês*, de autor anônimo, do século XI. Pretendemos, com a análise, observar como resíduos desse conto, cristalizado na memória dos que viveram entre os séculos XI e XII, chegam a produções literárias da contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: *Ariano Suassuna. Petrus Alphonsus. Traços residuais. Cristalização.*



Traços Residuais do *Exemplum de Duobus Burgensibus Et Rustico*, de Petrus Alphonsus, na farsa da Boa Preguiça, De Ariano Suassuna

Rubenita Alves Moreira (UFC – Virtual / Universidade Aberta do Brasil)

Este trabalho tem como objetivo analisar aspectos *residuais* do “*Exemplum de duobus burgensibus et rustico*”, do capítulo XIX da *Disciplina Clericalis*, de Petrus Alphonsus, que aparecem na *Farsa da Boa Preguiça*, de Ariano Suassuna. Para tanto, utilizaremos como enfoque teórico os conceitos operativos da *Teoria da Residualidade*, método investigativo de Roberto Pontes, tendo em vista ser característica dessa teoria a pesquisa de traços *remanescentes* de uma determinada época em práticas culturais e produções literárias de épocas posteriores.

O tema do camponês ingênuo que engana seus companheiros espertalhões é, com algumas variações, muito freqüente na literatura medieval e ainda hoje aparece *residualmente* em contos e anedotas populares.

A temática do “*Exemplum XIX*”, de Petrus Alphonsus (1062-1110), é retomada no terceiro ato da farsa de Ariano Suassuna, mais precisamente no episódio de “São Pedro e o queijo”. No entanto, não foi esse o texto que serviu de base para Suassuna e, sim, a literatura popular do Nordeste brasileiro. Comenta o autor na “Advertência” da farsa, que ela “foi escrita com base em histórias populares nordestinas”, acrescentando que “o terceiro ato baseia-se num conto popular, o de ‘São Pedro e o queijo’, e também noutra peça tradicional de mamulengo, chamada ‘O rico avarento’” (1964/2005, p.35).

Analisemos as tramas das duas obras. Na *Farsa da boa preguiça*, Manuel Carpinteiro, Miguel Arcanjo e Simão Pedro disputam um queijo, perdido pelo rico e avarento Aderaldo. Manuel Carpinteiro sugere:

— *A gente vai ali dormir um sono e sonhar!
Quem tiver o sonho mais bonito
fica com o queijo todo, está bem?
— Está [responde Simão Pedro].*

Manuel sonha com toda a Corte celeste; Miguel, com Satanás, o Arcanjo decaído; Simão Pedro narra seu sonho:

*Eu sonhei que, enquanto Nosso Senhor
estava no Céu,
olhando a Luz celeste glorificada
e Miguel chefiando, como sempre,
a legião de Arcanjos rutilantes,
para restaurar a ordem destrocada,
eu, pescador ignorante,
homem sem grandes sonhos e desejos,
ficava envergonhado de dar
a duas pessoas tão notáveis um objeto tão
grosseiro como
um queijo!
Então, sonâmbulo, como sempre fui,
acho que me levantei,
porque quando acordei,
tinha comido o queijo:
só estas cascas encontrei!*

Esse episódio dialoga com o *exemplum XIX* da *Disciplina Clericalis* de Petrus Alphonsus: “*Exemplum de duobus burgensibus et rustico*” (*Exemplo de dois cidadãos e um camponês*). Dois homens da cidade e um ingênuo camponês vão em peregrinação a Meca (“*Dictum fuit de duobus burgensibus et rustico causa orationis Mech adeuntibus quod essent socii victus, donec venirent prope Mech*”). Fazem juntos a refeição, mas, durante o trajeto, percebem que só têm farinha para fazer um único e pequenino pão (“*et tunc defecit illis cibus ita quod non remansit eis quicquam nisi tantum farinae qua solum panem et parvum facerent*”). Então, os cidadãos, pensando num modo de se apropriarem da parte cabível ao camponês, combinam que todos devem dormir enquanto o pão cozinha e, ao acordarem, quem tiver tido o sonho mais bonito, come sozinho o pão (“*Deinde acceperunt consilium huiusmodi quod facerent*

panem et coquerent et dum coqueretur dormirent, et quisquis eorum mirabilia sompniando videret, solus panem comederet”). O camponês, percebendo a artimanha de seus companheiros, ao vê-los dormindo, pega o pão ainda mal cozido, come-o e volta a deitar-se (“At rusticus percepta eorum astutia dormientibus sociis de igne extraxit panem semicoctum et comedit et iterum iacuit”). Já despertos, o primeiro cidadão conta um sonho maravilhoso: dois anjos, abrindo as portas do Céu, o levaram à presença de Deus (“Mirabile sompnum vidi: nam mihi visum erat quod duo angeli aperiebant portas caeli et me sumentes ante Deum ducebant”). O segundo conta que dois anjos, fazendo uma fenda na terra, levaram-no ao Inferno (“At ego sompniavi quod ego duobus angelis ducentibus et terram findentibus ducerer in infernum”). Foi, portanto, um sonho admirável. Enquanto os dois conversam, o camponês finge estar dormindo. Chamado pelos companheiros, demonstra espanto e comenta que teve a impressão de que dois anjos levaram um deles à presença de Deus; outros dois anjos conduziram o outro ao inferno. Então, pensando que os dois jamais voltariam, levantou-se e comeu o pão:

Nunc visum erat mihi quod duo angeli unum ex vobis accipiebant et aperiebant portas caeli ducebantque ante Deum; deinde alium accipiebant duo alii angeli et aperta terra ducebant in infernum. Et his visis putavi neminem vestrum iam amplius rediturum et surrexi et panem comedi.

Os que quiseram enganar saíram enganados. É como diz o brocardo: “Qui totum voluit, totum perdidit” (“Quem tudo quer, tudo perde”).

Observemos a simetria existente entre o conto popular do Nordeste brasileiro que inspirou Suassuna, e o conto do judeu convertido Petrus Alphonsus: a carência de alimento e os sonhos — o primeiro narrador vai ao Céu; o segundo, ao Inferno; e o mais rústico come sozinho o alimento que seria dos três.

Essas duas narrações, a de Suassuna do século XX e a de Petrus Alphonsus do século XII, dialogam com a pequena peça *Os Estudantes e o Camponês*,

de autor anônimo, do século XI (vide LAUAND, s.d., p.29). Nesta, o enredo gira em torno de uma peregrinação de dois estudantes a um lugar que só se sabe ser perto de onde estavam. Um camponês por eles julgado simplório junta-se à peregrinação. Os estudantes levam consigo uma torta, que acreditam dar para dois, mas não para três. Pensando em enganar facilmente o campônio, propõem: quem tiver o sonho mais bonito fica com a torta. O primeiro estudante sonha haver perambulado por “epíclis e excêntricos, zodíacos e constelações, asteróides e potestades, pela pulcritude dos céus empíreos e sidéreos”. O segundo sonha haver percorrido o espaço mitológico nos braços de Morfeu. Assim, contemplara as quatro fúrias — Alecto, Megera, Tisífone e Erinia —, vira Prometeu ser torturado pelo abutre; Tântalo no Estige; Íxion arrastado pela roda; e Sísifo e sua pedra. Ante ele, desfilaram todas as “versões e inversões da Hélade”. O camponês, então, comenta:

Uai! Eu também vi toda essas coisa aí qui ceis tão falano e, como oceis num queria vortá, eu peguei a torta e apropriei pra substância de natureza individuar aqui o gênero universar: comi tudinho!

(Trad. Livre de LAUAND, 2006, p.29)

Muda-se o alimento; muda-se a maneira de representar o Céu e o Inferno, mas a essência da narrativa continua a mesma: o rústico acaba enganando os dois companheiros que se julgavam sabidos. Percebe-se que essa temática estava *crystalizada* na memória dos que viveram entre os séculos XI e XII.

Aqui fazemos dois questionamentos: Por que a essência da narrativa continua a mesma? O que pode ter influenciado para a mudança do alimento e da representação do Céu e do Inferno?

Buscamos uma explicação para tais ocorrências, baseando-nos na Teoria da Residualidade e seus conceitos operativos — *resíduos, mentalidade, cristalização e hibridação cultural*. Na teoria, esses conceitos estão interligados.

O *resíduo*, conforme já o definia WILLIAMS (1979, p.125), é algo formado no passado, mas, no processo cultural, continua vivo e atuante, como se

fosse um elemento do presente.

A *mentalidade*, modo de pensar de cada época, é trabalhada na teoria levando-se em conta a idéia de “tempo de longa duração”. Fernand Braudel (*apud* DUBY, 1992) o explica pela observância de como evoluem os eventos relacionados à sociedade, economia e civilização. Comenta que o tempo de um evento é curto, é rápido, enquanto o tempo da materialidade da vida é longo.

A *cristalização literária* é a sedimentação de *resíduos culturais* de outras épocas em obras contemporâneas.

A *hibridação cultural* é o resultado do encontro de distintas culturas.

Resumindo, o *resíduo* se *cristaliza* no íntimo do homem pela ação de várias *hibridações culturais* e atua no modo de pensar (*mentalidade*) de uma sociedade.

Da teoria à análise. Começamos pelo enredo: a idêntica temática aproxima o nordeste brasileiro ao ambiente medieval. E aqui cabe uma indagação que elucide a sobrevivência de um *resíduo*: Por que um tema comum no medievo persiste na literatura popular do Nordeste brasileiro?

Para respondê-la, aproximemos as duas realidades. O Nordeste é rico em manifestações populares. O medievo também o era. Segundo LAUAND (1998, p.235), “a Idade Média é o âmbito do popular. Onde quer que haja manifestações culturais espontâneas do povo, aí teremos uma aproximação da cultura medieval”. E complementa: “Assim, a cultura popular do Brasil de hoje assemelha-se, em diversos aspectos, à cultura medieval (*op.cit.*)”

Outros estudiosos já observaram essa atmosfera medieval no Brasil e, principalmente, na região nordestina. Entre eles, citamos Hilário Franco Júnior (2001, p.114), cuja opinião ora transcrevemos:

Mesmo no Brasil, que vivia na Pré-História enquanto a Europa estava na chamada Idade Média, muitos elementos medievais continuam presentes. A colonização portuguesa introduziu práticas que, apesar de já então superadas na metrópole, foram aqui aplicadas com vigor, inaugurando o clima de arcaísmo que

marca muitos séculos e muitos aspectos da história brasileira. Luis Weckmann detectou com pertinência a existência de uma herança medieval no Brasil, porém limitou sua presença apenas até o século XVII. E, na realidade, ela continua viva ainda hoje nos nossos traços essenciais.

Na citação de Franco Júnior, Luis Weckmann limita a presença de traços medievais no Brasil apenas ao século XVII. Contudo, em relação ao Nordeste, Fernando Uricoechea (1978, *apud* VASSALO, *op.cit.*, p.15) e Raymundo Faoro (1977, *apud* VASSALO, *id.ibidem*) concordam ao dizerem que a configuração social dessa região se identifica com a situação medieval portuguesa, pelo menos até o início da era Vargas (1930 a 1945 e 1951 a 1954).

Para entendermos a *mentalidade* dos portugueses chegados às terras nordestinas, é preciso retrocedermos, não à Europa de 1808, quando da chegada da família real ao Brasil mas à de 1500, pois os portugueses aqui ficados não acompanharam o progresso europeu dos que seguiam vivendo em terras lusas. Portanto, pela distância e dificuldades nas viagens, isolamento e longo período com uma mesma estrutura de governo, é de se supor que o Nordeste tenha recebido de Portugal *resíduos* dos modelos sócio-econômicos e culturais da Península Ibérica medieval. Não nos esqueçamos de que o ano de 1500 está muito próximo do que se costuma dar como término da Baixa Idade Média — alguns o querem em 1453, ano correspondente à queda de Constantinopla e ao fim da guerra dos Cem Anos; outros o colocam em 1492, ano do descobrimento da América; outros há que pensam em 1517, início da Reforma Protestante.

Como constata VASSALO (1993, p.17) ao falar sobre o medievalismo no Nordeste e em Suassuna, a presença medieval ocorre “não só em práticas culturais do Nordeste como nas fontes temáticas, nos modelos formais de gênero literário, nas matrizes textuais e no próprio tipo de dramaturgia que o autor emprega”. E observa: “A medievalidade de Suassuna advém da cultura popular e da erudita, dos aspectos temáticos e dos formais”.

Para entender o porquê de a temática utilizada

por Petrus Alphonsus e pelo escritor anônimo persistir no cancionero popular do Nordeste e, daí, ser utilizada por Suassuna, devemos retomar o ambiente medieval. Recordemos ter a educação na Idade Média utilizado muito a oralidade, principalmente os ditados e provérbios. E foi desta maneira que eles chegaram às terras brasileiras, mais precisamente no Nordeste, onde a frota de Cabral aportou. Vieram *crystalizados* na memória dos que aqui chegaram e foram atualizando-se através da reprodução oral. Assim veio a temática de “São Pedro e o queijo”, recriada por Ariano Suassuna.

Voltemos ao tempo de Petrus Alphonsus. Este autor comenta ter-se baseado, inclusive, em provérbios árabes para escrever a *Disciplina Clericalis*:

“Propterea ergo libellum compegi, partim ex proverbiiis philosophorum et suis castigationibus, partim ex proverbiiis et castigationibus Arabicis et fabulis et versibus, partim ex animalium et volucrum similitudinibus” (Portanto compus este livrinho em parte com provérbios dos filósofos e seus exemplos morais, em parte com provérbios e exemplos morais dos árabes, e fábulas e versos, em parte fazendo comparações com animais e aves).

Com este comentário, o autor demonstra que a temática estava *crystalizada* na memória coletiva de então, fato que acontecia pelo menos desde o século anterior, como o comprova a narrativa de *Dois estudantes e um camponês*.

Portanto, aí temos um caso de temática *residual*. Antes, porém, de ser reproduzida em terras brasileiras, a temática passou por vários momentos e, neste ponto, devemos observar os elementos diferenciadores em sua cadeia evolutiva. Para fazê-lo, observemos-lhe o uso na linha temporal e espacial, pois sua utilização em cada etapa apresenta traços *residuais* de etapas anteriores.

LAUAND (2006, p.15) descreve o ambiente social, cultural e político da época de Petrus Alphonsus, por volta de 1100. Nesse período ocorre na Europa uma “mudança do centro de gravidade da vida, que vai passando do campo para a cidade; da escola

monástica para a catedralícia (e outras formas de escolas urbanas e, depois, para a universidade) etc”. A Espanha de então era o único país da cristandade ocidental que tinha contato com outras religiões. Ali coexistiam as três culturas: a cristã, a islâmica e a judaica. LAUAND (*op.cit.*, p.16) nos diz:

Esse contato entre as religiões na Espanha não foi só de caráter conflituoso, mas teve, do século VIII ao século XV, manifestações de convivência e de intercâmbio muito díspares (...). O simples fato de que os cristãos na Espanha viviam em contato com o Islam numa ordem social na qual os judeus desempenhavam um papel decisivo nos centros urbanos, tanto sob o domínio muçulmano como cristão, teve enormes conseqüências para a identidade pessoal de cada indivíduo cristão naquela sociedade pluri-religiosa”.

A realidade espanhola apresentada acima já mostra uma *hibridação cultural*, pela coexistência das três culturas. Esse fato vai se refletir na escrita da *Disciplina Clericalis*.

Comparando os três textos, constatamos as seguintes modificações:

Quanto ao local da peregrinação:

- A peregrinação dos estudantes é para um lugar não especificado (“a um lugar perto daqui”). Portanto, o lugar não é relevante para o relato;

- No *Exemplum XIX*, a peregrinação tem Meca como destino. Meca é a cidade natal do profeta Maomé e a mais importante das cidades santas do islamismo. Peregrinar a Meca é um dos pilares que o devoto muçulmano deve cumprir. Sendo Petrus Alphonsus um judeu convertido e tomando como fonte contos árabes, é natural que a peregrinação seja para a cidade de Meca;

- Na *Farsa da Boa Preguiça*, apesar da temática residual, não há a peregrinação ao começar a representação, os personagens — Manuel Carpinteiro, Miguel Arcanjo e Simão Pedro — estão em cena. O cenário que se repete nos três atos representa uma praça ou um pátio, com a casa do rico avarento de um lado e a casa do pobre do outro. Mas a peça “pode ser montada sem cenário, como aliás, acontece nos espetáculos populares do

Nordeste, em cujo espírito ela se baseia, ressalta Suassuna (2005, p.43). Na farsa, os personagens estão relacionados ao catolicismo, religião predominante em nosso país.

Quanto aos sonhos:

- Os sonhos dos cidadãos trazem anjos, Céu, Inferno, que o aproximam aos sonhos dos personagens de “São Pedro e o queijo”;

- Os sonhos dos estudantes nos levam à Grécia. O do estudante perambulando por epiciclos nos reporta ao tempo de Ptolomeu (87-150 d.C), fazendo-nos ouvir suas explicações sobre o Sistema Geocêntrico a morfologia do Universo, estrutura pela qual explicava a morfologia do Universo. O sonho do segundo estudante nos coloca na própria Hélade, ou Grécia, rodeando-nos de personagens mitológicos. Confundiu-se o segundo com a narração das fúrias, Erínias em grego. Eram três as Erínias: Tisífone (Castigo), Megera (Rancor) e Alecto (Interminável, visto que atormentava os criminosos eternamente).

- O sonho do segundo personagem apresenta uma simetria nas três narrações, pois as furiosas Erínias habitavam os Infernos e eram implacáveis nas punições aos criminosos.

Pelos sonhos dos estudantes, dos cidadãos e dos personagens de Suassuna, podemos observar a mudança havida na *mentalidade* da época e local de cada autor. Comparando as modificações ocorridas entre o texto do autor anônimo e o de Petrus Alphonsus, observamos, naquele, referências à Grécia e a seres mitológicos gregos; neste, referências a Meca e aos valores das religiões coexistentes na Espanha; naquele, a influência grega; neste, a influência árabe.

Como constatamos, as fábulas, nas quais se insere o exemplo de dois espartalhões e um rústico, já estavam *crystalizadas* na memória dos europeus dos primórdios do século XII. Mas como explicar sua utilização vários séculos depois, se o Brasil não viveu a Idade Média? Como explicar que, na primeira década do século XXI, esse relato é considerado um conto popular do Nordeste brasileiro? Há uma explicação. Esse conto, essas fábulas vieram, não na bagagem, mas na memória dos descobridores. Se não se espalharam no momento do descobrimento, isso ocorreu no período da colonização. Não é de se estranhar que existam tantos *resíduos* do medievo em obras de autores nordestinos, pois ficaram os *resíduos* como material *crystalizado*.



REFERÊNCIAS

- DUBY, Georges. “Reflexão sobre a história das mentalidades e a arte”. In: *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, n. 33, julho 1992, pp. 65-75. Trad. de Heloisa Jahn.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média – Nascimento do Ocidente*. 4. reimpr. da 2. ed. de 2001. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- LAUAND, Jean (Org.). *Cultura e Educação da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- .“‘Tout va très bien, madame la marquise’ - as Raízes Medievais do Humor”. In: *Revista Internacional d’Humanitats* Ano IX, n.10. São Paulo: CEMOrOC-FEUSP / Núcleo Humanidades-ESDC; Barcelona: Univ. Autônoma de Barcelona, 2006, pp.15-30. ISSN 1516-5485. Disponível em: <http://www.hottopos.com/rih10/index.htm>. Acesso: 01/05/2007.
- . *Teatro medieval: 4 Sketches*. Disponível em: http://www.hottopos.com/videtur22/jean_teatro_mediev.htm. Acesso em 15/04/2009.
- PETRUS ALPHONSUS. *Disciplina Clericalis*. Disponível em: <http://www.vita-religiosa.de/latinsearch.php?search=&type=alles&limit=20&order=autor&start=600>. Acesso: 01/04/2009.
- PONTES, Roberto. *Residualidade e Mentalidade Trovadorescas no Romance de Clara Menina*. Rio de Janeiro: Comunicação ao III Encontro Internacional de Estudos Medievais, 1999b.
- . *Três modos de tratar a memória coletiva*. Comunicação. Anais do II Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada. ABRALIC. BH, 1991.
- . *Em torno de um resíduo: Santa Maria Egípcíaca*. In: 2º Colóquio do PPRLB - Relações Luso-Brasileiras; deslocamentos e permanências, 2004, Rio de Janeiro. Programação das Sessões Simultâneas no Liceu Literário Português & Caderno de Resumos. Rio de Janeiro: Real Gabinete Português de Leitura, 2004, p. 23-23.
- SUASSUNA, Ariano. *Farsa da boa preguiça*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.
- VASSALLO, Lígia. *O sertão medieval: origens européias do teatro de Ariano Suassuna*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Tolerância e Convivência em Castela Medieval (Séc. Xiii)

Samara Cristina Zupeli (UFES)

RESUMO

A Hispânia é constantemente vista como um exemplo de tolerância e de convivência pacífica das três grandes religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. No Medievo a Península Ibérica era a única região da Cristandade ocidental que vivia em contato direto com outras religiões. Esse contato não foi só de caráter conflituoso, também registramos manifestações de convivência e de intercâmbio muito díspares. Enquanto no século XIII o restante da Europa Cristã inicia uma operação que marginalizava juridicamente o judaísmo, declarando-o ilícito e até ilegal, nos reinos da Península Ibérica os judeus se encontram amparados pelos monarcas, estabelecendo uma espécie de “oásis” em meio ao caos. A pergunta que nos fazemos é: até que ponto esse “oásis” existiu de fato nessa sociedade pluri-religiosa?



Tolerância e Convivência em Castela Medieval (Séc. Xiii)

Samara Cristina Zupeli (UFES)

A tolerância é um conceito muito utilizado no estudo da Península Ibérica Medieval. Principalmente por se tratar de uma região da Cristandade Ocidental em que durante muitos séculos viveu em contato direto com outras religiões. No entanto, ao se tratar de questões religiosas no contexto da igualdade que entendemos contemporaneamente, é necessário que se analise o verdadeiro valor dessa palavra. Atualmente esse conceito possui uma carga bastante pejorativa, uma vez que tolerar algo, ou alguém, é suportar. Neste tempo a “tolerância” foi um sistema jurídico-social, onde os judeus tinham relativa liberdade que decorria de uma sistema de proteção real. A “tolerância” aparece sob a forma de um estatuto outorgado pelos governantes, que desejavam, desta forma, facilitar a coexistência. As minorias eram assim toleradas no modelo medieval de “tolerância”: onde outras formas de vida religiosa é aceita, mas de forma opressora, baseada na distinção prevista na legislação. (CARDAILLAC, 1992)

Pelo fato de conviverem lado a lado judeus, cristãos e muçulmanos criou-se uma impressão de que viviam em plena harmonia, principalmente se comparado aos outros lugares da Europa¹, onde a situação dos judeus não era nada favorável. Por esse motivo muitos mitos foram criados em torno de um “oásis espanhol” principalmente para os judeus. Essa concepção em que a Hispânia Medieval é apresentada como um modelo de “tolerância” e “convivência” – “convivência” no sentido de conviver com harmonia, uma vez que “conviver” se opõe à excluir – possui muitos adeptos, principalmente diante da atual complexa relação do Islã com o Ocidente: há certa necessidade de possuir um mito com essas características. (ELPLAZA, 1992, p. 219)

É correto dizer que o contato entre as três religiões na Península Ibérica alternou situação de aproximação e de conflito: temos o conhecimento de manifestações de convivência e de intercâmbio muito díspares. No século XII com o avanço da Reconquista os califas decidem que os judeus teriam de escolher entre a conversão ao Islã ou a perda de seus domínios. Inicia-se assim uma grande migração de judeus que viviam na parte muçulmana da Península para a região que estava sob o domínio cristão – principalmente para o Reino de Castela. Os cristãos os acolhem e as leis anti-judaicas vigentes são suspensas: não somente era legítima sua permanência no Reino como possuíam autonomia religiosa e cultural. Analisando essa estrutura política que proporcionou a suposta “tolerância” hispânica, podemos dizer que a convivência foi harmoniosa entre cristãos e judeus, feito este que não se estende para além dos Pireneus.

Em 1199 o papa Inocêncio III promulga uma bula, a *Constitutio pro iudaeis*, ordenando que a proteção e controle social dos judeus, os monarcas passam a ser seus responsáveis legais, e os judeus, por conseguinte, servos do rei. Tal posição implica em direitos e deveres para os judeus: sendo servos do rei poderão recorrer à ele sempre que necessário, possuem proteção especial, por outro lado são os que possuem a maior carga tributária dos reinos, pagando impostos diversos e altíssimos. Essa condição de “servidão” a qual os judeus foram submetidos foi enraizada na história judaica medieval: constantemente é registrada a menção dos judeus como “servos do rei” e “pertencentes ao tesouro real”. O enraizamento da noção de “servidão” que relaciona a admissão dos judeus aos serviços que prestam aos príncipes assegura

1. Os judeus também estavam em outras partes da Europa. Porém, a situação a partir do século XIII é diferente do que encontramos na Península Ibérica: o restante da Cristandade européia inicia uma operação que marginalizava juridicamente os judeus, declarando-o ilegítimo e até ilegal. Vários éditos de expulsão são expedidos nos territórios ingleses e franceses: estava claro que os judeus não eram bem vindos. (SUAREZ FERNANDES, 1992, p. 66 - 77)

a presença deles no reino, tornando qualquer atentado à pessoa do judeu ou a seus bens um prejuízo também à Coroa. Por outro lado também fragiliza sua presença, já que dependesse diretamente da vontade do soberano, do detentor da autoridade pública. (KRIEDEL, 2006, p. 40-44).

Alguns anos depois, o próprio papa Inocêncio III preside o IV Concílio de Latrão (1215), onde são formuladas leis restritivas para os judeus de toda a Cristandade. Criticou-se a usura praticada pelos judeus, instituíram-se a obrigatoriedade de vestes especiais, proibiu-se que possuíssem cargos públicos ou qualquer outra profissão em que um cristão seja subjugado a um judeu (SUAREZ FERNANDES, 1992, p. 75). As leis anti-judaicas são justificadas nos cânones como uma pena merecedora pela condenação e crucificação de Jesus Cristo pelos judeus. Essas leis não são aplicadas nos reinos de Castela e Aragão – então governadas por Fernando III e Jaime I, respectivamente.

Esta dita “tolerância” não aconteceu com um intuito de igualdade e liberdade para com os grupos que compunham a sociedade hispânica medieval, pelo contrário, estava claro que existia uma hierarquia a ser seguida, havia os dominadores e dos dominados. “Conviver” aqui não significa “integrar”, e mesmo que se tolere o “outro”, não se evita que ele seja humilhado com determinadas disposições legais, convertendo-o em um cidadão de segunda categoria. Os judeus continuavam não fazendo parte da sociedade cristã, eram considerados um mal que havia de ser suportado na esperança de que um dia se converteriam ao cristianismo². O papel dos reis seria então o de ditar normas que propiciassem um mínimo de convivência entre as três religiões.

Las Siete Partidas³ de Afonso X⁴ é um exemplo claro de legislação onde o objetivo é reduzir as relações sociais e o contato entre judeus e cristãos, sempre com uma proposta de regulamentação da

vida pública. Não se trata, no entanto, de ampliar os horizontes jurídicos ao criar um conjunto de leis que englobe a todos os súditos da coroa, pelo contrário, se tratam de leis puramente restritivas, não buscavam a integração, e sim a distinção e marginalização. Afonso X, o Sábio, lembrado sempre como um modelo de governante em se tratar da “tolerância” hispânica, expressa através das leis sua posição em relação aos judeus:

[...] E la razón por qué la iglesia e los emperadores e los reyes e los otros príncipes sofrieron a los judíos vivir entre los cristianos es ésta: porque ellos viviesen como en cativerio pora siempre e fuese remembrança a los omnes que ellos viene del linaje d'aquéllos que crucificaron a Nuestro Señor Jesús Cristo. [...] (AFONSO X, 1807, Partida 7, T. 24, Ley I)

[...] Antiguamente los judíos fueron muy onrrados e avien muy grand privilegio sobre todas las otras gentes, ca ellos tan solamiente eran llamados pueblo de Dios. Mas porque ellos fueron desconocientes a Aquél que los avie onrrados e privilegiaods, e en lugar de fazerle onrra, desonrráronlo, dando'l muy aviltada muerte en la cruz, guisada cosa fue e derecha que por tan grand yerro e maldad que fizieron, que perdiesen la onrra e el privilegio que avien. E por ende aquel día en adelante que crucificaron a Nuestro Señor Jesús Cristo nunca ovieron rey nin sacerdote de sí mismos así como lo avien en ante. E los emperadores que fueron antiguamente señores de todo el mundo tovieron por bien e por derecho que por la trayción que fizieron en matar a su señor que perdiesen por ende todas las onrras e los privilegios que avien de manera que ningund judío nunca toviese jamás logar onrrado nin oficio público con que podiese apremiar a

2. Princípio agostiniano de os judeus são o “povo testemunha” e por isso terão que ser tolerados por serem aqueles que receberam os receptores da Lei, e, ainda tem a chance de se arrepender e aceitar Cristo. Sempre com uma proposta de que se pregue aos judeus com amor e misericórdia e sem violência. (FLANNERY, 1968, p. 69)

3. “[...] vasto código de leis do século XIII utilizado na Península Ibérica como fonte de saber jurídico. São ao mesmo tempo tratados doutrinários do direito e a aplicação prática deste, com o fim de organizar a sociedade seguindo uma hierarquia estrita e especificando os direitos e deveres de cada um, do rei ao último dos súditos – cristãos, judeus ou muçulmanos –, incluindo a Igreja e os seus membros. [...]” (RUCQUOI, 1995, p. 179)

4. D. Afonso X, o Sábio (1221-1284), foi rei de Leão e Castela. É considerado o grande renovador da cultura peninsular na segunda metade do século XIII. Promoveu, além da poesia, a historiografia, a astronomia, o direito, etc., tendo sido elaboradas com o seu apoio a General Historia, a Cronica de España, Libro de los Juegos, Las Siete Partidas, Fuero Real, Libros del Saber de Astronomia, entre outras.

ningund cristano en ninguna manera. [...]”
(AFONSO X, 1807, Partida 7, T. 24, Ley III)

Como podemos então falar de “tolerância” numa sociedade em que o “outro” é encarado com desdém? Américo de Castro classifica a relação entre cristãos e judeus na Hispânia Medieval como de coexistência, no simples sentido de viver juntos, mais ou menos pacífica de acordo com as condições políticas vigentes. Nessas relações, as idéias de impureza e intocabilidade expressas através da legislação são pontos básicos para se criar um modelo antijudaico. (CASTRO, 1948).

No entanto, o principal meio utilizado na degradação do judeu era a sua associação com o mal. Essa associação se dá principalmente através da calúnia do assassinato ritual: o famoso mito do libelo de sangue⁵ ganha destaque nas Siete Partidas Afonso X:

“[...] E porque oymos decir que en algunos logares los judíos fizieron e faze el día del Viernes Santo remembrança de la pasión de Nuestro Señor Jesú Cristo en manera de escarnio, furtando los niños e poniéndolos en cruz o faziendo imágenes de cera e crucificándolas quando los niños non pueden aver, mandamos, que si fama fuere a’ aquí adelante que en algund logar de nuestro señorío tal case sea y fecha, si se podiere averiguar, que todos aquéllos que se acertaren en aquel fecho que sean presos e recabdados e aduchos ante’l rey, e después que él sopiere la verdad, debe los mandar matar aviltadamientre quantos quier que sean. [...]”
(AFONSO, 1807, Partida 7, T. 24, Ley II)

O mito surgiu no século XII com o clima de animosidade que a paixão pelas Cruzadas desencadeou. O primeiro caso se dá na Inglaterra em 1144, onde uma criança cristã é achada morta na véspera da Sexta-Feira Santa. Na Península Ibérica por outro lado, o mito só é difundido a partir das Siete Partidas, visto que não se tem conhecimento de um caso de crime ritual envolvendo judeus na península antes do século XIII. (POLIAKOV, 1979, p. 49-52)

Os judeus também foram lembrados de forma pejorativa em outras obras de Afonso X, como nas Cantigas de Santa Maria, onde são retratados como cruéis usurários e pessoas diabólicas, são ressaltadas a cegueira, a maldade e a covardia dos judeus principalmente quando se lembram da Paixão de Cristo; mostra também disputas entre judeus e cristãos, em que há a conversão do infiel com a intercessão da Virgem. Na cantiga a seguir é mostrada Maria conversando com um judeu usurário em defesa de um cristão:

“[...] 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. [...]” (AFONSO X, Cantigas de Santa Maria 25, “Pagar bem pod’ o que dever”)⁶

Mesmo possuindo muitos funcionários judeus em sua corte, Afonso X não mostra nenhum afeto ou respeito para com eles. É um erro, portanto identificar os processos de intercâmbio cultural com “convivência”, pois a própria Escolas de Tradutores⁷ que este monarca foi defensor, implicava em uma

5. Mito em que há alegações sensacionalistas de que uma pessoa ou um grupo participa de sacrifícios de outras pessoas, sendo freqüente nessas alegações que o sangue das vítimas sacrificadas é utilizado em rituais e/ou atos de canibalismo. As vítimas dos supostos sacrifícios são, em geral, crianças. No caso dos judeus - que são o alvo mais comum dos libelos de sangue - as crianças cristãs são raptadas e mortas por ocasião de Pêssach - Páscoa judaica - para usar seu inocente sangue cristão na confecção do pão ázimo que seria comido em Pêssach. (DELUMEAU, 1989. p. 301)

6. As Cantigas de Santa Maria, compostas em galego-português, na segunda metade do séc. XIII, por Dom Afonso X, o Sábio, com a colaboração de trovadores, músicos, desenhistas e miniaturistas das mais variadas origens e culturas. As cantigas é uma coleção de mais de quatro centenas de cantigas narrativas ou líricas em louvor a Virgem e narrando seus milagres. A cantiga citada diz respeito à cantiga número 25, “Pagar bem pod’ o que dever”, podendo ser lida na íntegra no site: <http://brassy.club.fr/index.html>.

7. Foi na Escola de Tradutores de Toledo que se realizou o importantíssimo trabalho de traduzir para as línguas ocidentais os textos da antiguidade clássica trazidos pelos muçulmanos do Oriente. Um grupo de sábios cristão, judeus e muçulmanos foram os responsáveis por esse feito. Apesar de inicialmente possuir fins apologéticos, de conhecer e criticar os adversários, as obras traduzidas foram as principais responsáveis pelo renascimento científico de toda a Europa medieval, que forneceria inclusivamente os conhecimentos necessários para a revolução cultural do século XIII e o subsequente período dos descobrimentos. (JACQUART, 1992)

aproximação à cultura do ‘outro’, com o intuito de conhecer o inimigo e poder convertê-lo.

O reinado de Afonso X em Castela marca uma transição em relação ao trato com o judeu. As deliberações anti-judaicas do IV Concílio de Latrão são utilizadas como base na formulação das Siete Partidas – deliberações essas que foram diplomaticamente derogadas por seu pai, Fernando III. A situação para as comunidades judaicas hispânicas só tende a piorar nos séculos seguintes.

Não podemos negar que os judeus tiveram uma vida relativamente estável na Península Ibérica no século XIII, principalmente se comparada à situação que seus correligionários viviam no restante da Europa Cristã. O que não podemos perder de vista é que a ‘tolerância’ medieval não se fundamentava nas premissas do moderno conceito de tolerância. O princípio da “tolerância”, segundo o dicionário filosófico de José Ferrater Mora, surgiu para designar norma ou princípio de liberdade religiosa, no entanto a palavra em si se baseia no princípio da “paciência”. É um conceito bastante contraditório, principalmente se tratando

de questões religiosas. Segundo esse mesmo autor, a “tolerância” somente pode ser entendida como coexistência pacífica entre várias confissões religiosas, sendo hoje entendida, em sentido ainda mais geral, como coexistência pacífica de todas as possíveis atitudes religiosas. O critério para identificar se essa exigência foi realizada em algum momento da história é: “a sua realização significa que o cidadão não sofre violência, inquirição jurídica ou policial, diminuição ou perda de direitos ou qualquer tipo de discriminação em virtude de suas convicções, positiva ou negativa, em matéria religiosa.” (FERRATER MORA, 2001, p.961)

O que não aconteceu na Hispânia Medieval, onde houve uma tolerância política que nunca foi ditada por reverência às outras religiões ou por respeito à liberdade do outro, mas, simplesmente, pela necessidade de integrar dentro do sistema político uma realidade social que já estava posta. Esta tolerância não comportou uma mistura ou assimilação dentro dos preceitos de igualdade e liberdade religiosa que entendemos hoje. Pelo contrário, os hierarcas das três religiões lutaram com muito afincamento pela manutenção das diferenças.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

- BEINART, Haim. *Los judios en Espana*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- CARDAILLAC, Louis. Um mirante em vez de campanário. In: CARDAILLAC, Louis (org). *Toledo, séculos XII-XIII*. Muçulmanos, cristãos e judeus. O saber e a tolerância. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- CASTRO, Américo. *Espana en su historia: cristianos, moros y judios*. Buenos Aires: Losada, 1948.
- DELUMEAU, Jean. *A história do medo no ocidente: 1300 – 1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- ELPALZA, Mikel. Pluralismo e Tolerância, um modelo toledano? In: CARDAILLAC, Louis (org). *Toledo, séculos XII-XIII*. Muçulmanos, cristãos e judeus. O saber e a tolerância. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FLANNERY, E.H. *A angústia dos judeus: história do anti-semitismo*. São Paulo: Ibrasa, 1968.
- JACQUART, Danielle. A Escola de Tradutores. In: CARDAILLAC, Louis (org). *Toledo, séculos XII-XIII*. Muçulmanos, cristãos e judeus. O saber e a tolerância. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- POLIAKOV, L. *De Cristo aos judeus da corte: História do anti-semitismo I*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.
- SUAREZ FERNANDEZ, Luis. *La expulsion de los judios de España*. 2. ed. - Madrid: MAPFRE, 1992.
- TEDESCHI, Mario. *Polemica y convivencia de las tres religiones*. Madrid: MAPFRE, 1992.

Fontes:

- AFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Disponível em: <http://brassy.club.fr/index.html> e <http://www.dominiopublico.gov.br/>.
- ALFONSO X. *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el sábio*. Madrid: Real Academia de Historia; Imprenta Real, 1807.

A Questão do Domínio da Cristandade e o Pensamento de João Quidort

Sandra Regina Franchi Rubim (UEM)

RESUMO

Esse texto é resultante de um trabalho de pesquisa sobre a obra política *Sobre o poder régio e papal*, de João Quidort. A proposta é analisar a influência do pensamento desse filósofo no processo de transição da teoria política medieval para a moderna. Na época de Quidort, século XIII e início do século XIV, evidenciou-se uma acirrada luta política entre os poderes laico e clerical, devido ao fortalecimento da realeza na sociedade citadina. É nesse embate, que se manifestou a obra do grande escolástico João Quidort. Por meio do método histórico-social, analisaremos, nesse texto, o posicionamento político do dominicano nesse embate pela separação dos dois gládios. O envolvimento do saber com o governo, na sua época, o levou a uma tomada de posição: argumentar a favor da cisão dos dois poderes. Podemos identificar, assim, a influência de suas ideias na ruptura do pensamento político de sua época, ao afirmar a soberania de cada estado e ao confirmar a origem popular do poder. Percebe-se, então, que a obra de Quidort, *Sobre o poder régio e papal*, é para a história da educação medieval um rico campo de estudos e pesquisas, pois acreditamos que o conhecimento é imprescindível para a formação do indivíduo.



A Questão do Domínio da Cristandade e o Pensamento de João Quidort

Sandra Regina Franchi Rubim (UEM)

1. Introdução

De acordo com Duby (1982) até o século XI havia apenas dois segmentos sociais, ou seja, a sociedade bipartite: a dos que rezam e dos demais homens (povo). A Igreja governava os homens soberanamente, pois esses, enquanto, a Igreja respondia às ações e relações humanas, a aceitavam como governante. Segundo Oliveira (2005), a Igreja Católica, do início do século VI até meados do século XI, era a única instituição capaz de governar a sociedade, pois trazia em seu bojo o conhecimento do mundo antigo e a essência do Cristianismo, nova doutrina que despontava. Até então, essas duas condições legitimaram o governo da Igreja.

A partir do século XI, todavia, percebemos a delimitação de um momento novo na vida dos homens, um momento de consolidação do mundo feudal. Assistimos, então, um processo de mudança significativa nas instituições medievais e nas relações sociais como um todo. Surgem diferentes forças sociais capazes de responder pela sociedade: os senhores feudais (século XI); as cidades e o comércio (séculos XII e XIII) e as Universidades (século XIII). Segundo Le Goff (2007) a partir do século XII o mundo medieval torna-se essencialmente urbano. É aí que aconteceram as principais misturas de pessoas, que se firmaram novas instituições, que surgiram novos centros econômicos e intelectuais. É no ambiente citadino que se dá o êxito da renovação do comércio e da promoção dos mercadores; o êxito do saber, culminando no nascimento das universidades, onde se elabora um novo saber, a escolástica. Também, nesse contexto, surgem os frades das ordens mendicantes. Assim, esse ambiente singular, possibilita aos homens um olhar distinto sobre suas vidas e relações.

Verifica-se, portanto, que o fortalecimento dos senhores feudais, representou uma ameaça ao domínio clerical, pois esses, gradativamente,

passam a ter uma expressiva influência na vida dos homens. Surge, assim, a possibilidade do poder eclesiástico ser dividido com esse novo segmento social. Nesse cenário, à medida que, os novos segmentos sociais se apresentam como capazes de governar a sociedade, o poder da Igreja, como único, é alvo de indagações.

Nessas condições, principia a necessidade de uma teoria explicativa da sociedade e do poder da Igreja. A sociedade do século XI não comporta mais a teoria das duas ordens, Igreja e povo, pois nesse momento, é preciso legitimar a representatividade dos senhores feudais. A Igreja busca uma nova forma de manter legítima a sua supremacia sobre a sociedade. Nesses termos, segundo Duby (1982), coube aos teóricos escolásticos, Adalbéron e Gerardo, buscarem elementos que explicassem e justificassem a supremacia do poder religioso sobre os homens. Assim, esses bispos elaboram a teoria trifuncional com a fórmula oratores, bellatores e laboratores (os que oram, os que lutam, os que trabalham), como possibilidade de explicar a divisão do poder soberano da Igreja com os senhores feudais.

Inicia-se, também, nesse cenário, a Reforma Gregoriana. Em 1075, Gregório VII promulga a *Dictatus Papae*. Nesse documento, o desejo da Igreja, sob o comando de Gregório VII, é assumir, ainda que seja pela força, o governo da Igreja e dos laicos, ou seja, comandar os dois gládios. Percebemos, assim, uma ação autoritária da Igreja para conservar-se no poder. No entanto, esse acirramento da Igreja, não é suficiente para conter o novo delineamento da sociedade. Evidencia-se, diante desses fatos, que o poder real está, gradativamente, se fortalecendo; apresenta-se como força, cada vez mais expressiva na sociedade, fora dos domínios da Igreja. Assim, na medida em que a sociedade urbana se desponta como força considerável, a luta entre os poderes se acentua, principiando, então, um embate entre as duas formas de poder: laico e clerical (OLIVEIRA, 2005).

É nesse embate, entre o papa e a realeza, que se manifesta a obra *Sobre o poder régio e papal*, de João Quidort (1270-1306). Esse escolástico se posiciona mediante as vicissitudes de sua sociedade e ambiente, indo além das disputas doutrinárias religiosas, preocupando-se com o homem na sua totalidade. Portanto, nesse texto, vamos analisar, em especial, a posição do dominicano João Quidort, em relação ao debate pela cisão dos dois gládios. Assim, ao longo do texto, discorreremos sobre os argumentos explícitos em sua tese que legitimaram a separação radical entre os poderes.

2. João Quidort: primeiros passos para os tempos modernos

De acordo com De Boni (1989), João Quidort, monge dominicano, filósofo e teólogo, nascido em Paris, por volta de 1270, também conhecido como João de Paris, inovou em teoria política, avançando em importantes e controversas idéias a respeito da autoridade papal e a separação entre Igreja e Estado.

Obteve o grau de Mestre de Artes, em 1290. Entre 1292 e 1296, com, aproximadamente, vinte anos de idade, iniciou suas atividades na Faculdade de Teologia, produzindo, a partir daí, várias obras polêmicas voltadas para esse tema. Em 1303, ingressou à Ordem dos Dominicanos.

Quidort escreveu sua obra *De regia potestate et papali* (*Sobre o poder régio e papal*), num momento histórico muito conturbado, mas, no entanto, seu posicionamento político mediante os problemas postos na sociedade do seu tempo, nos revelam serenidade e sensatez, herança preciosa de seu mestre Tomás de Aquino. Assim, pois, para entendermos as formulações de Quidort torna-se necessário olharmos para a sociedade e ambiente de Quidort. Entre 1290 e 1304 ocorre um grande desgaste político envolvendo o papa Bonifácio VIII e o rei francês Filipe, o Belo. Esse desgaste começa, cerca do ano de 1296, quando Filipe exige pagamento de tributação, por parte do clero, como forma de adquirir recursos suficientes para cobrir os custos da guerra, que mantinha com Eduardo I, da Inglaterra. Bonifácio VIII repudia as atitudes do rei francês, declarando que, ao papa, cabem os gládios terreno e espiritual. Diante disso, Filipe,

busca em João Quidort, no seu tratado *De regia potestate et papali*, a possibilidade de defender seus princípios de soberania e tutela régia sobre o poder espiritual e sobre seu clero francês. Inicia-se, aí, o debate teórico sobre a condição de cada poder na esfera política da Cristandade (SOUZA, 1997).

Essa obra constitui um dos seus escritos mais conhecidos e importantes; é transformada num verdadeiro tratado de Filosofia Política. Nesse tratado, critica os autores defensores do papa em questões temporais, mas, nem por isso, é defensor incondicional da causa real. À Filipe, “[...] um monarca com sonhos absolutistas oferece um texto onde defende com serenidade a soberania popular e a possibilidade de deposição do rei” (DE BONI, 1989, p. 15). Seus argumentos atacavam os princípios morais e os valores culturais, que estavam entranhados nos poderes laico e religioso.

Diante da luta travada, entre o papa e a realeza, o filósofo toma, para si, a responsabilidade de formular explicações teológicas e políticas:

Uma só é a Igreja, um só o povo cristão, um só o corpo místico, mas não em Pedro ou em Lino, e sim em Cristo, que é a única cabeça da Igreja em sentido próprio e no grau máximo, e de quem provêm ambos os poderes em diversos graus (QUIDORT, c. XVIII, ad. 29).

A construção da escrita, citada acima, revela o rigor e erudição de um professor da Universidade de Paris. Com sua habilidade intelectual, João de Paris, desloca o sacerdotalismo, até então, centrado no papa, para Deus, fonte de todo poder humano, tanto do papado quanto da realeza. Assim, Quidort coloca um fim no sonho de uma universalidade cristã sob o comando do papa. É necessário, então, situar os dois poderes em duas instituições diferentes, independentes e correlatas: Estado e Igreja (DE BONI, 1989).

Quidort foi um continuador das idéias de Tomás de Aquino e, talvez, o mais influente dos seus discípulos. No entanto, leu as idéias de seu mestre com as lentes de sua época, que lhe permitiu traçar seus próprios caminhos. Seu pensamento trouxe, para o debate do dia, a responsabilidade política do indivíduo, em sua singularidade e

independência, na busca de soluções para seus problemas, buscando o bem comum.

De acordo com De Boni (1989), Quidort, ao conceder autonomia à natureza em relação ao sobrenatural, possibilita falar sobre as ciências práticas e sobre a ação humana. É possível ao homem conquistar o bem comum por meio das ações humanas, pensadas e realizadas por meio da razão.

Todavia, pontua Kritsch (2002), a linguagem oral não era suficiente para unir os homens em comunidade, pois o homem descrito por Quidort era egoísta e pouco disposto à benevolência. Por isso, a vida coletiva, sem dispersão dos objetivos, só seria possível por meio de uma unidade política, dirigida por um único poder capaz de ordenar a todos para o bem comum.

Nesses termos, Quidort propõe a separação dos poderes. A Igreja não é uma força superior, não pode exercer poder sobre todos os homens, por isso, cabe aos indivíduos definirem o seu governo. A idéia de um acordo social, chamado por ele de direito das gentes, que na terminologia moderna seria chamado de pacto social, segundo o qual, o indivíduo se junta a outros para formar a sociedade política, ligados por certas leis gerais relacionadas à vida comum. Esse acordo, também, contribuiu para a formação de uma consciência individual, pois os governantes seriam escolhidos por meio da vontade dos homens. É necessário eleger uma autoridade política que se preocupe com a vida terrena dos homens. Assim, a monarquia constituía a forma excelente de governo político.

[...] é necessário e útil ao homem viver em uma multidão... como são a cidade ou o reino, e preferencialmente sob o governo de um só, que se chama rei, por causa do bem comum. Fica igualmente claro que tal regime deriva do direito natural, pelo fato de que o homem, naturalmente é um animal civil, ou político, e social, de tal forma que, antes de Belo e Nino, que foram os primeiros a reinar, os homens não viviam conforme a natureza, nem como homens, mas como animais selvagens, sem guia,[...] Então alguns homens, que faziam maior uso da razão [...] empreenderam a obra de, através de

argumentos persuasivos, convencer os demais a partir para uma vida ordenada, sob a direção de um único chefe. Os que concordaram foram ligados por certas leis relativas à vida em comum, que aqui são chamadas de direito das gentes (QUIDORT, c. I).

Percebemos que João Quidort admite que a causa eficiente da vida, em comunidade, está nas iniciativas individuais de alguns homens. Estes, mais bem dotados do uso da razão, resolveram extinguir a vida primitiva e organizar a sociedade, utilizando-se de argumentos persuasivos, ou seja, o uso da linguagem. Institui, assim, a vida em comum, sob a direção de um chefe, alicerçado em leis.

Complementando a idéia acima, Lima (2006), indica que o poder político, para Quidort, então, advém do consentimento dos pactuantes quanto a outorgar seu poder a um terceiro, seja num sujeito eleito diretamente pelo povo, seja num sujeito escolhido dentre uma família eleita. É a vontade do povo, portanto, que detém e delega esse poder por meio da eleição. Percebemos a idéia de participação popular, pois mesmo que o poder monárquico seja hereditário, essa idéia anunciaria, a nosso ver, o que hoje conhecemos como “direito”, pelos escritos dos filósofos políticos modernos.

Avançando a discussão desse pensamento, o intrépido dominicano, afirma que o poder político vem de Deus ao povo e desse ao monarca. Exemplificando, Quidort diz que, num caso de um governante laico abusar do seu poder, o papa, juntamente com o povo, poderá depô-lo. Se ao contrário, o papa for o réu, o caminho será o mesmo, o príncipe, juntamente com o povo, poderá destituí-lo. Portanto, tanto o papa quanto o príncipe exercem o poder delegado pelo povo. Assim, o frade parisiense afirma que ao povo competia submeter-se a quem quisesse, podendo até destituir o rei.

Dando continuidade ao pensamento de Quidort, que o governo deve ser definido pelos indivíduos, Kritsch (2002), afirma que para Quidort a comunidade política assim organizada, não se opõe à religiosa, mas somente atua com diferentes funções na busca do viver segundo a virtude. Essa tarefa envolveria a possibilidade de promover

o bem comum de forma justa, por meio de um governo racional. Quidort defende a idéia de que os homens podem por si mesmos, desenvolver as virtudes necessárias para o viver em comunidade, objetivando o bem comum. Assim, podemos dizer que, em consonância com nosso filósofo, as virtudes humanas independeriam da Igreja para se firmarem, pois essas estão, totalmente, atreladas às ações humanas.

Deve-se observar que as virtudes morais devem ser perfeitamente adquiridas sem as teologias, e nem são aperfeiçoadas por estas [...] Portanto, também sem a direção de Cristo pode haver justiça verdadeira e perfeita que se requer para o reino, pois o reino ordena-se a viver segundo a virtude moral adquirida que, posteriormente, pode ser aperfeiçoada por outra virtude qualquer. Pode-se também observar que Agostinho diz que não há verdadeira justiça onde Cristo não governa, não porque não possa existir, mas porque não havia sequer a justiça moral adquirida naqueles que criam conservar a justiça, enquanto serviam aos demônios e ídolos (QUIDORT, c. XVIII, arg. 27).

Percebemos, então, mediante as palavras acima que João Quidort atribui ao monarca o direcionamento de seus súditos ao bem comum, vivendo segundo as virtudes. A ele cabe discernir o justo e o injusto, legislando sobre o bem viver dos cidadãos. O príncipe deve impor a restituição e a reparação, pois ele é a justiça e o guarda do justo, que julga toda e qualquer causa com imparcialidade. É ele, enquanto modelo para a sociedade, que deve buscar o bem comum do povo e não o seu próprio, ou seja, abdicar de seus interesses pessoais para cuidar dos interesses de todos, do bem público, em última instância, defender a todos que dele necessite.

Verificamos, portanto, que segundo Oliveira (2005), diante das formulações acima que, embora Quidort seja um homem da Igreja, suas idéias se opõem às da Igreja. Tecia opiniões severas e, indiscutivelmente, contrárias aos propósitos universalizantes do Papado e do Império. Pontua, em seus escritos, dados históricos que comprovam

a primazia do governo laico em relação ao governo religioso, pois antes desse, já existiam vários reinos seculares, onde o sacerdócio nos moldes cristãos não existia. Portanto, o governo supremo do papa sobre os homens não é legítimo.

Conforme diz Agostinho [...] o primeiro reino foi dos Assírios, que principiou muito antes de ser dada a Lei. [...]. Simultaneamente com este reino iniciou-se a dos siciônios, na África [...] Naquela época, existindo já há muito verdadeiros reis, ainda não havia verdadeiro sacerdote, até a vinda do mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo, o que se deduz do fato de que, se alguns se chamavam sacerdotes entre os gentios, não eram contudo verdadeiros sacerdotes, [...] (QUIDORT, c. IV).

Notamos, portanto, que para Quidort o reino tem primazia em relação ao sacerdócio. Antes do verdadeiro sacerdócio houve legítimos reis, cuja função, convergia para satisfazer as necessidades da vida temporal dos homens.

Prosseguindo a discussão do pensamento desse dominicano, adentramos em outra questão que, segundo Kritsch (2002), abala fortemente as reivindicações hierocráticas, daquele momento. Quidort coloca, na ordem do dia, outra questão fundamental da forma da Igreja governar os homens: a propriedade privada. Para ele os bens eclesiásticos não eram propriedade nem domínio de uma pessoa singular, mas de todo o grupo, pois esta era de uso comum, pertencentes à comunidade da Igreja. Todavia, os bens dos laicos por serem adquiridos por meio da arte, pela habilidade e pelo trabalho de cada um, não constituíam posses coletivas. Sendo assim, esses bens não seriam do pontífice e nem do príncipe, mas a posse caberia somente ao proprietário. Portanto, cada indivíduo seria o administrador de seus bens, fazendo uso deles como lhe aprouver.

Como será demonstrado abaixo, os bens temporais dos leigos não pertencem à comunidade, mas cada um é senhor das próprias coisas, obtidas pelo seu trabalho. Por

isto, os bens temporais dos leigos precisam de um administrador comum, pois cada qual administra ad libitum o que possui. Já os bens eclesiásticos estão unidos à comunidade, motivo pelo qual deve existir um indivíduo que preside à comunidade, e que age como administrador e ordenador dos bens comuns (QUIDORT, c. III, arg. 3).

[...] os bens exteriores dos leigos não pertencem à comunidade, como os bens eclesiásticos, mas são adquiridos pela arte, o trabalho e a habilidade própria de cada pessoa [...] cada um pode por si ordenar, dispor, distribuir, reter e alienar qualquer bem ad libitum, sem com isto lesar a alguém [...] e nem o príncipe, nem o papa têm direito de posse ou de administração sobre tais bens (QUIDORT, c. VII).

[...] como Cristo, enquanto homem, não teve domínio sobre os bens temporais, assim também qualquer sacerdote, enquanto vigário de Cristo, não possui poder dado por Cristo sobre estes bens, pois não lhe transmitiu o que ele mesmo não possuía [...] (QUIDORT, c. VIII).

Nesse sentido, as idéias de nosso dominicano, ao deslocar o direito de propriedade do bispo para a comunidade, contribuem para que o poder e a riqueza da Igreja sofram perdas substanciais. Percebemos que as formulações de Quidort, distanciando-se das questões feudais, rompem com a velha ordem, sendo, por conseguinte, arauto de um novo tempo, o moderno.

Assim, segundo Lima (2006), para João de Paris, a divisão da propriedade é fruto da razão humana, para utilidade da vida em comum, um acordo humano de direito. Quidort, imbuído de um pensamento moderno para sua época, como pensador, conclui que a propriedade é um bem muito valioso do cidadão e o direito a seu uso é o mais inalienável, cabendo, portanto, ao poder político, salvaguardá-los.

Ainda, dentro dessa idéia, nos remetemos à Oliveira (2005). A autora aponta que esse tema, propriedade, tão importante para Quidort, não fazia parte das inquietações de Tomás de Aquino,

confirmando, mais uma vez, o pensamento arrojado e audacioso desse dominicano, pois, ao afirmar que, nem o papa e nem o príncipe, têm direito de intervir nos bens materiais laico, Quidort propõe uma subversão à ordem do mundo medievo, abalando as estruturas de poder da Igreja e da nobreza, fazendo ruir a teoria das três ordens da sociedade propostas pelos bispos Adalbéron e Gerardo.

Enfim, de acordo com a autora acima, Quidort legitima a separação entre os poderes régio e papal: ao papa caberia o governo geral das coisas espirituais; aos príncipes, governo das coisas temporais, em seus domínios. Ele anteciparia as modernas teorias de poder popular, promovendo uma escrita que visa fortalecer os laços de legitimidade do poder político nas mãos dos súditos. Assim, diferenciando de Tomás de Aquino, Quidort rompe com o pensamento medievo de uma universalidade cristã, pois, para ele a Igreja não pode ter supremacia absoluta sobre o homem e as coisas terrenas.

3. Considerações finais

Diante das formulações postas podemos concluir que o embate entre Papado e Império, nos fins do século XIII e princípio do século XIV, tenderia a ser superado pelo eclodir da força latente dos reis, como um modelo régio forte, personalizado na figura dos príncipes.

Constatamos que a separação dos poderes e o estabelecimento do poder laico independiam, de certa forma, do posicionamento pessoal dos teóricos medievos, que haviam dividido seus esforços na elaboração simultânea de textos que esclarecessem a origem, natureza e atribuições do poder régio e pontifício. Percebemos, pois, que os homens a partir das novas relações sociais, com o advento do ambiente citadino, seguiam o caminho da sua história. Assim, esse novo ambiente, possibilitou aos homens um novo olhar sobre suas vidas e relações, passando a ter consciência de que podiam alterar as coisas, por isso, percorriam o caminho das transformações ocasionadas pelas novas forças sociais, a partir do século XI.

Ao analisarmos o debate da separação dos dois gládios, laico e eclesiástico, verificamos que João

Quidort era um homem de ação, engajado na luta política de sua época. Assim, sua vida nos serve como modelo, para termos uma vida ativa, nos colocando como agentes partícipes dos problemas de nossa época. É só pela ação histórica que os homens poderão tomar consciência de sua situação no mundo e transformá-lo, transcendendo sua

condição de indivíduos privados, buscando, assim, envolvimento em causas que convergem para o bem viver coletivo.

Assim, acreditamos que o conhecimento é o elemento legítimo que leva ao desenvolvimento do homem e da sociedade. Portanto, conhecer a História é fundamental na formação do indivíduo.



REFERÊNCIAS

- DE BONI, L. A. Introdução: João Quidort e seu Tratado “De Regia Potestate et Papali”. In: **João Quidort. Sobre o Poder Régio e Papal**. Trad. e Introd. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 09-37.
- DUBY, G. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.
- KRITSCH, R. **Soberania: a construção de um conceito**. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- LE GOFF, J. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- LIMA, J. J. O poder temporal em João Quidort. **Dissertatio** – Revista de Filosofia, Pelotas (RS), n. 24, p. 133-156, 2006. Disponível em: < <http://www.ufpel.edu.br/ich/depfil/revistad.shtm> >. Acesso em: 30 ag. 2008.
- OLIVEIRA, T. **A escolástica no Debate acerca da Separação dos Poderes Eclesiástico e Laico**. São Paulo/Porto: Editora Mandruvá/Univ. do Porto, 2005. (Coleção Notandum Livro-6).
- QUIDORT, J. **Sobre o poder régio e papal**. Tradução e introdução de Luis A. de Boni. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.
- SOUZA, J. A. de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

A Legislação Castelhana e o Mito da Contaminação Judaica (Séc. XIII – XIV)

Sergio Alberto Feldman (UFES)

RESUMO

Um breve estudo da continuidade do preconceito antijudaico na Península Ibérica, somado às novas tendências exógenas oferece ao pesquisador um panorama da transição da imagem judaica em Castela. A pesquisa pretende de maneira ampla fazer a análise dos indícios e das evidências que aparecem tanto na legislação real, quanto nas decisões das cortes castelhanas e de maneira mais expressiva nos cânones e decisões clericais, nas quais aparece uma legislação restritiva à influência, presença e mesmo ao contágio judaico. A comunicação faz um recorte, partindo do geral para um documento que demarca a transição: as *Siete Partidas* de Afonso X, o Sábio. O século XIII e o início do séc. XIV é o período de transição do status judaico nos reinos ibéricos: o preconceito vem através dos “ventos transpirenaicos que sopram” da Europa Ocidental para Aragão, Castela e posteriormente para Portugal. Os judeus servem os monarcas no processo de ocupação dos territórios “reconquistados” e obtêm sua proteção e privilégios que estão na contra corrente das tendências sociais. Os reis querem mantê-los e a sociedade quer se purificar e exorcizar a presença maligna. A liderança clerical e em especial as Ordens Mendicantes querem purificar a Cristandade da contaminação judaica. As *Siete Partidas* trazem em seu texto a contradição e a ambigüidade dos reis que querem e precisam dos judeus, mas são influenciados pelo imaginário coletivo e pelos estereótipos antijudaicos que transitam dos Pirineus para a sociedade medieval ibérica.



A Legislação Castelhana e o Mito da Contaminação Judaica (Séc. XIII – XIV)

Sergio Alberto Feldman (UFES) ¹

A presença judaica na Península Ibérica é presumivelmente milenar, e apesar da polémica medieval sobre a presença ou não dos judeus na região desde a época do Rei Salomão, tendemos a admitir que as evidências arqueológicas apontem para a existência de comunidades judaicas desde antes da dominação romana. Os judeus demarcaram sua presença na maior parte das cidades marítimas e comerciais do litoral mediterrâneo desde tempos remotos. No que tange as relações cristão-judaicas, em nossa compreensão, o marco inicial é o Concílio de Elvira (c. 306) que demarca e abre a questão das relações entre judeus e cristãos com alguns cânones no qual o centro da problemática é a separação entre judeus e fiéis cristãos. A Igreja quer separar os dois grupos. Em vários âmbitos.

Um dos focos em Elvira é o conjugal sexual. No cânone dezesseis se enfatiza que mulheres cristãs não se casem com “não fiéis”, seja este herético, ou seja, judeu que tendem a ser categorizados, lado a lado, como nocivos e de quem se deva ter distância. Qualquer tipo de proximidade ou associação com os mesmos é proibido. Os pais que cedam a mão de suas filhas para judeus ou hereges, são excomungados por cinco anos. O adultério entre um cristão e uma mulher judia ou pagã gera excomunhão por tempo igual. A ênfase das restrições está focada nos riscos de proselitismo: o não fiel pode influenciar ao seu parceiro para que se converta a sua fé. Nas entrelinhas do texto pode se perceber uma tênue presença do medo da contaminação espiritual. A carnalidade do outro está sutilmente percebida ainda que não seja este o âmbito da problemática neste momento. Há precedentes de exclusão que serão usados na formação jurídica de leis medievais. Isto num momento em que a Igreja ainda não se aproximou do Império Romano. Ou seja, a razão de Estado não está presente e não é o motivo da exclusão, ou

segregação.

Outro foco são as refeições comuns. Os judeus não podiam comer certos tipos de alimentos. As normas dietéticas judaicas exigiam: a) exclusão do uso da carne de animais considerados impuros, tal como o porco, animais predadores e os assim denominados frutos do mar; b) normas de abate dos animais considerados puros; c) a proibição de não se mesclar numa refeição carnes com laticínios e derivados. Por isso os judeus dificilmente faziam refeições nas casas de seus conterrâneos pagãos ou cristãos. O risco de ingerir alimentos impuros impedia-os. Porém a presença de cânones que proíbem clérigos cristãos de celebrar e comer com judeus (cânone cinquenta) tanto em Elvira quanto em concílios posteriores, na Hispânia e mesmo na Gália, gera a impressão que a presença de cristãos, inclusive membros do clero em banquetes judaicos era comum. Há dois focos de reflexão: o primeiro seria evitar boas relações e os riscos de proselitismo, pois as festas judaicas podiam ser um atrativo para a conversão de fiéis cristãos. As normas dietéticas poderiam ser alardeadas e a judaização poderia ser articulada. Outro aspecto é a reciprocidade. Se os judeus não consomem comida elaborada por cristãos, por haver riscos de conter alimentos não permitidos por razões diversas, a recíproca deve ser semelhante. A comida judaica passa a ser também vedada aos cristãos. (Assis, 1988)

Resumindo: em Elvira se delineia uma proposta cristã em relação aos judeus peninsulares: não permitir aproximação e boas relações entre os dois grupos para evitar proselitismo. Derivada desta proposição está implícita a noção de que os judeus são malignos (são deicidas), são carnis e apresentam-se como um perigo aos fiéis cristãos. Os concílios hispanos romanos e hispano visigóticos mantêm esta perspectiva de restrições nos contatos e de exclusão social dos judeus para evitar o proselitismo.

1. Pesquisa patrocinada pelo CNPq através de bolsa referente ao Edital Universal do CNPq (2008-2010)

A legislação imperial nos séculos IV e V contida no *Codex Theodosianus* permite a continuidade da presença judaica no Império e admite certa legalidade e uma dose de autonomia interna às comunidades judaicas. Os judeus podem seguir estabelecidos nas províncias romanas, mas a partir da aproximação do poder imperial com a Igreja se determinam certos parâmetros de contenção da importância sóciopolítica judaica, do proselitismo judaico e das relações entre os fiéis cristãos e os judeus. (Feldman, 2001) Os judeus não podem casar-se com cristãos, converter seus escravos cristãos ao Judaísmo e nem erigir novas sinagogas. Em essência há uma espécie de linha de *status quo* da presença judaica que mantém o que já existia e não permite a expansão, nem a conversão de neófitos.

Agostinho de Hipona define teologicamente esta presença e esta tolerância através do conceito do bibliotecário escravo, pelo qual, os judeus, que são os receptores da revelação Divina, ainda que não tendo aceitado Jesus, teriam função tanto no processo histórico de afirmação do Cristianismo quanto na finalidade da História quando uma parte destes se converteria. (Feldman, 2008) O Papa Gregório Magno endossou esta posição quando determinou que o status judaico de religião permitida sob o Império, se mantivesse sob a Cristandade Ocidental: direitos mínimos, tolerância sob certos limites e controle de sua influência social, política e religiosa para evitar sua expansão. (Feldman, 2004)

Poderíamos sintetizar os eixos principais da tolerância à presença judaica como sendo: a) o rígido impedimento do proselitismo judaico sobre fiéis cristãos e mesmo o controle da conversão de pagãos ou infiéis em geral ao Judaísmo; b) a proibição da conversão forçada de judeus ao Cristianismo, mesmo se fosse estimulada a tentativa de evangelização e proselitismo dos judeus à fé cristã; c) a definição de tempos e espaços proscritos aos judeus, ou seja, nos quais os judeus não transitem e nem dialoguem com cristãos e destes tampouco se aproximem; d) a proteção física dos judeus tendo como troca o usufruto dos mesmos pelos governantes para suprir funções sociais tidas como necessárias, seja no campo das finanças

e comércio, seja na medicina; e) de maneira contraditória com o item anterior, enfatiza-se a não concessão de cargos e funções de poder que propiciem aos judeus serem superiores e influentes em relação aos súditos da Santa Igreja. Todos estes tópicos têm presença e validade, tanto no final do mundo antigo quanto na Alta e Baixa Idade Média. Estes elementos aparecem na legislação medieval castelhana e especificamente nas *Siete Partidas*.

A experiência de relacionamento entre os judeus e o reino visigótico de Toledo nos séculos VI e VII foi tensa. Os reis visigodos tiveram uma postura que transgredia a proposta de tolerância agostiniana e de Gregório Magno. Conversões forçadas ocorreram sob o rei Sisebuto na segunda década do século VII (c. 614 ou 616) gerando um problema complexo. A pretensa resistência dos convertidos à força e o firme posicionamento da Igreja hispano visigótica que mesmo refutando canonicamente a validade de conversões forçadas, insistia na impossibilidade de revogação de um sacramento executado e, portanto obrigando os convertidos e seus descendentes a prosseguirem como cristãos.

A legislação visigótica tem, portanto uma forte influência deste confronto da monarquia e do clero com os judeus convertidos, seus descendentes e mesmo com judeus que possam ter imigrado a Espanha visigótica em períodos de abrandamento da pressão sobre os convertidos. Uma sucessão de cânones conciliares é legislada e seguem-se leis reais que exercem pressão contínua por um século sobre os judeus e/ou aos judeus convertidos e a seus descendentes. Mas a quem efetivamente se dirigem estes cânones e leis? A falta de clareza na definição de quem seriam os judeus na *Lex Visigothorum* e na sua versão adaptada e embutida no *Fuero Juzgo* medieval traz um problema para o pesquisador. A definição de judeu nestas leis é no mínimo imprecisa.

Todas as leis medievais dos reinos ibéricos relativas aos judeus, sejam tanto em Castela ou Leão, quanto Aragão, Catalunha, Portugal ou Navarra serão influenciadas por este olhar. Sintetizando os antecedentes às *Siete Partidas* vale admitir que tenhamos três tendências com linhas diferenciadas que influem na legislação medieval

castelhana no que tange aos judeus: a) um foco tolerante de origem tardo antigo e inspirado em Agostinho e Gregório; b) um foco intolerante de origem visigótico que está inserido no *Fuero Juzgo* e de lá se direciona para os códigos dos reinos medievais; c) uma influência exógena que flui da Cristandade Ocidental através dos Pirineus e vem junto com os peregrinos e cavaleiros cruzados que penetram na península a partir do ano Mil aproximadamente. Voltemos nosso olhar para o objeto de nossa reflexão.

A fonte inicial de nossa nova pesquisa são as *Siete Partidas* de Afonso X o Sábio. Decantado por sua aproximação com judeus e muçulmanos, o monarca é considerado o criador da suposta Escola de Tradutores de Toledo que teria sido um dos marcos de reaproximação do Ocidente com obras do saber clássico e ao mesmo tempo um reduto do conhecimento e combate ao Islã no mundo cristão. A existência da escola como instituição é duvidosa, mas a presença de sábios e tradutores é comprovada e demonstra a proximidade de Afonso X com pensadores de outras crenças. Este mini perfil, e a análise desta faceta de sua complexa personalidade e biografia permite que se reflita sobre a ambigüidade de sua obra e de suas relações com os infieis judeus e muçulmanos.

A presença de judeus na corte de Fernando III e de Afonso X, pai e filho, refletem a necessidade dos monarcas em ter os judeus a seu serviço. A Reconquista gerou a necessidade de financistas e administradores para obterem fundos e gerir as novas conquistas cristãs que ocorreram no século XIII, tanto em Castela quanto em Aragão e Portugal. Os judeus são um dos esteios do avanço cristão: conhecem a língua árabe, o contexto do sul da Península e são hábeis diplomatas. É sugestivo e exemplar que Fernando III e de maneira semelhante Jaime I de Aragão tenham obtido de Honório III, o sucessor de Inocêncio III, e renovado com papas posteriores a isenção temporária da execução das normas que controlavam a presença judaica na Cristandade definida na assim denominada *Constitutio pro iudaeis* (1199) e nos cânones do IV

Concílio de Latrão (1215) que determinavam entre outras decisões que os judeus portassem o sinal infame ou a rodela amarela. (Suarez Fernandez, 1992, p. 15-20) Os reis castelhanos não podem e nem querem prescindir da presença de judeus em cargos administrativos e financeiros e protegem como podem uma parte destes judeus. Lado a lado com isto, os monarcas são fiéis cristãos e influenciados pelos estereótipos antijudaicos vigentes na sociedade medieval ibérica. Tudo isso de reflete numa ambigüidade jurídica em relação aos seus súditos judeus.

Nas *Siete Partidas* a percepção deste olhar preconceituoso aparece já no título vigésimo quarto da Sétima Partida. O trecho está dedicado aos judeus. Começa com a definição dos judeus como sendo, “*una manera de hombres que aunque no creen en la fé de nuestro Señor Jesucristo, sin embargo los grandes señores cristianos siempre sufrieron que viviesen en entre ellos*”. (Afonso, 1807, Partida 7, T. 24, introd.) A introdução está definindo juridicamente uma exceção: alguém que não crê em Cristo e que é tolerado nos espaços dominados pelos senhores cristãos. E na seqüência não envida esforços em definir quem são estes “*outsiders*” no sentido proposto por Scotson e Elias. Infieis e descrentes que mesmo tendo recebido a Revelação não acreditaram no Cristo encarnado. E conclui a primeira lei do título definindo as razões agostinianas de sua tolerância:

“[...] *Y la razón por la que la Iglesia y los emperadores y los reyes y los otros príncipes sufrieron a los judíos vivir entre los cristianos es esta: porque ellos viviesen como en cautiverio para siempre y fuesen memoria a los hombres que ellos vienen de linaje de aquellos que crucificaron a Jesucristo*”. {Os grifos são nossos}. (Afonso, 1807, Partida 7, T. 24, L. 1)

Servem, portanto de modelo aos cristãos do destino e da condição inferior dos que receberam a Revelação, mas não a aceitaram: o cativo judaico é uma condição pedagógica e modelar para

2. A versão de 1807 é a base, mas fizemos uso de adaptações de linguagem em Espanhol clássico para facilitar a leitura e entendimento. Algumas versões disponíveis na Internet e algumas impressas como a de Carpenter e de Assis que estão em inglês serviram para reflexão e análise do significado da fonte.

toda a sociedade e para os judeus especificamente. Este exemplo volta em alguns trechos e se não é onipresente no texto, aparece no corpo de toda a lei terceira:

“Antiguamente los judíos fueron muy honrados y tenían muy gran privilegio sobre todas las otras gentes, pues ellos tan solamente eran llamados pueblo de Dios. Mas porque ellos fueron desconocedores de aquel que los había honrado y privilegiado y en lugar de hacerle honra, deshonraronlo, dándole muy vil muerte en la cruz [...]”. (Afonso, 1807, Partida 7, T. 24, L. 3)

A justificativa legal para a presença judaica se define e nela se insere a razão de sua condição inferior e degradante, junto com sua proteção jurídica. E a motivação teológica é plenamente agostiniana e está inserida na concepção cristã do erro judaico e do castigo divino. Sua condição jurídica obtém sanção divina, pois os judeus tiveram a chance de aceitar Jesus e não o fizeram. Além disso, os define como deicidas e responsáveis pela crucifixão de Cristo.

Juridicamente definidos e associados ao deicídio, ao erro e a falta de fé podem ser acoplados aos interesses monárquicos visto terem permissão pontifícia. Esta presença está delimitada a um rígido controle e restrições contrárias a qualquer tipo de proselitismo judaico. As leis são plenas de cuidados e controles. Os judeus não podem converter cristãos e nem pagãos ou outros infiéis. Não podem ter no recinto de suas casas, servidores assalariados não judeus, visto a chance de influenciá-los. (Afonso, 1807, Partida 7, T. 24, L. 8) A aquisição de escravos cristãos lhes é vedada e as penas são severas se isto ocorrer com ciência anterior do judeu que o escravo seja cristão. (Afonso, 1807, Partida 7, T. 24, L. 10) Fica implícita a possibilidade de alforria a um escravo que se declare cristão e assim obtenha a condição de não pode ser escravo de um judeu. As posições de poder político são vedadas aos judeus e não se admite a hipótese que um judeu exerça um cargo que lhe propicie poder e hierarquia por acima de cristãos.

A contaminação judaica é um elemento que pode ser discernido nas Partidas. Contaminação é definida a partir do controle do contato. Os judeus

são a um só tempo: deicidas, incrédulos, malignos e impuros. Isso faz com que o poder temporal exerça sua condição de gerir a “*salus*” ou saúde pública. A contaminação espiritual é o início da doença social e do abalo a saúde física.

São **deicidas**, de acordo a Lei número um: “[...] *que ellos vienen de linaje de aquellos que crucificaron a Jesucristo*”. (Afonso, 1807, Partida 7, T. 24, L. 1) O mesmo se afirma novamente na terceira lei: “[...] *dándole muy vil muerte en la cruz*”. (Afonso, 1807, Partida 7, T. 24, L. 1). Alocadas logo no início do título estas duas leis permeiam o texto de todo o título.

São **incrédulos** por terem recebido Jesus no seio de sua comunidade e não tê-lo reconhecido e aceito como o Cristo. Isso está na abertura do título vigésimo quarto da Sétima Partida:

“Judíos son una manera de hombres que, aunque no creen en la fe de nuestro señor Jesucristo [...] que es como manera de desprecio de Dios, queremos aquí decir de los judíos que contradicen y denuestan su hecho maravilloso y santo que El hizo cuando envió a su hijo para salvar a los pecadores”. (Afonso, 1807, Partida 7, T. 24, prólogo)

São **malignos**, pois tem planos diabólicos como a acusação de crime ritual que Afonso já prevê antes que tenha ocorrido em seus domínios e já articula as devidas punições, se vier a ocorrer. De maneira preventiva ele afirma:

“[...]Y porque oímos decir que en algunos lugares los judíos hicieron y hacen el día del Viernes santo memoria de la pasión de nuestro señor Jesucristo en manera de escarnio, hurtando los niños y poniéndolos en cruz o haciendo imágenes de cera y crucificándolas cuando los niños no pueden tener [...]”(Afonso, 1807, Partida 7, T. 24, L. 2)

E na seqüência define penas e castigos. Desta forma aceita um rumor como fato futuro e já o categoriza preventivamente na lei.

A **impureza** é um fato mais complexo de se averiguar. Nas entrelinhas do texto se configura a

impureza e os riscos de contaminação. Três aspectos chamam mais a atenção: remédios, alimentação e sexualidade.

O primeiro se associa ao fato dos judeus serem excelentes médicos. E tanto o rei Fernando III quanto seu filho e sucessor Afonso X se tratavam com médicos judeus. A presença de médicos judeus na corte é evidente e documentada. Causa estranheza a percepção de que na oitava lei se proíba que os judeus manipulem remédios para os cristãos, até mesmo se o prescreverem. Devem ser manipulados por “mãos cristãs” evitando um presumível envenenamento:

“Otro sí prohibimos que ningún cristiano reciba medicina ni purga que sea hecha por mano de judío, pero bien la puede recibir por consejo de algún judío sabedor, solamente que sea hecha por mano de cristiano que conozca y entienda las cosas que hay en ella”. (Afonso, 1807, Partida 7, T. 24, L. 8).

Aqui aparece um sinal de uma crença popular que constrói o mito de envenenamento e que permanecerá no imaginário medieval e se tornará um elemento de longa duração e será componente dos “Protocolos dos Sábios de Sião” editado no século XX. E das crenças bastante profusas na Europa de que os judeus envenenariam os poços, propagadas pelos *Pastoreaux* (Pastorzinhos) no início do séc. XIV e que serviu de argumento de acusação a responsabilidade dos judeus relativa à Peste Negra (1348).

O segundo subtema é a alimentação. Há clara referência a Elvira (cânone cinquenta) quando se afirma que os judeus e os cristãos não se convidem bilateralmente e não façam refeições em conjunto. A diferença notável é que em Elvira se proíbem os clérigos que não poderiam se contaminar e se influenciar pelos judeus. Agora são os fiéis em geral. O texto diz: “*Otro sí prohibimos que ningún cristiano ni cristiana convide a judío ni a judía ni reciba otro sí convite de ellos para comer ni beber juntos, ni beba del vino que es hecho por mano de ellos*”. (Afonso, 1807, Partida 7, T. 24, L. 8). De fato há nas entrelinhas desta proibição uma novidade e um risco que aparece nos detalhes e indícios: os

judeus envenenam e contaminam.

O terceiro subtema é a sexualidade. Autores divergem nas interpretações. Boyarin (1994) elaborou uma complexa e polêmica obra na qual articula um olhar diferente da mulher no Judaísmo rabínico e no *Talmud*. A sexualidade no Judaísmo medieval era concebida sob uma ótica diferente daquela observada pelos cristãos. Há uma profunda aversão dos monges e dos teólogos cristãos a “carnalidade” judaica. Esta é associada à exegese judaica dos textos sagrados pelos Padres da Igreja. E no sentido literal a postura judaica é de se considerar a conjugalidade como sagrada e os filhos como uma bênção. Há de fato olhares diferenciados entre os pensadores e líderes espirituais das duas religiões. Igualmente, há mitos e exageros não tão fáceis de entender.

Nas *Siete Partidas* percebemos uma preocupação de que judeus e cristãos não se banhem juntos e que não haja cristãos trabalhando para os judeus no interior de suas casas. (Afonso, 1807, Partida 7, T. 24, L. 8) Segue a preocupação de não haver superioridade e influência dos judeus sob eventuais subalternos e assalariados cristãos que poderiam ser elementos de algum tipo de proselitismo, mas se agrega a questão da contaminação. Isto se evidencia quando se proíbem relações carnavais entre judeus e cristãos. São advertidos os judeus que coabitam com cristãs: “*Atrevimiento y osadía muy grande hacen los judíos que yacen con las cristianas*”. É considerado adultério e merece a pena de morte, visto que todas as mulheres cristãs “*son espiritualmente esposas de Jesucristo por la razón de la fe del bautismo que recibieron en nombre de él*”. (Afonso, 1807, Partida 7, T. 24, L. 9) Aos judeus é prevista a pena de morte, mesmo se a mulher for prostituta (*baldonada*). Às mulheres havia diferentes penas, dependendo de seu estado e de sua condição conjugal, mas as que reincidissem seriam mortas sem exceção. Na nossa compreensão o simples contato físico entre o judeu e uma mulher cristã era profanação e contaminação.

Conclusões Parciais

O processo de exclusão social dos judeus está em franco progresso. Como diz Delumeau, nos reinos ibéricos, as relações entre judeus e cristãos eram

de cordialidade e respeito. Afirma: “No final do séc. XIII, eles eram ali perto de 300 mil e viviam misturados ao resto da população”. (1996, p. 281) O que ocorreu? Castela no séc. XIII recebe os ventos da intolerância que sopram através dos Pirineus. Os reis castelhanos e aragoneses de maneira semelhante, necessitavam dos judeus para a execução do processo de Reconquista e para a colonização e administração dos novos territórios. Nas *Siete Partidas* são perceptíveis as permanências e continuidades de uma tolerância

moderada de origem agostiniana que permeia o ambiente medieval até as Cruzadas, mas que estão em recuo sistemático na Europa Ocidental com as alterações da realidade. O preconceito e os estereótipos antijudaicos estão em meio a um processo de erupção social e num ritmo que mesmo os monarcas interessados em proteger e usufruir de seus judeus acabarão cedendo à maré de intolerância, expulsando ou tolerando a conversão a força dos judeus para mantê-los nos seus reinos.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFONSO X. *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el sábio*. Madrid: Real Academia de Historia; Imprenta Real, 1807.
- ASSIS, I.T. *The Jews of Spain: from settlement to expulsion*. Jerusalém: Hebrew University, 1988. (Coletânea de fontes)
- BOYARIN, Daniel. *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- FELDMAN, Sergio A. Agostinho de Hipona: a necessidade dos judeus na finalidade cristã da História. IN: SOUBBOTNIK, Olga Maria M. C. & SOUBBOTNIK, Michael A. *Enlaces: Psicanálise e Conexões*. Vitória: G M Gráfica e Editora, 2008.
- FELDMAN, S. A. De civis romanii a nefariam sectam: a posição jurídica da minoria judaica no Codex Theodosianus (séc. IV e V). IN: *Revista da SBPH*, Curitiba; SBPH, n. 21, 2001, p. 7-16.
- FELDMAN, S A. A Igreja e a “questão judaica”: de Eusébio de Cesaréia a Gregório Magno. *Boletim do CPA*. Campinas: Unicamp, v. 17, p. 131-154, 2004.
- FUERO JUZGO. IN: *Códigos españoles: concordados y anotados*. Madrid: Imprenta de la Publicidad, 1807. tomo I
- SUÁREZ FERNANDEZ, Luis. *La expulsion de los judios de España*. Madrid: Mapfre, 1992.

A Teodicéia de Santo Anselmo - Estudo em Comemoração aos 900 Anos de Sua Morte

Sérgio Ricardo Strefling (UFPEL)

RESUMO

Anselmo nasceu em Aosta (1033), foi monge beneditino no mosteiro de Bec e faleceu como arcebispo de Cantuária (1109). Foi um grande filósofo da Idade Média, embora se procure em vão o termo “filosofia” em seus escritos. No entanto, o que há de argumentação, do ponto de vista racional, ora, isso não falta, em especial no contexto das provas da existência de Deus apresentadas por Anselmo. Entre os muitos temas que compõe a teodicéia de Anselmo, queremos neste estudo abordar aquele que mais se destacou, ou seja, o argumento único, conhecido entre os escolásticos como a *ratio anselmi*.

A teodicéia anselmiana encontra-se particularmente nas obras **Monologium** e **Proslogion**, as demais obras são reflexões mais teológicas. No **Monologium** Anselmo, baseando-se no conceito platônico de participação, desenvolve três provas sobre a existência de Deus. A quarta prova encontra-se na obra **Proslogion**. Esta obra consta de vinte e seis capítulos, onde no primeiro, Santo Anselmo inicia com uma prece e do segundo ao quarto capítulos expõe o argumento. Já no Proêmio, Anselmo explica-nos que não estava satisfeito com as provas expostas no **Monologium**, e, portanto, buscava um argumento único que provasse a existência de Deus sem ter que recorrer a nenhum outro.



A Teodicéia de Santo Anselmo - Estudo em Comemoração aos 900 Anos de Sua Morte

Sérgio Ricardo Strefling (UFPEL)

Anselmo nasceu em Aosta (1033), foi monge beneditino no mosteiro de Bec e faleceu como arcebispo de Cantuária (1109). Foi um grande filósofo da Idade Média, embora se procure em vão o termo “filosofia” em seus escritos. No entanto, o que há de argumentação, do ponto de vista racional, ora, isso não falta, em especial no contexto das provas da existência de Deus apresentadas por Anselmo. Entre os muitos temas que compõe a teodicéia de Anselmo, queremos neste estudo abordar aquele que mais se destacou, ou seja, o argumento único, conhecido entre os escolásticos como a *ratio anselmi*.

A teodicéia anselmiana encontra-se particularmente nas obras **Monologium** e **Proslogion**, as demais obras são reflexões mais teológicas. No **Monologium** Anselmo, baseando-se no conceito platônico de participação, desenvolve três provas sobre a existência de Deus. A quarta prova encontra-se na obra **Proslogion**. Esta obra consta de vinte e seis capítulos, onde no primeiro, Santo Anselmo inicia com uma prece e do segundo ao quarto capítulos expõe o argumento. Já no Proêmio, Anselmo explica-nos que não estava satisfeito com as provas expostas no **Monologium**, e, portanto, buscava um argumento único que provasse a existência de Deus sem ter que recorrer a nenhum outro. Parece que Anselmo, depois de expor as três provas que partiam das criaturas para chegar ao criador, teve medo de determinar o ser de Deus com relação às coisas. Parece ser próprio de Anselmo que para falar dignamente de Deus tem que tomá-lo em absoluto. Daí, então, a busca de um argumento que para ser provado não necessitasse de nenhum outro fora de si mesmo. “Comecei a pensar comigo mesmo se não seria possível encontrar um único argumento que válido em si e por si, sem nenhum outro, permitisse demonstrar que Deus existe verdadeiramente” (Anselmo, 1973, p.105).

Preocupado desde há muito tempo com este pensamento, estava a ponto de renunciá-

lo, quando de repente e encontrando-se muito cansado, veio-lhe à mente aquilo que já pensava não mais encontrar. Surge, então, o argumento único que será a matéria da obra que Santo Anselmo denomina *fides quaerens intellectum* (a fé buscando o entendimento). “Anselmo é importante na História da Filosofia não apenas pelo argumento do **Proslogion** (a que muitos estudos parecem reduzi-lo), mas por contribuir, muito antes de que a filosofia medieval conhecesse a totalidade dos escritos aristotélicos, para a instauração de um novo método de filosofar, método este que faz interagir meditação e disputa, lógica e autoridade, filosofia e Sagradas Escrituras. Confiando na capacidade racional do homem, a reflexão anselmiana tem o mérito de mostrar que o rigor filosófico não é algo de segunda ordem, razão pela qual é não apenas lícito, mas necessário lançar-se ao esforço de empreendê-lo” (Vasconcellos, 2005, p.18).

1. O ponto de partida

O ponto de partida está na fé, e esta fé no Deus presente, constitui a situação humana de que parte a prova. O capítulo I constitui-se em uma prece. Não se trata de uma exortação ao conhecimento de Deus, senão de sua contemplação. Deus não é uma hipótese a demonstrar, senão que já está de alguma maneira presente e pode, portanto, ser contemplado. “Abre a ele todo o teu coração e dize-lhe: quero teu rosto, ó Senhor” (Anselmo, 1973, p.105).

Buscar o rosto de Deus no contexto bíblico e não é outro o de Anselmo, significa conhecer a Deus e viver em sua presença. Todo o capítulo é uma chamada a Deus. A Deus que está presente em sua ausência. Ao Deus que não se tem, mas que está. Ao Deus que não se vê, mas que para vê-lo foi feito o homem. “Ó Senhor, tu és o meu Deus e o meu Senhor; e nunca te vi. Tu me fizeste e resgataste e tudo o que tenho de bom devo-o a ti. No entanto, não te conheço ainda. Fui criado para ver-te e até agora não consegui aquilo para que fui criado” (Anselmo, 1973, p.106).

A imagem de Deus está no homem velada pelo pecado. Então é necessário recuperar de alguma maneira a situação em que o homem se encontrava antes do pecado original. O homem precisa sair de si mesmo e pôr-se a caminho de Deus. Por isso, Anselmo insiste de que é preciso buscar o rosto de Deus. A filosofia de Anselmo em nenhum momento esquece os dados oferecidos pela teologia dos Santos Padres. Mas, segundo Anselmo, o homem não pode buscar a Deus, se Deus não ensinar-lhe nem encontrá-lo, se Deus não se mostrar. Aos poucos, Anselmo vai-nos introduzindo na prova *a priori*, a qual tem seu ponto de partida na idéia de Deus segundo o dado da fé. “Ensina-me como procurar-te e mostra-te a mim que te procuro: pois, sequer posso procurar-te se não me ensinares a maneira, nem encontrar-te se não te mostrares” (Anselmo, 1973, p.107).

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. Anselmo parte da revelação, porque entende que o homem não poderia buscar aquilo que não lhe foi dado. A fé é um dom que inquieta o homem para que nela ele busque e compreenda. Anselmo distingue entre fé viva e fé morta¹. Esta distinção tem relação com a *fides quaerens intellectum*. Fé viva é crer em. Fé morta é crer apenas. Na fé viva há um dinamismo essencial, em oposição à estaticidade da fé morta, que se limita a crer o objeto, sem tender para dentro do objeto, porque lhe falta o amor que é fonte de vida e impulso de operosidade. A fé morta não é a perda da fé e, sim, a falta da fé, enquanto carente de amor. É, por exemplo, o caso do cego, que poderia e deveria ver, mas não enxerga aquilo que sempre poderia e deveria enxergar. É o cego que tem olhos, mas carece de visão: poderá ver o objeto, mas não penetrar, com a visão no objeto. Para Anselmo, não existe a fé sem amor. A fé operante só pode ser acompanhada por amor. Portanto, aquele que crê impulsionado pelo amor busca compreender. 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** (Anselmo, 1973, p.107).

Anselmo parte da fé que afirma que o homem

é imagem de Deus. O homem para conhecer a si mesmo, tem que conhecer aquele do qual é imagem. O pensar a si mesmo leva a pensar sobre Deus. Neste sentido tece belo comentário Inácio Escribano ao tratar do **Proslogion** no horizonte da teologia da imagem de Deus: “Ao começo do **Proslogion** nos é notável esta frase: ‘Ó Senhor, reconheço, e rendo-te graças por ter criado em mim esta tua imagem a fim de que, ao recordar-me de ti, eu pense em ti e te ame’. A frase ocupa um valor muito relevante na disposição do primeiro capítulo o qual se inicia com um suspiro da alma que busca angustiadamente um rastro da presença divina. A partir do ‘reconheço’ podemos dizer, já há um certo vazio. E neste vazio angustiante segue-se a tese – existe em nós a imagem de Deus –, em que se assenta o fundamento da esperança: a busca não pode ficar frustrada. A idéia de Deus nos foi conferida como presente no momento da criação, ‘a imagem e semelhança’(...)” (GILSON, 1987, p.231).

2.A noção de Deus

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 (Anselmo, 1973, 97). É interessante observar que não encontramos a expressão de nenhum nome divino, seja bíblico ou clássico. E isto tem sua importância desde o momento em que tal fórmula se apóia no recurso dialético que a pregação do insipiente desencadeia. A fórmula que desencadeia o argumento único é criação de Anselmo. Convém aqui lembrar o que ele diz no Proêmio do **Proslogion**. “No entanto, um dia, quando já estava cansado de resistir a essa perseguição inoportuna, justamente no calor do conflito dos meus pensamentos, eis que se me apresenta a idéia de que já desesperara de encontrar. Acolhi-a com tanto entusiasmo quanto empenho colocara em rechaçá-la” (Anselmo, 1973, p.105).

Essa noção de Deus e formas prévias do argumento já se encontram em Cícero (Ullmann, 1979, p.76), Sêneca (Zambranno, 1987, p.119) e Agostinho (Agostinho, 1968, p. 218); a maneira pela qual Anselmo faz esse argumento se desenvolver por si mesmo até se dar a conhecer o que ele encerrava em si desde o início, aí é que se revela um filosofar dialético totalmente novo.

A noção de Deus, na compreensão de Santo Anselmo, se torna mais clara quando ele explica ao seu crítico Gaunilo a diferença que há entre um “ser que seja maior que todos” e um “que não se pode pensar nada maior” (Anselmo, 1973, p.141).

3.A demonstração do argumento

Anselmo parte de uma reflexão religiosa sobre o Salmo 13: “Diz o insensato em seu coração: Deus não existe”. Portanto, o insensato deve convencer-se de que existe, ao menos, no entendimento, “algo que não se pode pensar nada maior”, o entende, e o que o entende está ou existe no entendimento (Anselmo, 1973, p.108).

O “ser que não se pode pensar nada maior” existe na realidade. Esta é uma afirmação. Mas, se “o ser que não se pode pensar nada maior” existe no entendimento e não na realidade, se pode pensar que exista também na realidade, o que é maior. De onde vai-se concluir que “o ser que não se pode pensar nada maior” não é “o ser que não se pode pensar nada maior”. E isto é uma contradição. Logo “o ser que não se pode pensar nada maior” existe na realidade (Anselmo, 1973, p.109).

Anselmo, após expor o argumento, vai no capítulo IV afirmar de que ninguém que compreenda o que Deus é, pode pensar que Deus não exista. E assim demonstra que existem duas maneiras diversas de pensar. Uma primeira maneira seria de que quando se pensa uma coisa se pensa a palavra que a significa. E uma segunda maneira de pensar seria de que quando se pensa uma coisa, se entende ou se compreende aquilo mesmo que a coisa é. Assim, por exemplo, quem compreende o que são a água e o fogo, sem dúvida, não pode pensar que os dois elementos sejam realmente a mesma coisa. Mas se pensar apenas nas palavras água e fogo, pode imaginar as duas coisas como idênticas.

Estas duas formas de pensar que nos propõe Anselmo vão-lhe permitir sustentar a argumentação de que aquele que compreende o que é Deus é e não apenas pense a palavra Deus, não pode pensar que Deus não exista. Quando se pensa a palavra que significa Deus, pode-se pensar que não exista, já que não se entende aquilo mesmo que é Deus. Mas quando se entende aquilo mesmo que é Deus, pensar que Deus não exista implica que o vocábulo

Deus se emprega com uma significação estranha, por isso não se fala de Deus nem se lhe nega, ou sem sentido algum. Portanto, não se sabe ou não se pensa o que se diz, quer dizer, justamente se é um insensato. Logo, quem entende o que Deus é não pode pensar que não existe (Anselmo, 1973, p.110).

Nesta demonstração, queremos captar o sentido do argumento anselmiano. Uma vez definido o Deus da fé, o crente se encontra com a existência daquele que é posta em questão pela negação do insipiente. Procede, então, contestar este questionamento. Para isso, o insensato deve entrar no jogo dialético. Quando Anselmo dá sua noção de Deus, o insensato a ouve e entende. O insensato pensa que o ser tal não existe. Logo, o ser tal existe pelo menos em seu pensamento. Este existir ao menos em seu entendimento, uma vez reconhecido, põe em ação o mecanismo da prova e dá passagem a que o ser tal exista também na realidade. Provada a existência de Deus, chega-se à afirmação da necessidade da sua existência.

Através da prova, o crente alcança a inteligência. Somente aquele de quem não se pode conceber que não seja, existe necessariamente. O que constitui um problema não é a existência de Deus, mas sua negação. O insensato diz em seu coração que Deus não existe. Mas como diz o insensato em seu coração o que não pode pensar? Santo Anselmo responde dizendo que ninguém que entenda o que Deus é, pode pensar que ele não existe. A resposta de Anselmo estabelece uma distinção nesta ordem de pensamento, da palavra interior, donde uma relação de significação liga as palavras com as coisas. Esta relação palavras-coisas (*voces-res*) fazia parte da questão dialética da época. De uma mesma coisa, pode-se pensar que a palavra que a significa, ou bem compreender aquilo mesmo que é. O intelecto se conduz de maneira diferente, segundo se detenha em palavras ou que se realiza sua significação e se volte para as coisas. Anselmo, quando formulou uma definição de Deus, afirmou que seu adversário ouvia e compreendia, no seu intelecto, o que ele dizia. Permanecemos no plano de um pensamento ligado à linguagem, donde a fé regula o sentido do termo Deus. Pois seguindo esta regra não poderemos conceber que o objeto não seja.

4. A força do argumento

O famoso argumento anselmiano não é mais do que uma pura dialética, onde o pensamento não pode negar a existência de Deus sem trair a si mesmo. Uma vez aceita determinada definição de Deus, esta impede de antemão qualquer negação, a não ser que não compreendamos o significado das palavras de determinada definição. Portanto, aqui se trata somente de demonstrar que o insensato que é a parte contrária desta disputa, se contradiz. Para Anselmo se é contraditório negar algo, então este algo existe. Aqui Anselmo manifesta a sua grande confiança na lógica. Quando fala da verdade e da existência de Deus, parece ao menos nesta passagem, que a verdade lógica é a que designa e a que nos garante a verdade ontológica. Tomado em si mesmo, o argumento se baseia somente na lei do raciocínio. O argumento ontológico se funda na discussão que faz com que a verdade de uma proposição resulte do absurdo da que a contradisse. “Esta definição da existência de Deus é, seguramente, o triunfo da dialética pura operando sobre uma definição. Não por isso, deixa de ter conteúdo, porque o que contém de força provém do sentimento, justo em si do que há de

único no conceito de ser tomado em um sentido absoluto. Pois, ainda que se rejeite a prova como tal, se reconhecerá sem dúvida que Santo Anselmo tenha visão certa ao subtrair à força irresistível com que a noção de ser absoluto, quer dizer, tal que não se pode conceber outro maior, reclama, de certo modo, a posição de sua existência pelo pensamento que a concebe” (Gilson, 1987, p.231).

Para Anselmo, os pensamentos comportam a presença de algo no pensamento. E se o que constitui ao menos um conteúdo do pensamento não pode ser concebido simplesmente como um conteúdo do pensamento, então o que existe no pensamento tem que ser mais que um conteúdo do pensamento.

A força do argumento também pode ser percebida na verdade das proposições necessárias, ou seja, as proposições cuja negação traz consigo contradição, são necessariamente verdadeiras. Considerando que as proposições verdadeiras têm de ajustar-se a seus objetos e têm de ter objetos para ajustar-se. Portanto, as proposições necessárias implicam a existência de seus objetos. Neste caso, a proposição necessária é que “aquele do qual não pode ser pensado nada maior” não pode existir somente no pensamento.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSELMO. *Opera Omnia – S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi*. Edimburgo: Thoman Nelson et Filios, 1946-51.
- _____. *Obras Completas de San Anselmo*. Edición bilingüe por Julián Alameda. 2 v. Madrid: Editorial Católica, 1952 -1953.
- _____. *Monólogo, Proslógio*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ESCRIBANO, Ignacio. *El alcance teológico del Proslógion de San Anselmo*. Madrid:Verdad y Vida, 1965.
- GILSON, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos,1987.
- MARÍAS, Julián. *San Anselmo y el insensato*. Madrid: Revista de Occidente, 1944.
- MOJSISCH, Burkhard. Anselmo de Cantuária- Provas de Deus. In: Kobusch, Theo (org.). *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- STREFLING, Sérgio R. *O argumento ontológico de Santo Anselmo*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- ULLMANN, R. A. *Epicuro: filósofo da alegria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.
- VASCONCELLOS, Manoel Luís Cardoso. *Fides Ratio Auctoritas. O Esforço Dialético no ‘Monologion’ de Anselmo de Aosta: As relações entre fé, razão e autoridade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- VIGNAUX, Paul. *A filosofia na Idade Média*. Lisboa: Presença, 1994.

Caldeirão: Resíduos Medievais na Prática da Medicina Popular Nordestina

Silvana Bento Andrade (UFC)

RESUMO

Esta comunicação tem como proposta investigar resíduos culturais medievalizantes, vigentes na configuração social do Nordeste brasileiro, mediante análise do romance *Caldeirão*, do escritor cearense Cláudio Aguiar. Destacam-se, para análise, profundos traços da mentalidade medieval, em um dos aspectos mais significativos do *modus vivendi*: a prática da medicina popular. Esses substratos mentais legados da colonização ibérica foram amalgamados a circunstâncias particulares do contexto nordestino brasileiro, configurando uma remanescência histórica de valores do medievo, sob o molde de hibridação cultural. Através do rastreamento de matrizes temáticas, e empregando o arcabouço teórico e metodológico dos Estudos de Residualidade Cultural e Literária, procura-se verificar como as incorporações culturais da Idade Média na matéria social representada na ficção de Cláudio Aguiar reforçam a relação entre arte e sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: *Residualidade – Memória coletiva – Hibridação cultural.*



Caldeirão: Resíduos Medievais na Prática da Medicina Popular Nordestina

Silvana Bento Andrade (UFC)¹

O presente estudo constitui uma parcela de nossa pesquisa intitulada *Caldeirão: Resíduos do Medievo na Guerra dos Beatos* e destina-se a explorar, dentro da linha Literatura e História, as incorporações culturais da Idade Média, nos usos e costumes populares nordestinos, a partir da matéria social representada pelo romance *Caldeirão*², do escritor cearense Cláudio Aguiar³. Reconhecido através dos prêmios literários José Olympio de Romance, em 1981, e Nacional de Literatura MEC/INL, em 1982, ambos conferidos a *Caldeirão*, o autor configura em seu conjunto de obra um compósito de episódios e personagens célebres de nosso patrimônio cultural, construindo uma obra de sólidas bases nas tradições populares.

O romance *Caldeirão* baseia-se na Guerra dos Beatos, revolta campesina de teor messiânico, semelhante em alguns aspectos à Guerra de Canudos. Através da voz narrativa de Mestre Bernardino, que era secretário do Beato José Lourenço, o leitor acompanha os momentos mais importantes da formação, do desenvolvimento e do massacre da comunidade, numa perspectiva cambiante entre o testemunho e a onisciência. Neste recorte, destacaremos uma das mais significativas manifestações populares vigentes no *modus vivendi* do Nordeste brasileiro: a prática da medicina popular.

Sob a liderança do carismático beato José Lourenço, a comunidade messiânico-social do Caldeirão, iniciada em 1926, tornou-se um sistema agrário auto-suficiente. Entretanto uma experiência cooperativista anterior, no Sítio Baixa Danta, serviu de preparação e consolidação dos

princípios igualitários que nortearam o sucesso da irmandade campesina de ética cristã. José Lourenço e seus familiares alocam-se no sítio Baixa Danta, arrendado por intermédio do Padre Cícero, por volta de 1894, e transformam o terreno áspero em sociedade agrária e religiosa de extraordinária produtividade.

Para focalizarmos as incorporações culturais da Idade Média na matéria social representada neste romance de cunho histórico, empregamos o arcabouço teórico e metodológico da Residualidade, desenvolvido pelo Prof. Dr. Roberto Pontes⁴. Esse método investigativo está certificado junto à Universidade Federal do Ceará e ao Diretório de Pesquisa do CNPq, sob o título *Estudos de Residualidade Cultural e Literária* e vem sendo aplicado e desenvolvido em diversos trabalhos acadêmicos. Segundo Roberto Pontes, *residual* é tudo aquilo que remanesce, que resta ou sobrevive de uma cultura passada para outro momento histórico, permanecendo como elemento ativo, pronto a ser resgatado, aprimorado e reutilizado, pois conserva sua força vigorante. Esse aprimoramento ou refinamento em sua nova forma o autor chama de *crystalização*. Como o *resíduo* permanece em estado latente na *mentalidade*, em constante possibilidade de uso, infinita é sua potencialidade de *crystalizações*. O professor Pontes também assinala que a *residualidade* abrange as noções de tempo e de espaço, o que proporciona a *hibridação cultural*, relativa a crenças e costumes.

A trajetória do personagem narrador do romance, Mestre Bernardino, se alinha à de José Lourenço, quando este recebe de Padre Cícero o

1. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, bolsista do Programa REUNI-PROPAG, sob a orientação da Profa. Dra. Elizabeth Dias Martins.

2. Todas as citações da narrativa referem-se à publicação: AGUIAR, Cláudio. *Caldeirão*. Rio de Janeiro: Calibán, 2005. Limitar-nos-emos, a partir de agora, a registrar o número da página.

3. Cláudio Aguiar (1944) é graduado pela Faculdade de Direito do Recife e Doutor pela Universidade de Salamanca (Espanha). Publicou cerca de quinze livros, entre os quais se destacam: *Suplício de Frei Caneca*, *A volta de Emanuel*, *A corte celestial*, *Os anjos vingadores*, *A emparedada e Lampião e os meninos*. A Universidade Pontifícia de Salamanca (Espanha), pelo conjunto de sua obra, concedeu-lhe o prêmio-homenagem internacional de 1994, do qual resultou a edição espanhola do livro *Viento del Nordeste* (1995).

4. Poeta, crítico, ensaísta. Doutor em Literatura pela PUC-Rio. Professor do Departamento de Literatura e do Mestrado em Letras da Universidade Federal do Ceará

conselho de arrendar o sítio Baixa Danta e para lá se dirigir com sua família. Bernardino, a esposa Josefa e os filhos constituem uma das primeiras famílias a serem mandadas para a companhia de José Lourenço. Pela constância e dedicação notórias, ele vai se destacando no grupo e, pouco a pouco, assume um papel social de gerenciamento, à medida que a comunidade vai aumentando e os trabalhos requerem maior organização.

Dentre os usos e costumes mais enraizados no Nordeste brasileiro, verifica-se o remanescente histórico da prática de medicina popular, através da figura socialmente legitimada do curandeiro ou doutor raiz. Esse papel social é desempenhado no romance por Mestre Bernardino. Sua autoapresentação é eivada de orgulho dessa apropriação rústica dos conhecimentos terapêuticos:

Eu, por via de leitura pequena dos primeiros anos, fiz com que ela se multiplicasse nas releituras de raros livros caídos nas minhas mãos. (...) Por isso fiquei assim tocado pelo impossível saber dos letrados, mas apoiado na certeza das raízes, seguro nas malvas, adocicado no velame, tirando o gosto com o azedo do limão.

Quem sou eu?

Ora, eu sou uma garrafada do mato, escorado na esperança de minha gente. Acredito no poder das raízes e dos bons princípios da vida. Será que fiz mal em agir como decurião do povo do Caldeirão? (...) É que minhas garrafadas traziam saúde a quem vivia à espera dos efeitos que são muitos, assim como os prazeres da vida.
(p. 67-68)

O excerto traz ainda à luz o incômodo confronto entre o saber letrado, restrito a poucos privilegiados

das elites e o conhecimento de mundo, ancorado na tradição oral e nos patrimônios culturais dos povos primevos. Mas, não dispondo das vantagens reconhecidas pelo direito do saber letrado, a ação de mestre Bernardino comprova sua máxima de que “não se aprende tudo quanto se quer, mas o mundo é professor de todos” (p. 67).

A auto-definição do narrador considera o largo espectro de conhecimentos acerca do poder terapêutico das plantas – conhecimento ancestral e profundamente enraizado no imaginário coletivo. Define-se ele como “uma garrafada do mato”. As garrafadas⁵ são, segundo Câmara Cascudo, uma “panacéia feita por curandeiros do interior, destinada, na maioria dos casos, a curar todas as moléstias, se o doente obedecer aos seguimentos (indicações) do ‘doutor raiz’” (CASCUDO, 2000, p. 260). Essa mistura de medicina popular e “cura espiritual” persiste no Nordeste brasileiro, não apenas no interior, mas arraigada no *modus vivendi* de famílias tradicionais da região.

Dessa remanescência depreende-se também o legado cultural dos índios brasileiros, responsável pela contribuição do conhecimento de inúmeras drogas para a farmacologia contemporânea. A figura do doutor raiz confunde-se com a do pajé⁶, por ser considerado como “o médico, o conselheiro da tribo, o padre, o feiticeiro, o depositário autorizado da ciência tradicional” (CASCUDO, 2000, p. 468). Nessa condição, Mestre Bernardino é o nome imediatamente evocado em casos de emergência, a cujos cuidados se entrega, com plena confiança, quem padece. O patrimônio cultural herdado dos povos indígenas constitui inquestionável parcela da medicina popular nordestina, ainda vigorante no sertão, principalmente devido à carência de recursos e às péssimas condições da saúde pública.

A origem documentada da medicina ocidental

5. De acordo com Câmara Cascudo (2000), essas beberagens são preparadas com ervas, folhar, frutos, cascas e raízes, indicadas, colhidas e manuseadas pelo próprio curandeiro ou por alguém por ele indicado – deve ser alguém de “mãos limpas”, ou seja, de conduta e moral imaculadas. São cozidas e vão para infusão normalmente em cachaça em garrafas que são enterradas ou são postas a serenar, por tempo ritual cabalístico. Seguem fórmulas tradicionais, passadas de geração a geração, ou inovações do próprio prático, descobertas pela ação experimental, ou seja, alguma nova formulação criada, que surtiu bom efeito e que se torna uma especialidade sua. O doente deve seguir rigorosamente as indicações do doutor raiz e acima de tudo crer em sua cura.

6. Kroghman (apud CASCUDO, 2000, p.468) assinala que os sistemas médicos realizados pelo sacerdote-curador ameríndio compreendem um largo campo de intervenções, das quais destaca “a trepanação, incisão, excisão, amputação, sarjadura, escarificação, sutura, cataplasmas, bandagens, banhos sudoríficos, extração de dentes, sangrias, ventosas, sucção, pressão manual, massagens, entalamento, redução e consolidação de fraturas e hemostasia mediante torniquete.” Jósia Magalhães (apud SERAINE, 1983, p.141-150) lista, a partir de sua Medicina Folclórica (1966), diversas manipulações concernentes à terapêutica popular, produtos da flora tropical, e empregada, com sucesso, no tratamento de hemorragias, ferimentos, intoxicações ofídicas, hérnias, frieiras, traumatismos e tumores.

data de aproximadamente 370 a. C., quando Hipócrates faz suas primeiras observações de caráter científico acerca do corpo humano. A arte de curar realizada pelos raizeiros ou curandeiros tradicionais, entretanto, começou a rivalizar com o saber letrado a partir da Idade Média, quando os conhecimentos transmitidos pelos leigos começaram a ser rechaçados pela profunda influência da Igreja na Medicina. Segundo Pouchelle (2006), a relação entre a medicina letrada e a popular manteve-se num campo de ambigüidades entre o empirismo e a magia, pelo poder místico da natureza:

A eficácia das plantas medicinais, cujo conhecimento constituía, para Cassiodoro, no século VI, o próprio fundamento da arte de curar, não residia apenas nos princípios ativos presentes nas plantas medicinais, reconhecidos pela farmacologia moderna. Seu poder estava ligado também às repercussões que as plantas produziam no imaginário, no contexto de uma Europa predominantemente rural onde a presença concreta da natureza impunha-se aos sentidos. (...) As raízes foram muito empregadas, pois acreditava-se que estavam impregnadas dos ‘poderes soberanos’ do subsolo. Mas a planta inteira aparecia como mediadora simbólica entre terra e Céu, floresta selvagem e espaços domesticados, alimento e remédio, doença e saúde e até entre ignorância e saber, entre mundo humano e mundo sobrenatural, entre presente e futuro” (POUCHELLE, 2006, p.158-159)

Com o surgimento da Ordem dos Hospitalários, os curandeiros tornam-se vendedores de plantas medicinais e ficam restritos às portas das casas de caridade e dos mosteiros, procurando com isso distinguirem-se dos charlatães, como passam a ser categorizados os práticos. Esse cuidado justifica-se pela perseguição às bruxas, conhecedoras das artes de curar pela manipulação das ervas e raízes. Inúmeros foram os ‘processos de feitiçaria’ oriundos de acusações de *maleficium*, atribuídas particularmente à população feminina, no final da Idade Média, quando teve início a ‘caça às bruxas’ regida pela Inquisição.

Para Jean-Claude Schmitt (2006), essa

mentalidade remete a uma visão de mundo simbólica, que justifica os acontecimentos reais, do mundo natural e objetivo, pela ação de entes ou forças sobrenaturais. Dessa forma, “o imaginário, para o historiador ou o etnólogo, não deixa de ser uma realidade social que possui efeitos objetivos e materiais” e pode ser uma força histórica “de primeira importância” (p. 423-424). Na Idade Média, a força repressora inquisitorial de fato objetivou a existência e a crenças em bruxas e feiticeiras⁷, transformando uma realidade imaginária em concretizações materiais.

Em sua ‘Breve Introdução Histórica’ para o *Malleus Maleficarum* (1991), Rose Marie Muraro analisa o teor explicitamente misógino dos escritores dominicanos, no que se refere ao domínio da medicina popular:

Desde a mais remota antigüidade, as mulheres eram as curadoras populares, as parteiras, enfim, detinham saber próprio, que lhes era transmitido de geração em geração. Em muitas tribos primitivas eram elas as xamãs. Na Idade Média, seu saber se intensifica e aprofunda. As mulheres camponesas pobres não tinham como cuidar da saúde, a não ser com outras mulheres tão camponesas e tão pobres quanto elas. Elas (as curadoras) eram as cultivadoras ancestrais das ervas que devolviam a saúde, e eram também as melhores anatomistas do seu tempo. Eram as parteiras que viajavam de casa em casa, de aldeia em aldeia, e as médicas populares para todas as doenças. (MURARO, 1991, p. 14)

Função social idêntica à das mulheres camponesas na Idade Média exerceram os pajés das tribos indígenas brasileiras, dos quais chegam aos nossos dias os resíduos do saber terapêutico popular e a mentalidade crédula em poderes sobrenaturais, profundamente vinculados às forças da natureza, capazes de promover a cura material e espiritual. No romance, aborda-se esse assunto na micro-narrativa do caso de Dona Giluca:

(...) mulherzinha miúda, tiradora de reza, batendo um ramo de mato verde no lombo de

7. Em ‘Feitiçaria’ (SCHMITT, 2006, p.423), Hilário Franco Júnior esclarece a ambigüidade entre os termos ‘bruxa’ e ‘feiticeira’, cuja etimologia remete ao termo francês *sorcellerie*, em variações de tradução. Para a antropologia inglesa, bruxa é aquela que possui “poder mágico pessoal, inconsciente e intransferível”, enquanto a feiticeira detém um “poder adquirido e instrumentalizado”, gerado pelo pacto com o Diabo. Como acepção medieval, que privilegia o pacto demoníaco, opta o medievalista pelo termo feitiçaria.

gente atacada de espinhela caída, de carne trilhada, de quebrantos de criança, além de outras mazelas menores. (...) Dona Giluca atraía gente de lugares diversos. Rezava, curava e fazia profecias. Depois se manifestava de modos esquisitos, assim como a gente do espiritismo, fungando, dando socos no ar, tremendo a voz nos embaraços da santidade lá dela. (p. 192)

Ao saber das predicções de Dona Giluca, o Beato José Lourenço de imediato resolve pôr fim às ações da “feiticeira”, que, segundo ele, poderiam prejudicar ainda mais a comunidade com a pecha do fanatismo. Preocupado com a imagem da comunidade, o beato colhe informações sobre os horários e o local das curas e se dirige para lá, a fim de encerrar o foco dos boatos:

Numa mão segurava um ramo de arruda bem grande e na outra a santa cruz, erguida na vastidão (...).

Dona Giluca, prostrada no meio da sala de goela seca, com os olhos virados para os assombros da morte, tremia toda, estatelada, soltando baba pelos cantos da boca, cansada como égua depois do gozo. O beato (...) fazia as evoluções com a santa cruz, jogando o ramo no ar, num vaivém cadenciado.

Lá longe, ouvimos os latidos dos cachorros misturando-se com ventania, a modo de redemoinho carrapeteado, sacudindo as cobertas das casas. Nesse estremecer de vendaval, a lamparina se apagou e o escuro comandou as ações no espocar de pisadas ligeiras, correrias, gritos, ais, sai de mim capeta! Valha-me Nosso Senhor! Maria, valei-me! Salve-Rainha! (p. 193-194)

Além da iniciativa de “exorcismo” do Mal, mediante a imposição da Santa Cruz - e curiosamente também fazendo uso de “um ramo de arruda bem grande” -, não falta, nesse fragmento, a menção de conotação sexual atribuída à ação das feiticeiras, associação - convenientemente eficaz para os inquisidores medievais - da transgressão da fé com a transgressão sexual. Tal interdependência de idéias se fundamentava na crença de que o principal meio utilizado pelas feiticeiras para

adquirir seus poderes demoníacos era a cópula com Satã. Para os inquisidores, as mulheres, por serem em sua essência ligadas à sexualidade e à transgressão, eram “as agentes por excelência do demônio” (MURARO, 1991, p. 15). Embora existissem feiticeiros, as mulheres foram os alvos prediletos e predominantes dos “processos de feitiçaria” e representavam uma ameaça evidente ao poder médico e eclesiástico. Ficam explícitas também, no fragmento citado, as manifestações do Mal, no latido dos cachorros e no vendaval em redemoinho, denotadoras da ação demoníaca.

A *Schola Medica Salerniana*, entre os séculos X e XII, foi a primeira escola de medicina medieval e constituiu o mais importante centro irradiador de conhecimento medicinal da Europa, legando tratados medicinais que congregavam os saberes de diferentes correntes culturais como o legado árabe, latino, grego e o conhecimento popular, inclusive o praticado pelas mulheres. “Assim, o *De simplice medicina*, composto em Salerno entre 1130 e 1160 por Mateus Platearius, obra que no século XV devia servir de códice aos boticários parisienses, é um produto significativo das interações entre os diversos registros de saber então disponíveis” (POUCHELLE, 2006, p.159). A partir dessa concepção abrangente de saberes medicinais, a Escola Médica Salerniana atraiu grandes resistências de profissionais letrados, que intensificaram seu desprezo aos “vulgares”, desqualificando-os como:

todos aqueles que se encarregavam do cuidado dos corpos e envolviam-se com medicina e com cirurgia alheios aos ensinamentos reconhecidos pelos universitários. Eram “todos os iletrados, barbeiros, sortilagos, enganadores, falsários, alquimistas, adutores, alcoviteiros, parteiros, matronas, judeus conversos e sarracenos”, além de “príncipes e prelados, cônegos, párocos, religiosos, duques, nobres e burgueses que se envolvem, alheios à ciência, com curas cirúrgicas perigosas” (POUCHELLE, 2006, p.161).

A partir desse confronto entre os saberes, o epíteto “popular” passou a denotar depreciação e despreparo profissional ou ainda charlatanismo.

No final da Idade Média, estabelece-se uma

espécie de categorização dos ofícios ligados ao corpo. Há uma hierarquização estabelecida a partir da manipulação direta com a matéria humana, com o tabu do sangue imposto aos clérigos. Com isso, os cirurgiões, os barbeiros – responsáveis, por exemplo, pela prática da sangria muito empregada na Idade Média - e os outros ofícios ligados ao manuseio direto com o corpo e o sangue eram normalmente iletrados, e por isso, desprovidos de qualquer prestígio.

No Nordeste brasileiro, pelo isolamento e pela ausência de recursos e condições sanitárias e médicas, os curandeiros assumem desde cedo grande prestígio entre a população. Para eles, o conhecimento é alvo de devoção e a ele se dedicam respeitosamente, aprendendo com mestres raizeiros mais velhos, única fonte de saber.

No romance, Mestre Bernardino, ao narrar a trajetória de José Lourenço, menciona a passagem de sua família, a caminho de Juazeiro do Norte, pela casa de um curandeiro, que socorre sua mãe de uma febre alta, “um velhinho, qual um anjo naquele mundo das Cajazeiras, abria a porta e acolhia aqueles retirantes” (p.37):

De nada adiantaram as pílulas passadas por um farmacêutico de Campina Grande. Lourenço desconfiava que a mulher piorara até. Não tinha certeza, por que as pílulas se acabaram. Nem a dúvida podia tirar mais. Será que elas eram feitas de meizinha do mato? Ah, senhor, nas plantas, afianço com experiência, dorme a saúde. Nada de contrariar o natural. Até as coisas do juízo voltam à natureza. (...) Na beira do fogo armado numas trempes, de cócoras, o velhinho retirava uns pedaços de araruta de dentro das cinzas. E explicou a Lourenço:

- Raiz de araruta, torrada e refogada em cinza, para febre intermitente...

Tereza, já sem ânimo, tomou o remédio com um pouco d'água servida num caneco de alumínio. Depois adormeceu sobre a esteira. Logo começou a transpirar.

Os meninos, assustados com a mãe estirada na

esteira, suada, tremendo devagar, envolvida no lençol, preferiram ficar ao lado do fogo, junto do velho, que, de cócoras, lentamente, falava das plantas curandeiras:

- Ah, as plantas curam, senhor... o alho cura as dores dos resfriamentos; a cebola é boa pra bexiga; o limão é meizinha santa, cura até sezão; a bananeira é boa pra diarreia e tísica; o quiabo combate a prisão de ventre... a erva-doce, o flato...(...) O velho, de olhos ligados nas brasas acesas sopradas pelo vento encanado no corredor, continuava a falar sobre as plantas. (p.34-39)

Além do mencionado efeito curador da raiz de araruta, o narrador questiona, no excerto, a medicina tradicional, pondo em dúvida sua eficácia, sob duas hipóteses: pela interrupção do tratamento prolongado ou pela natureza das pílulas – se não fossem feitas de “meizinha do mato”, não seriam benéficas. Em sua narração, Mestre Bernardino não esconde sua admiração pelo velho raizeiro, certamente detentor de grande conhecimento: “Ah, senhor, tenho mais de cinqüenta anos de experiência na homeopatia, mas gostaria de ter assistido à palestra do velho que abrigou a família de Lourenço” (p.39).

Inúmeras são as passagens em que Bernardino exerce sua função de doutor raiz de Baixa Danta e do Caldeirão (por exemplo, p. 168, 183, 186, 249, 423), considerado “autoridade confiável, nos limites da doença e da saúde”(p.284), sempre conciliando emplastros e garrafadas com rezas e orações fortes⁸. Nesse campo fronteiro entre fé e medicina popular, encontra-se o episódio da criança cuja mão foi esmagada pelas engrenagens da moenda do engenho:

Janjão (...) movimentou a manjarra na hora em que seu irmão passava sebo de boi nas moendas. (...)O sebo facilitou o correr das moendas e chamou para dentro as mãos do menino, provocando o estrago. O grito violento dele, com as mãos engolidas pelas moendas ensebadas, escapou serra acima como urro de morte. (...)

8. Eduardo Campos cataloga, em *Medicina Popular* (1951), diversas orações muito populares no Ceará proferidas para fins específicos de cura.

O beato benzia o menino e garantia, por força de Deus, que nada aconteceria àquelas inocentes mãos. Ao me ver, ele emendou:

- Mestre Bernardino agora vai completar a cura com os preparos da natureza.(...)

Não me confiei muito naquela meizinha de urgência, mas fiquei calado, porque não se deve alarmar ninguém numa hora dessa. (...) O tempo mostrou que a meizinha trouxe as mãos do menino ao natural. Só vindo para crer. O pretume desapareceu, a destreza voltou e não se via nem sinal dos rachões por onde o sangue espirrou melando as moendas. Milagre, creia! (p. 218-220)

No fragmento, verifica-se que o valor das mezinhas nunca é creditado a elas mesmas, mas são sempre aliadas ao poder espiritual, à fé. O próprio raizeiro, muitas vezes, temendo pela ineficácia da mistura, credita a cura a um milagre, ou seja, o emprego dos elementos da natureza em comunhão com a fé inquestionável garantem o sucesso da intervenção.

Em outro episódio narrado por Mestre Bernardino, o caso do “velho da tipóia”, observam-se outros aspectos pertinentes à relação medicina letrada e medicina popular. Chega ao Caldeirão um viúvo já idoso numa embaixada do Rio Grande do Norte. O velho tinha o braço quebrado e vinha “amarrado em uma tipóia ensangüentada”, por isso ficou sendo chamado de “velho da tipóia”. Mestre Bernardino presta-lhe assistência e o cura. Os filhos do velho, que há muito tinham ido para o Rio de Janeiro, sem nunca terem mandado notícias, retornam, muitos anos depois, à procura dos pais, pois ainda não sabiam da morte da mãe. Dirigem-se à Santa Fé, comunidade vizinha ao Caldeirão, e são contaminados pelos boatos maledicentes que corriam amiúde sobre o beato. Revoltados, os rapazes pretendiam invadir o Caldeirão para libertar sua família, que julgavam escravizada por José Lourenço. Ao saber disso, o beato envia Mestre Bernardino para convidar os rapazes a uma visita ao Caldeirão. No caminho, ainda muito desconfiados, conversam com o mestre:

O mais novo quis saber como eu curara o braço

quebrado do velho seu pai. Ficou espantado quando eu disse que tudo ficou no lugar e sarado a custo de garrafada de catuaba e uns banhos mornos com casca seca de pau-d’arco roxo. O rapaz riu e falou em nomes complicados que só os doutores em medicina entendem. Eu, escorado no meu tempo passado como enfermeiro do Hospital Pedro II, do Recife, também desentoequei da memória assuntos variados das especialidades médicas. Os rapazes ficaram assustados. Aí, eu vi que um deles, mesmo sendo médico novato, não continuou a jogar palavras complicadas para o meu lado. Se calou e logo a Estação se fincou á nossa frente, alva que só capucho de algodão.” (p. 236)

No episódio narrado, depreende-se a permanência do tratamento depreciativo dispensado à medicina popular, preservando uma atitude sempre excludente e marginalizante, que só é cerceada pelo esforço de Mestre Bernardino em acompanhar a conversa, empregando também “nomes complicados que só doutores em medicina entendem”. A atitude dos rapazes corresponde à discriminação originada na Idade Média entre os saberes letrados e os “vulgares”, sendo estes sempre vistos como uma prática desqualificada e condenada, no caso das rezadeiras e da prática do curandeirismo.

Como toda obra literária, **Caldeirão** permite-nos vislumbrar variadas perspectivas. Pretendemos descortinar nesse estudo que o autor, ao recorrer à voz narrativa de um velho curandeiro possibilita-nos ouvir ecos de um passado longínquo, entremeados ao nosso repertório de tal forma que se confunde com ele, o que justifica nossa hipótese de hibridação cultural. No lugar do interlocutor desconhecido, o leitor ouve a sabedoria adquirida pela experiência e pela tradição. Cláudio Aguiar resgatou da oralidade os substratos mentais da memória coletiva para sua elaboração ficcional. O autor mergulha na voz do povo e a legitima.

Cotejando os três modos de tratar a memória nacional apresentados por Roberto Pontes (1991), a saber o registro, o estereótipo e a cristalização, concluímos que os estudos históricos publicados

acerca do Caldeirão limitam-se ao nível do registro, pela veemente preocupação em guardar os dados históricos, documentando informações que preservem oficialmente a matéria histórica. Segundo essa perspectiva, o registro não resgata a cultura, antes favorece seu esquecimento, uma vez que a torna arcaica⁹, trancada em arquivos ou museus, impedindo que circule novamente nos meios populares. Seu alto valor antropológico é inegável, e de cujo fundamento não se pode prescindir, mas não há revitalização. O resíduo tem sempre força vigorante; o arcaico, não. Em seu romance, Cláudio Aguiar constitui o chamado nível da cristalização, pois o autor se apropriou de substratos mentais e do testemunho de remanescentes, para construir seu repertório histórico. Dessa forma, incorporou os resíduos culturais vigorantes na mentalidade do

povo nordestino e recriou, sob o molde da ficção, a memória coletiva brasileira. Com isso, o autor revigora nossa memória, desperta nosso sentimento de pertencimento, de identidade nacional.

À guisa de conclusão, a cultura brasileira é sincreticamente bela e rica: nela convergem contribuições de diferentes povos, sobretudo as remanescentes ibéricas medievais resultantes de uma hibridação cultural modeladora de nossa identidade. Mas nela também confluem aspectos intrínsecos de nossa gente, de nosso pensar, sentir e agir. O compósito residual que podemos apontar, a princípio, dada a brevidade desse estudo, localiza-se em um dos aspectos mais tradicionais do *modus vivendi* das comunidades nordestinas: a medicina popular e suas práticas terapêuticas.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGUIAR, Cláudio. *Caldeirão*. Rio de Janeiro: Calibán, 2005.
- CAMPOS, Manuel Eduardo Pinheiro. Medicina Popular. *apud*. SERAINE, Florival. *Antologia do Folclore Cearense*. Fortaleza: Edições UFC, 1983.
- CASCUDO, Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 9ª. ed. São Paulo: Global, 2000.
- KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum – O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- MAGALHÃES, Jôsa. Alguns Tratamentos Populares da Medicina Folclórica. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1966, p. 141-150. In: SERAINE, Florival. *Antologia do Folclore Cearense*. Fortaleza: Edições UFC, 1983.
- MURARO, Rose Marie. Breve Introdução Histórica. In: KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum – O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- PONTES, Roberto. “Três modos de tratar a memória coletiva nacional” in *Literatura e Memória Cultural – Anais do 2º Congresso da ABRALIC*, vol.II, pp. 149-59, Belo Horizonte, 1991.
- POUCHELLE, Marie-Christine. Medicina. Trad. Mário Jorge da Motta Bastos. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (org.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2006. p.151-164. V.II.
- SCHMITT, Jean-Claude. Feitiçaria. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (org.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2006. p.423-435. V.I.
- SERAINE, Florival. *Antologia do Folclore Cearense*. Fortaleza: Edições UFC, 1983.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 125

9. Raymond Williams (1979, p. 125) esclarece a distinção entre residual e arcaico: “Qualquer cultura inclui elementos disponíveis do seu passado, mas seu lugar no processo cultural contemporâneo é profundamente variável. Eu chamaria de ‘arcaico’ aquilo que é totalmente reconhecido como um elemento do passado, a ser observado, examinado, ou mesmo, ocasionalmente, a ser ‘revivido’ de maneira consciente, de uma forma deliberadamente especializante. O que entendo pelo ‘residual’ é muito diferente. O residual, por definição, foi efetivamente formado no passado, mas ainda está ativo no processo cultural, não só como um elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente.”

Regnum & Sacerdotium Nos Séculos XIII e XIV: A Controvérsia Entre Curialistas e Jusnaturalistas

Talita Cristina Garcia (USP)

RESUMO

Este trabalho tem a intenção de iniciar um diálogo entre Marsílio de Pádua e um de seus mais importantes contemporâneos, bem como estabelecer um panorama geral do momento histórico-filosófico desses pensadores.

Durante os séculos XIII e XIV muitas teorias foram formuladas a fim de delimitar e justificar as esferas temporal e espiritual, assim como as atribuições de seus dirigentes. Para isso, pensadores eram incentivados a escrever tratados em defesa desses.

De um lado, curialistas afirmavam a primazia papal em ambas as esferas e a inferioridade do poder secular diante do espiritual, para eles o bispo de Roma era o único vigário de Cristo na terra, pois o mesmo, enquanto homem, possuía tanto o poder espiritual como o secular, e por isso tal bispo possuía autoridade em ambas as esferas. Do outro lado, juristas sustentavam o contrário, a superioridade máxima da esfera temporal, chegando a afirmar a não existência de um poder espiritual, defendiam sua autoridade sobre todos os reinos, procurando neutralizar a atuação do domínio espiritual sobre sua jurisdição e enfatizando o pressuposto de um poder eminentemente laico.

Foi neste contexto que Egídio Romano redigiu o *De ecclesiastica potestate* (1301) e Marsílio de Pádua escreveu o *Defensor pacis* (1324). Embora em posições opostas, ambos apresentavam a mesma preocupação: discutir a relação entre o poder eclesiástico e o civil.



Regnum & Sacerdotium Nos Sæculos XIII & XIV: A Controvérsia Entre Curialistas e Jusnaturalistas

Talita Cristina Garcia (USP)

Esta comunicação tem a intenção de iniciar um panorama geral dos pensadores contemporâneos de Marsílio de Pádua, a fim de ilustrar o momento histórico-filosófico do final do século XIII e da primeira metade do século XIV, bem como apresentar um dos possíveis diálogos estabelecidos entre esses personagens.

Os séculos XIII e XIV possibilitaram a formulação de inúmeras teorias para defender e justificar tanto o poder temporal quanto o espiritual. Os pensadores, juristas e curialistas eram incentivados a escrever tratados em defesa de seus protetores e “superiores”.

Ainda que em decadência, papado e império¹ disputavam intelectualmente os poderes soberanos, presentes nas monarquias nacionais, em formação, a partir do século XIV. O papado insistia em afirmar sua supremacia e autoridade nas esferas espiritual e temporal. Para os hierocratas o bispo de Roma era o único vigário de Cristo na terra, pois o mesmo, enquanto homem, possuía tanto o poder espiritual como o real, secular, e por isso tal bispo também possuía autoridade em ambos os assuntos. E o império, por sua vez, defendia sua autoridade sobre todos os reinos, procurando neutralizar a atuação do poder espiritual sobre sua jurisdição e enfatizando o pressuposto de um poder eminentemente laico. O próprio Marsílio de

Pádua defendeu a liberdade do governo imperial, e, em contrapartida, antecipou as diretrizes governamentais das monarquias nacionais; estas seriam objeto de análise dos pensadores políticos a partir do século XV como, por exemplo, Jean Bodin.

Um ponto importante na teoria eclesiástica era a coexistência de dois diferentes níveis conceituais, de pensamento, sobretudo após o advento do tomismo, no século XIII. Esses não se constituíam em dois campos mutuamente excludentes, mas poderiam, em algumas construções, coexistir. Em um primeiro nível a sociedade era espiritualizada, permeada por valores cristãos. A igreja detinha o *dominium* sobre todos os fiéis, assim como tudo estava ordenado de acordo com a esfera sobrenatural. Já num segundo nível, não se fazia referência à fé cristã, sendo que a sociedade humana e todas as suas estruturas políticas, legais e sociais eram produtos da natureza. Da mesma forma, o governante derivava seu poder da lei humana e da lei divina.

No primeiro nível este governo era concebido como punição divina e também como remédio para a propensão ao pecado dos homens. Por isso, de acordo com a maior parte das teorias em voga até fins do século XIII, o sumo pontífice deveria ser obedecido em escala superior ao governante temporal². E todos os decretos temporais deviam ser confirmados pelo pontífice, antes de ser considerado

1. Um aspecto significativo da ampliação do poder e prestígio das monarquias foi a própria transferência do papado para a cidade francesa de Avinhão, a partir de 1309, sob o papa Clemente V. O referido pontífice atendia à expectativa do mesmo rei da França, Filipe IV, o qual deveria, assim como seus sucessores, ao longo dos anos seguintes, utilizar-se da instituição eclesiástica com a finalidade de opor-se a seus inimigos políticos. Dessa forma, apesar dos esforços enviados por uma série de pontífices do século XIV – entre eles João XXII (1318-1334), Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1352) – no sentido de sobrepor sua autoridade aos poderes civis constituídos, o contexto social e político revelava a defasagem de sua argumentação. Com efeito, a preocupação fundamental dos monarcas passou a dizer respeito à preservação e ao desenvolvimento de seu poder político; paralelamente, as novas camadas sociais – que naquele momento se consolidavam – acreditavam ter por dever a conservação da nova cultura política.

2. Trata-se da perpetuação e das sucessivas apropriações do chamado “gelasianismo” (referência ao papa Gelásio I – 492-496) o qual, em célebre carta ao imperador Anastácio (494), teria estabelecido a premissa da existência de dois poderes, bem como sua hierarquização: “Há na realidade dois [poderes], muito augusto Imperador, pelos quais este mundo é principalmente governado, a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real. Dos dois, o sacerdócio tem o valor mais alto, na medida em que deve prestar contas do próprio rei em matérias divinas. Fica pois a saber, meu muito clemente filho, que embora presididas com dignidade nos negócios humanos, no que respeita as coisas divinas tens de dobrar a cerviz perante aqueles de quem esperas a salvação e de quem recebes os sacramentos celestiais. Na esfera religiosa tens de te submeter em vez de governar e ceder perante as decisões dos padres de preferência a tentar domá-los à tua vontade. Porque, se no domínio da disciplina pública, os padres reconhecem a tua autoridade como vinda de cima e obedecem às tuas leis para que não pareçam resistir em matérias puramente seculares, como não lhes deverás tu obedecer de muito melhor vontade, a eles que estão encarregados da administração dos veneráveis mistérios? [...]” Ed. XII, 494 A.D., Carl Mirbt – Quellen zur Geschichte des Papstums, 4^a ed., Tübingen, 1924, no. 187.

autoridade legal, pois a lei secular existia pela conveniência desse bispo, sendo que ao mesmo cabia atribuir o poder aos reis e imperadores.

Por ordem de Deus, existia um poder inferior, o temporal, o qual, por isso mesmo, não deveria ser exercido pelo bispo romano, embora estivesse à sua disposição. Assim, o bispo de Roma também poderia levar o governante a julgamento se ele não conduzisse seu reino como cabia a um príncipe cristão, e, se necessário, poderia até mesmo depô-lo. A expressão *plenitudo potestatis* foi utilizada, ao tempo de Marsílio de Pádua, para referir-se a um aludido e pretendido poder absoluto exercido pelos bispos de Roma, quer nos assuntos propriamente espirituais, quer no domínio temporal. As formulações teóricas a respeito do poder irrestrito dos pontífices provinham, em geral, de uma tradição patrística, e foram sendo construídas ao longo de toda a Idade Média. No decorrer do século XII, foi-se forjando uma percepção clara e definida acerca da política. Tratava-se de um conjunto disperso de leituras segundo as quais a Cidade de Deus contrapunha-se à Cidade dos Homens. A esse rol de idéias e de escritos dá-se, em geral, o nome de “agostinismo político”, e nele fundamentaram-se várias teses a respeito da ordenação do Império a partir da igreja, em um momento em que Império e Cristandade confundiam-se. No século XIV, entretanto, o poder da igreja sobre os reinos enfraqueceu-se, bem como, entre seus teóricos, observou-se uma carência em relação aos grandes abades do século XII. Assim, de um lado, encontrava-se a pretensão papal de coroar o imperador do Sacro Império que, por sua vez, confundia-se com a igreja e com a própria Cristandade. De outro lado, era particularmente difícil para a igreja, naquele momento, manter a primazia na coroação do imperador do Sacro Império, bem como dos demais reinos. Diante disso, duas saídas eram possíveis: enfeudar-se na Itália - onde ela detinha, efetivamente, o poder político (Estados Papais) - ou enrijecer a doutrina - resultando nas teses sobre a plenitude do poder papal. Dentre os principais teóricos eclesiásticos do período, encontram-se Egídio Romano, Tiago de Viterbo, Agostinho Triunfo e Álvaro Pais.

Em vista dos postulados teóricos curialistas,

juristas e defensores do império também elaboraram teorias, muitas vezes em resposta aos hierocratas, a fim de proteger a legitimidade do poder temporal. Além de Marsílio de Pádua, que é foco central deste trabalho, outros pensadores importantes tomaram parte na controvérsia, dentre eles João Quidort e o Guilherme de Ockham.

Foi então neste contexto que se desenvolveram as idéias políticas de Marsílio de Pádua sobre o poder civil e sua autonomia ante o papado. Mas, para tanto, foi necessário responder às críticas e teorias já existentes desde o fim do século XIII pensadas por importantes teóricos como Egídio Romano, cujas idéias foram fortemente difundidas por meio da bula *Unam sanctam* (1302) do papa Bonifácio VIII.

Egídio Romano redigiu o *De ecclesiastica potestate* (1301). Nesse tratado discutiu a relação entre o poder eclesiástico e o civil. Mostrou-se um “ardente defensor da teocracia” (DE BONI, 2003, p. 140) defendendo a preeminência espiritual e temporal do bispo de Roma. Nesse caso, podemos afirmar que tanto Marsílio de Pádua quanto Egídio Romano tinham o mesmo objetivo ao escrever suas obras: tentar definir as esferas secular e espiritual e qual a relação entre elas no momento da constituição dos estados soberanos nascentes. E cometem também o mesmo deslize ao tentar moldar essa nova sociedade ao esquema que já conheciam; enquanto Marsílio exaltava o império, Egídio recorria ao “velho projeto da Cristandade, denominado pelo que convencionou chamar de *agostinismo político*” (DE BONI, 2003, p. 148).

Egídio concebeu o universo como um todo contínuo dotado de gradações qualitativas, no qual as coisas inferiores reportavam às que lhes eram superiores. Para ele, essas coisas inferiores tinham seu fim imediato nas superiores, e como referência máxima das coisas superiores estaria Deus, tudo o que fugisse desse esquema, fugiria à ordem preestabelecida por Deus. Assim, se todo poder vinha de Deus, Deus instituiu a igreja, e transmitiu seu poder ao representante superior, o sumo pontífice, vigário de Cristo. A igreja, que tinha o poder supremo das almas e dos corpos, por sua vez, delegou parte desse poder ao Império, que tinha um poder inferior, pois somente dizia respeito

ao corporal. Dessa maneira, o pontífice, sendo o representante maior, tinha o domínio sobre tudo e todos, sendo seu poder ilimitado.

Para ilustrar sua teoria, Egídio recorreu à exegese alegórica dos dois gládios segundo a qual a Igreja possuía ambos os gládios, mas concedeu o gládio temporal aos reis para que esses o usassem em favor da igreja e à sua disposição. Trata-se da passagem de Lc 22, 38: “*Eis aqui dois gládios*”. Os gládios foram tomados por alguns teóricos do poder pontifício como correspondentes à expressão dos dois poderes - o temporal e o espiritual. De acordo com Egídio Romano, por exemplo, o bispo de Roma detinha as duas espadas, procedendo da seguinte forma: usava a espada espiritual e mantinha à sua disposição a espada temporal, significando com isso que deveria entregá-la a quem julgasse idôneo. Dessa forma, a eleição do imperador alemão e a sucessão hereditária do rei francês, enquanto constituíssem causas segundas, podiam ser desprezadas pelo sumo pontífice, uma vez que estava em seu poder nomeá-los. É necessário, ainda, ressaltar que o fato de simplesmente manter à sua disposição a espada temporal, não exercendo regularmente esse poder, elevava a um grau superior a autoridade papal. O espiritual julga o temporal, mas apenas Deus pode julgar o poder espiritual superior. Trata-se de uma ordem hierárquica baseada na absorção do natural pelo sobrenatural (ARQUILLIÈRE, 1972, p. 54).

O texto daquele tratado foi praticamente transcrito na bula *Unam sanctam*, de Bonifácio VIII que teve por objetivo reafirmar a imunidade do clero contra o julgamento do rei e do imperador, bem como afirmar sua posição de beneficiário da plenitude do poder de Cristo. De acordo com essa idéia, o bispo de Roma era detentor do poder tanto na esfera espiritual como na temporal, sem que se lhe opusessem limites, a não ser aqueles representados pelo direito natural e pela lei divina.

De acordo com a argumentação expressa na bula *Unam sanctam*, não haveria dois poderes (como até então haviam sustentado os teóricos que serviram de base para a monarquia pontifícia dos Inocências), tratava-se, pois, da *reductio ad unum*. A missão confiada por Cristo à igreja era guiar os homens à salvação. A igreja, por sua vez, era uma, resultando que o bispo de Roma, vigário

do Cristo, que era seu único chefe, possuía todos os poderes necessários para atingir tal objetivo. Como consequência, atribuíam-se-lhe poderes ilimitados dos pontos de vista temporal e espiritual. E ainda: afirmar a independência do poder temporal significava a admissão da existência de dois princípios, tendo como resultado a rejeição do dogma da unidade (de maneira semelhante à heresia maniquêia). Dever-se-ia conceder, ainda, com base em toda uma argumentação de ascendência patrística, que os estados provinham do papado, bem como cabia a ele controlá-los e julgá-los.

Para justificar sua posição, Egídio Romano, estabeleceu quatro razões para demonstrar a autoridade espiritual sobre a temporal: a) o império paga dízimos a igreja, e, para ele, pagar o dízimo é uma forma de reconhecer dependência; b) a autoridade sacerdotal abençoa e sagra a real; c) enquanto instituição, o sacerdócio precedeu temporalmente o reino; d) o corporal é regido pelo espiritual.

Egídio concebeu, ainda, o Estado como uma exigência da natureza, mas apenas enquanto este fizesse parte do plano divino da salvação humana, “*não passa de um momento intermediário dentro de um ordenamento superior, é um degrau superior ao qual tendem necessariamente os homens, a fim de verem satisfeitas suas necessidades terrenas*” (DE BONI, 2003, p. 149). Com isso, só pôde de fato existir, pois fora instituído pela igreja que é a responsável superior em conduzir os homens à salvação eterna. O poder civil apenas era necessário para contribuir com o plano divino da salvação, sua existência estava sujeita a este fim.

Ao contrário de Egídio Romano e Bonifácio VIII, Marsílio de Pádua defendia a supremacia do poder temporal, bem como a existência deste como o único poder, seria uma *reductio ad unum* a favor de um império desvinculado da igreja, sem qualquer caráter religioso. O espiritual detinha, na visão do paduano, apenas um domínio restrito, com o objetivo único de controlar as paixões humanas. O fato de o império pagar o dízimo ou ainda de o imperador ser coroado pelo bispo de Roma, eram apenas conveniências estabelecidas ao longo da história, não representavam assim, para Marsílio,

nenhum caráter de superioridade ou primazia.

Da mesma maneira, o paduano acreditava que a cidade terrestre era uma realidade e estava organizada; agrupava homens que tinham necessidade uns dos outros e que queriam reunir os meios que individualmente lhes faltariam para viver de maneira satisfatória e colocá-las em comum. Não se tratava de uma comunidade de aspirações morais, mas de interesses materiais, sendo que o governo tinha por função arbitrar as vontades diversas. Portanto, sua organização não estava estabelecida sobre fundamentos metafísicos ou teológicos, agregada a um sistema mais vasto; tratava-se, antes, de um organismo humano, inerente à natureza dos homens vivendo em sociedade – gregários por excelência. Tratava-se de uma concepção que, ao dessacralizar completamente o poder, rompia com a tradição teológica.

Assim, todo poder era de origem humana, sendo que seu depositário não dispunha dele por princípios naturais; na realidade, toda autoridade era constituída: ela dependia do legislador e era legítima na medida em que agia conforme as regras impostas por ele. O legislador era a comunidade: só ele tinha o poder necessário para impor a aplicação de uma lei. O príncipe cumpria, portanto, seu ofício somente em nome da comunidade (*populus*).

No entanto, o homem não buscava somente as vantagens materiais que o governo lhe garantia; buscava realizar também, plenamente, seu ideal espiritual. A partir daí, Marsílio passava a abordar o problema das relações entre os dois poderes. As vias temporal e espiritual eram distintas, e só coexistiam no interior do indivíduo. A vida espiritual só podia desenvolver-se na tranqüilidade – a paz – que era a finalidade fundamental do governo. A paz não era de essência teológica ou metafísica, mas antes, garantida pela justiça que só podia ser mantida pela ordem humana – temporal. A paz era, portanto, uma necessidade do governo e uma condição necessária e suficiente para a vida espiritual de cada um.

Quanto à igreja, ela consistia apenas no conjunto dos fiéis que criavam e invocavam o nome de Cristo. De início, consistiam numa

sociedade informal – alusão ao cristianismo primitivo –, que só tomava corpo no interior do reino e graças a ele. Eram as ovelhas que faziam o rebanho, não o pastor: o ministério sacerdotal era estabelecido a partir de duas iniciativas: uma carismática, pertencente a um padre que conferia o sacramento a outro padre; outra efetiva e temporal que pertencia ao legislador, ao governo, e consistia em designar ao padre o espaço e a comunidade aos quais ele levaria seu serviço, lhes instituindo em uma diocese ou paróquia. Dessa forma, negava-se à igreja o estatuto de instituição.

Assim como o reino, a igreja era uma sociedade de origem humana, e aqui introduziam-se suas alusões ao conflito igreja *versus* Império. Marsílio refutava a doutrina curialista, que pretendia atribuir a plenitude do poder ao bispo de Roma. Dessa maneira, o poder de ligar e desligar instituía somente o sacramento da penitência, no qual o padre era só uma testemunha, não exercia o poder, pois Deus perdoava os pecados. Lembra, ainda, que as palavras de Jesus eram dirigidas a todos os apóstolos, e não só a Pedro. Aquelas palavras exprimidas pessoalmente a Pedro representavam uma maneira de individualizar os conselhos e promessas. Relembrava, sobretudo, que a Igreja primitiva jamais reconheceu a primazia de Roma. Portanto, o pontífice romano não possuía nenhuma autoridade particular, tendo um caráter sacerdotal que não lhe conferia nenhum poder próprio. A igreja não possuía e, portanto, não exercia nenhuma supremacia, sendo o reino independente – a premissa para a autonomia. A lei divina não podia oprimir, pois ela possuía apenas um valor indicativo; por outro lado, a lei civil impunha-se pela força e não se podia desobedecê-la – o ofício coercitivo – cuja evolução terminológica seria o “monopólio da violência”, só era detido pelo poder público. Assim, negava-se ao espiritual o estatuto de poder.

Ninguém tinha a capacidade de substituir o governo: com isso, rejeitavam-se as premissas da *ratione peccati* e *casualiter*, motivos alegados pela eclesiologia que justificava, no século XIII, as intervenções “ocasionais” dos Inocências³ nas questões temporais. O segundo traço do poder

3. Trata-se dos pontífices Inocência III (1198-1216) e Inocência IV (1243-1254), bem como dos pontífices que ocuparam a sede romana entre eles, que exerceram, no contexto do século XIII, uma preeminência compatível com aquilo que alguns autores denominam “monarquia papal”.

laico era o fato de deter a supremacia indivisa, já que a sociedade civil era uma, e o espiritual, uma parte dela – concepção que se encontra, também, na origem da noção de soberania expressa por Bodin⁴. Não havia, portanto, dualismo: todos os fiéis do Cristo deviam submeter-se aos príncipes do século – *reductio ad unum* em proveito do reino, porém destituída dos argumentos cesaropapistas tradicionais sobre a missão religiosa confiada por Deus a ele. Tratava-se, por quase todos os seus

contornos, de um pensamento novo: aquele da noção de reino com origem própria, fins particulares e autonomia absoluta.

Enquanto Marsílio de Pádua pensava na instituição do governo como a evolução das sociedades civis e que seu objetivo era levar o cidadão ao viver bem, Egídio Romano pensava a formação do reino como um remédio para os pecados humanos: ele tinha uma função secundária, pois era a igreja quem levava à salvação eterna.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARNALDI, Girolamo. “Igreja e Papado”. In *Dicionário temático do ocidente medieval*. Org. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- ARQUILLIÈRE, H.-X. *L’augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques au moyen age*. Paris: Vrin, 1972.
- DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- EGÍDIO ROMANO. *Sobre o poder régio papal*. Trad. Cléa Pitt B. G. Vel Lejbaman e Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MCCREADY, W. ‘Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Hierocratic Theory’. In: *Speculum*, 48/4 (October 1973).
- PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris : Desclée, 1989.
- SOUZA, J. A. de C.R. & BARBOSA, J. M. *O reino de Deus e o reino dos homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder: Plenitude de Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

4. Para Bodin, a república pode ser entendida como a união do conjunto de famílias e colegiados sob uma mesma autoridade, um poder soberano. Quando a soberania está dividida, perde-se a unidade de comando e conseqüentemente a estabilidade.

A Santidade e o Nascimento da Europa nas Obras de Christopher Dawson, Lucien Febvre e Jacques Le Goff

Tarcísio Amorim Carvalho (UFRJ)

RESUMO

Após uma época de competição e conflitos, que se incrementou a partir do século XIX com os movimentos nacionalistas, culminando nas duas guerras mundiais, países europeus passaram a buscar mais intensamente uma aproximação através de medidas que promovessem a cooperação em diversos âmbitos. Desde então, os estudos sobre a Europa têm se incrementado em vários campos científicos, tendo a história um papel essencial na busca de uma identidade européia. Neste artigo, procuramos investigar, através de uma análise historiográfica, as perspectivas de três historiadores que abordaram, em épocas distintas, a questão do nascimento da Europa na Idade Média (Christopher Dawson, Lucien Febvre e Jacques Le Goff), associado ao fenômeno da santidade – que, além do religioso, abarca elementos sociais e políticos. Nele verificamos transformações fundamentais no campo da historiografia – como a relação com as ciências sociais – e da história da Europa que contribuíram para a visão, compartilhada pelos três autores, de uma civilização européia nascida na Idade Média. Esse trabalho faz parte de nossa pesquisa monográfica, que é desenvolvida no âmbito do Programa de Estudos Medievais da UFRJ e do projeto coletivo *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Andréia C. L. Frazão da Silva.



A Santidade e o Nascimento da Europa nas Obras de Christopher Dawson, Lucien Febvre e Jacques Le Goff

Tarcísio Amorim Carvalho (UFRJ)

1. A Europa em destaque

A Europa tem sido objeto de muitas investigações que procuram analisar como a integração de diversas regiões e povos pode levar a uma coesão que supere os limites das fronteiras nacionais. A análise de vários períodos históricos permitiu construir a visão de uma Europa que, não obstante suas peculiaridades regionais, modelou-se em torno de bases comuns no âmbito político, cultural e social. Neste artigo, procuramos investigar, através de uma análise historiográfica, as perspectivas de três historiadores que abordaram, em épocas distintas, a questão do nascimento da Europa na Idade Média (Christopher Dawson, Lucien Febvre e Jacques Le Goff), associado ao fenômeno da santidade¹. Esse trabalho faz parte de nossa pesquisa monográfica, que é desenvolvida no âmbito do Programa de Estudos Medievais da UFRJ e do projeto coletivo *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Andréia C. L. Frazão da Silva.

2. A historiografia no final do século XIX e início do século XX

Para a compreensão da trajetória e das obras de Christopher Dawson, Lucien Febvre e Jacques Le Goff, é necessário remeter-nos às transformações ocorridas no campo da historiografia a partir do final do século XIX.

Embora, como afirma Peter Burke, já no século XVIII intelectuais na Escócia, França, Itália Alemanha em outros países já tivessem abordado questões ligadas ao comércio, moral e costumes, o postulado fundamental da escola positivista – que consistia na asserção de que é possível a descoberta de fatos novos

através da pesquisa documental, com a eliminação do erro pelo exercício da erudição – e ênfase na história política – que tinha em Leopold Von Ranke um de seus principais expoentes – acabou prevalecendo na academia, numa época em que os historiadores buscavam profissionalizar-se. Essas idéias foram sintetizadas por historiadores profissionais e transmitidas em compêndios, como o dos franceses Langlois e Seignobos (Burke, 1991, p.17-18).

Já no início do século XX alguns fatores contribuíram para uma crise significativa nessa visão da história. Geoffrey Barraclough sublinha que a pesquisa documental que buscava explorar os pormenores da história, sem uma perspectiva de conjunto, acabava por transformá-la em um trabalho estéril. Além disso, a Primeira Guerra Mundial mostrou que a tentativa de buscar uma história universal objetiva – defendida por Acton² – fracassara diante das diferentes perspectivas nacionalistas. A própria cientificidade da história foi revista quando se questionava a imparcialidade do historiador na compreensão dos fatos e na sua narrativa. Ademais, as ciências novas, como a arqueologia e a antropologia, e, principalmente após a Revolução Russa de 1917, a influência do marxismo e sua análise das estruturas econômicas, fez com que o historiador considerasse novas perspectivas (Barraclough, 1980, p.20-25).

Na década de trinta, novas idéias historiográficas estavam em ascensão. A depressão mundial de 1929 trouxe novo impulso para a historiografia marxista. Foi também nesse ano que, sob a liderança de Marc Bloch e Lucien Febvre, a revista originalmente chamada de *Annales d'histoire économique et sociale* difundiu uma história baseada em análises estruturais da economia e da sociedade.

1. Sofia Gajano sublinha que o fenômeno da santidade no período medieval possui várias facetas: pode ser considerado um fenômeno espiritual, teológico, religioso, social, institucional e político. Cf. GAJANO, 2006, p. 449-463.

2. Acton defendia os paradgmas do método positivista, acerca da eliminação do erro histórico pela erudição documental, e do idealismo, que valoriza a intuição do historiador no seu discurso. Ele acreditava na possibilidade de escrever uma história que registrasse conhecimentos exatos, aceitável para qualquer nação.

3. Christopher Dawson (1898-1970)

O século XIX foi um período de fragmentação na Europa, principalmente pelo acirramento das idéias nacionalistas. Anthony Padgen sublinha que, apesar de pensadores liberais europeus proporem a noção de uma paz advinda do comércio entre as nações, a competição imperialista conduziu a Europa a um período de conflitos que só terminou com a Segunda Guerra (Padgen, 2002, p.17-20).

Na Inglaterra, país de origem de Christopher Dawson, as divergentes perspectivas diante das ciências sociais também se manifestavam. Em **Dinamica de La Historia Universal**, Dawson pontua alguns pensadores que desenvolveram novas abordagens nesse campo. Herbert George Wells, em **The Outline of History**, obra produzida após o término da Primeira Guerra e durante a constituição da Sociedade das Nações, busca uma história que não se fixe no registro de acontecimentos, mas que consista em descobrir os fatores dinâmicos que organizavam o mundo do homem (Dawson, 1961, p.273). Arnold Joseph Toynbee, defendeu que o estudo da História deveria incluir o estudo das civilizações, e que uma análise limitada de alguns povos ou Estados faria da história um exercício incompleto e parcial (Dawson, 1961, p.290).

O americano, naturalizado inglês, Thomas Stearns Eliot, defendeu a concepção de cultura como um meio de vida comum de um povo. Sendo assim, para o povo cristão, a identificação da religião com a cultura é inevitável. Essa visão foi compartilhada por Dawson (Dawson, 1961, p.86).

Na obra **Progress and Religion**, Dawson critica a noção de progresso contida nas ciências sociais do século XIX, em que a religião é vista como um fator negativo no desenvolvimento da civilização. Contra essa visão, afirma que as grandes religiões são os fundamentos em que se apóiam as grandes civilizações (Dawson, 1929, p.180). Sendo assim, a Europa precisa redescobrir uma consciência comum que deve se sustentar em suas raízes espirituais (Dawson, 1932, p.255).

Ainda em **Dinamica de La Historia Universal**, Dawson critica a idéia da história como narrativa de fatos isolados, como um discurso moral, ou como uma intuição filosófica. A história deveria

se unir a sociologia para ordenar os fatos em função de leis e conceitos gerais. Esta última, por sua vez, desempenha um papel essencial na tarefa de restaurar a ordem espiritual, prejudicada pela tentativa do Estado de reduzir as forças culturais em unidades políticas (Dawson, 1961, p.34).

Nesse contexto de renovação das ciências humanas e de fragmentação política, Christopher Dawson publica **The Making of Europe** em 1932. Nesta obra, o autor afirma que há quatro elementos que constituem a civilização europeia: a tradição política do Império Romano, a tradição religiosa da Igreja Católica, a tradição intelectual da literatura clássica e as tradições nacionais dos povos bárbaros (Dawson, 1932, p.209).

Nos primeiros séculos após a queda do Império Romano, ainda não havia uma unidade cultural no Ocidente, já que os povos bárbaros ainda estavam se estabelecendo, não existindo, portanto, uma coesão espiritual ou princípios internos de ordem social. Contudo, é desse ambiente caótico que surgirá uma nova civilização. A vinda dos Lombardos à Península Itálica concluiu o processo de liberação do poder papal da influência do Império do Oriente, favorecendo o papel da Igreja Romana na organização social dos novos reinos ocidentais.

Além dos bispados que se estabeleciam como centros políticos e religiosos, os mosteiros tiveram um papel essencial para a conversão dos camponeses pagãos. Ademais, com suas escolas monásticas, encorajavam o estudo da literatura clássica e difundiam os ensinamentos eclesiásticos.

No plano político, Dawson sublinha que a Igreja trazia a herança romana e por isso era a maior responsável pela unidade política dos Estados através de sua organização comum, seus sínodos anuais e sua tradição administrativa. Nesse sentido, S. Bonifácio, como representante do Papa, organiza bispados e abadias nas regiões pagãs da atual Alemanha, além de reordenar a Igreja entre os francos, trazendo-a em estreita relação com a Igreja de Roma, durante o período carolíngio (Dawson, 1932, p. 189-191).

O Império Carolíngio representa o primeiro esboço da Europa, graças ao caráter teocrático que possui, expressando a coesão entre os fatores políticos

e religiosos. Os carolíngios também uniram a tradição *gallo-romana* dos bispos e santos, com o ideal guerreiro próprios dos francos. O encontro cultural e a formação dessa nova unidade em torno de valores religiosos capazes de organizar a vida social são os elementos que formaram a civilização européia.

Estes elementos, que encontraram maior expressão nos limites do Império Carolíngio, se estendem no século XI em direção ao norte e ao leste, atingindo os nórdicos e eslavos, e ao sul, com o processo de reconquista na península ibérica.

Com o declínio das estruturas imperiais, porém, a unidade da civilização não se esfacela, pois, segundo Dawson, dentro de uma coesão espiritual e social predominante, podem haver “subculturas” que juntas constituem essa civilização (Dawson, 1961, 299).

4. Lucien Febvre (1878-1956)

Na década de 1930, Lucien Febvre escreveu a maioria de seus manifestos em favor de uma nova história baseada na pesquisa interdisciplinar, voltada para a análise de problemas. Nessa linha historiográfica, Febvre ocupou a presidência do comitê organizador da **Encyclopédie Française**. Peter Burke destaca um volume editado nessa iniciativa pelo antigo professor de Febvre, Antoine Meillet, dedicado ao conceito de “instrumental intelectual” (*ouillage mental*), que teria lançado as bases para o nascimento da história das mentalidades, através da análise de elementos da linguagem (Burke, 1991, p.37).

Na obra **Combats pour l'histoire**, em um capítulo dedicado à história e psicologia, Febvre distingue os sistemas de idéias e doutrinas que interessam a um grupo em particular, e aquelas que vão além deste, tendendo a unir pessoas de todos os grupos. Destaca primeiramente as correntes religiosas, quando não estão fechadas em um determinado grupo, e depois correntes e obras do campo político, como revoluções, organizações, conquistas e expansões. É nessa visão que Febvre concebe a civilização. Para ele os feitos de uma civilização são aqueles não se limitaram a uma determinada sociedade, mas que se fizeram suscetíveis de migração e de implantação em domínios muitas vezes tão distantes e tão diferentes do seu domínio de origem (Febvre, 1992, p.247-248).

Em **A Europa: Gênese de uma Civilização** – curso proferido no Collège de France no período de 1944-1945, final da Segunda Guerra, cujos manuscritos levaram a posterior publicação do livro – Febvre demonstra sua crença numa civilização européia que é ameaçada pela ascensão das nações. Para ele, a Europa é uma inimiga e adversária das nações (Febvre, 2004, p.271).

Retomando uma asserção de Marc Bloch, Febvre defende que a Europa surge quando o Império Romano desmorona. No entanto, as transformações advindas desse evento e, portanto, a gênese da Europa, devem ser pensadas em um amplo espaço de tempo. Com a queda do Império, permitiu-se a separação do Oriente e do Ocidente, com a integração do elemento germano no ultimo, e a ruptura com as regiões do norte da África, que se intensificou após a expansão islâmica (Febvre, 2004, p.95).

Para o historiador, a Europa se desenvolveu na história pelos impulsos de organização e de cultura. Na Idade Média, prevaleceu o segundo elemento já que a feudalidade levava ao retalhamento político (Febvre, 1999, p.93). Dessa forma a Europa que nasceu nesse período é uma unidade primordialmente cultural que recebeu o nome de Cristandade (Febvre, 1999, p.125).

Percebe-se que a santidade é o fenômeno essencial do nascimento da Europa. Febvre destaca que a cristandade justapõe às instituições próprias dos Estados as suas próprias instituições que, espalhadas pelos reinos e principados, fazem um mundo ordenado, coerente e que se sente como tal. Dentre essas instituições, Febvre cita a rede de bispados e arcebispos, os estabelecimentos monásticos e as ordens religiosas, e principalmente o papado. O historiador ressalta o papel da ordem de Cluny, cujos abades abarcam o papel de homens de Estado. Em íntima relação com a Itália, a ordem atua como instrumento de coesão. Da mesma forma, as outras ordens religiosas têm a capacidade de produzir uma solidariedade espiritual e material entre os várias localidades, espalhando notícias e proporcionando contatos entre as pessoas. Já o Papa, dispondo da força material que proporcionam a organização das dioceses e do poder de excomungar, desempenha, acima dos Estados, um

papel essencial na unificação religiosa, moral e política da cristandade (Febvre, 1999, p.126).

Percebe-se que Febvre recorreu à união da psicologia com a história ao estudar os eventos a partir das estruturas mentais da sociedade, realizando, assim, uma história dos sentimentos. Júlia Silveira Matos, citando François Dosse, afirma que Lucien Febvre defendeu que essa história deveria ser integrada ao estudo global de uma civilização e não ser isolada como um campo independente de estudo (Matos, 2006, p.167). Assim, para o autor, a psicologia é um material indispensável para a constatação de uma civilização cristã no Ocidente medieval.

Ademais, George Barraclough sublinha que Marc Bloch e Lucien Febvre insistiam no laço que une a geografia e a história (Barraclough, 1980, p.89). Em 1922 Febvre publicou **La Terre et l'évolution humaine**, adotando a perspectiva de Vidal de la Blanche, que atribuía maior influência do homem sobre o seu meio físico. Para Barraclough, a obra de Fernand Braudel sobre o Mediterrâneo traz de uma forma tangível uma idéia que Febvre já defendia: a de que existe uma unidade cultural e histórica em uma determinada região geográfica (Barraclough, 1980, p.90). Em **A Europa: Gênese de uma Civilização**, essa unidade se define pelos limites da Igreja Romana.

5 – Jacques Le Goff (1924-2009)

Dentro dos paradigmas historiográficos da escola dos **Annales**, as obras de Jacques Le Goff seguem a tendência da história das mentalidades. Verifica-se aí a aproximação com a psicologia, como explicita o autor:

O historiador de mentalidades encontra-se muito particularmente com o psicólogo social. As noções de comportamento ou de atitude são para este e para aquele essenciais. Na medida aliás em que psicólogos sociais, como C. Kluckhohn, insistem no papel do controle cultural nos comportamentos biológicos, a psicologia social inclina-se para a etnologia e, desta, para a história (Le Goff, 1976, p.70).

Le Goff reitera a crítica aos procedimentos da “velha história”, com sua ênfase na narrativa dos

acontecimentos e nas grandes personalidades, e elogia a história econômica e social, mesmo quando inspiradas pelo marxismo. No entanto, o historiador afirma que esta corrente, ao se fixar no mecanismo dos modos de produção e da luta de classes, não teve êxito em passar das infra-estruturas para as superestruturas. A história das mentalidades, ao contrário, seria capaz de analisar os esquemas abstratos que perpassam a coletividade, dos quais a economia é um reflexo (Le Goff, 1976, p.71).

Com a assinatura do Tratado da União Européia (1992-1993), uma nova realidade se afirmou, trazendo a necessidade da difusão de estudos que favorecessem a visão de uma identidade comum entre os signatários. No entanto, obras acadêmicas ainda eram publicadas para públicos restritos, não atingindo pessoas não especializadas. Com o objetivo de chegar até esse público foi lançada a coleção **Faire l'Europe**, surgida da iniciativa de cinco editoras de línguas e nacionalidades diferentes – Beck em Munique, Basil Blackwell em Oxford, Crítica em Barcelona, Laterza em Roma e Le Seuil em Paris. No âmbito dessa iniciativa, o livro **As Raízes Medievais da Europa**, do historiador francês Jacques Le Goff, foi lançado em 2003.

Dentre suas principais idéias sobre nascimento da Europa, o autor pontuou a miscigenação cultural entre bárbaros e romanos, trazendo a dialética entre a unidade e a diversidade, que, segundo Le Goff, é até hoje uma das características principais da Europa (Le Goff, 2007, p.36). Afirmando que a Europa nasce na Idade Média, Le Goff destaca que o essencial de um espaço europeu está completo no século XV (Le Goff, 2007, p.278).

Jacques Le Goff, defende, que apesar de estarem ligadas às dinâmicas das lutas sociais, as mentalidades de classes coexistem com mentalidades comuns (Le Goff, 1976, p.78). A identificação do que há de comum, além das distinções em função das categorias sociais, permite a constatação de uma civilização européia que se origina no medievo.

A história, na perspectiva de Le Goff, busca alcançar o nível mais estável e imóvel das sociedades, mas também é uma história das transformações que se operam nas mentalidades (Le Goff, 1976, p.78). Dessa forma, o Ocidente

medieval passou por transformações comuns que ajudaram a definir a identidade europeia. Le Goff ressalta, por exemplo, o papel da cristianização através das obras dos padres da Igreja, como Boécio e Cassiodoro que buscaram unir a cultura clássica com a cultura bárbara. Esses homens são considerados pais culturais da Europa (Le Goff, 2007, p.32-33).

A cristandade também passou a ter uma nova relação com o tempo, graças ao ritmo semanal e ao descanso dominical, à fixação das festas litúrgicas, e à regularidade da vida de oração monástica (Le Goff, 2007, p.42-44). Ademais, a civilização cristã, ao romper com a concepção cíclica de história, lança as raízes da idéia de progresso que impulsionaram a expansão e afirmação da Europa perante outros povos (Le Goff, 2007, p.281-282).

Le Goff sublinha algumas transformações ocorridas entre os séculos XI e XIII, que ele classifica como essenciais. Uma delas é a incrementação do culto a Virgem Maria. A oração da Ave-Maria se torna mais freqüente, sendo imposta assiduamente como penitência nas confissões. Cresceu também, nesse período, a literatura hagiográfica relacionada à Virgem. Esse culto permitiu a valorização do feminino, já que Maria é a imagem da mulher reabilitada e salvadora (Le Goff, 2007, p.112-115). Outra transformação foi a nova concepção de natureza, concebida no século XII como um mundo físico e cosmológico, distinto do sobrenatural. Essa visão sofreu influência das concepções árabes e judaicas, principalmente pela sua introdução no Ocidente de obras de Aristóteles. O século XII, foi uma época marcada por um novo olhar humano, perceptível nos novos movimentos de piedade, como o das ordens mendicantes, que valorizava a pobreza e a caridade (Le Goff, 2007, p.115-117). A partir do século XII, a escolástica iria instalar na tradição intelectual europeia a idéia de saber como libertação, pois seu método ia além da ostentação

do discurso das autoridades, mas salientava a dúvida e a demonstração racional dos argumentos (Le Goff, 2007, p.189).

Essas e outras transformações foram vivenciadas em toda a cristandade ocidental. As mentalidades, pontua Le Goff, encontram sua gênese a partir de centros de elaboração de meios criadores e vulgarizadores, como o mosteiro, o castelo, as escolas etc (Le Goff, 1976, p.77). Assim, definiu-se a civilização do Ocidente, no recorte espacial delimitado pelo alcance da Igreja Romana. Este Ocidente designa um território que é essencialmente o da Europa (Le Goff, 2007, p.15).

6. Considerações finais

Observamos como a historiografia do século XX sofreu transformações advindas da crítica aos métodos positivistas e idealistas que valorizavam a narrativa dos fatos e o discurso moral, sem se apoiarem nas bases científicas das outras ciências sociais, como a antropologia e a sociologia. A busca de uma história que fosse capaz de analisar estruturais sociais, valorizando a cultura na organização da sociedade, permitiu que Christopher Dawson, Lucien Febvre e Jacques Le Goff, concebessem a visão de uma civilização no espaço compreendido pela cristandade ocidental. Essa civilização cristã, com seus sentimentos, mentalidades e cultura material, foi a primeira forma de estruturação da Europa e se deu essencialmente no espaço de influência da Igreja Romana.

Uma vez que destacamos o papel da santidade para o nascimento da Europa, que se observa, dentre outros fatores, no papel das casas monásticas, ordens religiosas, produção intelectual, obras de arte, movimentos de piedade e organização política no Ocidente medieval, pode-se questionar qual a relevância do fenômeno religioso para identidade europeia na atualidade.



BIBLIOGRAFIA

- BARRACLOUGH, Geoffrey. **A História**. Lisboa: Livraria Bertrand, 1980
- BURKE, Peter. **A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929-1989)**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- DAWSON, Christopher. **Dinamica de la historia universal**. Madrid: Ediciones Rialp, S. A., 1961.
- _____. **Progress and religion: an historical inquiry**. New York: Sheed & Ward, 1929.
- _____. **The making of Europe: an introduction to the history of european unity**. London: Sheed & Ward, 1932.
- FEBVRE, Lucien. **A Europa: gênese de uma civilização**. Bauru: Edusc, 2004.
- _____. **Combats pour l'histoire**. Paris: Librairie Armand Colin, 1992.
- GAJANO, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J. (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006, Vol. 2, p.449-463.
- LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, J. e NORA, P. (dir.). **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976
- _____. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- MATOS, Júlia Silveira. Lucien Febvre e a Quádrupla Herança: Aspectos Teóricos do Campo Biográfico. *Biblos, Rio Grande*, 20: 165-178, 2006. Disponível em: <<http://www.seer.furg.br/ojs/index.php/dbh/article/view/727/220>>. Acesso em: 4 out. 2008.
- PADGEN, Anthony. **The idea of Europe: from antiquity to the European Union**. New York: Cambridge University Press, 2002.

Conhecimento e Livre-Arbitrio: A Importância da Educação para a Ética em Tomás de Aquino (Séc. XIII)

*Tatyana Murer Cavalcante (UEM) &
Terezinha Oliveira (UEM)*

RESUMO

No século XIII, os mestres universitários do Ocidente medieval se responsabilizavam pelo debate e pela definição de caminhos possíveis para a cristandade. Esses debates foram motivados pela maior complexidade da vida social no interior das cidades e sustentados pela difusão crescente, no Ocidente, de textos de Filosofia Antiga e escritos de autores árabes e judaicos. Tomás de Aquino (1224-5?/1274), mestre dominicano, é reconhecido como um dos pensadores mais expressivos de seu tempo, motivo pelo qual, nosso objetivo nesta comunicação é incitar a discussão sobre a importância da elaboração sobre ética desse autor ao século XIII. Considerando os limites desse trabalho, focaremos dois textos do autor, presentes em sua principal obra, a *Suma de Teologia: O livre-arbitrio* (ST, I,ª q. 83) e *O voluntário e o involuntário* (ST, Iª IIª q. 6), os quais discutiremos à luz da historiografia atual concernente ao medieval. Compreendemos que o Aquinate considera o conhecimento como condição essencial para a utilização do livre-arbitrio, uma vez que a liberdade das escolhas é condicionada por sua intencionalidade e, desse modo, o conhecimento proporciona escolhas conscientes. Por outro lado, ao afirmar que a ignorância tem caráter voluntário, o Mestre de Aquino também não exime do homem da responsabilidade por seus atos. Como a ação ética é necessariamente condicionada por escolhas conscientes, a educação se revela primordial à ética tomasiana, gestada na cidade e visando o bem-comum na vida cidadina.



Conhecimento e Livre-Arbitrio: A Importância da Educação para a Ética em Tomás de Aquino (Séc. XIII)

Tatyana Murer Cavalcante (UEM) &
Terezinha Oliveira (UEM)

1. Por que discutir relações entre ética e educação no século XIII?

"Ética" é um assunto em evidência na atualidade. A sociedade, principalmente por meio da mídia, nos convoca para a discussão, a cada notícia de violência, desvio de dinheiro ou depredação de bens públicos. Quais seriam os limites entre o público e o privado? Como ficam nossos direitos e obrigações enquanto cidadãos? É possível tornar o convívio social mais agradável? Em caso positivo, como atingir esse objetivo?

Essa discussão pede que consideremos duas questões: as condições históricas nas quais nos encontramos e os nossos ideais sociais. Que sociedade gostaríamos de construir? Quais caminhos deveríamos tomar?

Ao discutirmos a construção dos ideais, aproximamos a ética da educação. Compreendemos, entretanto, que essa discussão também nos aproxima da História, uma vez que nossas construções são frutos de um longo processo. Muito embora reconheçamos a especificidade do nosso tempo, consideramos importante retomarmos a discussão sobre ética realizada pelos mestres universitários no século XIII.

Entendemos que o aumento da complexidade da vida social causado pelo renascimento¹ das cidades no Ocidente medieval motivou diversos debates no interior das nascentes universidades no século XIII. As cidades ofereciam novas possibilidades de viver para os medievos que, já a partir do século XII, criaram novas instituições com o objetivo de organizarem-se, como as Corporações de Ofício. As cidades também impunham novas necessidades, novas questões e abriam o leque para novos ideais sociais. Naquelas condições, os

mestres universitários se responsabilizaram não apenas por criar conhecimentos necessários àquela sociedade, mas também pelo debate e pela definição de caminhos possíveis para a cristandade.

Dentre as novas instituições dedicadas ao ensino e ao conhecimento, no século XIII, a Universidade de Paris² destacou-se por sua produção filosófica e teológica e foi a grande difusora não apenas de conhecimentos, mas também de mestres e discípulos no Ocidente (ULLMANN, 2000; VERGER, 2001). Para Le Goff:

Paris deve sua fama primeiro à explosão do ensino teológico [desde o século XII], que está no topo das disciplinas escolares, porém logo, mais ainda, ao ramo da filosofia que, usando plenamente a contribuição aristotélica e o recurso ao raciocínio, faz triunfar os métodos racionais do espírito: a dialética (LE GOFF, 2006, p. 44).

No decorrer do século XIII, os debates universitários foram alimentados pela difusão crescente no Ocidente de textos de Filosofia Antiga e escritos de autores árabes e judeus, principalmente a obra de Aristóteles. Se considerarmos especialmente o debate sobre a ética, verificamos uma profunda influência desse autor na elaboração dos mestres. Segundo Le Goff:

Aristóteles foi, de certa maneira, o grande homem das universidades do século XIII e, sobretudo, da universidade parisiense. Embora as suas obras lógicas tivessem sido traduzidas há muito tempo para o latim, foi somente no século XIII que se descobriu nessas traduções

1. Sabemos que o renascimento das cidades, ao final do século XI, foi resultado de um conjunto de transformações ocorridas no Ocidente medieval a partir do Ano Mil, entretanto discuti-lo nos afastaria do objetivo central deste trabalho.

2. A Universidade, a exemplo das demais instituições que organizavam o trabalho, nasceu como Corporação de Ofício. Não temos, nesse trabalho, a pretensão de discutir seu nascimento ou sua organização interna, entretanto cabe lembrar que houve diferentes modalidades de origem. Para ter acesso inicial à discussão, consultar a obra de Ullmann (2000).

latinas a sua metafísica, sua ética e sua política. [...] Pode até falar-se de um aristotelismo latino medieval que se tornou moda e que, por volta de 1260-1270, penetrara quase todo o ensino universitário. Um mestre, que também estava na moda, o dominicano Tomás de Aquino, fora um de seus grandes introdutores nas universidades. (LE GOFF, 2007, p. 175).

Ao buscar compreender seu tempo histórico, bem como propor ideais sociais, os mestres universitários buscaram auxílio no conhecimento disponível. Os grandes pensadores do século XIII voltaram-se ao estudo da Filosofia Antiga e puderam conceber conhecimentos fundamentais àquela sociedade. Dentre eles, Tomás de Aquino (1124-57/1274) é reconhecido como um dos mais profundos e expressivos autores do período e, segundo Le Goff, “[...] é o escolástico que deixou a maior influência no pensamento europeu até hoje” (2007, p. 188). Como sabemos, muito embora as condições históricas e sociais do Brasil difiram da europeia, sofremos influências significativas daquela sociedade. Por esse motivo, consideramos essencial, ao debatermos as relações entre ética e educação, voltar o olhar à produção de Tomás de Aquino. Considerando os limites deste trabalho, não pretendemos esgotar, mas ao contrário, apenas incitar a discussão e, para tanto, selecionamos dois textos do autor, presentes em sua principal obra, a **Suma de Teologia: O livre-arbítrio** (ST, I^a, q. 83) e **O voluntário e o involuntário** (ST, I^a II^{ae} q. 6), que trataremos a seguir.

2. Liberdade e responsabilidade das escolhas sob a ótica do Mestre de Aquino

Ao revisitarmos brevemente a biografia de Tomás de Aquino, verificamos que esse autor dedicou sua vida à evangelização e ao ensino. Nasceu na província de Aquino (1124-57?), sendo entregue, como oblato, ao Mosteiro beneditino de Monte Cassino. Estudou Artes Liberais em Nápoles (1239-1244), situação na qual conheceu a Lógica e a Filosofia Natural de Aristóteles, bem como a Ordem dos Pregadores (Dominicana), à qual se integrou e

permaneceu. Foi discípulo de Alberto Magno em Paris (1245/1248) e Colônia (1248/1252). Tornou-se professor universitário em 1252, lecionando em Paris, como Bacharel Sentenciário (até 1256) e como Mestre Regente (até 1259). Entre 1260 e 1268 realizou suas tarefas de evangelização e ensino fora de Paris, em Nápoles, Orvieto, Roma e Viterbo e para ela retornou, para um segundo período de regência, entre 1269 e 1272. Entre 1272 e 1273 foi regente em Nápoles e faleceu em 1274 (TORRELL, 1999).

O Mestre de Aquino escreveu uma obra vastíssima, que inclui sínteses teológicas, questões disputadas, comentários a Bíblia, a Aristóteles e outros autores. Segundo Torrell (1999), o Aquinate não se esquivou de discutir as questões mais conturbadas de seu tempo. No mesmo sentido, Lauand (1999) sustenta que o Tomás de Aquino viveu plenamente o século XIII. Em suas palavras “[...] todas as significativas novidades culturais desse tempo mantêm estreita relação com sua vida e lutas” (1999, p.4).

De toda a sua produção, a obra considerada principal é a **Suma de Teologia**³, dedicada ao conhecimento de Deus, à qual nosso autor consagrou os sete últimos anos de sua vida. A motivação para a escrita de uma “síntese orgânica” parece ter sido a preocupação com a formação dos irmãos da ordem (TORRELL, 1999, p.170-171).

Interessamo-nos pela **Suma de Teologia** porque esta obra não se dedica ao conhecimento de Deus em si mesmo, mas também dele como princípio e fim das criaturas (TOMÁS DE AQUINO, ST, I^a, q. 2). O autor percorre um caminho que inclui o conhecimento de Deus em si mesmo, seguido do movimento humano que leva a Deus e do exemplo de conduta que legou Cristo. Dessa forma, nos fornece um vasto material para discutir sua concepção de ética (GRABMANN, 1944).

Os dois textos que selecionamos para este trabalho foram extraídos de partes diferentes da obra, sendo que o primeiro, *O livre-arbítrio* (ST, I^a, q. 83) discute a natureza do homem enquanto criatura dotada de razão, enquanto o segundo, *O voluntário e o involuntário* (ST, I^a II^{ae} q. 6), considera

3. A obra, organizada em três partes, foi composta em diferentes cidades e condições diversas. A primeira parte foi composta em Roma (até 1268) a segunda e parte da terceira em Paris, e parte da terceira em Nápoles (TORRELL, 1999). Para informações sobre a organização da obra, consultar Grabmann (1944).

o homem como ser moralmente livre, que pode agir voluntariamente na direção de sua salvação (GRABMANN, 1944).

Analisar a discussão de Tomás de Aquino sobre o livre-arbítrio nos possibilita compreender como esse autor entende o alcance da razão nas ações humanas. Segundo o teólogo, a alma racional é o diferencial entre os homens e os animais e aproxima os homens da divindade, sendo que o seu “bom” uso determina a aquisição do bem maior: a vida eterna. Nosso trabalho, entretanto, preocupa-se com a utilização do livre-arbítrio no convívio humano. Tomás de Aquino esclarece que o homem não se guia por instinto, mas seu comportamento se baseia na livre escolha: pode comparar diferentes condições e, a partir delas, definir seus caminhos. Acompanhem parte da resposta:

RESPONDO. O homem é dotado de livre-arbítrio, do contrário os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as recompensas e os castigos seriam vãos. [...]. O homem, porém age com julgamento, porque, por sua potência cognoscitiva julga que se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la. Mas como esse julgamento não é o efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, mas de uma certa comparação da razão, por isso, o homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos. [...]. Como as ações particulares são contingentes, o julgamento da razão sobre elas se refere a diversas e não é determinado a uma única. Por conseguinte, é necessário que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional (TOMÁS DE AQUINO, ST, I^a, q. 83, a. 1, c.).

Entretanto, possuir livre-arbítrio não significa utilizá-lo. O autor explica que ele é uma potência da alma, o que poderíamos definir como uma mera possibilidade. O livre-arbítrio também é por ele considerado uma potência apetitiva, pois, embora a cognição seja imprescindível à comparação, a motivação dele é orientada para a ação exterior.

RESPONDO. A escolha é o ato próprio do livre-arbítrio. Somos livres, enquanto podemos

aceitar uma coisa, rejeitada outra: o que é escolher. Deve-ser portanto, considerar a natureza do livre-arbítrio segundo a escolha. Ora, para a escolha concorre algo da parte da potência cognoscitiva e algo da parte da potência apetitiva. Da parte da cognoscitiva requer-se o conselho pelo qual se julga o que deve ser preferido; da parte da apetitiva requer-se que, ao desejar, aceite o que o conselho julga (TOMÁS DE AQUINO, ST, I^a, q. 83, a. 3, c.).

Longe de compreender a ação humana apenas como uma decorrência da razão, nosso autor considera a vontade como elemento indissociável da escolha. Ao esclarecer que vontade e livre-arbítrio são uma mesma potência apetitiva, o Aquinate traça uma comparação que nos é cara: a relação entre conhecimento e raciocínio com vontade e livre-arbítrio. Segundo o autor.

Com efeito, conhecer implica a aceitação simples de alguma coisa. Por isso se diz que os princípios são conhecidos de modo próprio, uma vez que são conhecidos por si mesmos, sem comparação. Raciocinar é propriamente passar de um ao conhecimento do outro; de onde raciocinamos propriamente sobre as conclusões que se tornam claras pelos princípios. De maneira semelhante, por parte do apetite, querer implica um simples desejo de alguma coisa; de onde se diz que a vontade tem como objeto o fim, que é desejado por si mesmo. Escolher, porém, é desejar alguma coisa por causa de outra que se quer conseguir; por isso se refere propriamente aos meios ordenados ao fim (TOMÁS DE AQUINO, ST, I^a, q. 83, a. 4, c.).

Dessa forma, compreendemos que o conhecimento possibilita escolhas melhores, uma vez que, na lógica do autor, é mais livre o homem que faz uma escolha melhor. Quanto mais se conhece, melhor a comparação que ajuda a definir qual a atitude correta para a ação. Mas Tomás de Aquino compreende que as escolhas sempre devem considerar as particularidades da ação e não as ações de modo absoluto. Assim, a preocupação do autor

com as ações humanas remete-se à condição vivida pelos homens do século XIII. A cidade, em vista da complexidade de suas relações, da multiplicidade de papéis sociais, pede um conhecimento mais elaborado.

Ora, se escolher é um ato humano, toma-se como fundamental compreender a amplitude do ato humano porque, para nosso autor, não basta que seja praticado pelos homens para ser humano, ou seja, voluntário, livre. A que se deveria essa diferença? Como o homem guarda semelhança aos outros animais, também realiza uma série de atos que lhe são necessários em sua sobrevivência, definidos, por sua semelhança, como “paixões da alma”. Esses atos podem ou não ser voluntários pois, para que assim sejam é necessário que haja vontade por parte de quem atua.

É sob essa perspectiva que nos interessa a questão *O voluntário e o involuntário* (ST, I^a II^{ae} q. 6). No longo prólogo que dá início à questão, Tomás de Aquino afirma que, como o caminho para a bem-aventurança é feito por atos, é necessário examiná-los para saber quais auxiliam e quais são impedimento para a salvação. Do conjunto da questão, discutiremos apenas alguns pontos que consideramos fundamentais.

Em primeiro lugar, interessa a elaboração do autor sobre o agir. Uma vez que a discussão é sobre os atos, nosso autor questiona se o voluntário pode existir sem ação alguma. Ao relacionar o querer e o agir, o Aquinate afirma que, ao considerar se deve ou não agir, o homem decide. Neste caso, decidir é um ato interior, embora não necessariamente concretize um ato exterior. Mas também pode ser que o homem simplesmente não queira algo, por sua vontade e, neste caso, não há ato algum. Afirma:

Porque a vontade, querendo e agindo, pode, e às vezes deve, impedir o não agir e o não querer, então, o não querer e o não agir lhe serão imputadas como se delas procedessem. Eis por que o voluntário pode existir sem ato: as vezes sem o ato exterior, mas com ato interior, quando quer não agir; às vezes, sem o ato interior, quando não quer (TOMÁS DE AQUINO, ST, I^a II^a, q. 6, a. 3, c.).

Como interessamo-nos pelas implicações dos atos no convívio humano, nos é essencial marcar que a caracterização de um ato voluntário não se dá necessariamente por uma ação exterior, mas por uma decisão que a condiciona. Ou seja, compreendemos que, uma decisão ética abarca uma escolha pessoal orientada para o mundo exterior.

Além de considerar a ação exterior em relação ao ato voluntário, nosso autor também discute a influência exterior nas decisões humanas, considerando quatro possibilidades: a violência, o medo, a concupiscência e a ignorância.

Quanto à violência, muito embora Tomás de Aquino sustente a possibilidade dela causar um ato involuntário, ela é restrita à efetivação por membros exteriores da ação já decidida, uma vez que eles podem impedir o exercício da vontade, entretanto a violência não pode alterar a vontade, causando um *querer* voluntário. É importante que compreendamos o limite da interferência da violência nas ações humanas para o autor:

Quando a ação procede de algo exterior, permanecendo naquele que a sofre por seu consentimento, não acontece absolutamente violência. Neste caso, o que sofre a ação nada faz, mas somente quer sofrer a violência. Logo, tal não pode ser chamado involuntário (TOMÁS DE AQUINO, ST, I^a II^a, q. 6, a. 5, ad2m).

Dessa forma, embora admita a possibilidade da violência causar um ato involuntário, o autor expressa a importância da decisão da pessoa que sofre a violência: consentir é um ato da vontade. Com isso, podemos inferir, nas questões relacionadas à vida coletiva que consentir com atos ou situações de injustiça é concordar com eles. A relação entre a violência e a vontade fica mais evidente quando o autor discute o medo.

Quanto ao medo, entendido como uma possibilidade de violência futura, Tomás de Aquino considera que os atos por ele causados são um misto de voluntário e involuntário. Em suas palavras: “O que é feito por medo em si considerado não é voluntário: mas torna-se voluntário casualmente, a saber, para evitar um mal que se teme” (ST, I^a

II^{ae} q. 6, a. 6, c.). Entretanto, ao acompanharmos a resposta do Mestre, ele deixa claro que considera esses atos mais voluntários do que involuntários. Segundo a análise do autor, o ato praticado por medo o é singularmente, aqui e agora, sob condições individuais. Dessa forma, por exemplo, ao agir para impedir um mal maior do que se temia, o homem age voluntariamente. Vejamos o exemplo que o autor utiliza: “numa tempestade, jogando-se a carga ao mar, [age] voluntariamente devido ao medo do perigo” (ST, I^a II^{ae} q. 6, a. 6, c.). Quanto a parte involuntária do ato, nosso autor só a considera de maneira relativa, porque se age de uma maneira diversa da que se agiria, se não tivesse medo. De toda maneira, a consideração sobre a parte involuntária do ato não atenua, de forma alguma, sua parte voluntária, uma vez que sua consideração é necessariamente a ação aqui e agora. Por esse motivo, o medo coopera com a vontade uma vez que, ao agir por medo, a vontade da pessoa é alterada, no sentido de repelir o mal sentido. A ação feita por medo é voluntária, sendo o homem por ela responsável.

Ao discutir a concupiscência, o autor compara os homens aos animais, por que como eles, somos dotados de sensibilidade. Entretanto sua discussão salienta a natureza racional do homem, porque a vontade “[...] se inclina para querer o que é desejado” (TOMÁS DE AQUINO, ST, I^a II^a, q. 6, a. 7, c.). O autor afirma que o ‘incontinente’ encontra o que quer ao realizar seu ato, o que o torna totalmente voluntário. A exemplo do medo, a concupiscência contribuiu para o ato voluntário.

O final da questão é dedicado à discussão sobre a ignorância, à qual Tomás de Aquino trabalha detalhadamente. Inicialmente, o autor afirma que a ignorância causa o involuntário porque priva do conhecimento necessário para o ato voluntário, por outro lado, afirma também que nem toda ignorância priva de tal conhecimento. Em seguida, o autor analisa as relações entre ignorância e vontade de três maneiras: por concomitância, consequência e antecedência. Da primeira, por concomitância, a ignorância afeta o ato de vontade porque se relaciona a algo que se faz ignorando, mas que seria feito se não fosse ignorado. O autor utiliza como exemplo um homem que desejava

matar o inimigo, mas o mata sem saber, pensando matar um animal. Nesse sentido, ela não produz o ato involuntário, porque não causa o que repugna a vontade.

Da segunda maneira, por consequência, a ignorância é voluntária e afeta o ato da vontade, por desconhecer propositalmente o que deveria conhecer ou por descuido do que se deveria conhecer. Esta é a maneira que mais nos interessa e, por isso verifiquemos as palavras do Mestre de Aquino:

Por consequência, a ignorância afeta o ato da vontade, quando a ignorância é voluntária. Tal acontece segundo os dois modos de voluntário [...]. Primeiro, porque o ato da vontade leva à ignorância, como quando se quer ignorar para se livrar da acusação, ou não se afastar do pecado, segundo se lê no livro de Jô: “Não queremos conhecer os teus caminhos”. Esta se chama de ignorância afetada. - Segundo, é a ignorância voluntária quanto àquilo que se deve e se pode saber, pois não agir nem querer neste caso é voluntário, como foi acima dito. Nesse caso há ignorância, ou por que não se considera realmente aquilo que se pode e se deve considerar, ignorância esta vinda de má eleição ou de paixão ou de algum hábito, ou de algum desconhecimento daquilo que se devia ter, mas que se descuidou de tê-lo; e é segundo este modo, a ignorância das leis universais, que todos devem conhecer, havendo então ignorância voluntária como proveniente da inteligência. - Como a ignorância é voluntária segundo alguns desses modos, não pode causar absolutamente o ato involuntário. Causa-o, no entanto, de certo modo, enquanto precede o movimento da vontade para fazer alguma coisa, o que não aconteceria havendo conhecimento atual (TOMÁS DE AQUINO, ST, I^a II^a, q. 6, a. 8, c.).

A terceira consideração sobre a ignorância, por antecedência, diz respeito ao homem desconhecer algo que não deveria saber e agir de maneira que não o faria se soubesse. Apenas nesse sentido, a ignorância causa um ato absolutamente involuntário.

Ao visualizarmos a elaboração de Tomás de Aquino expressa nas duas questões trabalhadas, relacionando-as ao contexto de sua produção, compreendemos que, para esse autor, o comportamento especificamente humano baseia-se na livre-escolha, entendida como uma ação motivada pelo exterior, mas, sendo mais livre quanto maior for o conhecimento do que decide. Aqui considerado tanto o conhecimento acumulado pela humanidade, o conhecimento teórico, quanto àquele do cotidiano, das situações reais e concretas. Na complexidade da vida cidadina do século XIII, Tomás de Aquino foi um dos grandes mestres que uniram conhecimento teórico e realidade, na perspectiva de uma compreensão de seu tempo. Mais do que apenas analisar a realidade, nosso autor teve uma proposta de sociedade, um ideal de bem viver, que considerava cada homem capaz tornar-se humano, pela possibilidade agir conscientemente e ser responsável pelos seus atos. Segundo Oliveira:

O homem é homem porque pensa e esse pensar, que o diferencia não apenas dos demais animais, mas dos demais da sua espécie, faz com que ele, o homem, seja sujeito singular pelo seu pensar e agir. O homem é o único ser responsável pelos seus atos (OLIVEIRA, 2008, p. 247).

Entretanto, para que pudesse ser de fato humano, o homem precisaria nutrir-se de conhecimentos e para tanto, a educação seria essencial. Justamente por esse motivo o Mestre de Aquino dedicou toda a vida não só ao conhecimento, mas também ao ensino.

3. Considerações finais

Tomás de Aquino nos legou amplas possibilidades para a discussão das relações entre ética e educação. Ao considerarmos os dois textos analisados

neste estudo, três palavras nos saltam aos olhos: escolha, consentimento e ignorância. Sobre as três, reina soberana a vontade que, ao se alimentar do conhecimento, torna-se cada vez mais livre. Vemo-lo construir a noção de responsabilidade, tão necessária ao agir ético. Essa construção ultrapassa os limites dos textos que escreveu, mostra-se pela atuação do mestre que ensinou cotidianamente. A elaboração ética do Aquinate apresenta ideais e caminhos para atingi-los. Outrossim, a educação se revela primordial à ética tomasiana, gestada na e para a cidade.

Sem esquecer que mais de sete séculos nos separam desse autor, compreendemos que ele ainda pode nos ensinar muito sobre ética. Ainda que nossas matrizes filosóficas tenham se afastado das teológicas e nossa ética não tenha como ideal a bem-aventurança, ainda somos cidadãos. Ainda precisamos conviver com os outros homens numa realidade ainda mais complexa. Ainda temos ideais a realizar.

Neste sentido, nos parece extremamente produtivo apreender o conhecimento acumulado pela humanidade ao considerarmos nossa situação concreta. O Mestre de Aquino nos ensina que certos conhecimentos são necessários ao convívio social, dos quais, a consciência da responsabilidade sobre a vida social se faz essencial. No entanto, não é comum encontrarmos situações nas quais as pessoas preferem simplesmente não saber, para não assumirem a responsabilidade de decidir? Estaremos nós desistindo de tornarmo-nos voluntariamente “humanos”?

Construir algumas perguntas sobre nossas ações e nossos ideais é uma boa forma de iniciar uma discussão sobre as relações entre a ética e a educação. Os autores clássicos podem nos ajudar, com o conhecimento teórico, a assumir alguns posicionamentos e algumas responsabilidades para respondermos a essas questões.



4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GRABMANN, M. Plano da Suma Teológica. In: GRABMANN, M. **Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino**. Petrópolis: Vozes, 1944, p. 132-156.
- LAUAND, L. Tradução, estudos introdutórios e notas. In: TOMÁS DE AQUINO. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 1-80; p. 387-390.
- LE GOFF, J. **As raízes medievais da Europa**. 2ª ed. São Paulo: Vozes, 2007.
- LE GOFF, J. **Os intelectuais na Idade Média**. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- OLIVEIRA, T. O ambiente citadino e universitário do século XIII: *locus* de conflitos e de novos saberes. In: **Antiguidade e medievo: olhares histórico-filosóficos da Educação**. OLIVEIRA, T. (org). Maringá: Eduem, 2008. p. 227-249.
- TOMÁS DE AQUINO. O livre-arbítrio (ST, Iª, q. 83). In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. II, p. 485-494.
- TOMÁS DE AQUINO. O voluntário e o involuntário (ST, Iª IIª q. 6). In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2003. v. III, p. 117-134.
- TOMÁS DE AQUINO. A existência de Deus (ST, Iª, q. 2). In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001, v. I, p. 161-169.
- TORRELL, J-P. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra**. São Paulo: Loyola, 1999.
- ULLMANN, R. **A universidade medieval**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- VERGER, J. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001.

As Semelhanças entre Ramon Llull (1232-1316) e Paulo de Tarso

Tatyana Nunes Lemos (UFES)

RESUMO

Para abraçar a tarefa da conversão dos infiéis, Ramon Llull (1232-1316) baseou seu método apologético em sua *Arte*, recebida diretamente de Deus após uma iluminação. Para divulgar seu método e alcançar seus objetivos, o filósofo catalão pensou sua auto-imagem como um homem a serviço de Deus. Esse artigo analisa a influência da vida e do pensamento do apóstolo Paulo (c. 3-67) na construção do ‘personagem Ramon’.



As Semelhanças entre Ramon Llull (1232-1316) e Paulo de Tarso

Tatyana Nunes Lemos (UFES)

1. De Saulo de Tarso a Paulo

Saulo nasceu por volta de 3 d. C. na cidade de Tarso, na Ásia Menor (atualmente Turquia). Seu pai adquiriu a cidadania romana, porém o educou na tradição judaica.

Membro de uma rica família que pertencia ao grupo dos fariseus, Saulo pode ser considerado o mais erudito dos apóstolos. Diferente da maioria, composta predominantemente por pescadores, ele frequentou a Escola de Gamaliel, em Jerusalém, e teve sua formação primária em uma escola de cultura grega (seu idioma materno).

Mais tarde, após sua conversão, Saulo apresentou-se assim em discurso aos judeus em Jerusalém: “Eu sou judeu. Nasci em Tarso, da Cilícia, mas criei-me nesta cidade, educado aos pés de Gamaliel na observância exata da Lei de nossos pais, cheio de zelo por Deus [...]” (At 22:3).

Fervoroso defensor do judaísmo, Saulo concordou com o apedrejamento de Estevão¹ em Jerusalém e utilizou o argumento da defesa da “tradição dos pais”, isto é, da lei mosaica, que ele via ameaçada pelos seguidores de Jesus, para participar da perseguição aos seguidores do ‘Caminho’² (Kuchenbecker, 1998, p. 104).

Porém, aquele que “progredia no judaísmo mais que muitos compatriotas [...], distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas” (Gl 1:14), viu sua vida se transformar por volta de 33 d. C. na chegada a Damasco, para onde se dirigia “a fim de trazer para Jerusalém, presos, os que lá encontrasse pertencendo ao Caminho, quer homens, quer mulheres” (At 9:2).

Quando se encontrava próximo à cidade, prestes a cumprir seu objetivo, foi miraculosamente

convertido a Jesus, e passou de perseguidor a um dos maiores arautos da religião de Cristo.

Contam-nos em *Atos dos Apóstolos* que:

Estando ele em viagem e aproximando-se de Damasco, subitamente uma luz vinda do céu o envolveu de claridade. Caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: “Saul, Saul, por que me persegues?” Ele perguntou: “Quem és, Senhor?” E a resposta: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues. Mas levanta-te, entra na cidade e te dirão o que deves fazer” (At 9:3-6).

Após a visão, Saulo ficou cego por aproximadamente três dias, sem se alimentar. Foi curado por Ananias, um discípulo enviado pelo Senhor, que, em um primeiro momento, vacilou diante do chamado por saber das perseguições perpetradas pelo fariseu contra os discípulos de Cristo:

Ananias partiu. Entrou na casa, impôs sobre ele as mãos e disse: “Saul, meu irmão, o Senhor me enviou. Jesus, o mesmo que te apareceu no caminho por onde vinhas. É para que recuperes a vista e fiques repleto do Espírito Santo”. Logo caíram-lhe dos olhos umas como escamas, e recuperou a vista. Recebeu, então, o batismo e, tendo tomado alimento, sentiu-se reconfortado (At 9:17-19).

A partir desse dia, Paulo, já discípulo de Jesus, iniciou uma série de viagens, onde disponibilizou seus grandes conhecimentos a serviço do Evangelho. Segundo o relato da tradição cristã, morreu decapitado em Roma (c. 67), vítima das perseguições movidas por Nero (37-68) contra os cristãos (Rubio, 2007, p. 162).

1. Santo Estevão foi o primeiro mártir do Cristianismo. É considerado santo por quase todas as denominações cristãs: Igreja Católica, Igrejas Ortodoxas e a Comunhão Anglicana, e celebrado no dia 26 de Dezembro no Ocidente e em 27 de Dezembro no Oriente. Segundo os Atos dos Apóstolos, Estevão foi um dos sete primeiros diáconos da igreja nascente, logo após a morte e ressurreição de Jesus. Cf. (At 6:1-7)

2. O ‘Caminho’ designa a comunidade dos fiéis seguidores de Cristo. Jesus chamou a si mesmo de Caminho: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (Jo 14:6).

3. Forma aramaica do nome Saulo.

2. Ramon Llull, o cavaleiro cristão

Ramon Llull nasceu em 1232, na Ilha de Maiorca. A maior parte das informações de sua vida foi deixada por ele na obra *Vida Coetânia* (1311).⁴

Não se sabe se Llull era membro da nobreza ou da alta burguesia. Contudo, tanto as terras que foram dadas ao seu pai após a conquista⁵, quanto a posição que ocupou mais tarde na corte, indicam que pertencia ao primeiro grupo, o que fez com que recebesse a educação destinada aos seus componentes. Ramon apresentou-se assim:

*Eu fui um homem ligado pelo matrimônio, tive filhos; era discretamente rico, lascivo e mundano. Deixei tudo de bom grado para poder me dedicar a fomentar a honra de Deus, o bem público e exaltar a santa fé. Aprendi árabe e fui muitas vezes pregar entre os sarracenos; por causa da fé fui preso, encarcerado e surrado. Trabalhei quarenta e cinco anos tentando mover a Igreja e os príncipes cristãos ao bem público. Agora sou velho, agora sou pobre, mas ainda tenho o mesmo propósito e o terei até a morte, se Deus quiser. Assim, vos parece que tudo isso é uma fantasia ou não?*⁶

Como Paulo, Ramon também passou por uma conversão. Por volta de 1263, ocorreu um fato que modificaria toda a sua vida. O trovador dedicado aos poemas profanos e amores mundanos tornou-se servidor do seu Amado – Deus – e defensor do cristianismo.

Conta-nos a *Vida* que, quando tinha aproximadamente trinta anos, Ramon, então casado com Blanca Picany (com quem teve dois filhos, Domingues e Madalena), dedicava-se à composição de um poema para uma dama por quem estava apaixonado quando teve a primeira

visão de Jesus Cristo crucificado.

A visão ocorreu cinco vezes, e deixou o maiorquino dividido entre a certeza de que aquilo significava uma mudança completa de sua vida (abandonando tudo e dedicando-se ao serviço do Senhor), e sua consciência, que lhe dizia ser indigno de servir a Cristo (Bonner, 1989, p.13-14):

E com, d'altra part, argüís en si mateix ésser indigne de servi-lo, atesa la vida que fins en aquell dia havia tinguda, estec molt acongoixat tota aquella nit, pregant nostro Senyor que l'illuminàs, e, remirant en si mateix la gran mansuetud, paciència e misericòrdia la qual nostro Senyor ha envers los pecadors, confortà's e hac verdadera confiança ab nostro Senyor que, no obstant la vida que fins en aquell jorn havia tinguda, voluntat era de nostro Senyor que ell totalment se donàs en sa servitud (Ramon Llull, 1989, I: 4).

Decidido, colocou sua vida a serviço de Jesus, para honrá-Lo, e levar Sua palavra a todos.

Aproximadamente em 1274, aos quarenta e dois anos, ocorreu um dos acontecimentos mais cruciais para a vida de Ramon: a experiência mística⁷ da iluminação de Randa, quando recebeu de Deus seu método apolético, a *Arte*.⁸

Ramon subiu ao monte Randa, localizado próximo à sua casa, para contemplar a Deus. A *Vida* nos relata que:

Quan encara no hi havia estat una setmana completa, succeí un cert dia, mentre mirava atentament el cel, que de sobte el Senyor il.lustrà el seu ment, donat-li forma i manera de fer el llibre contra els errors dels infeels (Ramon Llull, 1989, III: 14).

4. Provavelmente por volta de Setembro do ano de 1311, Ramon ditou a *Vida Coetânea* a um monge da Cartuxa de Valvert, situada fora dos Paris (onde hoje se encontram os Jardins de Luxemburgo). É uma justificação da vida e da obra do "personagem de Ramon", muito bem pensada e sem pretensões literárias: desde sua conversão até a viagem ao Concílio de Vienne (1311-1312) há um equilíbrio existencial que apresenta o autor como um ser guiado por uma vontade superior (Badia; Soler).

5. As informações sobre seu pai e suas posses são enumeradas nos documentos publicados no *Diplomatari lul·lià* (Hillgarth, 2001, p. 21-23, 25).

6. Trad. Ricardo da Costa, baseada em: Badia, 1991.

7. A mística se define basicamente pela crença da possibilidade de uma comunicação direta entre o homem e Deus, o êxtase. Os místicos medievais tinham como base filosófica os tratados neoplatônicos, especialmente a obra de Proclo e do Pseudo-Dionísio. ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 671-673.

8. "A *Arte* é um sistema de pensamento aplicável a qualquer tema. Trata-se de uma tentativa de unificar todo o pensamento da cultura medieval, tomando-se um instrumento para a verdade das criaturas, tendo como pré-suposto a verdade de Deus. Foi criada com o objetivo de converter os inféis" (Pring-Mill, 1962, p. 31-32).

Trata-se de uma iluminação intelectual. Não de conteúdo, pois este já fora expresso no *Livro da Contemplação* (1271-1274)⁹, mas de “forma e maneira”, isto é, de como organizar e apresentar esse conteúdo. Portanto, de como alcançar “as razões necessárias” sem recorrer às autoridades (Bonner, 1989, p. 22). Agora, Ramon poderia fazer o “melhor livro do mundo contra os erros dos infiéis”.¹⁰

Após esse fato, Ramon empreendeu uma série de viagens a várias cidades européias, além do norte da África (com objetivo missionário). Iniciou também sua vasta produção literária.

3. Os apóstolos de Cristo¹¹

A primeira semelhança evidente entre Paulo e Ramon é que a maior parte das informações sobre os dois se extraem das inúmeras passagens com conteúdo auto-biográfico deixadas por eles em seus textos.¹²

Paulo não pertenceu ao grupo dos doze discípulos selecionados por Jesus. Ao contrário, dedicou-se durante anos à perseguição dos que consideravam Cristo o messias. Defensor do judaísmo, não foi convertido pela palavra do Evangelho, mas por um acontecimento místico, por uma iluminação diretamente enviada pelo Senhor. Assim ele nos relata: “Com efeito, eu vos faço saber, irmãos, que o evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, pois eu não o recebi nem aprendi de algum homem, mas por revelação de Jesus Cristo” (Gl 1: 11-12). Sua fé, não originária de uma tradição herdada, condicionou seus métodos de persuasão e seus escritos.

O mesmo ocorreu com Llull, que, apesar de viver em um ambiente de cristianização— era o período da Reconquista cristã da Península Ibérica — só passou a seguir e a viver a palavra de Jesus após uma experiência pessoal, marcada

por visões. Só assim abandonou as ‘ vaidades do mundo’ para se dedicar à divulgação da palavra de Cristo. Em ambos os casos são conversões súbitas e mudanças radicais que deixaram marcas visíveis nos fundamentos de suas pregações.

Dos vinte e sete livros que compõem o Novo Testamento, treze são epístolas de autoria do apóstolo Paulo. Isso indica que ele também privilegiava a escrita na transmissão das doutrinas do cristianismo.

Ramon escreveu quase trezentas obras em catalão, latim e árabe. Seus temas variados explicam-se pelo fato de ele ter dedicado sua vida à conversão de muçulmanos, judeus, cismáticos e persuasão de católicos que não trabalhavam pelo Senhor.

Paulo também empreendeu diversas viagens com o objetivo de divulgar a palavra de Cristo. Nelas realizou pregações em sinagogas, na casa de simpatizantes e durante encontros interpessoais, aproveitando os contatos que os deslocamentos lhe proporcionavam.

As viagens missionárias de Llull estão bem documentadas. Esteve no Norte da África para pregar para os muçulmanos; foi a Paris ler sua *Arte*, a Roma, e, assim como Paulo, aproveitava todas as oportunidades para tentar conseguir a conversão dos infiéis e divulgar o método que lhe foi dado por Deus.

Contudo, as semelhanças não acabam aí. Paulo, após a conversão, abraçou como missão levar a palavra de Jesus aos gentios, e recebeu por isso, a denominação de ‘Apóstolo dos gentios’: “Quando, porém, aquele que me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça, houve por bem revelar em mim seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios, [...]”(Gl 1: 15-16). Paulo dedicou-se a realizar o pedido de Jesus em Sua ascensão: “Mas recebereis uma força, a do Espírito Santo, que

9. No período em que foi escrito, Llull não costumava informar o local da redação nem a data de suas obras. Foi o Pe. Antoni R. Pasqual, no livro *Vindiciae Lullianae*, que fixou o ano da redação em 1273. Mossen Galmés, fixa a data da composição em árabe em 1270 e da sua versão catalã em 1272. A obra tem sua estrutura baseada em um forte simbolismo numérico, com destaque para o número três (a Trindade Divina). Divide-se em trezentos e sessenta e cinco capítulos, um para cada dia do ano, em três volumes, que englobam cinco livros, com quarenta distinções. Cada capítulo tem trinta parágrafos numerados, divididos em dez grupos. A redação em primeira pessoa permite que o autor insira inúmeras passagens de conteúdo autobiográfico, tanto para a exaltação e agradecimento dos bens recebidos de Deus quanto de penitência e autopunição pelos pecados cometidos em sua juventude, principalmente a luxúria (Badia; Soler).

10. É o “melhor livro” não por ser um tomo ou volume, uma obra única e definitiva, mas por tratar-se de sua *Arte*.

11. Os apóstolos têm como missão dar testemunho da ressurreição de Cristo e vivê-Lo.

12. As informações sobre Paulo vêm dos relatos de Atos dos Apóstolos e de suas epístolas. Ramon ditou a *Vida Coetânea*, além de ter escrito poemas como o *Desconsolo* e o *Canto de Ramon*.

descerá sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria, e até nos confins da terra” (At 1:8).

A transformação espiritual sofrida com a conversão impulsionou Lull a empregar toda a sua energia numa tarefa missionária para conseguir a conversão dos infiéis, mesmo que isso lhe custasse a vida. Por isso, Ramon se autodenominou ‘Procurador dos infiéis’¹³, e decidiu, também, atender o pedido de Cristo:

*En Concili, tan gran siats
e tan bellament ordenats,
que Déus ne sia molt honrats
e mant hom ne sia salvats,
e tot lo món
en long e ample e.n pregon
n’haja aon.*¹⁴

4. Conclusão

Difícil identificar e separar os personagens aqui abordados ao tratarmos de um projeto evangelizador que se ajusta com o tempo e com a prática, de uma missão para a conversão em larga escala, de uma evangelização que não exclui, que defende que todos podem encontrar a mensagem de Deus, e que não existem impedimentos para a recepção do Evangelho. Aliás, esse longo alcance dado por Paulo ao Evangelho, essa sua busca de conversão dos gentios foi um ponto de discórdia entre ele e outro apóstolo – Pedro – que defendia apenas a conversão dos judeus à palavra de Cristo. Interessante que Ramon tenha intitulado de *A disputa entre Pedro, o clérigo, e Ramon*, o fantástico¹⁵ uma de suas obras, escrita em 1311, onde narra uma disputa ocorrida a caminho do Concílio de Vienne¹⁶, ou seja, deu ao opositor ao seu ideal apologético o mesmo nome do grande oponente do apóstolo Paulo.

Paulo fundamentava seu impulso evangelizador em quatro principais fatores: o mandato de Cristo: “E disse-lhes: ‘Ide por todo o mundo, proclamai o

Evangelho a toda criatura” (Mc 16: 16); o plano de Deus, concebido desde sempre a todos os seres humanos: “Portanto, não nos destinou Deus para a ira, mas sim para alcançarmos a salvação, por Nosso Senhor Jesus Cristo, que morreu por nós, a fim de que nós na vigília ou no sono, vivamos em união com ele” (1Tes 5: 9-10). Como Deus único, razão soberana acima de todas as coisas, esse plano seria um reflexo da imagem divina, isto é, uno e universal.

O terceiro é que Paulo se baseava na universalidade do Evangelho. Já que Deus estendeu seu reino a todo o universo, a aceitação do Evangelho por não-judeus no interior de suas culturas demonstraria o plano divino. E mais: não caberia ao evangelizador implantar o reinado de Deus (já implantado com morte e ressurreição de Cristo), mas proclamar, entender e levar a cumprimento o que Deus realizou. Por último, ele acreditava na liturgia da evangelização, isto é, agradar a Deus por meio das missões de conversão, já que Ele deseja para Si os gentios (Nápole, 2005, 156-157).

Tudo isso é muito semelhante ao que defendia o maiorquino. Ramon também foi um apologista cristão preocupado com a propagação do Evangelho aos infiéis. Como Paulo, defendeu um ambicioso projeto de uma só fé, uma só lei religiosa movida pela ação conjunta de venerar a Deus.

Os trabalhos de Ramon pela fé são descritos no verso XIV do poema *Desconsolo*:

*—N’ermita, vos vejats si eu son ocios
en tractar public be de justs e pecados,
car muyller n’ay lexada, fils e possessios
e .xxx. ans n’ay estat en trebayl e langos,
e .v. vets a la cort ab mies messions
n’ay estat, e encara a los Preicadors
a .iij. capitols generals, e a los Menos
altres tres generale capitols; e, si vos
sabiets que n’ay dit a reys e a seynors,
ni con ay trebayllat, no seriets duptos*

13. Em uma passagem do poema *Desconsolo*, Ramon refere-se à sua “procuração”. Cf. (Ramon Llull, 1928, VIII).

14. No Concílio estareis tão grandes/e tão belamente ordenados,/ que Deus será muito honrado/ e muitos homens serão salvos,/e todo o mundo/ em sua longitude, amplitude e profundidade/será abarcado. (Ramon Llull, 1928^o, I).

15. Traduzida para o português pelo prof. Dr. Ricardo da Costa, baseado em (Badia, 1991, p. 211-229).

16. O Concílio de Vienne ocorreu do dia 16 de outubro de 1311 ao dia 06 de maio de 1312.

*en mî que sia estat en est fayt pereos,
ans n'auriets pietat, si sots hom piados.*¹⁷

Paulo tem consciência de ser apenas um instrumento: “Eu mesmo, quando fui ter convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da palavra ou da sabedoria para vos anunciar os mistérios de Deus” (1Cor 2:1). Deus é tudo; Ele tem primazia sobre o empreendimento; Ele concede a graça, a fé e promove o crescimento; Ele tem Seu plano e o leva adiante. O evangelizador recebe uma graça e tem que ser fiel a ela: “Mas pela graça de Deus sou o que sou: e Sua graça a mim dispensada não foi estéril. Ao contrário, trabalhei mais do que todos eles; não eu, mas a graça de Deus que está comigo” (1Cor 15:10).

Paulo tratou, ainda, da “loucura da fé”, isto é, ser considerado tolo por defender o ideal cristão: “Com efeito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus” (1Cor 1: 18).

Há em Llull o mesmo relato de trabalho pela graça obtida de Deus.¹⁸ Considerava-se o depositário de uma mensagem de salvação, como podemos perceber nessa confissão feita no poema *Desconsolo* onde revela o que a loucura da fé fez em sua vida:

*—N'eremita, s'eu pogues aportar a compliment
la honor que per Deu tracte tan longament,
no agra re perdut ni-n fera clamament,
ans guasaynara tant, que a convertiment
ne vengron li errat, e lo sant Monimen
agren los crestians. Mas per defalliment
d'aquels a qui Deus ha donat mayns d'onrament,
qui no-m volen ausir, e tenen a nient
mi e mes paraules, com hom qui follament*

*parla, e res fa segons enteniment;
per que eu per els pert tot lo procurament
que fas per honrar Deu e d'omens salvament.*¹⁹

Paulo defendia uma pastoral da cordialidade, como se vê no trecho a seguir que relata sua atitude e trabalhos durante a estada em Tessalônica:

*Tampouco procuramos o elogio dos homens,
quer vosso quer de outrem, ainda que nós, na
qualidade de apóstolo de Cristo, pudéssemos
fazer valer nossa autoridade. Pelo contrário,
apresentamo-nos no meio de vós cheios de
bondade, como uma mãe que acaricia os
filhinhos. Tanto bem vos queríamos que
desejávamos dar-vos não somente o Evangelho,
mas até a própria vida, de tanto amor que vos
tínhamos. Ainda vos lembrais, meus irmãos,
dos nossos trabalhos e fadigas. Trabalhamos de
noite e de dia, para não sermos pesados a nenhum
de vós. Foi assim que pregamos o Evangelho de
Deus. Vós sois testemunhas e Deus também o é,
de quão puro, justo e irrepreensível tem sido o
nosso modo de proceder a cada um de vós como
um pai aos filhos; nós vos exortávamos, vos
encorajávamos e vos conjurávamos a viver de
maneira digna de Deus, que vos chama ao Seu
reino e à Sua glória (1Tel 2: 6-12).*

Assim como Paulo, Ramon tem como característica de seu método apologético conhecer o ‘outro’ para mudá-lo. Ele aprendeu árabe, conhecia o *Corão*. Em alguns casos, optou pela não-agressão àquele que com ele disputava. Partiu de dogmas religiosos comuns para iniciar a discussão, não da ofensa ao outro.²⁰ Semelhante ao apóstolo, tinha como ponto de partida para a evangelização não

17. – Eremita, vede vós se estou ocioso/em tratar o bem público, de justos e pecadores,/ pois deixei mulher, filhos e possessões,/por trinta anos estive em trabalho e langor./ E cinco vezes na corte, com minhas despesas,/estive. E mais: com os Pregadores/em três capítulos gerais, e ainda com os Menores/em outros três capítulos gerais. E se vós,/soubésseis o que falei a reis e a senhores/e como trabalhei, não estaríeis duvidoso/ de mim, que fui preguiçoso neste feito,/e sim teríeis piedade, se fósseis um homem piedoso. - Trad. profa. Tatyana Nunes Lemos e prof. Dr. Ricardo da Costa, baseada em (Ramon Llull, 1928).

18. Basta recordarmos da crise moral sofrida em 1293, em Gênova, após desistir da viagem à terra dos infiéis por medo da morte. Ao ter que escolher entre a própria salvação e a salvação da Arte, Ramon abdica de sua salvação para resguardar o que recebeu de Deus. Cf. (Badia; Bonner, 1991, p. 31-32).

19. – Eremita, se eu pudesse levar a cumprimento/a honra que por Deus tratei por tanto tempo,/não haveria nada perdido, nem faria clamor/e sim ganharia tanto que à conversão/viriam os errados, e o Santo Sepulcro/ teriam os cristãos. Mas por falta/daqueles a quem Deus tem dado mais honramento,/que não desejam ouvir e não consideram/ nem a mim, nem minhas palavras, como homem que loucamente/ fala, e nada faz segundo o entendimento;/para que eu perca por eles toda a procuração/que faço para honrar a Deus e ter dos homens a salvação (Ramon Llull, 1928, estrofe VII).

20. Isso não é uma regra. Basta conferir o que o filósofo catalão fala sobre Maomé na obra *Doutrina para Crianças*. Cf. (Ramon Llull, 1972, LXXI).

o que o missionário trazia, mas os valores que as pessoas manifestavam.

O “personagem Ramon” tem muitos pontos em comum com a vida e o pensamento do apóstolo Paulo. Sabemos que Llull leu a Bíblia nos anos de preparação que antecederam o início de sua atividade missionária. Poderia ele ter se inspirado na vida do apóstolo ao criar sua autobiografia?²¹ Seria essa a origem da sua apresentação como um “escravo do

ideal religioso, que extrai a sua razão de viver do amor de Deus”²²? Difícil precisar. Ramon, coerente com seu método apologético, não utilizava as “autoridades” ao redigir seus textos, quase não citou a Bíblia, mesmo que hajam vestígios em seus textos.

Porém, muitas são as semelhanças que demonstram que Ramon Llull tinha em mente a vida do perseguidor de cristãos convertido em apóstolo ao imaginar como poderia construir uma auto-imagem que contribuísse para a divulgação da sua *Arte*.



21. Sobre o uso da autobiografia para a divulgação da *Arte* Cf. (Badia; Bonner, 1992, p. 181).

22. *Ibid.*

5. Bibliografia

- ABAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BADIA, Lola; BONNER, Anthony. **Ramon Llull: Vida, pensamento i obra literária**. Barcelona: Editorial Empúries, 1991.
- BADIA, Lola. Versió catalana de la Disputa del clergue Pere i de Ramon, el Fantàstic. In: **Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull**. Barcelona: Edicions dels Quaderns Crema, 1991, p. 211-229.
- BADIA, Lola; SOLER, Albert. **Qui és Ramon Llull?** Disponível em: <http://quisesllullus.narpan.net/73_cont.html>. Acesso em: 18 Set. 2008.
- BÍBLIA de Jerusalém. Português. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- BONNER, Anthony. Ambient històric i vida de Ramon Llull. In: **Obres Selectes de Ramon Llull (1232-1316)**. Maiorca: Editorial Moll, 1989, vol. I.
- COSTA, Ricardo. Apresentação. In: RAMON LLULL. **O Livro da Ordem de Cavalaria** (trad., apres., e notas: Ricardo da Costa.) São Paulo: Giordano, 2000.
- HILLGARTH, J. N. **Diplomatari Lul.lià**. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2001. p. 21-23, 25.
- KUCHENBECKER, Valter. **O homem e o sagrado: a religiosidade através dos tempos**. Canoas (RS): ULBRA, 1998.
- NÁPOLE, Gabriel M. Evangelizar culturas: aporte desde El Nuevo Testamento. In: **Revista Teologia**. Tomo XLII, n° 86. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 2005. p. 141-162.
- PRING-MILL, R. **El microcosmos lul.lià**. Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1962.
- RAMON LLULL. Lo Concili. In: *Poesies* (text introducció, notes i glossari de Ramon d'Alòs-Moner). Barcelona: Els nostres classics, Editorial Barcino, 1928a, p. 106-134.
- RAMON LLULL. Lo Desconhort. In: **Poesies (text, introducció, notes i glossari de Ramon d'Alòs-Moner)**. Barcelona: Editorial Barcino, 1928.
- RAMON LLULL. **Doctrina Pueril** (a cura de Gret Schib), (tradução Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais da UFES III). Barcelona: Editorial Barcino, 1972.
- RAMON LLULL. Vida coetânia, I: 4. In: **Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)** (ed. introd. i notes de Anthony Bonner). Maiorca: Editorial Moll, 1989, vol. I.
- RUBIO, Ana Martos. **Pablo de Tarso, Apóstol o Hereje?: La inquietante verdad sobre la identidad del auténtico fundador del cristianismo**. Madrid: Ediciones Nowtilus S.L, 2007.

Ensino e Reflexão: uma Leitura Tomasiânica sob o Olhar da História da Educação

Terezinha Oliveira (UEM)

RESUMO

Como atuamos no campo da História da Educação, a leitura e análise que fazemos de autores medievais possui, portanto, o olhar de nossa ambiência enquanto docente e pesquisadora da área de Educação, mais propriamente da história. Nesse sentido, quando nos voltamos para as formulações de santo Tomás nosso fito é entender suas idéias como preceitos educativos que podem, pelo fio da história, contribuir com as práticas educativas que exercemos cotidianamente em nosso ofício. Assim, ao elegermos como foco de nossa discussão uma Questão de Tomás de Aquino, a 79 da *Suma Teológica* - I^a - II^{ae}, As Potências Intelectivas, pretendemos refletir sobre o papel e importância do Ensino para o desenvolvimento do intelecto nos homens. Para nós, as formulações de santo Tomás quando remetem ao homem, pelo seu intelecto e conhecimento, a responsabilidade sobre seu agir, elas possibilitam-nos grandes ensinamentos porque também hoje precisamos, no momento em que ensinamos, salientar que o conhecimento e a sabedoria, são condições essenciais para o agir de todos. Para santo Tomás, é próprio do homem o pensar e, justamente porque pensam é que conhecem. É do conhecer que deriva a sabedoria e a responsabilidade sobre o agir cotidiano e, dele origina também os hábitos diários. Com efeito, é pelo intelecto que conhecemos, ensinamos e adquirimos nossos hábitos 'justos' ou 'injustos'. Eis, pois, o objetivo deste trabalho, explicitar, a partir de uma questão do mestre Tomás, o quanto o conhecimento e sabedoria estão relacionados aos nossos atos e hábitos. Por fim, a questão é: quando ensinamos salientamos a importância e a responsabilidade do conhecimento para o convívio de todos na sociedade?

PALAVRAS-CHAVE: *História da Educação Medieval. Ensino. Tomás de Aquino. Bem Comum.*



Ensino e Reflexão: uma Leitura Tomasiana sob o Olhar da História da Educação

Terezinha Oliveira (UEM)

Principiamos nossa discussão sobre o ensino, particularmente o Universitário parisiense do século XIII, retomando uma ideia do *habitus* de ensinar e aprender que está presente em a *Ética a Nicôcamos*, perpassa os escritos de santo Tomás e a julgamos oportuna de ser retomada, nos dias atuais, século XXI. Aristóteles destacou o fato de que as excelências intelectuais e morais são construídas nos homens, porque eles as têm em potência e, somente, mediante a prática é que elas se tornam a forma de ser dos sujeitos.

Como já vimos, há duas espécies de excelência: a intelectual e a moral. Em grande parte a excelência intelectual deve tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução (por isto ela requer experiência e tempo); quanto à excelência moral, ela é o produto do hábito, razão pela qual seu nome é derivado, com uma ligeira variação, da palavra “habito”. É evidente, portanto, que nenhuma das várias formas de excelência moral se constitui em nós por natureza, pois nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito [...] Portanto, nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito.

[...]

Esta asserção é confirmada pelo que acontece nas cidades, pois os legisladores formam os cidadãos habituando-os a fazerem o bem; esta é a intenção de todos os legisladores; os que não a põem corretamente em prática falham em seu objetivo, e é sob este aspecto que a boa constituição difere da má.

Ademais, toda excelência moral é produzida e destruída pelas mesmas causas e pelos mesmos meios, tal como acontece com toda arte, [...] pois é tocando a cítara que se formam

*tanto os bons quanto os maus citaristas, [...] Com efeito, se não fosse assim não haveria necessidade de professores, pois todos os homens teriam nascido bem ou mal dotados para as suas profissões. Logo, acontece o mesmo com as várias formas de excelência moral; na prática de atos em que temos de engajar-nos dentro de nossas relações com outras pessoas, tornamo-nos justos ou injustos; na prática de atos em situações perigosas, e adquirindo o hábito de sentir receio ou confiança, tornamo-nos corajosos ou covardes. [...] É por isso que devemos desenvolver nossas atividades de uma maneira pré-determinada, pois nossas disposições morais correspondem às diferenças entre nossas atividades. Não será pequena a diferença, então, se formamos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, ela será decisiva (ARISTÓTELES, *Ética ...*, Liv. II, § 1103b).*

De acordo com o Filósofo, os homens possuem duas naturezas de excelência: uma moral e outra intelectual. A excelência intelectual existe em todos os homens, em potência, e se desenvolve a partir da instrução. Daí a necessidade, segundo Aristóteles, da existência de professores porque estes, ao ensinarem as crianças, despertarão nelas suas habilidades intelectuais, por conseguinte, transformarão suas potências em ato, preparando-os para suas profissões, portanto, para serem adultos.

A excelência moral, por seu turno, também se desenvolve a partir do ensino, todavia está vinculada ao que se aprende, especialmente fora das instituições educacionais. O ensino/aprendizagem da excelência moral está relacionado aos exemplos de comportamentos sociais que apreendemos na família, na Igreja, na comunidade. Ele está diretamente vinculado a prática das

virtudes morais, ou seja, se aprende a ser virtuoso, ético, criando o hábito de o ser. Para o Filósofo somos aquilo que estamos habituados a ser, se praticamos a justiça desde a infância, criamos o hábito de sermos justos e o contrário também é verdadeiro. Em suma, quando adultos espelhamos as características que aprendemos na infância, daí a necessidade de cuidarmos (educarmos) da criança desde a mais tenra infância, pois as duas excelências que expressam o homem principiam a ser formada aí.

Os aspectos que apontamos, até este momento, concernentes à educação - a preocupação com a formação do cidadão reflexivo, a autonomia de conhecimento da criança, a importância das virtudes morais e intelectuais serem ensinadas desde a infância e, acima de tudo, o fato de que cada época histórica tem preocupações específicas no que diz respeito a educação - são similares às discussões que homens do século XIII travaram a respeito da educação, pois independente do modelo de homem que cada época histórica exige, em geral, se educa a criança para viver em comunidade, para ter a sabedoria, para ser justa. Com efeito, os escritos de Tomás de Aquino são exemplos desses debates. O mestre Tomás escreve para os homens de seu tempo, se inquieta com as suas questões e, fundamentalmente participa do debate teórico travado em seu locus de ensino, a Universidade.

Elegemos para discutir sobre o ensino e a reflexão, uma discussão que Tomás de Aquino faz na Suma Teológica. Trata-se da Questão 79, As Potências Intelectivas que se encontra na ST. Iª – IIª^e. Esta questão consta de 13 artigos e, em todos eles, o mestre discorre sobre o intelecto humano. Cumpre ressaltar que mencionaremos todos os artigos, mas analisaremos alguns deles, aquele que nos possibilitem uma aproximação mais estreita aos objetivos deste texto. O artigo 1º O intelecto é uma potência da alma? Artigo 2º. O intelecto é uma potência passiva? Artigo 3º Deve-se afirmar um intelecto agente? Artigo 4º O intelecto agente é parte da alma? Artigo 5º O intelecto agente é um

só em todos? Artigo 6º. Está a memória na parte intelectual da alma? Artigo 7º A memória intelectual é uma potência distinta do intelecto? Artigo 8º A razão é uma potência distinta do intelecto? Artigo 9º A razão superior e a razão inferior são potências diferentes? Artigo 10º A inteligência é uma potência distinta do intelecto? Artigo 11º O intelecto especulativo e o intelecto prático são potências diferentes? Artigo 12º. A *synderese* é uma potência especial distinta das outras? Artigo 13º. A consciência é uma potência?

É preciso considerar que as questões apresentadas em cada um dos artigos estão vinculadas a um debate maior travado no interior da Universidade de Paris, especialmente em fins de 1260 e início de 1270 que é a discussão travada a partir da entrada dos textos aristotélicos no ensino, especialmente, na faculdade de artes e de teologia. Três tendências se apresentavam em cena, os seguidores de Aristóteles, os agostinianos, seguidores dos princípios de santo Agostinho e aqueles que se apresentavam como influenciados pelas duas tendências (Aristóteles e Agostinho)¹. A discussão do mestre Tomás sobre o intelecto é participe deste debate. O mestre Aquinate se posiciona seja contra os agostinianos que acreditavam que o intelecto humano existe e age somente a partir da luz divina² e contra aqueles que consideravam que os homens possuem um único intelecto e este, por sua vez, independe da vontade de Deus. Seu principal opositor, nesta tendência, foi Averrois. Santo Tomás escreveu um texto intitulado Unidade do Intelecto contra os Averroístas para combatê-la. No primeiro parágrafo deste texto o autor já esclarece o seu propósito.

Como todos os homens, por natureza, desejam saber a verdade, também neles é natural o desejo de fugir dos erros e de os refutar quando têm essa faculdade. Ora, entre todos os erros, o mais inconveniente parecer ser aquele em que se erra sobre o intelecto que naturalmente nos habilita a conhecer a verdade evitando os erros.

1. Não discutiremos aqui este debate porque não é nosso objetivo, todavia, indicamos dois textos nossos nos quais este debate é analisado. Trata-se de Escolástica e Universidade medieval: um locus de produção e conservação de bens culturais.

2. Um dos maiores representantes desta tendência é São Boaventura de Bagnoregio. A sua obra o Itinerário da mente ... é uma defesa da idéia de que os homens pensam e agem mediante vontade divina.

*Há já algum tempo que se implantou entre muita gente um erro do intelecto. Originado nos escritos de Averróis consiste em defender que o intelecto a que Aristóteles chama ‘possível’, e que Averróis designa impropriamente pelo nome ‘material’, é uma substância separada do corpo segundo o seu ser, que de modo nenhum se une ao corpo como forma. Mais ainda: Averróis defende que o intelecto possível é único para todos os homens (TOMÁS DE AQUINO, **A unidade do intelecto ...**, cap. I, § 1).*

Do ponto de vista do mestre dominicano, o erro de Arrevóis estava em considerar que o intelecto humano é único para todos os homens, se fosse assim todos os homens pensariam a mesma coisa para todas as situações, não existiria divergência de opiniões. E mais, segundo Averrois, o intelecto, seria uma matéria singular e própria que existiria independente. Santo Tomás diverge desta idéia e a considera um erro porque de acordo com a sua leitura de Aristóteles, o intelecto é uma potência que pode se transformar em ato, logo não pode ser separado do corpo e não é um elemento singular porque não tem existência independente. Discorda também em virtude do conhecimento dos escritos sagrados porque ainda que cada homem possua seu intelecto e vontade própria, como parte do homem, o intelecto foi criado por Deus.

Essa perspectiva de análise na qual se considera as duas vertentes do conhecimento é constante em Tomás de Aquino e, aliás, aparece em todas as suas formulações, ou seja, elas sempre estão norteadas pelos Escritos Sagrados e por Aristóteles. Nesse sentido, no mestre, todos os fatos, os elementos da natureza, têm sempre duas faces e ela aparece especialmente quando discute o conhecimento humano, ainda no debate com Averróis.

Há, porém, uma diferença entre o sentido e o intelecto, é que o sentido não tem capacidade para conhecer tudo, mas a vista conhece apenas as cores, o ouvido, os sons, e assim sucessivamente. Já o intelecto é absolutamente capaz de conhecer tudo. Julgando que aquilo que conhece deve ter a natureza do conhecido, os antigos filósofos diziam que para que a alma

*conheça tudo é preciso que seja composta dos princípios de todas as coisas. Mas dado que Aristóteles já tinha provado que o intelecto, à semelhança do sentido, não é em ato, mas é apenas em potência, aquilo que conhece, conclui ao contrário: <<é necessário que o intelecto, visto que conhece tudo, seja sem mistura>>, isto é, não composto de todas as coisas, contrariamente ao que Empédocles sustentava (TOMÁS DE AQUINO, **A unidade do intelecto ...**, cap. I, § 20).*

De acordo com mestre Aquinate, o intelecto não pode ser único, em outras razões porque há no homem duas naturezas de conhecimento: a proveniente dos sentidos e a do intelecto agente. O conhecimento intuitivo é aquele derivado dos sentidos, a pessoa percebe tudo o que a cerca por meio da visão, pelo tato, pelo paladar, pelo ouvido, portanto, é o conhecimento pertencente ao homem como animal. Todavia, o homem também possui o intelecto e é a partir dele que o indivíduo constrói o pensamento reflexivo, desenvolve potencialmente o livre-arbítrio. É, pois a partir do intelecto que o homem toma decisões, reflete, apreende as questões abstratas, sob este aspecto é esta natureza de conhecimento que o diferencia dos demais animais, por possuir a razão reflexiva “[...] ora, a operação própria do homem, enquanto é homem, consiste em pensar, pois é nisto que difere dos animais, e por isso é que Aristóteles deposita a última e a felicidade nessa operação. O princípio pelo qual pensamos é o intelecto, tal como Aristóteles diz” (TOMÁS DE AQUINO, **A unidade do intelecto ...**, cap. III, § 77). Para o mestre dominicano, seguindo os passos de Aristóteles, o homem é homem porque pensa e o pensar só é possível por meio do intelecto que, por sua vez, não é um corpo próprio, mas é parte integrante da alma, por conseguinte, é também a parte do homem que se assemelha a Deus.

Ao retomarmos as formulações tomasianas na obra *A unidade do intelecto contra os arrevoístas*, pretendemos explicitar que sua discussão sobre as *Potências Intelectivas* presente na *Questão 79* faz parte de um debate maior. Suas proposições têm um sentido histórico e é permeada pelos embates da

segunda metade do século XIII, não é algo isolado. É porque os intelectuais de seu tempo buscavam entender a natureza do ser reflexivo, que ele participa do debate e explicita suas idéias. Assim, o mestre Tomás, tal como nós hoje quando discutimos a educação estamos inseridos nas questões que nos afligem. Exatamente porque Tomás de Aquino concebia o ser homem a partir do intelecto e da potência reflexiva é que o retomamos, pois nossa época também exige um ser reflexivo, uma pessoa capaz de praticar atos, agir, a partir de seu livre-arbítrio, eis o cidadão que, de fato, necessitamos.

Para discutirmos esse ser reflexivo em santo Tomás elegemos dos 13 (treze) artigos mencionados, anteriormente, o artigo 1º *O intelecto é uma potência da alma?* o artigo 3º *Deve-se afirmar um intelecto agente?* artigo 6º *Está a memória na parte intelectual da alma?* e o artigo 13º *A consciência é uma potência?* Nesses 4 (quatro) artigos destacados a tônica dominante a discussão acerca da definição do que seja o intelecto humano e qual a sua importância no agir da pessoa.

RESPONDO. É necessário afirmar, em vista de tudo o que precedeu, que o intelecto é uma potência da alma, e não sua existência. Com efeito, o único princípio imediato da operação é a essência mesma do que opera, quando a própria operação é seu ser. Pois, assim como a potência está para a operação como seu ato, assim está a essência para o ser. Ora, somente em Deus conhecer é a mesma coisa que o seu ser. Portanto, só em Deus o intelecto é a essência; nas outras criaturas dotadas de intelecto, ele é uma potência do que conhece.

[...]

Quanto ao 4º, deve-se dizer que a mesma imaterialidade da substância inteligente criada não é seu intelecto, mas é por ser imaterial que ela tem poder de conhecer. Não é necessário, portanto, que o intelecto seja a substância da alma, mas que seja a sua força e potência (ST, Iª IIª Q. 79, art. 1, resposta, ad. 4).

Ao prosseguir a discussão sobre a natureza do intelecto santo Tomás destaca que o intelecto humano não é único e perfeito porque ele se

constitui em uma potência, ou seja, ele pode vir a ser, portanto, não é. Somente em Deus o intelecto é perfeito porque ele, segundo o autor, é em ato e o seu **ser** conhece todas as coisas, diferentemente dos homens que precisam conhecer para depois saber. Nos homens, o intelecto é condição do seu ser racional, porque todos, potencialmente podem saber em ato, mas só sabem após conhecer, não existindo, a priori, a sabedoria em ato.

No artigo 3º, santo Tomás ressalta o fato de que o inteligível não existe no conhecimento sensível, nas coisas materiais, não podemos tocar ou sentir o intelecto, logo, ele se torna possível e conhecível, em ato, quando pensamos, ou seja, é por meio da abstração que se ele torna real, compreensível. [...] para conhecer não bastaria a imaterialidade do intelecto possível, se não houvesse intelecto agente, capaz de tornar os inteligíveis em ato por meio da abstração (ST, Iª IIª Q. 79, art. 3, resposta, ad. 3).

Ao afirmar que o inteligível se torna ato por meio da capacidade abstrativa do homem e que “a operação própria do homem, enquanto é homem, consiste em pensar” o mestre dominicano inaugura uma leitura singular sobre o que seja o próprio homem. Somos sujeitos porque pensamos, compreendemos e agimos de acordo com nossas capacidades intelectivas, em última instância, é nossa capacidade de abstrair que nos torna seres reflexivos. Esse conhecimento que Tomás de Aquino valora no homem é o nosso intelecto cognitivo que é também o que nos aproxima de Ser supremo. Evidentemente o mestre está relacionando este conhecimento a Deus, mas também dá ao homem um *status* de ser superior quase perfeito. Indubitavelmente produz uma revolução no entendimento que se tinha das ações humanas, pois o homem que reflete que possui livre-arbítrio para definir seus atos é também o responsável por suas ações. Assim, Deus daria ao ser humano o intelecto cognitivo, mas é ele, homem, o responsável pelo seu uso.

Por considerar que os homens são responsáveis por suas ações, no artigo 13º da *Questão 79*, *A consciência é uma potência?* Santo Tomás destaca o fato de que se o intelecto existe no homem enquanto potência, a consciência existe enquanto ato, portanto, como ser consciente o homem

sempre sabe o que faz. Segundo o mestre, é nossa consciência que esclarece se nossa atitude é correta ou equivocada. Nossos atos decorrem, portanto, de nossa consciência que, por seu turno, realiza nossas vontades, segundo nosso conhecimento. Nesse sentido, consciência é, sim, ato e não potência e quanto mais o homem conhece, mais consciência e discernimento têm sobre o seu agir.

[...] segundo a etimologia, é evidente que a consciência é um ato.

A mesma conclusão se impõe a partir do que se atribui à consciência. Diz-se que a consciência atesta, obriga ou incita, e ainda acusa ou reprovava ou repreende. Ora, tudo isso resulta da aplicação de algum conhecimento ou ciência que temos do que fazemos. O que se realiza de três maneiras: 1. Quando reconhecemos ou não tal ação. Como diz o Eclesiastes: “Tua consciência sabe que tu maldisseste muitas vezes os outros”. E nesse sentido diz-se que a consciência *atesta*. 2. Quando, por nossa consciência, julgamos que é preciso fazer ou não fazer tal ação. Diz-se então que a consciência *incita* ou *obriga*. 3. Quando julgamos, pela consciência, que o que foi feito, foi bem feito ou não. E então se diz que a consciência *escusa*, *acusa* ou *reprova*. É claro que tudo isso resulta da aplicação atual de nosso conhecimento à nossa ação. Por isso falar com propriedade, a consciência designa um ato (ST, I^a II^{ae}. Q. 79, art. 13, resposta).

Desse modo, o intelecto cognitivo deixa de ser potência por meio do ato humano e a consciência é o ato em si. Todavia, tanto o intelecto quanto a consciência estão estreitamente ligados e dependem do conhecimento que o homem tem de si e das relações que o medeiam. Seguindo a linha de raciocínio tomasiano não é possível um ser atuante, reflexivo, ou como exigimos hoje, um ser cidadão, se não houver o conhecimento e responsabilidade nos atos do sujeito. Exatamente a isso que santo Tomás chama de consciência. Quando afirmarmos que a educação, hoje, precisa formar pessoas conscientes será que estamos propiciando a eles o conhecimento e a responsabilidade por seus atos para que disso decorra a consciência cidadã tão almejada? O mestre dominicano tinha

muito claro isso. O habitante citadino do século XIII, que convivia com as mais variadas pessoas e diversas tendências do conhecimento, na cidade e na Universidade de Paris, *locus* de onde partia o discurso de Tomás de Aquino precisava ter conhecimento e consciência dos acontecimentos e das diversidades de seu tempo.

A nosso ver, a preocupação com o conhecimento é uma das razões pelas quais santo Tomás discute, nesta *Questão*, também a memória. Essa discussão está no artigo 6^o Está a memória na parte intelectual da alma? e no artigo 7. A memória intelectual é uma potência distinta do intelecto?

Para nós também, historiadores da educação, a preocupação com a memória é algo que acompanha nosso ofício como professor e como pesquisador. Não é possível compreender a história, os processos pedagógicos sem a memória. No nosso caso, tal como certamente o fora para santo Tomás, o conhecimento dos conhecimentos passados, produzidos pelos homens ao longo da história, ao que os homens medievais chamavam de autoridade e nós de clássicos, foi e é uma das condições essenciais para a produção de novos saberes.

Evidente que para o mestre dominicano, em virtude da especificidade de seu tempo, esta memória se conservava, especialmente pela escrita, pela pintura, pelos monumentos e, em alguns casos pelos jograis que se conservaram, também, por meio da narrativa escrita. Para nós, a memória é conservada pelo escrito, pelo oral, pela imagem filmica, fotográfica, dentre outras. Nosso tempo presente tem condições diversas de preservar a memória, diferentemente do século XIII. Entretanto, Tomás de Aquino diferente de nós, precisava explicitar aos homens de seu tempo, não só importância da memória, mas a razão primeira de sua existência. Dito de outro modo, que a memória fazia parte do ser sujeito, era parte do seu intelecto e também da sua materialidade posto que sempre que lembramos, lembramos de algo que já passou ou está em via de ser passado, porque já se tornou ato, se materializou, por isso temos sua imagem.

O mestre dominicano precisa evidenciar que a memória faz parte do intelecto e da matéria. No intelecto, a memória existe enquanto imagem, pois

é capacidade cognitiva do homem que faz com que ele se lembre e, ao mesmo tempo, reproduza o acontecimento passado na sua mente.

Ressaltemos uma questão importante acerca da idéia de imagem. Hoje, quando falamos de imagem nos vem a mente a imagem material de algo, de uma pintura, de uma construção, de um episódio histórico, como a revolução Francesa, por exemplo, mas para o homem medieval, imagem estava também vinculada a imaginação que se criava das coisas. Aliás, o homem medieval foi, sempre, carregado de imagens mentais, especialmente as concernentes a fé. Por princípio, ser cristão era crer em um Deus, criador de todas as coisas materiais, mas que ele mesmo era imaterial, invisível. Assim, mentalmente, construíam uma imagem mental de Deus por meio da pura abstração.

Outro dado significativo, ensinado por Tomás de Aquino, no que diz respeito a memória e agora não específica a ambiência medieval é que a memória enquanto parte do intelecto, só existe no homem porque somente nós somos capazes de criar a memória intelectual, de preservar o passado. Sob este aspecto destacamos o que o mestre designa como parte material ou sensível da memória. Nós, como os demais animais, lembramos de nossas necessidades materiais cotidianas, sentimos fome, lembramos como se alimentar, sentimos sede, sabemos que se ingerirmos líquido a saciaremos, esta memória é material. Todavia, santo Tomás destaca um outro aspecto material da memória que se precisa ser mencionado. A memória enquanto parte do intelecto faz parte de uma materialidade corpórea, posto que o intelecto ainda que seja abstrato e exista em potência, em todos os seres humanos, existe no homem, que é uma totalidade: corpo e intelecto/alma. Assim, a memória enquanto elemento intelectual e material somente existe no sujeito histórico homem, nos demais animais, a memória existe apenas sob o aspecto sensitivo, como já mencionamos anteriormente.

Prosseguindo a discussão do Aquinate sobre a memória e destacamos uma dos aspectos mais importantes a construção da história. Santo Tomás

chama a atenção para o fato de que somente o homem, pela sua memória intelectual é capaz de estabelecer a noção de temporalidade, ou seja, passado, presente, futuro. É porque o homem possui memória que pode construir, conservar e situar-se no tempo. Do ponto de vista do mestre dominicano, a memória faz com que lembremos das ações humanas, que são sempre acidentais³. O homem, pela memória conserva o passado, produz o conhecimento e as suas ações do presente construirão a história do futuro.

O intelecto conhece o homem enquanto tal; mas ao homem enquanto tal é acidental estar no presente, no passado ou no futuro. Todavia, no que se refere ao ato de conhecer, a condição de passado pode encontrar-se por si tanto no intelecto como nos sentidos. Pois o conhecer de nossa alma é um ato particular, que se realiza em tal ou qual momento, e em conformidade com isso se diz que o homem conhece agora, ontem ou amanhã. E isso não vai contra a natureza do intelecto, porque esse ato de conhecer, embora particular, é contudo um ato imaterial, como foi dito acima a respeito do intelecto. Em consequência, como o intelecto se conhece a si mesmo, embora seja um intelecto singular, da mesma forma conhece sua inteligência, que é um ato singular, ou no passado, ou no presente ou no futuro. – Assim fica salva a razão da memória, com relação aos atos passados, no intelecto, enquanto conhece que conheceu anteriormente, mas não enquanto conhece o passado, em determinado tempo, aqui e agora (ST, I^a II^{ae}. Q. 79, art. 6, resposta, adm. 1, 2 e 3).

Desse modo, é o homem, por meio de suas relações sociais, pelo fato de possuir potencialmente um intelecto cognitivo, pelo conhecimento e consciência de seus atos, por poder construir, pela memória, uma noção temporal do hoje e do ontem, constrói e, concomitantemente, cria noção de tempo e de história. Faz mais do que isso, pela sua capacidade intelectual toma decisões neste

3. Ressaltamos que o conceito de acidente para os medievos, particularmente para santo Tomás, está relacionado as ações que os homens praticam no cotidiano, ou seja, tudo que é feito pelo homem é acidental. Portanto, acidente não tem o sentido de tragédia que em geral lhe atribuímos na atualidade.

tempo histórico criado e estas decisões ‘acidentais’ convergem para o fim da existência humana em um dado tempo. Fim não no sentido de fim dos tempos (no sentido apocalíptico) mas como a forma de ser dos sujeitos em uma dada ambiência. No caso de santo Tomás, este espaço temporal era o cidadão, das universidades, do comércio no século XIII, no nosso, a da democracia para todos, escolas para todos. Em suma, época, por excelência da construção de seres reflexivos e cidadãos, ao menos no nível do discurso e dos projetos pedagógicos.

A lição que fica para nos, enquanto historiadores da educação deste tempo presente, da discussão apresentada por santo Tomás nesta **Questão 79** e analisada neste texto é a seguinte:

nossos alunos, futuros adultos, responsáveis pela sociedade do amanhã, têm clareza do que seja esta potência intelectual e que é dela que emana a responsabilidade por todos os atos praticados aqui e no futuro? Esperemos que ao menos, nós professores, saibamos despertar o intelecto que existe em potência em **todos** os nossos alunos para que tenham clareza de que **todos** os atos praticados são de sua inteira responsabilidade e que destas ações dependem o tempo futuro e a preservação da história/memória, por conseguinte do próprio homem. Por fim, tenhamos explícito o que o mestre dominicano nos ensina: ser reflexivo é aquele que tem o conhecimento e dele retira seus atos e o seu agir deve ser prenhe de consciência.



REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômocos*. Brasília: UnB, 1985.
- BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais: Apresentação dos Temas Transversais e Ética*. Brasília, 1997.
- KANT, E. *Sobre Pedagogia*. Piracicaba:Unimep, 1996.
- PÉREZ GÓMEZ, A. O pensamento prático do professor. In: NÓVOA, A. (Coord.). *Os professores e a sua formação*. Lisboa: Dom Quixote, 1992, p. 93-114.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001, v. I – q. 1 a 43.
- _____. *A unidade do intelecto* contra os averroístas. Lisboa: Edições 70, 1999.

Ave X Eva: Jogos de Oposição e Prefiguração nas Cantigas se Santa Maria

Thiago César Viana Lopes Saltarelli (UFMG)

RESUMO

A dicotomia constituída pelas figuras de Eva e de Maria surge num determinado momento da tradição cristã adquirindo uma grande produtividade dentro do pensamento filosófico e teológico, o que se prolonga por épocas diversas. Podemos encontrá-la, sobretudo, a partir da Baixa Idade Média, quando os homens de letras se esforçavam para interpretar a mulher e seu lugar no Cristianismo e na sociedade feudal. Além disso, a representação da dicotomia é estendida à semelhança entre as palavras “Eva” e a saudação “Ave”, dirigida à Virgem pelo arcanjo Gabriel. Dessa forma ela é potencializada pela concepção de signo do homem medieval, que concebe a relação entre significante e significado — e entre signo e referente — como uma relação motivada e não arbitrária. Logo, conforme tal concepção, a substância das palavras contém em si a substância das coisas, que, em última instância, revelam a presença da substância de Deus. Tomando como base tais considerações, este estudo tem como objetivo analisar a dicotomia “Eva X Maria” nas *Cantigas de Santa Maria*, do rei Afonso X, o Sábio, ressaltando suas implicações filosóficas, culturais e, sobretudo, sua aplicação num texto literário, com seus conseqüentes efeitos formais e semânticos. Para tanto, focalizaremos, mais detidamente, três cantigas de louvor.



Ave X Eva: Jogos de Oposição e Prefiguração nas Cantigas de Santa Maria

Thiago César Viana Lopes Saltarelli (UFMG)

Nos séculos XII e XIII, a revalorização social da mulher e a redescoberta da Encarnação como ponto de inflexão da história, nas palavras de Hilário Franco Júnior (1996, p. 54), despertaram um novo e grande interesse pela figura de Maria, levando ao desenvolvimento de seu culto. Como se tratasse da figura de uma mulher, cujo grande atributo, dentre outros, era a maternidade, foi inevitável relacioná-la com Eva, nossa “primeira mãe”. Num primeiro momento, essa relação estabeleceu-se por uma inversão ou oposição. Afinal, Eva era a mulher pecadora, enquanto Maria foi a mãe redentora. Tal inversão foi expressa por um jogo simbólico entre as palavras *Ave* e *Eva*, pela primeira vez, num texto litúrgico do século VII ou VIII (*apud* FRANCO JÚNIOR, 1996, p. 65): “*Ave, Maris Stella, / Dei mater alma, / atque semper virgo, / felix coeli porta. // Sumens illud Ave / Gabrielis ore / funda nos in pace / mutans nomen Evae...*”.

Contudo, se as palavras *Ave* e *Eva* são formadas pelas mesmas letras, ainda que invertidas, pode-se dizer que, mais do que uma inversão ou oposição, há uma complementaridade entre Eva e Maria. Isso corrobora a seguinte afirmação de Hilário Franco Júnior:

Na verdade, é característica do pensamento mítico a existência de pares de personagens nos quais um deles só cumpre totalmente suas funções graças ao outro, seu oposto e complementar. É o caso, para ficarmos com o maior exemplo da própria Idade Média Central, do par Satanás/Cristo. Da mesma forma, devido à função mítica que assumiram no Ocidente dos séculos XI-XIII, Eva só fazia sentido através de Maria, e vice-versa. (FRANCO JÚNIOR, 1996, p. 64)

Essa característica pode ser encontrada

largamente nas *Cantigas de Santa Maria*, em que não raras vezes surge o par Maria/Eva a fim de que as duas figuras se oponham e se complementem.

Assim, na cantiga de Santa Maria nº 320¹, podemos observar um jogo de oposições entre as figuras de Maria e Eva que pauta toda a construção do poema. O refrão limita-se a apenas um dístico, expressando bem a dicotomia entre as duas figuras bíblicas femininas: *Santa Maria leva/ o ben que perdeu Eva*. Dois versos, duas mulheres. Cada um dirigido a uma delas. Aquilo que Eva perdeu, Santa Maria traz de volta. Esse mote será recuperado em todas as sete estrofes da cantiga, num esquema rígido, em que os versos do refrão são retomados em cada estrofe, *ipsis litteris* ou com ligeiras modificações:

DE LOOR DE SANTA MARIA

*Santa Maria leva
o ben que perdeu Eva.*

*O ben que perdeu Eva
pola sa neicidade,
cobrou Santa Maria
per sa grand' omildade.
Santa Maria leva...*

*O ben que perdeu Eva
pela sa gran loucura,
cobrou Santa Maria
con a sa gran cordura.
Santa Maria leva...*

*O ben que perdeu Eva,
a nossa madr' antiga.
cobrou Santa Maria
u foi de Deus amiga.
Santa Maria leva...*

*O ben que perdeu Eva
du perdeu parayso,
cobrou Santa Maria
pelo seu mui bon siso.
Santa Maria leva...*

*O ben que perdeu Eva
u perdeu de Deus medo,
cobrou Santa Maria
creend' en el mui cedo.
Santa Maria leva...*

*O ben que perdeu Eva
britand' o mandamento,
cobrou Santa Maria
per bõo entendimento.
Santa Maria leva...*

*Quanto ben perdeu Eva
Fazendo gran folya,
cobrou a groriosa
Virgen Santa Maria.
Santa Maria leva...*

(Cantiga nº 320, v. 3, p. 142)

1. Para este estudo, utilizamos a seguinte edição das Cantigas de Santa Maria: ALFONSO X, el Sábio. Cantigas de Santa María. Edición crítica de Walter Mettmann. Madrid: Castalia, 1986. 3 v. (Clásicos Castalia). Todas as citações das cantigas e referências a elas, bem como sua numeração, foram feitas com base nessa edição, conforme se indica, entre parênteses, após o texto citado.

Cada estrofe dessa cantiga constitui uma quadra, cujo primeiro verso é a retomada do segundo verso do refrão — *O ben que perdeu Eva*. O terceiro verso de cada quadra retoma a idéia do primeiro verso do refrão, que fala de Santa Maria, porém com uma alteração no plano da expressão. O verso *Santa Maria leva* é modificado para *cobrou Santa Maria*, mas ambos conservam a mesma idéia. Apenas na última estrofe, à guisa de uma tornada, há uma pequena modificação em todos os versos, os quais, entretanto, ainda transmitem o mesmo pensamento. Assim, em cada quadra se repete a ação contida no refrão, a de que Santa Maria recupera o bem que Eva perdeu. Então, o que as estrofes trazem de novidade em relação ao refrão? Elas explicitam as circunstâncias ou causas pelas quais ocorreram as ações realizadas por Eva e por Maria, ou então trazem alguma característica de cada uma dessas figuras femininas. Cada circunstância ou característica está contida em apenas um verso, que segue aquele que também se encontra no refrão. Por isso, cada estrofe tem o dobro do número de versos do refrão. Este é um dístico, aquelas são quadras.

Observando essas circunstâncias e características mencionadas, veremos que tudo o que se refere a Eva se agrupa num rol de defeitos ou faltas, enquanto que a Santa Maria se atribuem somente virtudes. Eva, portanto, caracteriza-se por sua *neicidade* (estupidez, falta de discernimento) e *gran loucura* ou *folya* (grande loucura). Essas características fizeram-na deixar de ser temente a Deus — *u perdeu de Deus medo* —, possibilitando que *britasse*, que infringisse o mandamento de não comer do fruto da árvore do conhecimento. Santa Maria, ao contrário, possui *mui bon siso* e *bõo entendemento* (bom juízo e bom discernimento), *omildade* (humildade) e *cordura* (sensatez). Ela não diverge, é concordante. Por isso crê em Deus e se mantém Sua amiga, o que a faz ser *groriosa*. Aqui temos então um pequeno agrupamento de quase tudo o que diz a cantiga nº 320. Ela põe em lados divergentes, muito claramente simétricos, as figuras de Eva e de Maria.

Essas características refletem toda uma filosofia

e um ponto de vista sobre as mulheres, desenvolvidos pelos clérigos do período medieval. Baseando-se nas Escrituras, identificaram as mulheres em geral com Eva e, a partir daí, foram elas condenadas como grandes pecadoras. Tradicionalmente, o papel de Eva na Queda é entendido como mais grave que o de Adão. Conforme se lê na *Patrologia Latina*, 14, col. 303 (*apud* DUBY e PERROT, 1990, p. 35), Ambrósio de Milão afirma: “A mulher é que foi a autora da falta para o homem, não o homem para a mulher”. Na verdade, o grande pecado da mulher, que depois será associado à luxúria, à concupiscência, é não se submeter ao domínio do homem. Quando Deus criou a mulher, disse: “*faciamus ei adiutorium similem sui*” (Gen. 2, 18).² Significa isso que, embora ela fosse semelhante ao homem, exerceria a função de auxiliar. Agostinho entendeu esse auxílio como a função de procriação. A mulher deveria ser o campo lavrado em que o homem enterra a sua semente (DUBY, 2001, p. 49). Nada mais que um receptáculo, uma matriz. Ora, antes do pecado original, essa submissão se dava por afeição. E é dessa forma que Maria se declara serva de Deus, no episódio da Anunciação: “*dixit autem Maria / ecce ancilla Domini fiat mihi secundum verbum tuum / et discessit ab illa angelus*” (Lc. 1, 38). Ainda há mais. Além de servir a Deus, torna-se advogada dos homens após sua Assunção, intercedendo pelos pecadores junto a seu Filho. Nota-se então que Santa Maria serve duplamente: aos homens e a Deus. Isso tem relação direta com seu bom juízo e discernimento, com sua humildade e cordura. Se pararmos para analisar essas características, perceberemos que, para a mentalidade medieval, são atributos masculinos, relacionados ao exercício da razão. Isso mostra que Maria é uma exceção entre as mulheres. Eva, por sua vez, recusa-se a ser submissa. Seus atributos são o orgulho, o desejo, a cobiça de prazeres e de autonomia. Enquanto Maria está ligada ao exercício da razão, Eva é expressão da *cupiditas*, a pulsão de agarrar tudo o que nos tenta. Por isso ela cedeu aos apelos da serpente e se “rebelou” contra o Criador e contra seu marido. “Entre Deus e Adão, no Paraíso,

2. Todas as citações latinas de passagens da Bíblia foram retiradas da seguinte edição da Vulgata: BIBLIA Sacra Vulgata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

havia apenas uma [mulher]. Ela não teve descanso até que os houvesse dividido”, afirma o clérigo Jacques de Vitry no século XIII (*apud* DUBY, 2001, p. 105). E após isso a sua submissão ao homem não se deu mais por afeição, mas por condição, por um castigo imposto por Deus.

Ora, não é difícil perceber que toda essa construção da imagem da mulher na Idade Média, empreendida por clérigos e homens ligados à Igreja, representou um instrumento de domínio e controle sobre o sexo feminino, essa instância tão misteriosa, desconhecida e que infundia temor aos homens. Identificadas com Eva, as mulheres foram condenadas por sua loucura, autonomia e concupiscência. E isso é muito bem ilustrado pela cantiga nº 320, que atribui características negativas supostamente femininas à nossa *madr’antiga*. Foi preciso que, a partir do século XII, com o impulso ao culto mariano, a figura da mãe de Deus viesse resgatar em alguma medida a imagem da mulher, pela sua sensatez, servidão e castidade. Por isso ela se torna a nossa *nova madre*. Como afirmamos, a cantiga nº 320 enumera atributos de Eva e de Maria e apresenta circunstâncias em que Eva perdeu o bem. Se entendermos esse “bem” não como a essência oposta ao mal, mas como algo próximo ao sentido da *res* latina, ou seja, as coisas ou pertences que alguém possui, perceberemos que a cantiga não descreve que bem é esse que Eva possuía e foi perdido. Essa descrição aparece na cantiga nº 60, que transcrevemos e traduzimos a seguir:

*ESTA É DE LOOR DE SANTA
MARIA, DO DEPARTIMENTO
QUE Á ENTRE
AVE E EVA*

*Entre Av’ e Eva
gran departiment’ á.*

*Ca Eva nos tolleu
o Parays’ e Deus,
Ave nos y meteu;
porend’, amigos meus:
Entre Av’ e Eva...*

*Eva nos foi deitar
do dem’ en sa prijon,
e Ave en sacar;
e por esta razõn:
Entre Av’ e Eva...*

Essa cantiga já explicita na ementa e no refrão

*Eva nos fez perder
amor de Deus e ben,
e pois Ave aver
no-lo fez; e poren:
Entre Av’ e Eva...*

*Eva nos ensserrou
os çeos sen chave,
e Maria britou
as portas per Ave.
Entre Av’ e Eva...*

(Cantiga nº 60, v. 1,
p. 204)

a oposição entre Santa Maria e Eva. Esta nos fez perder o Paraíso, Deus e seu amor; fez com que o céu se nos fechasse e nos transformou em prisioneiros do diabo. Santa Maria vem justamente para reverter essas faltas. Ela nos põe de volta no Paraíso, tira-nos da prisão do diabo, devolve-nos o amor de Deus e abre as portas do céu. Assim, a cantiga nº 60 explicita o bem que perdeu Eva e que a Virgem recobrou.

O mais interessante desse poema, contudo, é o jogo de significantes estabelecido entre as palavras *Ave* e *Eva*. O rei Afonso X, o Sábio, também percebeu a inversão sugerida no hino *Ave Maris Stella*, a qual já haviam notado Isidoro de Sevilha, Jerônimo, Agostinho e Anselmo de Cantuária: em *Eva* lê-se o anagrama da saudação *Ave!*, outrora dirigida pelo arcanjo Gabriel à nova Eva (DUBY e PERROT, 1990, p. 39). Assim como eles, o poeta da Virgem também mostra a incorporação ao nome de Maria dessa saudação latina, dirigida a ela por Gabriel. Assim, *Eva* e *Ave* estão diretamente ligadas, numa relação que extrapola a simples antítese. Em primeiro lugar, seus nomes não são apenas um anagrama um do outro, dentre as seis possibilidades de combinação das três letras que os formam. Na mudança do nome *Eva* para *Ave*, ou vice-versa, a letra *v* permanece no meio, fazendo com que apenas as vogais troquem de lugar. Isso cria, como dissemos na introdução de nosso texto, uma inversão em que um nome é o oposto simétrico do outro. Em segundo lugar, um nome está contido no outro, um significante possui a mesma substância do outro, o que significa que *Eva* e *Ave* podem ser *figuras* uma da outra. Isso corrobora o epíteto de *nova Eva* com que acabamos de designar Maria e já adianta a questão da prefiguração no Cristianismo, estudada por Auerbach e da qual falaremos mais adiante. Nesse momento, é crucial entender que a relação entre as palavras *Ave* e *Eva* se dá por muito mais do que um mero jogo de significantes, como entendemos o fenômeno na modernidade. Precisamos ter sempre em mente que a concepção de signo na mentalidade do homem medieval é completamente distinta daquela promovida pelo mundo racionalista a partir do século XVIII. Vejamos o que afirma João Adolfo Hansen a esse respeito:

Aqui, a concepção de signo é outra, não-

cartesiana, pois não distingue “conceito” de “imagem”, por isso também é exterior aplicar às representações coloniais o par “significante/significado” da lingüística saussureana e pós-saussureana. A representação é uma estrutura quádrupla, pois também a substância da expressão e a substância do conteúdo, classificações da lingüística contemporânea do que não é distintivo na definição da estruturalidade das línguas, significam, uma vez que a substância sonora das línguas e a substância espiritual da alma são signos e efeitos reflexos da sua Causa. Na substância sonora das línguas então se lêem os índices da língua adâmica e de Babel [...] (HANSEN, 2001, p. 47)

Embora o crítico aqui se refira, especificamente, às representações artísticas luso-brasileiras do século XVII, a concepção de signo de que fala é a mesma existente na Idade Média. Na verdade, é uma herança dessa época, que só irá se alterar profundamente com a virada racionalista do Século das Luzes. De acordo com essa concepção, a palavra não se distingue da coisa designada por ela. Elas não se ligam por uma relação arbitrária, como na concepção saussuriana da relação entre significante e significado, que forma o signo lingüístico. Logo, como afirmamos há pouco, se as palavras *Ave* e *Eva* são formadas pela mesma substância, é de se aceitar que Maria e Eva também o sejam.

Essa visão, além de promovida pela concepção de signo por parte do homem medieval, também é endossada pela noção de *figura* subjacente à História Universal Cristã. Não foi por acaso que já utilizamos nesse estudo as expressões *figura de Eva* ou *de Maria*. Queríamos significar muito mais do que apenas a imagem física das duas mulheres a que se referem os respectivos signos. O conceito de *figura* é estudado longamente por Auerbach num ensaio que leva o próprio nome de seu objeto de análise — **Figura** (cf. AUERBACH, 1997). Podemos tentar resumir e apreender o conceito de *figura* nesse contexto específico da História Universal Cristã, pensando nos conceitos de história e de tempo no Cristianismo. Como a própria expressão revela, a história e o tempo são universais, ou

seja, não particulares, não uma sucessão de eventos individualizados e distintos que não se repetem. Ao contrário, cada evento possui o seu reflexo, o seu correlato. Cada acontecimento do Antigo Testamento prefigura um acontecimento do Novo Testamento. É importante salientar que a prefiguração não implica uma mera cópia num momento futuro de um evento ocorrido num tempo passado. Afinal, a verdade histórica dos acontecimentos do Antigo Testamento não é negada. Ao contrário, há uma espécie de atualização ou preenchimento das *figuras* aí presentes, a partir dos fatos do Novo Testamento. O que acontece, então, é que ambos os eventos estão justapostos, um como espelho do outro, numa dimensão que aboliu as noções de passado, presente e futuro como nós as concebemos no mundo secular. Assim, toda a organização da história parte de uma preceptiva teológica, segundo a qual o passado prefigura e se repete no presente e no futuro, a partir do fundamento temporal único que é Deus.

Auerbach nos dá um exemplo disso na sua obra *Mimesis*, no capítulo em que analisa uma pequena passagem de um drama litúrgico do século XII, o *Mystère d’Adam*. Nessa peça apresenta-se, dentre outras, a cena da tentação e da queda. Num determinado momento, vemos Eva inverter os papéis assumidos pelos primeiros seres humanos: ela já não é mais submissa nem temerosa, mas domina a situação e seduz Adão para que ele atenda a seus pedidos. Como já foi dito anteriormente, esse é um de seus principais pecados considerados pelos homens da Igreja, o desejo de autonomia. Eva oferece o fruto da árvore da ciência do bem e do mal a Adão, repetindo quatro vezes “*Manjue, Adam*” e incitando-o a comer. Quando ele finalmente cede à sedução de Eva e à tentação, comendo do fruto, imediatamente é tomado por um profundo arrependimento. Assim, Adão dirige-se a ela:

*Par ton conseil sui mis a mal,
De grant haltesce sui mis a val.
N’en serrai trait por home né,
Si Deu nen est de majesté.
Que di jo, las? por quoi le nomai?
Il me aidera? Corocé l’ai.
Ne me ferat ja nul aïe,*

*For le filz qu'istra de Marie.
Ne sai de nus prendre conroi,
Quant a Deu ne portames foi.
Or en soit tot a Deu plaisir!
N'i ad conseil que del morir.
(apud AUERBACH, 2002, p. 136-137)*

Ora, essa é uma cena inspirada no *Gênesis*, que se passa com os primeiros seres humanos criados por Deus, no início dos tempos. Como pode Adão, no oitavo verso desse fragmento, mencionar o filho de Maria? A esse respeito afirma Auerbach:

*Neste texto e, em especial, nas palavras for le filz qu'istra de Marie, fica bem claro que Adão conhece de antemão toda a história universal cristã, ou, pelo menos, sabe da Aparição de Cristo, da remissão do pecado original que acabou de cometer. Já em pleno desespero sabe da graça que alguma vez virá; esta, ainda parte do futuro e, até, uma parte determinada e historicamente fixável do mesmo, também já é então um presente sempre conhecido; pois é certo que, em Deus, não há diferenças temporais. Tudo é, simultaneamente, presente para Ele, de tal forma que Ele, como certa vez o exprimiu Agostinho, não tem o poder da previsão, não sabe com antecipação, mas simplesmente sabe.
(AUERBACH, 2002, p. 137)*

Portanto, na concepção da História Universal Cristã, há somente um lugar, um tempo e uma ação: o mundo; o agora sempiterno; a queda e a salvação do homem. Por essa razão, Adão pode saber sobre Maria e seu filho, o Cristo, pois que, para utilizar a terminologia de Auerbach, estes mantêm com ele próprio e com Eva uma *relação prefigural*. O próprio *Gênesis* já mostra que, se Eva cedeu às tentações da serpente, a nova Eva será sua inimiga e esmagará a sua cabeça: *“inimicitias ponam inter te et mulierem / et semen tuum et semen illius / ipsa conteret caput tuum / et tu insidiaberis calcaneo eius”* (Gen. 3, 15).

Essas relações prefigurais encontram-se fortemente presentes na cantiga nº 270, também “de loor”, assim como a oposição entre Eva e Santa Maria. Nas duas primeiras estrofes, assim

como no refrão, vemos apenas o poeta da Virgem admoestando seus leitores a louvá-la, além de apresentá-la como advogada dos pecadores, o que retoma a idéia de servidão de que Santa Maria se incumbiu. Seguem-se a terceira e a quarta estrofes, nas quais se vê bem a dicotomia entre Eva e Maria, numa estrutura semelhante à das outras duas cantigas já comentadas. Mais uma vez a saudação *Ave!*, dirigida por Gabriel à Virgem, é ressaltada:

<i>Quanto nossa primeira / madre nos fez perder / per desobedeença, / todo nos fez aver / aquesta a que vëo / o angeo dizer “Ave gracia plena” / por nossa salvaçon.</i>	<i>Per Adan e per Eva / fomos todos caer / en poder do diabo; / mais quise-sse doer / de nos quen nos fezera, / e vëo-sse fazer nov' Adan que britass' a / cabeça do dragon.</i>
--	--

(Cantiga nº 270, estrofes 3 e 4, v. 3, p. 32)

Aí começam a surgir os indícios da prefiguração, quando o poema fala do novo Adão, aquele que destruirá a cabeça do dragão (a serpente, o Diabo, Satanás), remetendo à passagem do *Gênesis* que comentamos há pouco. Nela, Deus afirma que a inimizade entre a serpente e a mulher será perpetuada pela posteridade de ambas. O novo Adão — Cristo — representa a posteridade da mulher, que continuará o combate contra a serpente, ou Satanás. Nas estrofes seguintes, há referências a diversas profecias do Antigo Testamento que prefiguram o nascimento tanto de Maria quanto de Jesus, o salvador que seria dado à luz por uma virgem. Citam-se Davi, Salomão, Daniel e Moisés, além, é claro, de Isaías, que profetiza a vinda da Virgem nesta passagem bíblica: *“et egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet / et requiescet super eum spiritus Domini”* (Is. 11, 1-2). A sétima estrofe da cantiga nº 270 torna a mencionar o combate entre o Bem e o Mal para a remissão do pecado original. Seu último verso se refere novamente à destruição do demônio pelo novo Adão, fruto da mulher, concomitantemente filho de Maria e representante da posteridade de Eva:

<i>Gran mercee ao mundo / fez por esta Sennor Deus, e mui gran dereito / faz quen é servidor desta que nos adusse / Deus, om' e Salvador, que compriu quanto disse / Davi e Salomon.</i>	<i>Aquesta foi chamada / Ficella Moysy, e foi por nossa vida / Madre d' Adonay; e desta jaz escrito / en libro Genesy que seu fruto britas [s]' o / dem [o] brav' e felon.</i>
--	--

<i>Con esta juntar quise / Deus verdadeir' amor; e foi end' Ysayas / seu prophetizador; e Daniel propheta, / que dita de pastor era, disse que Cristus / averia onçon.</i>	(Cantiga nº 270, estrofes 5, 6 e 7, v. 3, p. 33)
--	---

Essa cantiga, portanto, emprega muito bem o conceito de *figura* de Auerbach em sua construção. Ao mesmo tempo em que expõe claras divergências entre as *figuras* de Eva e de Maria, o poema nos remete a diversas passagens do Antigo Testamento que prefiguram o nascimento da Virgem e de seu Filho. Apenas a título de exemplo, vejamos outra profecia de Isaías: “*propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum / ecce virgo concipiet et pariet filium / et vocabitis nomen eius Emmanuhel*” (Is. 7, 14). Essa profecia, presente no Antigo Testamento, prefigura a vinda de Cristo e é recuperada numa passagem do Evangelho de Mateus: “*hoc autem totum factum est / ut adimpleretur id quod dictum est a Domino per prophetam dicentem / ecce virgo in utero habebit et pariet filium et vocabunt nomen eius Emmanuhel / quod est interpretatum Nobiscum Deus*” (Mt. 1, 22-23).

Esse jogo de oposição e prefiguração entre Eva e a Virgem, potencializado pelos significantes *Ave* e *Eva*, traz uma riqueza ímpar às **Cantigas de Santa Maria**. Temos aí um retrato de duas das três principais imagens bíblicas de mulheres — a terceira é Maria Madalena — tomadas pelos homens da Igreja para figurar e falar às mulheres em geral. Observando esses dois opostos — a inimiga pecadora e a virgem-mãe redentora — vemo-los ora se apartarem, ora se aproximarem, mantendo,

todavia, o fascínio exercido pelo sexo feminino sobre os clérigos e homens em geral. Significa isso que esses opostos podem ser aproximados em suas divergências, como na definição que nos dá Pedro Crisólogo, na *Patrologia Latina* 52, col. 576 (*apud* DUBY E PERROT, 1990, p. 42), pela qual diferencia Eva de Santa Maria, mantendo, entretanto, um denominador comum, a saber, a função de mãe desempenhada por ambas. Diz o doutor da Igreja que Maria é a “mãe de todos os seres que vivem pela graça”, enquanto Eva é a “mãe de todos os seres que morrem pela natureza”. O jogo de oposições e aproximações entre Maria e Eva se manifesta inclusive no paralelismo sintático das duas frases. As duas mulheres são definidas pelo mesmo predicativo — mãe de todos os seres —, o qual revela a natureza materna comum a ambas. As diferenças entre elas são expostas numa estrutura analógica, criando os pares de oposição *viver x morrer* e *graça x natureza*. Por um lado, Maria tem o dom da graça, ligada esta ao espírito e ao Paraíso, e cujo maior atributo é a vida (eterna). Por outro, Eva está relacionada à natureza, que representa o corpo e o mundo secular, imperfeitos e corrompidos, cujo fim é morrer e tornar-se pó.

Ora, esse paralelismo sintático desempenha, lingüisticamente, a mesma função de espelhamento que mostram, iconicamente, não só as palavras *Ave* e *Eva*, mas também as iluminuras da cantiga nº 60. Isso corrobora a hipótese de que, no jogo simbólico entre as palavras *Ave* e *Eva*, há mais do que uma simples oposição, mais do que uma mera antítese, como dissemos anteriormente. Santa Maria e Eva são figuras simétricas, cada uma é uma espécie de reflexo da outra, com características opostas, mas também com pontos de interseção. E é justamente na idéia de *prefiguração* que se manifesta de forma mais clara tal complementaridade, o que nos permite entender melhor essa peculiar dicotomia presente na cultura e no pensamento medieval, conforme tão bem exprime o autor das **Cantigas de Santa Maria**.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFONSO X, el Sábio. *Cantigas de Santa María*. Edición crítica de Walter Mettmann. Madrid: Castalia, 1986. 3v. (Clásicos Castalia).
- AUERBACH, Erich. Adão e Eva. In: *Mímesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Trad. G. B. Spencer. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- AUERBACH, Erich. *Figura*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.
- BIBLIA Sacra Vulgata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- CORTI, Francisco. La narrativa visual de las *Cantigas de Santa Maria*: testimonio y retórica. In: *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM*. Belo Horizonte: Ed. PUC-Minas, 2003. p. 19-38.
- DUBY, Georges. *Damas do século XII: Eva e os padres*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho. Porto: Afrontamento, c1990. v. 2.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Ave Eva! Inversão e complementaridade de um mito medieval. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 52-67, set./out./nov. 1996.
- HANSEN, João Adolfo. Barroco, neobarroco e outras ruínas. In: *Teresa: revista de Literatura Brasileira*, São Paulo, n. 2, p. 10-66, Jan. 2001.

O Imaginário Medieval Bestiário em Viagem à Terra do Brasil de Jean de Léry

Vanessa Gomes Franca (UEG/UFG)

RESUMO

O presente artigo consiste numa leitura do livro *Viagem à terra do Brasil*, do cronista francês Jean de Léry, a fim de verificar como determinados traços do ideário medieval bestiário apresentam-se nessa obra quando o autor descreve os espécimes animais encontrados nas terras do Novo Mundo.

PALAVRAS-CHAVE: *Jean de Léry, crônicas coloniais, bestiário, Viagem à terra do Brasil.*



O Imaginário Medieval Bestiário em Viagem à Terra do Brasil de Jean de Léry

Vanessa Gomes Franca (UEG/UFG)

“Senhor Deus, como tuas diversas obras são maravilhosas em todo o universo!”

Salmo 104

Com a expansão ultramarina européia houve o aparecimento de uma literatura denominada “crônicas de viagem”, ou informativa, na qual inúmeros viajantes ou missionários europeus chegando às terras recém-descobertas da Ásia, África e América, eram encarregados de produzir relatórios com informações sobre os costumes de seus habitantes, a fauna e a flora, além dos recursos minerais ali existentes. Assim, é comum, nestas narrativas, a presença de aspectos exóticos e pitorescos do Novo Mundo.

A literatura informativa, descrevendo diretamente a paisagem, os índios seus costumes e os primeiros grupos sociais que aqui habitaram, revela as reais intenções do colonizador que consistiam em conquistar, dominar, escravizar e comercializar os produtos encontrados nas novas terras. No entanto, tais pretextos eram mascarados pela afirmação de que a finalidade das conquistas consistia na difusão do Cristianismo, ideal que justificava, para os conquistadores, todas as ações empreendidas, inclusive as mais bárbaras.

A colonização significou o renascimento do pensamento medieval e genesiaco, principalmente no que se refere às figuralidades monstruosas. As crônicas de viagem, então, são responsáveis pela divulgação da presença desses seres que estavam ainda tão arraigados à mentalidade da época. Desse modo, encontramos com certa frequência raças de seres monstruosos, fantásticos e, até mesmo, míticos nestas narrativas. É a tradição teratológica que constitui o imaginário ocidental e que vai nortear os colonizadores. Apesar de se situarem no século XVI e XVII é impressionante notar como a simbologia e os monstros ainda causavam tanto fascínio entre os escritores e seus leitores. Para explicar esses monstros, alguns escritores os atribuíam a criação

divina: “Aliás o que é invisível em Deus encontra-se visível na criação do mundo (LÉRY, 1980, p. 209)”.

Nos séculos XVI e XVII podemos constatar, então, a influência não só dos bestiários, mas também dos lapidários e herbários, na mentalidade européia. Deste modo, as narrações dos viajantes estão permeadas por noções simbólicas oriundas da tradição medieval o que implica na influência na descrição do Quarto continente.

Encontramos, muitas vezes, nas crônicas de viagem, uma visão que foi chamada paradisíaca, uma vez que os autores associavam a nova terra ao Eldorado ou aos mitos edênicos. Tais textos refletem ao mesmo tempo o deslumbramento dos viajantes em relação à exuberância da natureza e sua visão dos costumes dos habitantes do Novo Mundo.

O descobrimento do “Quarto continente” pelos navegadores fez com que várias questões fossem questionadas. O contexto religioso predominante durante a Idade Média levantou algumas especulações sobre a real existência deste “Novo Mundo”, uma vez que na Bíblia, após o dilúvio, a terra fora habitada pelos três filhos de Noé: Sem, Cam e Jafet. Assim, para alguns escritores, os americanos seriam, obviamente, os antípodas que não estavam inseridos no ecúmeno cristão. Jean de Léry, em seu livro *Viagem à terra do Brasil*, discute sobre a origem dos “selvagens” chegando à conclusão de que eles descenderiam de Cam:

[...] qual a origem desses selvagens. É evidente que descendem de um dos três filhos de Noé, mas acho difícil dizer de qual [...] Verdade é que Moisés, fazendo menção dos filhos de Jafé, diz que as ilhas foram habitadas por eles; mas, como é natural, o hebreu se referia às terras da Grécia, Gália, Itália e outras regiões separadas da Judéia pelo mar e consideradas ilhas por ele; não há pois base para que nelas se compreendam a América e adjacências. Dizer que são oriundas de Sem, pai da geração bendita dos Judeus,

mais tarde corrompida a ponto de a rejeitar o Criador, não me parece lógico. [...] Parece-me pois mais provável que descendam de Cam (LÉRY, 1980, p. 221, grifos nossos).

Ainda no que se refere a progênie de Noé, Mary Del Priore também relaciona o patriarca a existência de raças monstruosas: “[...] santo Agostinho já aborda a questão dos monstros a partir do problema da descendência de Noé. Pois se o dilúvio teria renovado toda a população da Terra, essas raças monstruosas descenderiam, elas também, do patriarca” (2000, p. 24).

Jean de Léry foi um dos primeiros viajantes e narradores renascentistas da *Terra Brasilis*. Nasceu em La Margelle, Bourgogne, em 1534. Segundo Gaffarel (apud LÉRY, 1980, p. 19) nada se sabe da primeira infância deste autor. Sua vida parece iniciar quando este decide estudar teologia e seguir os passos de Calvino. Além de participar das navegações, Léry foi duas vezes ministro. Em Nevers, em 1564 e, em La Charité em seguida. Morreu em 1611, na cidade de Berna.

Durand de Villegagnon, cavaleiro de Malta, vice-almirante de Bretanha desejava fundar uma colônia francesa no Rio de Janeiro, por isso partiu para o Novo Mundo em maio de 1555 com alguns marinheiros e artesãos chegando somente em dezembro do mesmo ano. Depois de sua instalação, Villegagnon escreveu a Calvino pedindo que fossem enviadas pessoas que conhecessem a religião cristã, a fim de divulgá-la entre as pessoas que ali habitassem e igualmente aos selvagens.

A *França Antártica* seria uma espécie de asilo para seus compatriotas que desejassem fugir de perseguições religiosas. Por esse motivo, grande foi o interesse demonstrado por prosélitos da religião reformada. Calvino, também, viu nesta oferta uma chance de propagar sua doutrina no Novo Mundo, o que o fez convencer Du Pont de Corguilleray a conduzir a colônia genebriana ao Brasil. Pedro Richier e Guilherme Chartier, dois ministros e estudantes de teologia também seguiram viagem para evangelizar na América. Além deles, mais quatorze genebrinos, entre eles Léry. Embora tenha prometido aos protestantes liberdade, Villegagnon não tardou a contestar suas crenças e a persegui-los. Deste modo,

os religiosos deixaram a colônia e se mudaram para uma ilha próxima aos índios Tupinambás.

Apesar das anotações de sua viagem, Léry demorou alguns anos para, finalmente, publicar seu livro **Viagem à terra do Brasil**, em 1577. Tal adiamento ocorreu devido a dois fatores. O primeiro se deve à perda do manuscrito original. O autor havia entregado sua narrativa a um amigo que a devolveria por intermédio de um criado. Este, por sua vez, a perdeu em Lyon. Depois disso, Léry, com a ajuda de rascunhos do copista, conseguiu refazer seu texto, mas, também o perdeu. Somente em 1576, com o apoio de um amigo conseguiu reaver o primeiro manuscrito publicando, finalmente, sua obra no ano seguinte. A primeira e a segunda edição trazem o título: **Narrativa de uma viagem feita à terra do Brasil**. O livro do cronista francês foi traduzido para várias línguas, dentre elas, o latim.

O Segundo Fator, E Talvez Mais Importante, Foi Em Resposta As “Insinuações Falsas” Que Thévet, Um Frade Franciscano, Cosmógrafo Real Levantou Em Sua **Cosmografia Universal** Contra Ele E Seus Companheiros De Viagem: “[...] A Saber Terem Sido As Calúnias De Thévet A Causa, Em Grande Parte, Da Publicação Desta Narrativa, Me Desculpem Alongar-Me Demasiado Neste Prefácio Ao Desmascarar O Impostor Com Suas Próprias Obras” (Léry, 1980, P. 46). Thévet Acusou Os Protestantes Pelo Fracasso Da Colônia De Villegagnon. Léry, Em **Viagem À Terra Do Brasil**, Defendia Os Protestantes E Acusava O Cavaleiro De Malta.

No primeiro capítulo, “Do motivo que nos levou a empreender esta longínqua viagem à terra do Brasil na ocasião em que a fizemos”, o autor afirma que não se deterá em tratar das formosuras, das dimensões ou da fertilidade do Brasil, como já havia feito outros historiadores e cosmógrafos. Segundo ele, seu trabalho consistirá na narrativa sobre o que praticou, viu, ouviu e observou durante a sua viagem ao Quarto continente.

É interessante ressaltar que Léry não foi apenas mais um compilador, ou um copista, das histórias de viagem. Ele apreendeu a sua própria viagem e a apresentou em sua narrativa. Devido à herança da Antiguidade e dos bestiários medievais, sua obra foi resultado da convivência num mesmo texto de mitos,

lendas, interpretações de cunho religioso e a presença de descrições antigas como autoridades no conhecimento do mundo. Deste modo, além de relatar o que viu e ouviu, característica das crônicas medievais, Léry utiliza o testemunho de outras pessoas para corroborar com sua narração. Segundo Mary Del Priore:

[...] Os cronistas e viajantes afirmavam, mão sobre o coração, ser verdade o que diziam. Em nome de sua experiência pessoal? Raramente. Com frequência, em nome da experiência de outrem, de alguém digno de fé, de quem se ouvira uma história “de verdade” sobre monstros e monstregos. Viviam-se num mundo de “mais ou menos”, de ouvir dizer (DEL PRIORE, 2000, p. 15, grifos do autor).

A utilização das *autorictas formulae* era uma estratégia medieval que os autores utilizavam para dar veracidade às suas descrições. Jean de Léry cita, por exemplo, Cícero, passagens da Bíblia, histórias mitológicas como a de Tântalo e de Circe e, principalmente, Plínio:

[...] embora não aceitando como verdadeiras as fábulas contraditórias em vários autores, reconsiderarei minha opinião antiga acerca do que escreveram Plínio e outros mais sobre os países exóticos, pois vi coisas tão prodigiosas quanto tantas outras tidas por impossíveis, de que fazem menção (LÉRY, 1980, p. 50).

Percebemos, assim, em **Viagem à terra do Brasil**, a influência de clássicos da Antiguidade para a interpretação dos fatos observados no Novo Mundo, principalmente de Plínio. Em várias passagens da obra, encontraremos menções a Plínio o Velho, que escreveu a enciclopédia *História naturalis*, uma das principais fontes para os autores medievais e, conseqüentemente, para os bestiários.

Dentre outras influências que observamos no autor, podemos destacar suas concepções religiosas e valores distintos na construção da *Imago Mundi*. Verificamos desta maneira, em sua narrativa o pensamento herdado da tradição religiosa cristã sobre Deus como criador de todas as coisas, mesmo as mais estranhas e monstruosas.

Léry ressalta o clima do Quarto continente comparando-o com o da Europa. O cronista francês, ao se referir a este assunto, cita uma questão levantada pelos antigos – principalmente por Ptolomeu – sobre a impossibilidade de vida dos antípodas numa terra ao sul do Equador, próxima da linha equatorial. Bueno, em seu livro *Brasil: terra à vista!* a respeito desta tese nos fala:

Os conceitos geográficos no tempo de D. Henrique baseavam-se nas teorias do grego Cláudio Ptolomeu [...] O estudioso, que viveu em Alexandria, julgava que o planeta era inabitável abaixo da Linha do Equador, onde se iniciaria a “tórrida zona” e o calor “torraria” os homens. Suas teses que colocavam a Terra no centro do universo, eram apoiadas pela Igreja. Desafiá-las era heresia. Ptolomeu não acreditava que pudesse existir uma ligação marítima entre o Oceano Atlântico e o Índico (2003, p. 31, grifos do autor).

Um ponto que nos faz verificar a influência dos bestiários nas crônicas do século XVI e XVII refere-se à concepção exótica e fantástica frequentemente utilizadas para apresentar as desconhecidas espécies da fauna brasileira. Desse modo, o inventário dos animais nativos feito por Léry é um aspecto relevante para a compreensão da mentalidade do cronista francês. Este, além de caracterizar muitos animais desconhecidos como monstruosos, muitas vezes, exagera em suas descrições, usando superlativos além de conferir um ar tenebroso às bestas:

[...] além de peixes voadores cuja existência sempre julgara ser peto de marinheiros e que na realidade é certa.

Tal como em terra fazem as cotovias e estorninhos, cardumes de peixes saíam do mar e se erguiam voando fora da água cerca de cem passos e quase à altura de uma lança (LÉRY, 1980, p. 67).

Jean de Léry compara alguns animais da fauna brasileira à doninha que aparece nos bestiários. White escreve sobre a doninha: “Some say that they conceive through the ear and give birth through

the mouth, while, on the other hand, others declare that they conceive by mouth and give birth by ear (WHITE, 1954, p. 92)”. É interessante notar que tal animal, na descrição de Léry, não tem um motivo como nos bestiários, “[...] Existe outro animal do feio de uma *doninha* e de pêlo pardacento, ao qual os selvagens chamam *sariguá*; tem mau cheiro, e não o comem os índios de boa vontade (LÉRY, 1980, p. 138).

Outro animal descrito ainda no capítulo X é o jacaré. Segundo Léry, ele tem a grossura da coxa de um homem e não oferece perigo, uma vez que os índios o levavam para as suas casas e as crianças brincavam em redor dele. Apesar deste exemplo, o autor nos fala sobre a existência de uma espécie monstruosa de jacarés “[...] que, ao pressentir gente, deixam os caniçais aquáticos, onde fazem o seu covil. A esse respeito, além do que Plínio e outros referem dos crocodilos do Nilo, no Egito, diz o autor da “História Geral das Índias” que matou crocodilos perto da cidade de Panamá (LÉRY, 1980, p. 139).

Léry narra vários episódios de sua visita ao Brasil. Dentre eles, um nos chama a atenção. O autor nos conta a história em que ele e dois franceses visitando o país se perderam na mata, pois estavam sem guia, encontrando com um lagarto monstruoso:

[...] De repente, a trinta passos de distância, à direita, vimos na encosta da montanha um enorme lagarto maior do que um homem e com um comprimento de seis a sete pés. Parecia revestido de escamas esbranquiçadas, ásperas e escabrosas como cascas de ostras; ergueu uma pata dianteira e com a cabeça levantada e os olhos cintilantes encarou-nos fixamente [...] O monstruoso e medonho lagarto, abrindo a boca por causa do grande calor que fazia e soprando tão fortemente que o ouvíamos muito bem, contemplou-nos durante um quarto de hora; voltou-se depois, de repente, e fugiu morro acima fazendo maior barulho nas folhas e ramos varejados do que um veado correndo na floresta. O susto nos tirou a lembrança de persegui-lo e, louvando a Deus por ter-nos livrado do perigo, prosseguimos no passeio. E como dizem que o lagarto se deleita ao

aspecto do rosto humano, é certo que esse teve tanto prazer em olhar para nós quanto nós tivemos pavor em contemplá-lo (LÉRY, 1980, p. 140, grifos nossos).

Tal lagarto monstruoso pode ser comparado ao Basilisco ou ao Catoblepas. O primeiro é capaz de matar um homem só olhando para ele. O segundo, basta fitar uma pessoa para matá-la. Ambos têm o mesmo motivo, ou seja, a mirada. Apesar dessa semelhança entre o lagarto citado e estes dois animais do bestiário, não encontramos nenhuma referência ao deleite do aspecto do rosto humano.

Outro animal presente na narrativa de Léry é o macaco. Nos bestiários, encontramos a figura do macaco associada ao diabo. O autor descreve dois tipos deles: o primeiro denominado *cay* pelos selvagens é relacionado ao *Sabbat* (que tem relação com o mundo das trevas, com a noite, o mal e o demônio): “[...] Esse animal só traz no ventre um feto, o qual ao nascer logo se agarra ao pescoço do pai ou da mãe; perseguido pelos caçadores, salta de galho em galho e assim se salva [...]” (LÉRY, 1980, p. 142). Ainda sobre o *cay*, Léry nos diz que a macaca dá cria somente a um filhote. Nos bestiários, ao contrário:

[...] a macaca sempre dá cria a dois filhotes, de um ela gosta e o carrega nos braços, do outro não gosta, e este, deve agarrar-se às suas costas. Mas quando ela cansa e passa a andar de duas pernas, deixa cair, distraída, o filhote benquistado e é o mal-amado que sobrevive (ACOSTA, 1995, p. 209).

Um dos animais mais curiosos descritos por Léry no capítulo X, é um híbrido, mistura de vários animais e do homem, chamado *hay*. Além de afirmar que tal espécie possui o rosto humano, outra curiosidade sobre ele é que o mesmo não se nutria, segundo o cronista, de nada bastando-lhe o vento para sobreviver: “O que parece fabuloso [...] é não ter jamais ninguém visto esse bicho comer, nem no campo nem em casa e julgam muitos que ele vive de vento (LÉRY, 1980, p. 144).

No bestiário, o animal que tem o mesmo motivo, viver somente do ar, é o camaleão. Segundo

Acosta (1995, p. 116): “O camaleão [...] se alimenta somente de ar, aspirando-o [...] A idéia de que o camaleão vive do ar provêm de Ovídio e de Plínio”.

No capítulo XI, “Da variedade de aves da América, todas diferentes das nossas; dos bandos de grandes morcegos, das abelhas, moscas varejeiras e outros vermes singulares desse país”, Léry nos apresenta as aves existentes no Brasil. Uma figura interessante na narrativa de Léry é o papagaio. Esse animal, antigamente, era tido como representante do paraíso, uma vez que ele foi o único que herdou a fala depois que o homem perdeu o Éden. Léry narra que certa vez recebeu um papagaio de presente que pronunciava tão bem as palavras da língua latina como a da francesa, porém, nada disso se aproximava do episódio contado abaixo:

Maior maravilha ainda me pareceu, porém, um papagaio dessa espécie pertencente a certa índia de uma aldeia distante duas léguas da nossa ilha. Dir-se-ia que essa ave entendia o que lhe falava a sua dona. Quando por ali passávamos esta nos interpelava: “dai-me um pente ou um espelho e eu farei com que o meu papagaio cante e dance em vossa presença”. Se dávamos o que pedia, bastava-lhe uma palavra para que o pássaro começasse a saltar na vara em que pousava, a conversar, assobiar e arremedar os selvagens de partida para a guerra, de um modo incrível. E quando a dona dizia para cantar, ele cantava; e também dançava quando ela lho ordenava. Se porém não lhe dávamos nada, ela se limitava a dizer asperamente ao papagaio: auge, isto é, “pára” e ele se aquietava sem proferir palavra e por mais que lhe disséssemos não movia nem o pé nem a língua. Se os antigos romanos foram bastante sábios para fazer suntuosos funerais ao corvo que, em seus palácios os saudava por seus próprios nomes, tirando mesmo a vida a quem o matava, como nos refere Plínio, imaginasse o que não teriam feito se tivessem possuído um papagaio tão perfeitamente ensinado! (LÉRY, 1980, p. 150-151).

Outra descrição relevante refere-se aos morcegos. Segundo Léry, estes são do mesmo tamanho das

gralhas e entram nas casas das pessoas quando estas estão dormindo, mordem, então, seu dedão e lhe sugam o sangue sem ser percebido. Léry, a respeito ainda deste animal nos relata um episódio vivido pelos moradores da costa de Cumana retratado pelo autor da *História Geral das Índias*:

Achava-se doente em Santa Fé de Carabici, vítima de uma pleuris, o criado de um frade. Como não encontrassem a veia para sangrá-lo foi deixado por morto; mas à noite apareceu um morcego que o mordeu no calcanhar descoberto, fartando-se de sangue; e como deixasse a veia aberta, tanto sangue perdeu a vítima, que sarou. Foi o morcego, digo-o eu com o historiador, o benemérito cirurgião do pobre doente.

Assim, não obstante o mal que fazem os morcegos da América, longe estão de ser nocivos como essas aves sinistras a que os gregos chamavam *estrígias* e que, segundo Ovídio, sugavam os meninos no berço, razão pela qual esse nome foi dado mais tarde às feiticeiras (LÉRY, 1980, p. 154-155).

No capítulo XII, “Dos peixes mais comuns e do modo de pescá-los”, o autor nos relata outra história que ouviu dos índios. Nesta sua narração, Léry refere-se a outro aspecto do pensamento medieval o qual admitia que tudo o que existia num determinado elemento do universo tinha uma contraparte em outro elemento. Desta forma, se existia um homem que habitava na terra havia um homem que habitava no mar. Apesar desta relação de semelhança, existia uma conotação de monstruosidade sobre a espécie correspondente. É ligado a esse pensamento medieval que o cronista francês nos remeterá à figura do tritão, da sereia e do bugio marinho:

Disse-me ele que, estando certa vez com outros em uma de suas canoas de pau, por tempo calmo em alto mar, surgiu um grande peixe que segurou a embarcação com as garras procurando virá-la ou meter-se dentro dela. Vendo isso, continuou o selvagem, decepe-lhe a mão com uma foice e a mão caiu dentro do barco; e vimos que ele tinha cinco dedos como a de um homem. E o monstro, excitado

pela dor pôs a cabeça fora d'água e a cabeça, que era de forma humana, soltou um pequeno gemido. Resolva o leitor sobre se se tratava de um tritão, de uma sereia ou de um bugio marinho, atendendo a opinião de certos autores que admitem existirem no mar todas as espécies de animais terrestres (LÉRY, 1980, p. 164, grifos nossos).

De fato, é com constância que encontramos o relato de figuras quiméricas que habitam o mar e que aterrorizam o homem. Dentre eles, a sereia é o animal aquático híbrido mais importante. Ela aparece no Fisiólogos e nos bestiários caracterizada da cintura para cima como uma mulher e, da cintura para baixo, ela poderia ser uma ave ou um peixe. As sereias aparecem como criaturas malignas que seduzem os homens e os matam. Os tritões, híbridos marinhos, não aparecem nos bestiários, porém eles são conhecidos pela cultura medieval.

Apesar de o cronista francês Jean de Léry não ter mencionado, podemos comparar esse animal descrito pelo índio com o monstro marinho conhecido por Ipupiara. A lenda de tal besta é uma das mais conhecidas de São Vicente sendo, por esse motivo, narrada por vários índios. De acordo com Muniz Jr. (2005):

Quando os navegadores portugueses chegaram ao Brasil, corria a notícia de serpentes monstruosas e de tantas outras assombrosas aberrações. Tanto é que os indígenas tinham pavor da ipupiara, que, segundo a crença, era o “demônio das águas” e que, além de paralisá-los com o olhar profundo, cingia-os com um abraço moral, arrastando-os para o fundo do mar.

Esse monstro também é encontrado nas narrativas de vários cronistas como, por exemplo, em *Tratados da terra e gente do Brasil*, de Fernão Cardim e *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, de Pêro de Magalhães Gândavo.

A partir do que foi exposto não podemos dizer que este período estava isento de heranças medievais ou da Antiguidade, ao contrário, o desconhecimento do Novo Mundo ocasionou o renascimento do pensamento medieval e genesiaco. Verificamos também a crença na influência da religião no mundo, na sua forma e em seus habitantes. Buscamos, além disso, apresentar o cronista francês Jean de Léry e levantar a presença do pensamento medieval bestiário no que concerne às descrições da fauna brasileira realizadas por ele.



REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Vladimir. **Animales e imaginário: la zoología maravillosa medieval**. Caracas: Universidad Central de Venezuela/Dirección de Cultura, 1995.
- BUENO, Eduardo. **Brasil: terra à vista!:** a aventura ilustrada do descobrimento. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- DEL PRIORE, Mary. **Esquecidos por Deus:** monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história dos monstros do Velho e do Novo Mundo (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Tradução e notas de Sérgio Millet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.
- MUNIZ JR., J. **Monstro marinho surgiu em São Vicente em 1564**. Disponível em: <<http://www.novomilenio.inf.br/sv/svh002.htm>>. Acesso em: 18/02/2005.
- VAN WOENSEL, Maurice. **Simbolismo animal na Idade Média:** os bestiários: um safári literário à procura de animais fabulosos. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB.
- WHITE, Terence Hanbury. **The book of beasts:** being a translation from a latin bestiary of the twelfth century. London: J. Cape, 1954.

Uma Análise da Bula *Quo Elongati* de Gregório IX: uma Interpretação Legislativa da Regra e Testamento de São Francisco

Veronica Aparecida Silveira Aguiar (USP)

RESUMO

A relação Regra-Testamento se iniciou no Capítulo de Pentecostes de 1230, quando os vários capitulares reunidos decidiram levar uma delegação ao Papa Gregório IX (1227 - 1241), para dar uma resposta a respeito de pontos controvertidos da Regra dos Frades Menores e também para obter uma solução a respeito da observância do Testamento junto à Regra Bulada. O resultado do encontro foi a *Quo Elongati* e a negação do valor institucional ao *Testamentum*. A justificativa pontifícia foi que Ugolino dei Conti havia sido o primeiro cardeal-protetor da Ordem Franciscana durante dez anos, sendo eleito Papa Gregório IX em 1227. Assim, o Cardeal Bispo de Óstia participou da redação da *Regula Bullata*, acompanhou o pedido de aprovação da Regra na Santa Sé e entre outros, havia tido uma familiaridade peculiar com Frei Francisco. Ademais, foi o canonizador de São Francisco, fundador da Basílica de Assis e da Inquisição. Sendo assim, o objetivo desta comunicação é fazer um exercício de análise da Carta *Quo Elongati* de 1230. A nossa problemática consiste no seguinte: a interpretação doutrinal papal trouxe uma nova situação jurídica aos frades menores? A partir deste documento, o conceito de pobreza dentro da Ordem não foi mais o mesmo, indo além da distinção entre propriedade e uso, adquirindo um desenvolvimento jurídico complexo. Além disso, alguns frades “Espirituais” do século XIV rejeitaram a interpretação desta Carta e elevaram o Testamento como um opúsculo de obrigatória observância, com o mesmo estatuto jurídico que a Regra.



Uma Análise da Bula *Quo Elongati* de Gregório IX: uma Interpretação Legislativa da Regra e Testamento de São Francisco

Veronica Aparecida Silveira Aguiar (USP)

O objetivo desta comunicação é fazer um exercício de análise da Carta *Quo Elongati* de 1230 que está diretamente vinculado com a Regra bulada de 1223 e o Testamento de São Francisco de Assis de 1226, documentos eleitos como linha-mestra do nosso trabalho de pesquisa de mestrado.

Antes de iniciarmos a nossa análise da Bula, devemos nos reportar a vida de Gregório IX e o seu papel exercido nas Ordens Mendicantes quando ainda era cardeal. Porém, o objetivo essencial de nossa análise é a atuação deste papa e a construção da questão Regra-Testamento no movimento Franciscano.

1. Introdução: o papel do Cardeal protetor

Ugolino dei Conti di Segni nasceu no ano de 1170 em Anagni, cidade na qual recebeu a sua primeira formação. Sobrinho de Inocêncio III, foi cardeal-bispo de Ostia e Velletri. Contudo, a carreira de Hugolino não se iniciou apenas com a subida de Lotario dei Conti di Segni como o Papa Inocêncio III (1198-1216). Embora, no ano de 1198 Hugolino tenha sido elevado ao cargo de capelão papal e de cardeal diácono de São Eustáquio. E somente em 1206, tornou-se cardeal-bispo de Óstia. (Capitani, 2000, p. 363).

Segundo a *Enciclopedia dei Papi*, o Cardeal Hugolino encontrou-se pela primeira vez com Francisco de Assis no dia 14 de maio de 1217 na cidade de Firenze, exatamente depois de um Capítulo Geral dos frades, celebrado na Porciúncula, dentro da qual havia sido decidido o envio de frades pelo mundo cristão e fora da Itália. A partir deste momento, o Cardeal de Óstia teria iniciado a sua atuação política dentro da Fraternidade. Era um momento delicado para os frades, porque a *Fraternitas* não tinha adequadamente

as prescrições conciliares com a sua nova forma de vida, somente havia obtido a aprovação oral dada pelo Papa Inocêncio III em 1209.

Mesmo assim, a pedido de Francisco de Assis, o papa Honório III teria dado um “protetor” aos franciscanos, mas o nome de “*dominus de Ostia*” teria sido escolhido pelo próprio Frei Francisco. A função do Cardeal protetor era corrigir as situações de perturbação, ele agia como um guia disciplinador “externo”, que cuidava das intervenções coercitivas que aos poucos se tornavam necessárias e também exercia influência para a formulação de uma Regra definitiva, mais articulada e orgânica, para ser submetida à aprovação pontifícia. Além disso, o IV Concílio de Latrão de 1215 também contribuiu para a necessidade da criação de uma normatização no movimento Franciscano, a *Fraternitas* foi aos poucos forçada a assumir uma forma institucionalizada. Inocêncio III esforçou-se para que as Ordens Mendicantes entrassem licitamente na Igreja. (Bolton, 1986, p.79).

Por fim, a *Regula bullata* foi o resultado de uma difícil composição e sábia mediação do Cardeal protetor Hugolino de Óstia. Todavia, a confirmação papal da Regra aconteceu somente com a bula *Solet annuere* de Honório III, datada no palácio do Latrão, no dia 29 de novembro de 1223. Portanto, a *Regula bullata* se apresentou como uma confirmação de uma regulamentação que já havia recebido a aprovação verbal de Inocêncio III, como se tratasse de um documento jurídico final de uma caminhada que teve início com a viagem de 1209 da primeira geração menorita a Roma. Já o Testamento de 1226 ainda nos parece ser a atestação final deste percurso de um processo evolutivo guiado por complexas relações entre Frei Francisco, o Papa, alguns frades dirigentes, o Cardeal Hugolino e a Cúria Romana, também assinalou o fim da

1. Mestranda em História Social pela Universidade de São Paulo e bolsista Fapesp, sob a orientação da Prof^a Dra. Ana Paula Tavares Magalhães. Bacharel e Licenciada em História pela mesma universidade.

primeira geração menorita. (Merlo, 2005, p.39 e 40). A primeira geração só conhecia a Regra e o Testamento como diretrizes, como o “código genético do franciscanismo” segundo Merlo. Já as gerações posteriores conheceram as hagiografias e as bulas pontificias a respeito do conceito de pobreza franciscana.

Enfim, o Cardeal Hugolino agia como intermediador dos frades menores perante o Papa. Da mesma forma, atuava e persuadia Frei Francisco junto com seu movimento a mostrar a disponibilidade a institucionalização da Fraternidade, que deveria se enquadrar aos moldes das demais Ordens religiosas, não perdendo a sua especificidade mendicante. Oficialmente, Hugolino foi nomeado como “Cardeal protetor” pelo Papa Honório III no ano de 1219, período anterior a redação da *Regula non bullata* que foi composta em 1221. Em suma, a presença de Hugolino de Óstia na Ordem Franciscana foi importante e ocupou uma posição central, principalmente quando se tratou de chegar à formulação definitiva da Regra. (Merlo, 2005, p. 38).

2. A Carta *Quo Elongati*: o nascimento da relação Regra-Testamento

Frei Francisco faleceu em 1226, na Porciúncula. Um pouco antes de sua morte, no início de 1226, escreveu o seu *Testamentum*. O Testamento consistiu num legado deixado por Francisco para a posteridade, um texto de final de vida. Ao longo dos séculos, o *Testamentum beati Francisci* fora questionado se deveria ou não ser considerado como parte dos documentos legislativo da Ordem dos Frades Menores. Entretanto, nunca houve um consenso entre os frades em relação ao estatuto jurídico deste documento.

Em diferentes momentos, houvera o costume de se ler à mesa, juntamente com a Regra, o Testamento. Esta prática não ocorria por acaso, o hábito consistia principalmente devido aos seguintes trechos do *Testamentum*:

“34 E não digam os irmãos: ‘Isto é uma outra Regra’, porque isto é uma recordação, uma admoestação, uma exortação e meu testamento, que eu, Frei Francisco, o menor de todos, deixo

para vós, meus irmãos benditos, para isto: a fim de possamos observar mais catolicamente a Regra que prometemos ao Senhor. 36 E tenham sempre consigo este escrito, junto à Regra. 37 E em todos os capítulos que fizerem, leiam também estas palavras quando lerem a Regra.. 38 E ordeno severamente sob obediência a todos os irmãos, clérigos e leigos, que não façam glosas à Regra nem a estas palavras dizendo: ‘Assim é que devem ser entendidas’.”

Como verificamos, os trechos acima nos deixa claro que o Testamento não é outra Regra, mas uma *recordatio* (recordação), *ammonitio* (admoestação) e *exhortatio* (exortação). Enfim, era dirigido a todos os frades e deveria ser observado junto à Regra, não poderia ser colocado glosas ou interpretações acerca da Regra e do Testamento.

Ao mesmo tempo, a questão da autenticidade desta mensagem de Francisco de Assis se mostrou bastante árdua com a Bula *Quo Elongati* de 28 de setembro de 1230, escrita por Gregório IX em Anagni após sete anos da *Regula Bullata* e se apresentou como uma verdadeira reinterpretação da Regra à comunidade franciscana.

Destarte, a relação Regra-Testamento se iniciou no Capítulo de Pentecostes de 1230, quando os vários capitulares reunidos, entre eles o Frei Antônio de Pádua, decidiram levar uma delegação ao Papa Gregório IX (1227-1241), para que o Papa desse uma resposta a respeito de pontos controvertidos da Regra dos Frades Menores e também para obter uma solução decisiva a respeito da observância do Testamento junto à Regra Bulada. O resultado do encontro foi a *Quo Elongati* e a negação do valor institucional ao *Testamentum*. A justificativa pontificia foi que Ugolino dei Conti havia sido o primeiro cardeal-protetor da Ordem Franciscana durante dez anos, sendo eleito Papa Gregório IX no ano de 1227, um ano após a morte de Francisco e conhecia a *intentio* do pobre de Assis.

Na Carta de 1230, Gregório IX comunicou a seguinte conclusão à Ordem dos Frades Menores: respondeu por dois viés, uma resposta pelo ponto de vista histórico e a outra pelo ponto de vista jurídico. Do lado histórico, o papa declarou conhecer mais do que ninguém a intenção de Frei Francisco, seja

pela longa amizade que o próprio Francisco teve com ele, quando era ainda cardeal, seja porque esteve próximo a ele durante a redação da Regra e também na comissão dos frades ao apresentá-la à Sé Apostólica para obter a confirmação definitiva. (Conti, 2004, p. 289)

“3 [...] Já que, motivados pela larga familiaridade que o mesmo Santo teve conosco, tendo conhecido mais plenamente sua intenção, além disso, estivemos em torno dele durante a redação da predita Regra e na apresentação à Sé Apostólica para obter sua confirmação, quando estávamos em um cargo inferior, nos pediram insistentemente que também expuséssemos os pontos duvidosos e obscuros da mesma Regra, e déssemos uma resposta sobre outros pontos difíceis.”

Do outro ponto de vista, por se tratar de uma questão jurídica, deveria ser resolvida no nível jurídico-canonístico. Sendo assim, Gregório IX respondeu que, embora Frei Francisco tenha tido uma intenção louvável ao ditar o seu Testamento e os frades façam bem em ater-se às suas ordens e desejos, no entanto, não eram obrigados à observância por dois motivos. Em primeiro lugar, porque Francisco havia promulgado um documento sem o consenso dos outros frades e principalmente do ministro geral e ministros provinciais. Segundo, Francisco não podia obrigar o seu sucessor (ministro geral) à observância do Testamento, porque não existia poder de um sobre o outro, ou seja, entre os pares que gozam da mesma autoridade.

“3 [...] Pois bem, ainda que creiamos que o predito confessor de Cristo ao ditar aquela ordem tivera uma louvável intenção e que vocês igualmente se interessam por aterem-se fielmente a suas justas ordens e a seus santos desejos, no entanto, nós, preocupados com o cuidado das almas e das dificuldades em que possam cair devido a estas coisas, iluminando a dúvida de seus corações, afirmamos que não estão obrigados à observância desta ordem, por dois motivos: ele não podia obrigar sem o consentimento dos irmãos e principalmente dos ministros, porque isso dependia de todos;

nem obriga certamente de nenhuma maneira a seu sucessor, tendo em conta que não há poder de um sobre outro entre aqueles que têm igual autoridade.”

Para Esser, com a declaração desta Bula a questão Regra-Testamento deveria ter sido encerrada. (Esser, 1974, p. 130) Contudo, para Martino Conti sempre houveram frades que movidos por diversos motivos, se sentiram obrigados à observância do Testamento. Sobretudo, no século XIV com os chamados “Espirituais franciscanos”, encabeçados por Frei Angelo Clareno e Frei Ubertino de Casale que colocaram o Testamento como uma necessidade e complemento da Regra dos Frades Menores. Ambos radicalizaram a relação Regra-Testamento, por isso defendiam a igualdade jurídica da Regra e do Testamento, viviam no momento ápice desta discussão.

Para Angelo Clareno (1260-1337) na sua obra maior *Historia septem Tribulationum Ordinis minorum*, a observância de forma simples e sem glosa dos dois documentos era uma premissa, visto que ambos foram redigidos por “vontade divina”. Com isso, ele acabou construindo o conceito de necessidade da observância do Testamento e o princípio da intocabilidade da Regra. Já Ubertino de Casale (1259-1328) na sua obra de maior relevância *Arbor Vitae Crucifixae Iesu*, reforçando o que já foi mencionado, o perfeito ideal da vida franciscana consistiria em observar o Evangelho, a Regra e o Testamento. Ubertino de Casale escreveu esta obra preocupado com a fidelidade às origens da *fraternitas*, para ele a Ordem havia decaído em relação à observância da Regra, tanto quanto da intenção e da imitação do primeiro fundador e dos primeiros irmãos. Em 1300, Angelo Clareno também tinha um olhar pessimista em relação aos rumos da Ordem e declarou depois de todos os processos e de todas as lutas, que era melhor sofrer todas as espécies de tormentos e a morte, que se separar da obediência do seu Chefe, do seu vigário e da sua Igreja. (Van Dijk, s/d, p. 206 e 207). Com isso, deduzimos que a relação Regra-Testamento não era um assunto totalmente encerrado e um consenso entre os frades medievais. Não obstante, a nossa problemática consiste no seguinte: a interpretação

doutrinal papal trouxe uma nova situação jurídica aos frades menores?

Para tentarmos responder a esta indagação, voltamos aos pontos duvidosos da Regra e a interpretação jurídica de Gregório IX acerca da pobreza e da propriedade dos frades menores. Em resumo, o Papa afirmava que os frades não podiam ter propriedades, nem em comum, nem individualmente, mas era permitido aos frades ter alguns objetos de uso, utensílios, hábito, livros necessários para o Ofício divino, instrumentos necessários para seu trabalho e bens móveis de consumo. No entanto, o ministro geral tomava a decisão e dava a permissão de como os frades deveriam usar esses objetos, a fim de que a pobreza da Ordem não fosse deturpada. Afinal, que “bens podiam ter”? Dificil decisão que estava centralizada na figura do cardeal protetor e do ministro geral, um embaraço para as províncias mais longínquas.

“8 Decidimos, portanto, que não devem ter propriedades nem em comum, nem individualmente, mas a Ordem tenha o uso dos utensílios, dos livros e dos demais bens móveis que lhes é lícito ter. Os irmãos, pois, usem-nos segundo seja estabelecido pelo ministro geral ou pelos ministros provinciais, permanecendo intacta a propriedade dos lugares e das casas nas mãos daqueles aos quais pertencem. Não devem vender os bens móveis, nem trocá-los fora da Ordem ou aliená-los de qualquer maneira, a menos que seja concedida a autoridade ou o consentimento ao geral ou aos ministros provinciais pelo cardeal da Igreja romana que será governador da Ordem.”

Outro ponto impreciso foi a relação com a doação de dinheiro a Ordem. A Regra proíbe que os frades recebam dinheiro, Gregório IX ressalta este aspecto. Conseqüentemente, os frades pediram ao Papa que não anulasse a proibição do uso do dinheiro prescrita pela Regra. Para resolver este impasse, Gregório IX evoca a figura do “amigo espiritual” conforme a Regra, que guardaria o dinheiro dos frades e os frades poderiam recorrer a ele mostrando as suas necessidades. Assim, o dinheiro seria propriedade dos benfeitores e os

frades receberiam apenas as coisas adquiridas.

“6 Sobre este ponto consideramos que devemos responder deste modo: se os irmãos querem comprar uma coisa necessária, ou bem pagar uma coisa já comprada, podem apresentar ou ao encarregado daquele de quem se compra a coisa, ou a qualquer outro, os que querem dar-lhes esmola; [...] pode depositar a esmola a ele entregue, como a um dono, a algum amigo espiritual dos irmãos, para que por meio dele seja usada como lhes parecer oportuno.”

Ao longo da história da Ordem Franciscana, a questão entre propriedade e uso das coisas de maneira pobre foi adquirindo uma complicada instituição jurídica que, não se restringiu a distinção simples entre propriedade e uso, houvera uma construção de conceitos em torno da propriedade (*proprietas*), posse (*possessio*), usufruto (*ususfructus*), direito de uso (*ius utendi*) e simples uso de fato (*simplex usus facti*). Em suma, o problema da interpretação da pobreza da Regra apostólica não ficou restrito a uma discussão interna da Ordem Mendicante e Gregório IX não foi o único papa a interpretar a Regra de Francisco e a negar o valor legislativo ao Testamento.

O sucessor de Gregório IX, o papa Inocêncio IV (1243-1254) promulgou no dia 14 de novembro de 1245, a declaração *Ordinem vestrum* que trouxe mudanças e de uma certa forma, comprometeu a pobreza franciscana. De acordo com esta bula, os frades poderiam fazer recurso do dinheiro, inclusive para evitar incômodos (*commoda fratrum*); o núncio (embaixador do papa) poderia guardar o dinheiro e comprar as coisas para a necessidade dos frades; o direito a propriedade de todos os bens móveis e imóveis, concedidos aos frades passariam para a Igreja Romana se os benfeitores não reservassem para si mesmos tal direito. (Falbel, 1995, p.91).

Entretanto, no dia 14 de agosto de 1279, o papa Nicolau III (1277-1280) promulgou a Decretal *Exiit qui seminat*, sob uma orientação jurídica, anulando todas as precedentes declarações sobre a Regra Franciscana, inclusive a Carta *Quo Elongati*. Esta bula foi promulgada com o intuito de anular as mitigações de Inocêncio IV que teria estendido

demais as coisas úteis e cômodas, comprometendo a pobreza franciscana. Nicolau III também tinha sido protetor da Ordem e via a pobreza sob o ângulo jurídico, desta maneira, apresentou uma renúncia total ao direito de propriedade aos frades e ao uso moderado das coisas (*usus moderatus*). No entanto, a avaliação do que era necessário ficaria a critério dos superiores provinciais que se adaptaria de acordo com os lugares e situações, não era mais possível estabelecer uma norma geral para toda a Ordem. Enfim, o papa Nicolau III descentralizou a questão da pobreza, dando maior autonomia de decisão aos ministros provinciais. (Falbel, 1995, p.109).

Finalmente, o afrouxamento do ideal da pobreza propiciou o surgimento dos “Espirituais” reunidos em torno do Frei Pedro João de Olivi com a idéia de uso pobre (*usus pauper*) como parte essencial do voto de pobreza. Como já mencionados, também Frei Angelo Clareno e Frei Ubertino de Casale tiveram a sua identidade negada e não foram integrados na Ordem Franciscana. Como resultado, iniciou-se uma contenda doutrinal que se prolongou por décadas, discussão que se transformou num verdadeiro processo jurídico. (Hardick, 1999, p. 597)

Com o surgimento dos capuchinhos em 1525, o problema da Regra-Testamento ressurgiu novamente com outra roupagem. (Conti, 1999, p. 744). A leitura de Frei Mateus de Bascio com a busca constante do franciscanismo das origens, direcionou-se a Roma e obteve do papa Clemente VII (1523-1534) a autorização de “observar a Regra segundo a letra”, idéia que fora bem desenvolvida pelos “Espirituais” no século XIV.

3. Considerações finais

Para além da problemática jurídica do estatuto legislativo do Testamento, as interpretações acerca dos pontos duvidosos da Regra Apostólica

causaram novos embates ao movimento. A partir da *Quo Elongati*, nos parece que o conceito de pobreza dentro da Ordem não foi mais o mesmo, indo além da singela distinção entre propriedade e uso, adquirindo um desenvolvimento jurídico mais complexo.

O Cardeal Bispo de Óstia participou da redação da *Regula Bullata*, acompanhou o pedido de aprovação da Regra na Santa Sé e entre outros, havia tido uma familiaridade peculiar com Frei Francisco. Ademais, Gregório IX foi o papa canonizador de São Francisco, fundador da Basílica de Assis e da Inquisição. Para os franciscanos, o papa Gregório IX ficou conhecido como “*dominus Ostiensis, qui est dominus, protector et corrector totius fraternitatis*” do movimento franciscano.

Do ponto de vista jurídico, o Testamento fazia parte dos textos legislativos dos Frades e reforçava as “leis” instituídas na Regra num reflexo consciente de seu itinerário. Seria uma etapa final de um processo de construção da norma no movimento, um remate deste conjunto de normas, um reforço daquilo que já foi instituído e aprovado pela Igreja, não há nada de novo no Testamento, ele segue as diretrizes da Regra bulada, foi uma reproposta da experiência evangélica de Frei Francisco. Os dois documentos não se opõem, mas conclui-se a formação daquela primeira geração menorita.

Em suma, constatamos que o nascimento da questão Regra-Testamento iniciou com a promulgação da bula *Quo Elongati* visto que Gregório IX considerou as “últimas vontades ou disposições” de Francisco sem valor jurídico aos frades, concluindo que não deveria ser observado junto a Regra. A interpretação do Papa não foi aceita unanimemente pelos frades ao longo da história da Ordem, principalmente pelos “Espirituais” que tentaram restituir o Testamento como um opúsculo de obrigatoria observância e como algo mais próximo do franciscanismo das origens.



FONTES PRIMÁRIAS

Quo Elongati de Gregório IX. Disponível em:

<<http://www.franciscanos.net/document/bulas.htm>> Acesso em: 27 mar. 2009.

<http://www.vocacoes.com.br/1_estudosbula.htm> Acesso em: 27 mar. 2009.

Quo Elongati. In: WADDING, Lucas (Org.). *Annales minorum*. Lugduni: Sumptibus Ioannis Baptistae Devenet, 1648. 1 v.

Testamento. In: SILVEIRA, Ildefonso & REIS, Orlando dos. (Org.) *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, CEFEPAL do Brasil, 1986.

Obras gerais e específicas

BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média*. Trad., Lisboa: Edições 70, 1986.

CONTI, M. *Estudos e Pesquisas sobre o franciscanismo das origens*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. Regra, monaquismo. In: CAROLI, Ernesto (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999. P. 639-653.

_____. Testamento de São Francisco. In: CAROLI, Ernesto (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999. P. 740-747.

ENCICLOPÉDIA dei Papi. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2000. 3 v.

ESSER, K. *Origens e espírito primitivo da Ordem Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1972.

FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: EDUSP: FAPESP: Perspectiva, 1995 (col. Estudos, 146).

HARDICK, Lothar. Pobreza, pobre. In: CAROLI, Ernesto (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999. P. 586-599.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Contribuição à questão da pobreza presente na obra Arbor Vitae Crucifixae Iesu, de Ubertino de Casale*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.

MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*. Petrópolis: Vozes; FFB, 2005.

MICCOLI, G. *Francisco de Assis: Realidade e memória de uma experiência cristã*. Petrópolis: Vozes, 2004.

SABATIER, Paul. *Vida de São Francisco de Assis*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: Instituto Franciscano de Antropologia, 2006.

STRAYER, J. R. (ed.). *Dictionary of the Middle Ages*. New York, 1982-89. 5 v. P. 194-206.

VAN DIJK, Willibrord-Christian. La représentation de Saint François D'Assise dans les Écrits des Spirituels. In: *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca 1280-1324*. Cahiers de Fanjeaux, Privat, Editeur, s/d.

Gonzalo de Berceo e Afonso X: a Representação do Locus Amoenus nos Cantares Sobre a Virgem

Viviane Cunha (UFMG)

RESUMO

Nos séculos XII e XIII desenvolveu-se, no espaço românico, uma poesia de caráter religioso, que teve a sua gênese nas cortes trovadorescas e, algumas vezes, nos mosteiros. Os temas mais constantes dessa poesia são o louvor à Virgem Maria, a quem são dirigidos expressivos elogios, e as narrativas de milagres, nos quais, ela é a mediadora entre Deus e os homens. Uma característica dessas narrativas de milagres é que nelas a Virgem aparece em primeiro lugar, ela é a intermediária que traz paz e alívio para aqueles que sofrem, e esses a invocam, simplesmente, pela devoção.

Alguns estudiosos acreditam haver um paralelo entre a popularidade do culto mariano e a ascensão social da dama da canção dos trovadores; outros, ao contrário vêm a popularidade de Maria como consequência da ascensão da mulher. A analogia entre Maria e a dama cortês é um topos bastante explorado pelos trovadores. Duas obras significativas do acervo literário medieval da Península Ibérica documentaram bem o culto mariano, nos séculos XII e XIII: Os *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo e as *Cantigas de Santa Maria*.

Este trabalho tem como objetivo estudar o *locus amoenus* ‘lugar agradável, lugar aprazível’, do qual Ernest Robert Curtius mostrou tão bem a importância, nos domínios latino e médio latino, o qual é também um lugar-chave da poética medieval em língua vulgar. Trata-se de um estudo de caráter comparativo, onde procura-se ressaltar os aspectos estilísticos e semânticos a partir de textos extraídos dos dois corpora acima citados.



Gonzalo de Berceo e Afonso X: a Representação do Locus Amoenus nos Cantares Sobre a Virgem

Viviane Cunha (UFMG)

Nos séculos XII e XIII desenvolveu-se, no espaço românico, uma poesia de caráter religioso, que teve a sua gênese nas cortes trovadorescas (Afonso X) e, algumas vezes, nos mosteiros (Gautier de Coinci). Os temas mais constantes dessa poesia são o louvor à Virgem Maria, a quem são dirigidos expressivos elogios, e as narrativas de milagres, onde ela aparece como a mediadora entre Deus e os homens. Uma característica dessas narrativas de milagres é que a Virgem aparece em primeiro lugar, ela é a mediadora, que traz paz e alívio para aqueles que sofrem, e esses a invocam, simplesmente, pela devoção.

São Justino, por volta de 165, foi o primeiro a nomear Maria “a Virgem”, e também o primeiro a formular o binômio Eva-Maria. Pouco depois, Santo Irineu, bispo de Lyon, entre 173-178, esboçou a teoria sobre Maria chamando-a «Mãe da Igreja» e a considerou como uma nova Eva, que veio para redimir a humanidade, dos pecados cometidos pela primeira mulher. Orígenes (185-254), teólogo da escola de Alexandria, foi o primeiro a utilizar a expressão *Theotokos* (*Dei Genitrix*) ou seja a «Mãe de Deus», para se referir à Virgem Maria, termo que foi incorporado à liturgia oriental, desde a primeira metade do século III.

Com São Jerônimo e Santo Agostinho a mariologia se enriqueceu conceptualmente. Os Pais da Igreja foram os cantores de Maria, particularmente, Santo Ambrósio de Milão (século IV). Considerado o pai da mariologia ocidental, Santo Ambrósio fez a seguinte afirmação sobre Maria : «Ela é o Templo de Deus e não o Deus do Templo». Alguns séculos depois, São João Damasceno foi considerado o grande “cantor” da veneração mariana, no Oriente (séculos VII-VIII). Pouco a pouco, a veneração popular e a reflexão dos intelectuais engrandeceram a imagem de Maria, e a associaram aos grandes milagres.

O culto de Maria atinge o seu apogeu, na Europa, no século XII, e continua incandescente

no século XIII. Esses dois séculos, que coincidem com o trovadorismo, enquanto fenômeno pan-românico, coloca Maria no cerne da questão da *fin'amors*: compara-se a imagem, do cristão prosternado, aos pés da Virgem, com a imagem do trovador, suplicando à dama da corte, o seu amor. A coincidência entre o amor da mãe de Deus e o da dama da corte condiciona as crenças e as manifestações interiorizadas do povo.

Alguns medievalistas acreditam haver um paralelo entre a popularidade do culto mariano e a ascensão social da dama, da canção dos trovadores; outros vêm a popularidade de Maria como conseqüência da ascensão da mulher. A analogia entre Maria e a dama cortês é um *topos* bastante explorado pelos trovadores: na Península Ibérica, por exemplo, Afonso X se apresenta como trovador da Virgem, no *Prólogo das Cantigas de Santa Maria*.

Duas obras significativas do acervo literário medieval, da Península Ibérica, documentaram muito bem o culto mariano, no século XIII. Tratam-se dos *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo, e das *Cantigas de Santa Maria*, produzidas no *scriptorium* do rei Afonso X, em Castela.

A riqueza de detalhes desses textos nos dá uma idéia do imaginário medieval, além de fornecer inúmeros *topoi* da literatura bíblica, refundida e remanejada pelo lirismo do medievo. A coletânea dos *Milagres de Nossa Senhora* reflete um duplo interesse: a visão de uma sociedade da qual os fundamentos se fissuram, e o homem ocupado com o mundo e consigo mesmo.

Relacionar a figura de Maria com o *locus amoenus* é um dos objetivos deste estudo. O *locus amoenus* ‘lugar agradável, lugar aprazível’, do qual Ernest Robert Curtius mostrou muito bem a importância, nos domínios latino e médio latino, é também, um lugar-chave da poética medieval, em língua vulgar. Nesse estudo, de caráter comparativo, procuramos ressaltar os aspectos estilísticos e semânticos do *Prólogo dos Milagros de*

Nuestra Señora, de Gonzalo de Berceo, e de uma *Cantiga de Santa Maria*, a de número 103.

O *locus amoenus* é um dos *topoi* da retórica clássica, tendo sido bastante utilizado, na literatura medieval. Todavia, o escritor medieval, (quer ele seja tradutor, compilador ou criador) não se limita ao simples remanejamento dos *topoi* antigos, ele não obedece cegamente à retórica clássica, ao contrário, ele apresenta traços estilísticos originais, como bem observou Damaso Alonso (ALONSO, 1964). É o caso de Gonzalo de Berceo, o primeiro escritor castelhano que imprimiu seu nome, nas suas obras.

A descrição que faz Gonzalo de Berceo, no *Prólogo dos Milagros de Nuestra Señora* - um conjunto de poemas, que narram os milagres da Virgem Maria - mostra a imagem de um jardim magnífico. Para falar desse jardim, tratarei somente do *Prólogo*, que pode ser considerado como uma matéria de estudo coerente e autônoma.

O *Prólogo dos Milagros de Nuestra Señora* é composto de 34 estrofes (*cuadernas vías*), ou seja, quatro versos alexandrinos monorrimos, com rima perfeita: AAAA, BBBB, CCCC, etc., narrado na primeira pessoa, começando pela exortação que o poeta faz a todos aqueles que servem a Deus, para escutar a narração dos milagres que ele vai contar:

1

*Amigos e vasallos de Dios omnipotent,
si vos me escuchásedes por vuestro consiment,
querriavos contar un buen aveniment:
terrédeshlo en cabo por bueno verament.*

Em seguida, o poeta se apresenta: “Mestre Gonçalo de Berceo nomeado”, que chegou a um prado verde e ondulado, cheio de flores, um lugar aprazível, lugar ideal para um peregrino cansado:

2

*Yo Maestro Gonzalo de Berceo nomnado,
yendo en romería caecí en un prado
verde e bien sencido, de flores bien poblado,
lugar codiciadero para ome cansado.*

As estrofes seguintes, isto é, as *cuadernas vías*, doravante (c.), apresentam as imagens de um jardim paradisíaco: um bosque para deleite, onde

as flores acalmam a vista, e o espírito (c.3). Aí se encontram árvores frutíferas: figueiras, pereiras, macieiras, etc., e não há frutos estragados ou amargos (c.4). O prado verde, o olor das flores, as sombras das árvores, de outros tempos, acalmam os suores (c.5). Neste *locus amoenus*, o poeta-narrador, livre das suas roupas, se colocou, confortavelmente, à sombra de uma bela árvore (c.6), e esqueceu-se de tudo (*perdí todos cuidados*), escutando o som, ou a voz modulada e harmoniosa dos pássaros (c.7, c.8). O concerto dos pássaros não pode ser comparado a nenhum instrumento: não há nenhum tocador de órgão, ou de viela, ou de saltério, nem voz ou língua que possuam tal harmonia. O jardim permanecia sempre verde: *non perdie la verdura por nula tempestat* (c.10). Os homens e os pássaros podiam aí colher as flores; todavia, quanto mais eles colhiam, mais numerosas elas se tornavam: *por una que levaban tres e quatro nacién* (c.13). O fruto das árvores era tão doce, que se Adão e sua mulher o tivessem comido, eles não seriam condenados (c.14).

É assim, que nas suas *cuadernas vías*, de 1 a 14, Berceo descreve um jardim alegórico, que ele explicará, em seguida. Ele diz que as palavras são obscuras, e que vai expô-las, sem rodeios: *tolgamos la corteza, al meollo entremos, / prendamos lo di dentro, lo de fuera dejemos* (c.15,v.3-4). O poeta começa a explicar as alegorias do jardim: somos todos peregrinos (c.16), estamos na Terra, como passageiros, em busca do Paraíso, e terminaremos essa peregrinação, quando nós [que servimos à Virgem], enviarmos nossas almas ao Paraíso: *la nostra romería estonz la acabamos / cuando a paraíso las almas enviamos* (c.17, v. 3-4).

O bom prado é “a Virgem gloriosa, mãe do Bem Criado, aquele que é incomparável ... Esse jardim sempre foi verde ... / *post partum et in partu ...*” (c.18, c.19, v.3). As árvores são os milagres, e a sombra das árvores são as orações dos pecadores «que rezam noite e dia a *Santa Maria*» (c.20). Eis aqui as *cuadernas vías*, nas suas formas integrais:

c. 18

*En esta romería habemos un buen prado,
en qui trova reparo tot romeo cansado,
la Virgen gloriosa, Madre del buen criado,
del cual otro ninguno egual non fue trovado.*

c. 19

*Esti prado fue siempre verde en honestat,
ca nuncua hobo mácula la su virginidat,
post partum et in partu fue virgen de verdat,
ilesa, incorrupta en su integridat.*

c. 20

*La sombra de los árboles buena dulz e sanía,
en qui habe reparo toda la romería,
sí son las oraciones que fas Sancta María,
que por los pecadores ruega noche e día.*

O canto dos pássaros (cf. c.9) são os santos que cantaram sobre a Virgem: Santo Agostinho, São Gregório e outros (c.23). Com efeito, desde os primeiros séculos, os Pais da Igreja, os Doutores e teólogos foram os cantores de Maria. Até o começo da Idade Média, os grandes pregadores da Igreja escreveram sobre a Virgem Maria: o já citado, Santo Agostinho, Venâncio Fortunato, Santo André de Creta, e São João Damasceno, entre outros. Esses escritores trataram, nas suas obras, da matéria sobre a Virgem Maria, bem antes do florescimento mariano, nos séculos XII e XIII. Com Santo Agostinho (354-430), a mariologia latina se enriquece sistematicamente: ele estabelece a perpétua virgindade de Maria, sua Assunção ao céu, e uma ligação com a Igreja.

Entre a Idade Média e a Reforma, grandes teólogos marianos se levantam: São Bernardo de Claraval, São Thomás de Aquino, sem esquecer Duns Scott (1266-1308), a quem devemos os textos magníficos, sobre a Imaculada Conceição. Ao mesmo tempo, a poesia mariana tem o seu sucesso, na cristandade ocidental, enquanto que, no Oriente, a literatura mariana continua essencialmente litúrgica.

As alegorias do jardim descrito no *Prólogo* dos *Milagros de Nuestra Señora*, de Berceo, estão centradas na figura da Virgem Maria e suas *Litanias: Stella Maris (La benedicta Virgen es estrella clamada, / estrella de los mares, guiona deseada, c.26) ; Regina Coeli et Stella Matutina (Es clamada y eslo de los cielos reina, / templo de Jesu Cristo, estrella matutina, c.27)*; é a fonte onde todas as criaturas bebem / o porto para onde nos dirigimos, e a porta para aquele que esperamos (*Ella es dicha fuent de qui todos bebemos, ... Ella es*

dicha puerto a qui todos corremos, / e puerta por la qual entrada atendemos, c.28).

O poeta/narrador evoca, por metonímia, os sabores dos grãos e das árvores: uva, *almendra*, *malgranada*, oliva, cedro, bálsamo, palmito (c.29), e apostrofa ainda ao público: *Señores e amigos ...* (c.30, v.1 e c.32, v. 4), ao mesmo tempo que ele evoca os pássaros canoros, as sombras, as águas e as flores:

29

*Es dicha vid, es uva, almendra, malgranada,
que de granos de gracia está toda calcada,
oliva, cedro, bálsamo, palma bien elevada,
piértega en que se hobo la serpiente alzada.*

32

*Quiero dejar contanto las aves cantadoras,
las sombras e las aguas, las devant dichas flores:
quiero de estos fructales tan plenos de dulzores
fer unos pocos versos, amigos e señores.*

A c. 29 termina com um verso que faz alusão à serpente enrolada na vara: “*piértega en que se hobo la serpiente alzada*”, o que completa a descrição do Paraíso. O *Prólogo* termina com uma invocação do poeta à Virgem, para ajudá-lo na tarefa de contar os seus milagres. O jardim descrito por Berceo, no *Prólogo*, não é um *hortus conclusus*, trata-se antes de um *hortus deliciarum*, e os *topoi* do Paraíso terrestre são os componentes do cenário.

Pode-se pensar em duas representações do jardim medieval: o *hortus conclusus* - o jardim secreto que a Igreja escolheu como símbolo, e o *hortus deliciarum* - o jardim paradisíaco, fonte dos prazeres terrestres, que os senhores feudais e os poetas preferiram. No começo da Idade Média, os jardins eram de utilidade dos mosteiros, alguns séculos mais tarde, apareceram os jardins particulares, junto aos senhores dos castelos, que podem estar relacionados com as viagens das Cruzadas e as descobertas dos jardins do Oriente. A literatura medieval irá explorá-los como cenário, e as cantigas de caráter religioso, também, o utilizarão como *locus amoenus*.

Um exemplo do *hortus conclusus* encontra-se na *Cantiga de Santa Maria Quena Virgen ben*

servira a Parayso ira (E, 103; TO, 93, Fol. 147 v), a qual narra o milagre do monge que passou trezentos anos, escutando um pássaro celeste. Essa lenda se encontra no conjunto das narrativas medievais, e se situa no ciclo das visões ou testemunhos do Paraíso, tendo sido influenciada, pelas narrativas de viagens ao céu, das quais se encontram exemplos anteriores, na literatura oriental. (Filgueira Valverde, 1985, p.178-179). Todavia, como lembra bem Legros (1992, p.18) o escritor medieval não tem « a impressão de ser um remanejador, cada um escreve com a sua ‘entencion’, e põe o seu talento, a sua marca pessoal, e cada uma de suas obras é original, porque é nova pela forma, e eventualmente, pelo sentido ».

A cantiga, em questão, é composta de treze estrofes, de três versos decassílabos, seguidas de um refrão de dois versos, de oito e de sete sílabas, respectivamente. O narrador em terceira pessoa, na verdade, o poeta, anuncia o milagre, que irá contar: *E daquest’ un gran miragre vos quer’ eu ora contar*, (1, v.1). A personagem, ou o sujeito do milagre, assim como o cenário, são apresentados nas estrofes 2 e 3: a “Gloriosa” fez um monge entrar num jardim, onde ele costumava ir sempre, mas, naquele dia, ele encontrou uma fonte de água clara, muito bela, onde permaneceu, e lavou as mãos; depois, pediu a Santa Maria que lhe fizesse conhecer um pouco do Paraíso:

2

*E que o viss’en ssa vida ante que fosse morrer.
E porend’a Groriosa vedes que lle foi fazer :
fez-lo entrar en hua orta en que muitas vezes ja*

3

*Entrara; mais aquel dia fez que hua font’ achou
mui crara e mui fremosa, e cab’ela s’assentou.
E pois lavou mui ben sas mãos, diss’: “Ai,
Virgen, que será*

Enquanto o monge se encontrava no jardim - sem dúvida um *hortus conclusus*, fora do claustro - ele passara a outro imaginário, que não era mais o real. Estamos, aqui, no campo do maravilhoso, isto é, do miraculoso, ou seja, no Paraíso, como diz bem o refrão: *Quena Virgen ben servirá / a Parayso irá*. A dimensão do tempo aqui é inteiramente

outra: trata-se de um tempo psicológico, simbólico: quando um passarinho começou a cantar (5, v. 2) o monge ficou em êxtase a escutá-lo, e isto, durante trezentos anos (6, v. 2):

4

*Se verei do Parayso, o que ch’eu muito pidi,
algun pouco de seu viço ante que saya daqui,
e que sábia do que ben obra que galardon
averá?”*

5

*Tan toste que acababa ouv’ o mong’a oraçon,
oyu hua passarinna cantar log’en tan bon son,
que sse escacoeu seendo e catando sempr’alá.*

6

*Atan gran sabor avia daquel cant’ e daquel lais,
que grandes trezentos anos esteve assi, ou mays,
cuidando que non estivera senon pouco, com’ está*

Segundo Chevalier e Gheerbrant (1985), « o canto é o símbolo da palavra que une o poderoso criador à sua criação (...) É o sopro da criatura respondendo ao sopro criador ». Essa cantiga não apresenta uma descrição detalhada do jardim paradisíaco, se bem que o termo “Paraíso” esteja presente, nas estrofes 1, v.3 e 4,v.1, e também, no refrão. Os elementos do *locus amoenus* são a fonte clara, onde o monge lava suas mãos, e o canto do pássaro, que o transporta para uma outra realidade: o cansaço de um dia de trabalho, no mosteiro, o teria feito cair num torpor ou num sonho? Ou o canto do pássaro seria a metonímia, de uma música bem modulada, de uma só voz, de um canto gregoriano, que vindo do coro do claustro, o fizera mergulhar em êxtase? Quando o pássaro parou de cantar, o monge sentiu uma grande tristeza: *Des i foi-ss’a passarynna, de que foi a el mui greu*, (7, v. 2). Ele quis retornar ao seu mosteiro, mas, encontrou, no lugar do mosteiro, um grande portal desconhecido: *Ai, Santa Maria, val! Non é est’e o meu mōesteiro, pois de mi que fará?* (8, 2-3) Eis aqui, as estrofes em questão:

7

*Mong’ alga vez no ano, quando sal ao vergeu.
Des i foi-ss’a passarynna, de que foi a el mui greu,
e diz: «Eu daqui ir-me quero, ca oy mais comer
querrá*

O convent'. » *E foi-sse logo e achou un gran portal que nunca vira, e disse: «Ai, Santa Maria, val! Non é est'omeum òesteiro, pois demique sefará?»*

Temeroso, o monge entrou na igreja, surpreendendo seus confrades, que ali cantavam o ofício, os quais acabaram compreendendo, que acabavam de assistir a um grande milagre. Eles o acolheram como um novo irmão, e todos cantaram louvores, em honra da gloriosa Mãe de Deus, que havia realizado essa maravilha, para o seu fiel servidor. As estrofes seguintes (12 e 13) funcionam como uma espécie de epílogo, em louvor à Virgem.

Segundo Filgueira Valverde (1985, p.179), a tradição mais antiga desse motivo pertence à abadia de Affligem, no ducado de Brabant, na Bélgica. A redação mais antiga é a de Maurice de Sully - bispo da

diocese de Paris, que começou a construção de Notre Dame - datada de 1195. Encontram-se outras versões em Jacques de Vitry, Odo de Cheriton e numa versão anônima, do século XIII. Após a versão de Afonso X, surgiram muitas outras, nos séculos posteriores. Como observou Legros (1992, p.18) «a estética românica não é uma estética da surpresa, mas sim, uma estética que privilegia a conjuntura e a beleza do estilo. “Fazer um verso novo” é, principalmente, inventar uma forma nova, e não, inventar uma matéria nova» É o estilo, sem dúvida, o traço principal dos dois textos, aqui analisados, apresentando, cada um, a mão ou a pena de dois dos poetas mais célebres da Península Ibérica: um se exprimindo na sua língua castelhana (Berceo) e o outro (Afonso X), embora sua língua materna fosse o castelhano, ele perpetuou, na língua galego-portuguesa, o mais importante repertório mariano, da literatura medieval.



BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ALFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Éd. crit. de Walter Mettmann. Coimbra : Acta Universitatis CONIMBRIGENSIS, 1959-72. Rééd. Ed. Xerais de Galícia, 1981.
- ALONSO, D. “Berceo y los *topoi*”. *De los siglos oscuros al de oro*. Madrid : Editorial Gredos, 1964.
- CHEVALIER, J. et Gheerbrant, A. *Dictionnaire des symboles*. Paris : Robert Lafond / Jupiter, 1982.
- CHUECA GOITIA, F. “Breves considérations sur les jardins-vergers de l’Espagne musulmane”. In *Actes du 2ème Colloque International sur la protection et la restauration des jardins historiques*. (ICOMOS - IFLA - Grenade, Espagne, 29 oct. - 4 nov. 1973).
- CURTIUS, E. R. *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*. Trad. de l’allemand par Jean Bréjoux. Paris : P.U.F., 1956.
- FILGUEIRA VALVERDE, J. *Cantigas de Santa Maria*. Madrid : Editorial Castalia, 1985.
- GONZALO DE BERCEO. *Obra completa*. Edición coord. par Isabel Uría. Madrid : Espasa-Calpe, 1992.
- GRAEF, H. M. : *La mariología y el culto mariano a través de la historia*. Barcelona : Ed. Herder, 1968.
- LE GOFF, J. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. (trad. port.) Lisboa : Edições Setenta, 1983.
- LEGROS, H. *La Rose et le Lys. Étude Littéraire du Conte de Floire et Blancheflor. Senefiance*, n° 31, 1992 Aix-en-Provence : Publications du CUER MA.
- ORDUÑA, G. “La introducción a los «Milagros de Nuestra Señora. El análisis estructural aplicado a la comprensión de la intencionalidad de un texto literário”. In: *AIH Actas*, II, 1965.
- PERNOUD, R. “Les jardins de monastères au Moyen Âge”. *Actes Sud*, 1996.

Apício como Anticomida: Considerações sobre uma Possível Interpretação para um Receituário Antigo na Alta Idade Média

Wanessa C. Asfora (USP)

RESUMO

Um conjunto de receitas atribuído ao personagem da Antiguidade romana de nome Apício e cujos manuscritos mais antigos que se conhece pertencem ao período altomedieval (séculos VIII e IX) é o objeto central desta comunicação. Mais precisamente, serão apresentadas considerações que tentarão elucidar o caráter aparentemente “extra-ordinário” de sua escritura naquele período. O ponto de partida será o enquadramento teórico fornecido pelo pensamento altomedieval sobre a comida desenvolvido e praticado nos meios monásticos que, ao contrário do que pode imaginar, permite um movimento bem mais dinâmico e ventilado entre os pólos opostos e excludentes aos quais a comida aparece geralmente atrelada. A investigação procurará elucidar por que caminhos e razões a comida prescrita por Apício – nem fruto proibido, nem hóstia – despe-se da mundanidade pagã de seu passado clássico e reveste-se de uma virtuosidade que, dentre outras coisas, chancelou sua existência em uma Alta Idade Média que se pretendia cada vez mais cristã.



Apício como Anticomida: Considerações sobre uma Possível Interpretação para um Receituário Antigo na Alta Idade Média

Wanessa C. Asfora (USP)

Esta comunicação revela algumas reflexões extraídas de minha pesquisa de doutorado¹ que tem como objeto central um conjunto de receitas atribuído ao personagem da Antiguidade romana de nome Apício e cujos manuscritos mais antigos que se conhece pertencem ao período altomedieval (séculos VIII e IX)². De maneira bastante sintética, serão apresentadas aqui considerações decorrentes da questão norteadora em torno da qual a tese vem sendo construída, mais especificamente: como e por que um receituário antigo que anuncia preparações culinárias de gêneros diversos pôde ser copiado e sobreviver em manuscritos de origem monástica da Alta Idade Média.

Após percorrer a história dos manuscritos apicianos – etapa que não poderá ser tratada no escopo deste texto –, revelou-se necessário investigar mais detidamente como se constituiria o pensamento altomedieval sobre a comida. Nesse sentido, o primeiro aspecto evidenciado foi o enquadramento teórico no qual aquele pensamento se desenvolve e que propõe, em tese, apenas duas possibilidades de agência da comida em relação ao corpo: ser como o fruto proibido e potencializar a degeneração do corpo vilipendiado, ou como a hóstia, nutrindo e mantendo são o corpo glorificado. A distinção entre hóstia e fruto edênico não se faz tão facilmente; há um saber sobre a comida que se deve dominar para que ela não funcione como o fruto que tirou do homem o direito de gozar o Paraíso, mas como o viático que o restituirá no final dos tempos.

Na realidade, o que está por detrás dessas metáforas alimentares, não é a existência de grupos de alimentos distintos, e que por sua constituição podem funcionar como o fruto proibido ou como

a hóstia, mas o problema do desejo pelo prazer da comida. Em outras palavras, trata-se de figuras de linguagem que expressam atitudes distintas diante dos alimentos: por um lado, um “comer virtuoso” que no limite é um “não comer” que afasta qualquer possibilidade de prazer; por outro, um “comer pecaminoso” que empurra o comensal para o prazer das sensações que a comida pode despertar. O primeiro posicionamento é tema de vasta literatura ao longo de todo o Medioevo, e é particularmente tratado sob a perspectiva da oposição banquete-jejum³. Já o segundo, obviamente, encontra dificuldades de ser abordado. Dada à inexistência de contrapontos em textos ou imagens que possam auxiliar na construção de um quadro interpretativo mais amplo sobre a comida, ou seja, que não recaia na discussão em torno do pecado da gula, esse aspecto acaba sendo muitas vezes motivo de desalento para o pesquisador da história da alimentação altomedieval – ainda que, ao mesmo tempo, torne mais instigante a reflexão sobre os textos apicianos no período. Afinal, parece haver algo de extra-ordinário no evento de sua escritura. De alguma maneira, está-se diante de uma mudança no entendimento daqueles conteúdos alimentares: textos mundanos associados aos vícios de uma Antiguidade pagã teriam sido revestidos de uma virtuosidade que, dentre outras coisas, cancelaram sua existência em uma Alta Idade Média que se quer cada vez mais cristã.

O que há de mais difícil em se abordar a temática alimentar na Alta Idade Média é compreender como se articulam dois posicionamentos aparentemente tão divergentes. Claro que há uma longa tradição na

1. Tese desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, com finalização prevista para Dezembro de 2009 e intitulada “Entre ordo e excessus: incorporar Apício na Alta Idade Média (séculos VIII e IX)”.

2. Ao todo são conhecidos três manuscritos altomedievais. O primeiro deles com datação e proveniência discutidas (século VIII ou IX; Itália ou França meridional) apresenta um texto mais encurtado em relação aos demais (31 receitas). Os outros dois manuscritos contêm textos mais longos (459 receitas) e provêm do mosteiro de Fulda (c. 820-850) e da Igreja colegial de Tours (c. 830-850)

3. Para uma síntese acerca do desenvolvimento do tema na Antiguidade tardia e na Alta Idade Média, cf. o segundo capítulo, intitulado *Fast and feast: the historical background*, de WALKER BYNUM, Caroline. *Holy Feats and holy fast*. Berkeley: University of California Press, 1987, p. 31-69.

literatura ascética que prefere valorizar a perigosa conexão entre sexo e comida⁴, mas não é essa a perspectiva que convém adotar no desenvolvimento de minha tese, uma vez que o que se pretende evidenciar é um movimento de constante bascular entre os domínios da necessidade e do prazer. Diferentemente do sexo, que visto isoladamente é incontestavelmente condenado, a comida está profundamente ligada à manutenção do organismo e, conseqüentemente, dos corpos que constituem a comunidade cristã. Não sendo possível negá-la completamente, opta-se pela abstinência como prática cotidiana mais próxima do modelo ideal de comportamento alimentar. O “não comer” conduz à vida eterna, mas, paradoxalmente, persegui-lo de fato pode levar à morte. Portanto, mais do que falar em divergência de posicionamentos, é preciso pensar em termos de convergência para um campo de ação comum: a manutenção da vida (neste e no outro mundo). Nesse campo, encontram-se uma série de outras atitudes alimentares possíveis, mas sobre as quais infelizmente quase nada se consegue saber. Tratarei, em seguida, apenas de uma delas; porém, como se verá, instigadora o suficiente para que se possa avançar em uma compreensão altomedieval de Apício.

1. A anticomida

A investigação da literatura dos Padres do Deserto, dos Padres da Igreja, bem como de autores da Alta Idade Média como Gregório Magno, Alcuíno e Rábano Mauro identificaram que o prazer da comida e a comida prazerosa são equivalentes que encontram na metáfora do fruto edênico uma significativa possibilidade de interpretação (negativa) da comida; interpretação esta que acaba por se espriar para todo o universo alimentar altomedieval, recobrando-o de constantes suspeitas⁵. A comida incita e mobiliza os sentidos, fazendo do comensal um verdadeiro refém que, ao se entregar a tal deleite sensorial, abre caminho para a perda total. Sua expressão mais radical

encontra-se na dieta de alimentos crus ou quase nada transformados (pela cocção) de alguns Padres do Deserto. O historiador Piero Camporesi chama essa cozinha propositalmente desenhada para destruir qualquer prazer, qualquer odor carnal e qualquer sensação de satisfação sensual de “anticozinha”. Para ele, seu único objetivo é a alienação do paladar e a criação de uma repugnância profunda da comida e, em última instância, da própria vida – ainda que a Regra de São Bento e os costumes ligados a ela tenham matizado o modelo alimentar do Deserto (Camporesi, 1994, p.64-65).

Nesse sentido, a proposta de Camporesi vem reforçar a hipótese de que a única comida que pode receber a “chancela” da Igreja é aquela que nutre o corpo sem a mediação dos prazeres dos sentidos, ou seja, que viabiliza a nutrição do corpo sem passar pelo corpo. É a anticomida. De certa maneira, é algo semelhante à operação performatizada pela hóstia. Na Santa Ceia, pão, vinho, peixe e cordeiro pascal perdem suas características mundanas e se tornam alimentos espirituais que, mais tarde, evocarão o Cristo sacrificado. O banquete celeste se opõe assim ao banquete terrestre, o mesmo se passando com suas iguarias (Voisenet, 1996, p. 551-553). Claro que não se buscava uma equivalência *stricto sensu* entre a noção terrena e espiritual de comida, mas se pode dizer que idealmente quanto mais próxima a comida estiver da nutrição espiritual, mais positivada ela estará.

Durante a Idade Média, reflexões acerca de como se daria a nutrição da matéria corporal são freqüentes. Philip Reynolds identifica no século XIII um interesse particular na reflexão teológica acerca das relações existentes entre comida, corpo e natureza humana. De alguma forma, o ponto de partida encontra-se no século anterior, quando certa tradição de pensamento foi consolidada na obra de Pedro Lombardo (c.1100-c.1164). Este sustentava que a comida, assim como qualquer outra matéria exógena ao corpo humano, em nada intervinha na verdade da natureza humana (“*veritas humanae*

4. A ligação entre comida e sexualidade constitui um topos bastante comum na literatura helenística pagã (moralista e comédia). No contexto cristão, foi adaptado e ganhou coloridos distintos em autores como Filo de Alexandria, Clemente de Alexandria, Tertuliano e Jerônimo. Cf. GRIMM, Veronika. *From feasting to fasting, the evolution of a sin*. London: Routledge 1996.

5. Este tema foi amplamente abordado no segundo capítulo da tese.

naturae)⁶. A reflexão necessariamente remetia ao problema da constituição do corpo. Em uma passagem de suas Sentenças (II, cap. 14-15), Pedro Lombardo afirma que todos os corpos humanos haviam se desenvolvido a partir do sêmen de Adão, mais precisamente, pelo processo de multiplicação “em si mesmo” de uma das partes de seu corpo. Tratava-se do mesmo tipo de multiplicação que originara Eva de uma das costelas de Adão, bem como aquela observada no milagre da multiplicação dos pães e na ressurreição de adultos que haviam morrido enquanto criança. Em todos esses casos, o modo de crescimento da matéria era o mesmo e acontecia sem que houvesse participação alguma de matérias exógenas. De acordo com essa posição, a comida, embora imprescindível à sobrevivência do homem, apenas fomentava a carne, não operando qualitativamente em sua constituição. Assumir qualquer tipo de possibilidade de transformação nesse sentido, equivaleria a admitir que a matéria corrompida herdada de Adão poderia ser modificada, para melhor ou para pior. A essa interpretação “miraculosa” do crescimento do corpo humano, irá se instaurar, a partir do século XIII, com Alberto Magno e Tomás de Aquino, uma outra, mais “naturalista” e “médica” (Reynolds, 1999, p. 16-17 e passim).

Ao olhar para a Alta Idade Média em busca de elementos que teriam favorecido o encaminhamento e a consolidação do pensamento de Pedro Lombardo sobre a comida, o que se revela, como sempre, é um campo de tensas oposições no qual a identificação do favorecimento ou da ressonância de uma ou outra via interpretativa é

de difícil apreensão. Primeiramente, de maneira alinhada a Pedro Lombardo, poder-se-ia citar Beda (c.625-735) em um de seus comentários aos Evangelhos. Apoiado na parábola apresentada por Jesus aos fariseus em suas pregações na Galiléia com objetivo de ensinar a diferença entre o puro e o impuro, Beda dá a entender que a comida, qualquer que seja ela, não é incorporada pelo organismo: aquilo que entra pela boca do homem, caso dos alimentos, vai para o ventre e é expelido para a fossa sem profaná-lo; já o que sai da boca, porque procede do coração, pode tornar o homem impuro (Marcos 7, 18-19 e Mateus 15, 17)⁷.

É possível que a interpretação de Beda, porque ancorada em uma passagem do texto bíblico que tem potencial de suscitar uma leitura mais superficial, tenha antecedentes em autores dos primeiros séculos do cristianismo ocidental. É certo, contudo, que um século mais tarde ela ressoará em Alcuíno em um trecho de sua epístola a Dodo. Ao afirmar que a comida e a bebida de ontem é o esterco de hoje, o monge e abade de Fulda evidencia a crença de que os alimentos passam pelo corpo sem nenhuma ação evidente⁸.

Por outro lado, pode-se pensar que algumas idéias lançadas por Agostinho nos primeiros séculos da Idade Média constituíssem ainda nos séculos VIII e IX referências importantes, ainda que divergentes do que se observou em Pedro Lombardo, Beda e Alcuíno, para se pensar o papel da comida no corpo humano. Em primeiro lugar, há seus comentários à passagem dos Filipenses (2,7) na qual Paulo trata do exemplo de Cristo que se fez homem e se sacrificou pela humanidade. Para Agostinho, das quatro

6. O que Reynolds verificou em seu estudo é que, a partir do posicionamento de Pedro Lombardo, derivaram, ao longo do século XIII, importantes questionamentos decorrentes de uma dúvida inicial: (1) participaria a comida da verdade da natureza humana? Inquietação que levava a outras perguntas: (2) pode um corpo crescer sem receber matéria nova? e (3) cada corpo humano contém de fato algo da matéria do corpo de Adão? Os teólogos que responderam sim para a segunda questão supuseram que a matéria poderia realmente se multiplicar “em si mesma” e foram obrigados a explicar como isso acontecia (caso de Boaventura). Já aqueles que negaram essa possibilidade tiveram que provar sua invalidade, explicando como cresciam os corpos a partir de uma análise de sua matéria, forma, mudança e identidade (Thomas de Aquino e Alberto Magno são exemplos analisados). Cf. Philip Lyndon REYNOLDS, *Food and the body. Some peculiar questions in High Medieval Theology*. Leiden: Brill, 1999.

7. “Non intelligitis quia omne extrinsecus introiens in hominem non potest eum communicare, quia non intrat in cor ejus, sed in ventrem et in secessum emittitur purgans omnes escas? Omnium Evangeliorum loca apud haereticos et perversos plena sunt scandalis. Et ex hac sententiola quidam calumniantur, quod Dominus, physicae disputationis ignarus, putet omnes cibos in ventrem ire, et in secessu digeri, cum statim infusae escae per artus et venas ac medullas nervosque fundantur. Unde et multos videmus qui vitio stomachi perpetem sustinent vomitum, post coenas et prandia statim evomere quod ingesserint, et tamen corpulentos esse, quia ad primum tactum liquidior cibus et potus per membra funditur. Sed istiusmodi homines dum volunt alterius imperitiam reprehendere, ostendunt suam. Quamvis enim tenuissimus humor et liquens esca, cum in venis et artubus concocta fuerit et digesta, per occultos meatus corporis, quos Graeci [termo em grego] vocant, ad inferiora delabitur, et in secessum vadit.” (BEDA, In Evangelium S. Marci, col. 201).

8. “Quod commedisti et bibisti hesterno, hodie stercus est, quod non dico tangere, sed etiam horrescis videre. Tales sunt nostrae voluptates: stercus et putredo. Talia sunt corpora, in quae deperimus, omne putredine et immunditia sordidiora, dum in sepulchro iacent.” (ALCUINUS, Ep. 65, p. 108).

maneiras pela qual um ser humano pode assumir uma nova condição, uma delas se assemelha ao que acontece com a comida dentro do corpo humano: certas coisas acontecem a nós de tal forma que ambas mudam e são modificadas, como no caso da comida que, de um lado, perde sua própria forma/natureza para converter-se em nosso corpo; nós, por outro lado, tendo sido restaurados pela comida, somos convertidos por ela da anemia e da fraqueza para força e vigor/saúde⁹.

A noção de que matérias são passíveis de transformação aparecerá novamente em *De vera religione* quando Agostinho, ao tratar do homem interior e exterior, apresenta o que acaba sendo uma descrição do processo de nutrição do corpo humano. Fica claro que a comida pode ser bem mais atuante no organismo do que nos faz crer Beda e Alcuíno. Ela é matéria envolvida em um duplo processo de transformações: a de si mesma e a do corpo sobre o qual atua. Há um dinamismo na caracterização de seus componentes: aqueles com capacidade de nutrir perdem sua forma original e são assimilados pelos tecidos conferindo força e vigor; já aqueles que não servem à nutrição assumem formas distintas, uma parte deles retorna ao solo como fezes, outra escapa como suor e, finalmente, uma terceira se torna sêmen¹⁰.

O cenário brevemente apresentado acima não permite afirmar que se encontram na Alta Idade Média formas unívocas de pensar a comida que se encadeariam progressivamente de maneira a resultar em um pensamento mais acabado e cristalizado na obra de Pedro Lombardo, para ser, logo depois, “superado” pelo pensamento mais “científico” da escolástica do século XIII. Se é possível encontrar em Beda e Alcuíno afinidades teológicas com Pedro Lombardo, o mesmo não se pode dizer em relação a algumas idéias de Agostinho que, em certo sentido, serão retomadas por Alberto Magno e Tomás de Aquino. Embora deva concordar

com Reynolds que a posição que prevalece é aquela que será consolidada nas letras de Lombardo, não me parece evidente que a questão deva ser posta em termos de oposição entre uma Alta Idade Média “miraculosa” na qual a literatura e a prática médica não possuem nenhuma representatividade, contra uma Baixa Idade Média supostamente mais “naturalista” e aí sim propriamente “médica”. Talvez seja mais acertado observar que das duas tradições de pensamento sobre a comida que convivem no período altomedieval (1. aquela com forte acento monástico e que coloca sobre denominador comum Padres do Deserto, Gregório Magno, Beda e Alcuíno; 2. aquela que abarca de forma mais ampla a comunidade de cristãos e que me parece melhor representada pelo pensamento de Agostinho), uma delas acabou por perder espaço no século XII.

Nos séculos VIII e IX, contudo, me parece prematuro – até porque não há estudos nesse sentido – precisar qual delas prevaleceria no ambiente monástico do qual provém Apício (Fulda e Tours, pelo menos), meio social que, certamente, não pode ser descrito como homogêneo. Se no pensamento eclesiástico altomedieval a hóstia representa a comida ideal porque estabelece outras vias para nutrição do corpo que não aquela que provoca os sentidos; isso não significa que em alguns dos círculos nos quais aquele mesmo pensamento constitui referência, outras leituras acerca do papel da comida não possam ser cultivadas. As idéias de Agostinho aqui mencionadas, bem como uma leitura particular do saber dietético proposto pela medicina antiga disponível no período, abrem espaço para um posicionamento mais “ventilado” em relação à comida que penso existir nos locais ligados à confecção de Apício (ainda que a abordagem da comida pela tradição de Alcuíno e Rábano Mauro possa indicar o contrário). Em outras palavras, a convergência de posicionamentos acerca da comida identificada no pensamento

9. “Quaedam uero sic accidunt, ut et mutant et mutantur, sicuti cibus et ipse amittens speciem suam in corpus nostrum uertitur, et nos refecti cibo ab exilitate atque languore in robur atque ualentiam commutantur.” (SANCTI AURELI AUGUSTINI, De diversis quaestionibus octoginta tribus, LXXIII, p. 210.)

10. “Sed interior exteriorem respicit et in sua comparatione foedum uidet, in próprio tamen genere pulchrum et corporum conuenientia laetantem et corruptentem, quod in bonum suum conuertit, alimenta scilicet carnis, quae tamen corrupta, id est amittentia formam suam, in membrorum istorum fabricam migrant et corrupta reficiunt in aliam formam per conuenientiam transeuntia et per uitalem motum diiudicantur quodam modo, ut ex eis in structuram huius uisibilis pulchri, quae apta sunt, assumantur, non apta uero per congruos meatus eiciantur, quorum aliud foeculentissimum redditur terrae ad alias formas assumendas, per totum corpus exhalat, aliud totius animalis latentes números accipit et incohat in prolem [...]” (SANCTI AUGUSTINUS, De vera religione, 40, 74, p. 235-236.)

eclesiástico altomedieval parece revelar que longe dos pólos representados pelo fruto edênico e pela hóstia há áreas intermediárias a serem investigadas com mais cautela.

2. Apício excede

Considerando que Apício pertença a um desses ambientes mais arejados, ainda é preciso resolver uma importante questão: o extra-ordinário e o extra-necessário que rondam sua existência. Com efeito, à primeira vista, e mesmo pela herança legada à Idade Média pelo personagem por detrás do texto, as receitas apicianas parecem ter nascido para apaziguar desejos culinários ávidos de tudo, menos da “anticozinha” proposta por Camporesi. Além disso, ao que tudo indica, esta cozinha insossa não carece de registro escrito que incite o temido cuidado com as preparações, pois o essencial já está prescrito na Regra e nos Costumes. Através desse raciocínio, é certamente difícil explicar a existência de Apício mesmo em ambientes supostamente mais abertos. Até mesmo na visão positiva de Agostinho acerca da comida, não há concessões a esses elementos provocadores do prazer e da gula.

Contudo, é no próprio texto agostiniano que a resposta começa a se delinear. No livro X das *Confessiones*, dedicado à reflexão acerca dos sentidos e suas tentações, encontra-se a idéia de que uma possível estratégia para apaziguar o prazer pela comida é encará-la como medicamento. Porém, a tarefa incita dúvidas, uma vez que não é nada fácil distinguir se a sensação manifestada pelo corpo se dá exclusivamente por necessidade de nutrição (saúde) ou por prazer (pecado). Ao final da passagem, o próprio santo padre confessa sua

inquietação sobre o tema e reluta em oferecer uma resposta definitiva para a questão (que, sem dúvida, permanecerá aberta até o final da Idade Média)¹¹.

De qualquer modo, a orientação agostiniana permanecerá válida. No final do século VIII, o monge Ambrósio Autpert (c. 730-784) reforça a utilização do recurso de se aproximar da comida como o doente faz com o remédio, ou seja, sem buscar prazer, simplesmente respondendo a uma necessidade¹². Casagrande e Vecchio, analisando a metáfora da comida como medicamento do ponto de vista teológico-religioso, enxergam aí o encontro de dois aspectos muito bem amalgamados: o caráter nutriente que supre a necessidade inelutável de se alimentar e a natureza medicamentosa que age na corrupção provocada pelo pecado e pela ausência total do prazer que deve acompanhar sua absorção (Casagrande; Vecchio, 2003, p. 206).

Importante marcar que a sobreposição comida-medicamento é igualmente cabível da perspectiva médica observada nos textos que circulam no período¹³. Nesse momento da Alta Idade Média, está-se falando de uma medicina essencialmente dietética cuja farmacopéia assentasse principalmente em produtos vegetais (ervas e especiarias). Cozinha e farmacopéia recorrem a matérias-primas comuns estreitando assim a linha que as separa. Sendo assim, é possível pensar que o problema da tese que desenvolvo deve abarcar também a identificação, ou não, do ponto de inflexão (e, nesse caso, onde ele se dá) entre comida e medicamento em Apício. Ao que tudo indica, a chave está na manipulação dos condimentos.

Recentemente, chamou-se a atenção para o fato de Apício ser fundamentalmente um livro de

11. “Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta sic alimenta sumpturus accedam. Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae moléstia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae. Ipse enim transitus uoluptas est, et non est alius, qua transeat, quo transire cogit necessitas. Et cum salus sit causa edendi ac bibendi, adiungit se tamquam pedisequa periculosa iucunditas. [...]. Nec idem modus utriusque est: nam quod salutati satis est, delectationi parum est, et saepe incertum fit, utrum adhuc necessária corporis cura subsidium petat na uoluptaria cupiditatis fallacia ministerium suppetat. Ad hoc incertum hilarescit infelix anima et in eo praepraeat excusationis patrocinium gaudens non apparere, quid satis sit moderationi ualeitudinis, ut obtentu salutis obumbret negotium uoluptatis. His temptationibus cotidie conor resistere et inuoco dexteram tuam et ad te refero aestus meos, quia consilium mihi de hac re nondum stat.” (SANCTI AUGUSTINUS, Confessiones, X, p. 178.)

12. “Quapropter sicut aeger ad medicinam, sic ad sumendas dapes debet quisque accedere, nequaquam scilicet uoluptatem in illis appetens, sed necessitati succurrens.” (AMBROSIUS AUTPERTUS, Libellus de conflictu uitiorum atque virtutum, XX, p. 924).

13. A medicina lida e praticada na Alta Idade Média estava amplamente fundamentada em teorias que se consolidaram lentamente ao longo dos séculos VI a.C. e II AD – ou até mais posteriormente, se pensarmos nos estudos atuais que vêm revelando o dinamismo da chamada Escola Médica de Ravena, particularmente ativa no século VI – e que permaneciam sendo referência. Os manuscritos remanescentes produzidos no período permitem verificar que estiveram em circulação em várias partes do Ocidente: 1) traduções latinas de obras médicas de origem grega como Hipócrates, Galeno, Dioscórides, Oribásio e Alexandre de Tralles; 2) compilações de fontes clássicas por escritores romanos como Vindiciano, Teodoro Prisciano, Cássio Felix, Célio Aureliano e Antimo; 3) composições miscelâneas sob a forma de epitomes, cartas e coleções de prescrições (Para uma síntese sobre o tema, cf. MACKINNEY, Loren. Early Medieval Medicine. With special reference to France and Chartres. New York: Arno, 1979).

molhos condimentados (Solomon, 1995, p.115-131). De maneira geral, o texto das receitas apicianas pouco elucida acerca dos ingredientes principais; carnes, peixes, frutos do mar e vegetais aparecem mencionados muito brevemente, havendo casos, inclusive, nos quais eles só figuram no título da receita. O grande destaque é, na verdade, dado aos molhos condimentados que, mais do que acompanhamentos, constituem a essência dos pratos apicianos. Aparentemente se dá pouca importância em explicar se aqueles ingredientes, teoricamente centrais, foram fervidos, cozidos ou assados; ao invés disso, toda atenção é posta nos condimentos e no preparo dos molhos a partir deles.

Esse papel preponderante dos molhos das receitas apicianas e da administração dos condimentos que sua confecção requer pede uma investigação mais cuidadosa. Parece-me que devem ser interpretados na convergência dos saberes médicos que circundam a existência, inclusive material, de Apício com aquele entendimento mais positivado da comida proposto mais diretamente por Agostinho. Tomando tal convergência como pressuposto, o que se evidencia é uma possibilidade de leitura e uso das receitas apicianas (pelo menos de parte delas) renovada, ou quem sabe, propriamente altomedieval. A comida que resulta de Apício pode ser enquadrada no campo da virtuosidade alimentar, pois recebe o aval da leitura da medicina dietética do período que faz

uso do mesmo estoque de ervas e especiarias que os molhos condimentados das receitas apicianas, bem como das *autorictas* da Igreja.

Nesse sentido, vale lembrar que há algo no saber médico que contribui para a positividade da comida mesmo na perspectiva sombria do pensamento de Alcuíno que afirma que todo o vício que envolve a comida reside na sua capacidade de provocar a intemperança¹⁴. Tal destempero vem associado a pratos requintados e às preparações demasiadamente cuidadas. Por outro lado, desde os Padres do Deserto persiste também uma noção de que a comida excessivamente condimentada destempera¹⁵. De acordo com a teologia católica, a quarta das virtudes cardeais cristãs, a temperança (contrário da intemperança ou destemperança) só pode ser alcançada através da moderação (*temperies*) dos prazeres sensíveis (Vacant; Mangenot, 1910-1946, col. 94-99); já do ponto de vista médico, é atingida, nada mais nada menos, que através da manipulação correta das proporções da matéria-prima da farmacopéia, que, como se disse, é a mesma dos molhos condimentados apicianos. Ou seja, a comida que resulta de Apício, dependendo da administração de seus ingredientes pode ganhar um *status* diferente daquele a ela mais tradicionalmente associado. Ela pode deixar de ser um potencializador da gula, pois ao temperar condimentos transmuta vício em virtude, fruto proibido em hóstia, resolvendo assim, pelo menos teoricamente, o problema do prazer.



14. “De gula: primum est corporale peccatum gula, id est, intemperans cibi vel potus voluptas, per quam primi parentes humani generis paradisi felicitatem perdiderunt, et in hanc aerumnosam hujus vitae [miseriam] dejecti sunt; ubi omnis homo per peccatum nascitur, per laborem vivit, per dolorem moritur. De gula: primum est corporale peccatum gula, id est, intemperans cibi vel potus voluptas, per quam primi parentes humani generis paradisi felicitatem perdiderunt, et in hanc aerumnosam hujus vitae [miseriam] dejecti sunt; ubi omnis homo per peccatum nascitur, per laborem vivit, per dolorem moritur.” (ALCUINUS, De virtutibus et vitiis, c. 633.)

15. Em particular, Evágrio do Ponto (c. 345-399) em seus tratados: Sobre os vícios opostos às virtudes, Sobre os oito pensamentos e Tratado para vida prática. Os dois primeiros textos foram traduzidos para o inglês sob os títulos [To Eulogios]. On the Vices Opposed do the Virtues e On the Eight Thoughts em EVAGRIUS OF PONTUS. The Greek Ascetic Corpus. Trad. Introd. e com. Robert E. Sinkewicz. Oxford: Oxford University Press, 2005 (Oxford Early Christian Studies), p. 60-65 e p. 66-90. O terceiro está na edição greco-francesa ÉVAGRE LE PONTIQUE. Traité pratique ou le moine. Ed. e trad. Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont. Paris: Ed. d Cerf, 1971 (Sources Chrétiennes, v. 171). 2 t.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos medievais

- ALCUINUS. **Ep. 65**. In: *Epistolae Karolini aevi II*. Ed. Ernst Dummler, MGH *Epp.* IV, Berlin, 1895, p. 107-109.
- AMBROSIUS AUTPERTUS. **Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum**. Ed. R. Weber (*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* 27B). Turnholt: Brepols, 1979.
- BEDA. In **Evangelium S. Marci**. *Patrologia Latina*. Ed. J. P. Migne, Paris 1844-1855, v. 92, cols. 131- 301.
- EVAGRIUS OF PONTUS. **The Greek Ascetic Corpus**. Trad. Introd. e com. Robert E. Sinkewicz. Oxford: Oxford University Press, 2005 (Oxford Early Christian Studies).
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. **Traité pratique ou le moine**. Ed. e trad. Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont (Sources Chrétiennes, v. 171). Paris: Ed. d Cerf, 1971, 2 t.
- SANCTI AURELI AUGUSTINI. **De diversis quaestionibus octoginta tribus**. Ed. Almut Mutzenbecher (*Corpus Christianorum Series Latina*, v. 44A). Turnholt: Brepols, 1975.
- SANCTI AUGUSTINUS. **De vera religione**. Ed. K. D. Daur (*Corpus Christianorum Series Latina*, v.32). Turnholt: Brepols, 1962.
- SANCTI AUGUSTINUS. **Confessiones**. Ed. Cetedoc (*Corpus Christianorum Series Latina*, v.27) Turnholt: Brepols, 1983.

Estudos

- CAMPORESI, Piero. The stupendous abstinences. In: _____. **The Anatomy of the Senses**. Natural Symbols in Medieval and Early Modern Italy. Trad. Cambridge: Polity Press, 1994, p. 64-91.
- CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. **Histoire des péchés capitaux**. Paris: Aubier, 2003.
- REYNOLDS, Philip Lyndon. **Food and the body**. Some peculiar questions in High Medieval Theology. Leiden: Brill, 1999.
- SOLOMON, Jon. The Apician Sauce, ius apicianum. In: WILKINS, John; HARVEY, David; DOBSON, Mike (eds.). **Food in Antiquity**. Exeter: University of Exeter Press, 1995, p. 115-131.
- VACANT, A.; MANGENOT, E. (eds.). **Dictionnaire de Théologie Catholique**. Paris: Letouzey, 1910-1946, t. 15, col. 94-99.
- VOISENET, Jacques, Le banquet chrétien au haut Moye Âge (Ve-XIe) : un plaisir encadré. In: Banquets et manières à la table au Moyen Âge. **Senefiance**, Centre Universitaires d'Etudes et de Recherches Médiévales d'Aix, 38, p. 545-559, 1996.

A Virgem Maria em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, de José Saramago: Motivos de Recorrência Medieval

Yani Rebouças de Oliveira (UFG)

RESUMO

As representações da feminilidade na literatura contemporânea ainda refletem o pesado jugo da misoginia. A mulher escrita, construída a partir de uma autoria masculina, não corresponde à mulher em si. Ela corre risco imediato de ser fruto de uma leitura imbuída de idéias misóginas veiculadas como verdades no espaço privilegiado que a ficção promove. Por outro lado, tais representações da feminilidade acabam por perpetuar, segundo Ruth Silviano Brandão (2006, p.202), imagens de olímpias que insistem na cena literária ou em outros espaços do imaginário social. Entre essas “olímpias”, encontra-se, por exemplo, a Virgem Maria, a idealização da feminilidade, pessoa de absoluta pureza sobre a qual não há a sombra do pecado, como afirma Qualls-Corbett (1990, p. 201).

Esta condição da personagem feminina é mais do que evidente na representação, ainda que contemporânea, da figura de Maria, a mãe de Jesus, n’*O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, de José Saramago. A Virgem Maria, Maria Madalena e Eva compõem a “tríade sagrada”, são mulheres que orientam a interpretação feita pelos clérigos da singularidade teológica da feminilidade (DUBY; PERROT, 1990, p. 16). A releitura contemporânea dessas mulheres suscita questionamentos sobre o que de inovador a literatura tem apresentado sobre a visão das imagens femininas da tradição Cristã, especialmente sobre a Virgem Maria.

O objetivo desse trabalho é discutir como, ao reinserir o discurso bíblico/medieval em obra contemporânea, Saramago problematiza o discurso misógino, questiona verdades consideradas incontestes, colocando em movimento o fato histórico, lendo-o a partir da metaficção e especulando sobre o quanto de verdade o texto bíblico apresenta. Dessa forma, a Virgem Maria, é motivo de excelência para que em Saramago as verdades absolutas, difundidas pelo período medieval, sejam conscientemente desvendadas.



A Virgem Maria em O Evangelho Segundo Jesus Cristo, de José Saramago: Motivos de Recorrência Medieval

Yani Rebouças de Oliveira (UFG)

[...]quando será que aprenderemos que há certas coisas que só começaremos a perceber quando nos dispusermos a remontar às fontes.
(SARAMAGO, 2005, p. 43)

As representações da feminilidade na literatura contemporânea ainda refletem o pesado jugo da misoginia. A mulher escrita, construída a partir de uma autoria masculina, não corresponde à mulher em si. Ela corre risco imediato de ser fruto de uma leitura imbuída de idéias misóginas veiculadas como verdades no espaço privilegiado que a ficção promove. Por outro lado, tais representações da feminilidade acabam por perpetuar, segundo Ruth Silviano Brandão (2006, p.202), imagens de olímpias que insistem na cena literária ou em outros espaços do imaginário social. Entre essas “olímpias”, encontra-se, por exemplo, a virgem Maria, a idealização da feminilidade, pessoa de absoluta pureza sobre a qual não há a sombra do pecado, como afirma Qualls-Corbett (1990, p. 201).

Esta condição da personagem feminina é mais do que evidente na representação, ainda que contemporânea, da figura de Maria, a mãe de Jesus, n’O **Evangelho Segundo Jesus Cristo**, de José Saramago. Obra de caráter crítico e revolucionário, na qual o autor, logo no início, desestabiliza o discurso oficial revelando que tudo é ficção. Essa revelação do estatuto ficcional e o questionamento da noção de verdade aparecem por meio da inserção, como epígrafe, de uma citação do evangelista S. Lucas, que textualmente revela não ter sido testemunha ocular dos fatos da vida pública de Jesus, mas que, a despeito disso, empreendeu uma investigação para escrever seu próprio evangelho.

Muitos empreenderam compor uma história dos acontecimentos que se realizaram entre nós, como no-los transmitiram aqueles que foram desde o princípio testemunhas oculares

e que se tornaram ministros da palavra. Também a mim me pareceu bem, depois de haver diligentemente investigado tudo desde o princípio, escrevê-los para ti segundo a ordem, excelentíssimo Teófilo, para que conheças a solidez daquele ensinamento que tens recebido.
LUCAS, 1: 1-4

Este será, então, o lugar ocupado pelo narrador de Saramago: ao lado de Lucas será um investigador, perscrutador dos fatos testemunhados por outrem na tentativa de construir uma narrativa que consiga reproduzir mais fielmente sua verdade.

Na cena inicial do romance de Saramago, encontramos ao pé da cruz três mulheres em destaque - Maria, a viúva de José, Maria Madalena, uma ex-prostituta, e uma terceira Maria, desconhecida - que compõem uma trindade de mulheres, possivelmente uma alusão paródica à Santíssima Trindade. Há, ainda, uma quarta, mulher acompanhada por um homem, provavelmente, João. O narrador descreve a cena da crucificação de Cristo pelo viés de uma gravura de Albrecht Dürer (1471-1528).

Diversas representações foram feitas do momento da crucificação, as principais estão presentes nos evangelhos canônicos. Em todos eles há referência à presença de mulheres no Gólgota, no entanto, somente no Evangelho Segundo São João elas são identificadas como sendo a mãe de Jesus, a irmã de sua mãe, Maria, mulher de Cleofas, e Maria Madalena. Dürer descreve/transcreve a cena da paixão em sua gravura, dando destaque a essa presença feminina. Nota-se que há um tom subversivo em sua descrição/transcrição, no entanto, esse tom é acentuado por Saramago, que ao descrever a cena apresenta as duas principais personagens femininas de sua obra: **Maria**, a mãe de Jesus, descrita como viúva de um carpinteiro chamado José e mãe de numerosos filhos e filhas, e **Maria Madalena**, que, segundo Saramago, tanto

pode ser a mulher que se apresenta com um grande decote, corpete muito justo e expressão de extrema dor - extremo amor - inclinada quase a beijar a mão de Maria (a mãe), quanto pode ser outra mulher que se encontra ajoelhada, servindo de apoio ao antebraço da mãe de Jesus e que possui longos cabelos “com todo ar de serem louros”. Essa característica remeteria à condição de prostituta, pois seria condizente com a “opinião maioritária que insiste em ver nas louras, tanto as de natureza com as de tinta, os mais eficazes instrumentos de pecado e perdição” (SARAMAGO, 2005, p. 09). Nesse comentário, Saramago parodia as iconografias que representam Maria Madalena como prostituta e ironiza o preconceito vigente que vê nas mulheres loiras o estereótipo da sensualidade.

Não se pode olvidar que Maria, mãe de Jesus, Maria Madalena e Eva compõem a “tríade sagrada”, são elas as mulheres que orientam a interpretação feita pelos clérigos da singularidade teológica da feminilidade (DUBY; PERROT, 1990, p. 16). A releitura contemporânea dessas mulheres provoca questionamentos sobre o que de inovador a literatura tem apresentado sobre a visão da mulher e sobre a visão das imagens femininas da tradição cristã.

A misoginia em nossa cultura transforma a mulher em texto a ser lido, e, portanto, a ser apropriado, assim, pensando na forma como Saramago criou a personagem Maria, mãe de Jesus, **nO Evangelho Segundo Jesus Cristo** procuramos refletir em que medida reproduz-se o conceito medieval - e misógino,- ou em que medida esse autor rompe com essa tradição, apresentando uma nova leitura sobre a condição de Maria na história de Jesus.

A voz feminina na tradição é determinada pela imposição de uma condição histórica em que a mulher está relegada a um segundo plano. Vale lembrar que, ao lado da instituição do culto à Maria, a Idade Média foi o momento de maior massacre feminino da história. A luz das fogueiras onde as mulheres ardiam iluminava os altares onde se cultuavam a virgem.

A personagem Maria, de Saramago, é ouvida pela primeira vez no romance por meio de uma prece em que louva ao Senhor por sua condição, - após a prece de José que agradece a Deus por não

ter-lhe feito mulher, - mostrando nesse instante profunda aceitação de sua natureza feminina. Contrapondo essa passagem ao texto bíblico encontramos a mesma aceitação na célebre frase “Eis aqui a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra.” (Lucas, 1, 38). O próprio narrador aponta a semelhança entre as duas falas:

Apenas, pela primeira vez, se ouviu Maria, e o humildemente dizia, como de mulheres se espera que seja sempre a voz, Louvado sejas tu, Senhor, que me fizeste conforme a tua vontade, ora, entre estas palavras e as outras, conhecidas e aclamadas, não há diferença nenhuma, repare-se, Eis a escrava do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra, está patente que quem disse isso podia, afinal, ter dito aquilo. (Saramago, 2005, p.19)

Percebe-se que tanto a Maria da tradição cristã, quanto a Maria da obra contemporânea encontram-se sob o jugo de um sistema ideológico. Ambas não recebem senão uma complacência com sua condição, têm sua palavra cassada e, segundo Brandão, em consequência, uma vida cassada, pois “de tal forma elas interiorizam uma linguagem que não é sua própria, mas uma linguagem autoritária que as reduz inconscientemente ao silêncio”. (p. 48)

Pensando assim conclui-se que não é a condição de receptáculo do sêmen masculino e/ou a de portadora da capacidade fisiológica de gerar que confere à(s) Maria(s), através da voz dada por seus narradores, essa passividade diante do que lhe é imposto por Deus (?). É sua constituição no seio de uma sociedade essencialmente misógina e que, segundo Duby, concede aos homens uma autonomia e uma capacidade de expressão que “são recusadas ou muito avaramente concedidas às mulheres na sociedade antiga”. (1990, p.13)

[...] face à construção simétrica dos papéis masculinos, os papéis atribuídos às mulheres são-lhes impostos ou concedidos não em função das suas qualidades inatas - maternidade, menos força física, etc. - mas por razões erigidas em sistema ideológico; [...]. (DUBY, PERROT, 1990, p. 11/12)

A voz da Virgem Maria, quando ouvida, revela-se portadora dessa “incapacidade de expressão”. Nos textos canônicos, essa inexpressividade é disfarçada pela voz da tradição, que dá à Virgem o papel de intercessora, face, especialmente, à sua participação no primeiro milagre da vida pública de Jesus. Em Caná da Galiléia, encontravam-se, em uma festa de casamento, Jesus, sua mãe e seus discípulos. Percebendo que o vinho acabara, Maria dirige-se a Jesus:

[...] “Eles já não têm vinho.” Respondeu-lhe Jesus: “Mulher, isso compete a nós? Minha hora ainda não chegou.” Disse, então, sua mãe aos serventes: “Fazei o que ele vos disser.” (Evangelho de São João 2, 3-4)

À solicitação de sua mãe, Jesus transforma a água que estava em seis talhas de pedra em vinho de ótima qualidade, no entanto, não passa incólume, o estranho diálogo travado entre Jesus e sua mãe. Ele trata-a com aparente indiferença, mesmo atendendo imediatamente a seu pedido. Chamando-a de ‘mulher’ e não de mãe revela um distanciamento da imagem idealizada da ‘mãe imaculada’ além de evidenciar o discurso misógino medieval que secundariza a figura feminina. A obra contemporânea também contempla essa cena, da mesma forma Jesus também atende sua mãe, no entanto, a voz lúcida do narrador de Saramago reflete justamente sobre o estranhamento dessa interlocução. Observe-se:

[...] e, sem mais demora, chegou-se ao filho e disse-lhe, no tom de quem está certo de não ter de dizer tudo para ser entendido, Não têm vinho. Jesus voltou lentamente a cara para a mãe, olhou-a como se ela lhe tivesse falado de muito longe, e perguntou, Mulher, que há entre ti e mim, palavras estas, tremendas, que as ouviu quem ali estava, mas o assombro, há estranheza, a incredulidade, (Saramago, 2005, p. 289)

Apesar do tom mais agressivo na resposta dada por Jesus, o narrador do texto contemporâneo revela-se mais democrático ao questionar a intersubjetividade desse diálogo e colocar em questão a validade da voz intercessora da Virgem, conferindo-lhe uma humanidade que não aparece no texto bíblico:

Um filho não trata desta maneira a mãe que lhe deu o ser, farão que o tempo, as distâncias e as vontades busquem para elas traduções, interpretações, versões, matrizes que mitiguem a brutalidade e, se tal é possível dêem o dito por não dito ou o ponham a dizer o seu contrário, assim se escreverá no futuro que Jesus disse, Por que vens incomodar-me com isso, ou, Que tenho eu que ver contigo, ou, Quem te mandou meter-te nisso, mulher, ou, Que temos nós com isso, mulher, ou, Deixa-me proceder, não é preciso que mo peças, ou, Por que não mo pedes abertamente, continuo a ser o filho dócil de sempre, ou, Farei como queres, entre nós não há desacordo. Maria recebeu o choque em pleno rosto, suportou o olhar que a repelia e, desta maneira colocando o filho entre a espada e a parede, rematou o desafio dizendo aos servidores, Fazei o que ele vos disser. (Grifo nosso)

Saramago usa a misoginia do discurso medieval para revelar a condição inferiorizada da mulher, desconstruindo a voz oficial por meio do questionamento das futuras versões ao episódio das ‘Bodas de Caná’. Ele reinsere o discurso bíblico/medieval na contemporaneidade, problematiza o discurso misógino, questiona verdades consideradas incontestes, coloca em movimento o fato histórico, lendo-o a partir da metaficção e especulando sobre o quanto de verdade o texto bíblico apresenta. Dessa forma, a Virgem Maria, torna-se motivo de excelência para que em Saramago as verdades absolutas difundidas pelo período medieval sejam conscientemente desveladas.



REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: tradução dos originais. São Paulo: Ave Maria, 1991.
- BLOCH, R. Howard. **Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- BOGADO, Anna Patrícia Chagas Bogado. **Maria Madalena – O Feminino na Luz e na Sombra**. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005.
- BRANDÃO, Ruth Silviano. **Mulher ao pé da letra: A personagem feminina na literatura**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- DUBY, Georges e PERROT, Michelle. Escrever a História das Mulheres. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (dir.). **História das Mulheres no Ocidente**. Volume 2 – A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento/São Paulo: Ebradil, s/d, p. 7-8.
- FLORES, Conceição. **As portas de abertura de O Evangelho Segundo Jesus Cristo**. Signótica, ano 13. UFG, v.13. Jan/Dez. 2001.
- HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1991.
- QUALLS-CORBETT, Nancy. **A prostituta sagrada: a face eterna do feminino**. São Paulo: Paulus, 1990.
- SARAMAGO, José. **O Evangelho Segundo Jesus Cristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Este livro foi composto em Linux Libertine para texto
corrido e Rhapsodie para os títulos