

Ricardo da Costa

Ensaaios de História Medieval



Ensaio de História Medieval

Ricardo da Costa

Ensaio de História Medieval

Prefácio

Edmar Checon de Freitas (Uff)

Editora Sétimo Selo / CEMOrOC

2009

Ensaio de História Medieval

© 2009, Sétimo Selo Ltda.
www.edsetimoselo.com.br – (021) 2242-7634

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610, de 19/02/1998.
Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito da editora,
poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados:
eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros.

Título Original
Ensaio de História Medieval

Prefácio
Edmar Checon de Freitas

Imagem da Capa
Tapeçaria da Criação (*Tapís de la creació*, Girona, séc. XII)

Capa
BMP Graphic Design & Propaganda (bmgraphic@yahoo.com.br)

Coordenação Editorial
Octacílio Freire e Sidney Silveira

ISBN
978-58-99255-09-4

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

C875e

Costa, Ricardo Luiz Silveira da, 1962-
Ensaio de História Medieval / Ricardo da Costa. - Rio de Janeiro:
Sétimo Selo, 2009.
445p.

Inclui bibliografia
ISBN 978-58-99255-09-4

1. Idade Média - História. 2. Civilização medieval. 3. História -
Estudo e ensino. I. Título.

09-3515.

CDD: 940.1
CDU: 94(4)"0476/1492"

16.07.09 23.07.0 013923

Índice

Prefácio, de Edmar Checon de Freitas (Uff)	09
I – <u>Teoria e Metodologia</u>	
1. Para que serve a História? Para nada...	14
2. O conhecimento histórico e a compreensão do passado: o historiador e a arqueologia das palavras	34
II – <u>Cavalaria, Cruzada e Reconquista</u>	
3. A cavalaria perfeita e as virtudes do bom cavaleiro no <i>Livro da Ordem de Cavalaria</i> (1275), de Ramon Llull	48
4. Amor e Crime, Castigo e Redenção na Glória da <i>Cruzada de Reconquista</i> : Afonso VIII de Castela nas batalhas de <i>Alarcos</i> (1195) e <i>Las Navas de Tolosa</i> (1212)	71
5. Os torneios medievais, com Adriana Zierer	90
6. “Então os cruzados começaram a profanar em nome do pendurado”. <i>Maio sangrento</i> : os pogroms perpetrados em 1096 pelo conde Emich II von Leiningen (†c. 1138) contra os judeus renanos, segundo as <i>Crônicas Hebraicas</i> e cristãs	109
III – <u>História e Educação</u>	
7. Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final. <i>Astronomia e Astrologia</i> na Idade Média e a visão medieval do Cosmo	135
8. Reordenando o conhecimento: a <i>Educação</i> na Idade Média e o conceito de <i>Ciência</i> expresso na obra <i>Doutrina para Crianças</i> (c. 1274-1276) de Ramon Llull	154
9. História e Memória: a importância da preservação e da recordação do passado	180
10. Duas imprecisões medievais contra os advogados: as diatribes de São Bernardo de Claraval e Ramon Llull nas obras <i>Da Consideração</i> (c. 1149-1152) e <i>O Livro das Maravilhas</i> (1288-1289)	190
11. A Educação na Idade Média: a <i>Retórica Nova</i> (1301) de Ramon Llull	202

IV – História e Filosofia

- | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 12. <i>A meditatio mortis</i> no <i>Livro do Homem</i> (1300) de Ramon Llull | 216 |
| 13. Muçulmanos e Cristãos no diálogo luliano | 244 |
| 14. Ramon Llull (1232-1316) e o <i>diálogo inter-religioso</i> : cristãos, judeus e muçulmanos na cultura ibérica medieval:
<i>O Livro do gentio e dos três sábios</i> e a <i>Vikvah</i> de Nahmânides,
com Jordi Pardo Pastor | 273 |
| 15. Ramon Llull e a <i>Beleza</i> , boa forma natural da ordenação divina | 300 |
| 16. A noção de <i>pecado</i> e os <i>sete pecados capitais</i> no <i>Livro das Maravilhas</i> (1288-1289) de Ramon Llull | 314 |
| 17. A transcendência acima da imanência: a <i>Alma</i> na mística de São Bernardo de Claraval (1090-1153) | 331 |

V – História, Gênero e Imagem

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 18. “A donzela que não podia ouvir falar de foder” e “Da mulher a quem arrancaram os colhões”: dois <i>fabliaux</i> e as questões do <i>corpo</i> e da <i>condição feminina</i> na Idade Média (sécs. XIII-XIV),
com Nayhara Sepulcri | 341 |
| 19. Entre a Pintura e a Poesia: o nascimento do Amor e a elevação da <i>Condição Feminina</i> na Idade Média, com Priscilla Lauret Coutinho | 359 |
| 20. A <i>Taula de Sant Miquel</i> (séc. XIII) do mestre de Soriguera (Baixa Cerdanha – Catalunha), com Carolina Bianchi | 399 |
| 21. O <i>deambulatório dos anjos</i> : o claustro do mosteiro de Sant Cugat del Vallès (Barcelona) e a vida cotidiana e monástica expressa em seus capitéis (séculos XII-XIII) | 424 |

Textos originalmente publicados em

I. Teoria e Metodologia

1. **Sinais 3, vol. 1**, junho/2008. Vitória: Ufes, CCHN, p. 43-70 (ISSN 1981-3988). Palestra proferida na Ufes em mesa-redonda no dia 27 de novembro de 2003, na cerimônia de início do segundo semestre letivo de 2003 do curso de História. Evento promovido pelo *Centro Acadêmico dos Estudantes de História da Ufes*
2. ZIERER, Adriana (coord.). **Revista Outros Tempos**. São Luís: Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), volume 1, 2004 (ISSN 1808-8031); também publicado no *site Tempo de Crítica – Grupo de Pesquisa em Arte Contemporânea – A importância da teoria para a produção artística e cultural* (palestra proferida no dia 02 de abril de 2004 na mesa-redonda Hélio Oiticica do Seminário *A importância da teoria para a produção artística e cultural*, evento organizado pelo Centro de Artes da Ufes).

II. Cavalaria, Cruzada e Reconquista

3. FIDORA, A. e HIGUERA, J. G. (eds.) **Ramon Llull caballero de la fe. Cuadernos de Anuário Filosófico – Série de Pensamiento Español**. Pamplona: Universidad de Navarra, 2001, p. 13-40 (ISSN 1577-1296).
4. OLIVEIRA, Marco A. M. de (org.). **Guerras e Imigrações**. Campo Grande: Editora da UFMS, 2004, p. 73-94 (ISBN 85-7613-023-8).
5. **Boletín Electrónico de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED)**, año II, n. 3, Abril/Julio de 2008 (ISSN 1851-3689). Palestra proferida no III Congresso de História – Jornadas de História Antiga e Medieval, evento organizado pelo *Centro Acadêmico de História* da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), no dia 25 de outubro de 2006.
6. LAUAND, Jean (org.). **Filosofia e Educação – Estudos 8. Edição Especial VIII Seminário Internacional CEMOrOc: Filosofia e Educação**. São Paulo: Editora SEMOrOc (*Centro de Estudos Medievais Oriente & Ocidente* da Faculdade de Educação da USP) – Factash Editora, 2008, p. 35-61 (ISBN 978-85-89909-71-9).

III. História e Educação

7. **Dimensões – Revista de História da UFES 14. Dossiê Territórios, espaços e fronteiras**. Vitória: EdUfes, 2002, p. 481-501 (ISSN 1517-2120).
8. OLIVEIRA, Terezinha (coord.). **Anais Completos da II Jornada de Estudos Antigos e Medievais: Transformação Social e Educação**. Universidade Estadual de Maringá (UEM), 2002, p. 17-28 (ISSN 1676-6733).

Palestra apresentada na *II Jornada de Estudos Antigos e Medievais: Transformação social e Educação*, 10 e 11 de Outubro de 2002.

10. **Biblos**, Rio Grande, 21, 2007: p. 77-90 (ISSN 0102-4388). Palestra proferida no **I Congresso Internacional de Estudos Históricos - Heranças Culturais do Medievo: O Direito e a Tradição Ibérica Medieval**, evento organizado pela Fundação Universidade Federal do Rio Grande (FURG), no dia 14 de novembro de 2006.
11. LAUAND, Jean (org.). **Filosofia e Educação – Estudos 10. Edição Especial VIII Seminário Internacional CEMOrOc: Filosofia e Educação**. São Paulo: Editora SEMOrOc (*Centro de Estudos Medievais Oriente & Ocidente* da Faculdade de Educação da USP) – Factash Editora, 2008, p. 81-89 (ISSN 1516-5477).

IV. História e Filosofia

12. **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto - Série de Filosofia**, II Série, volume XXIII/XXIV, Porto, 2006/2007, p. 237-260 (ISSN 0871-1658). Conferência proferida no Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, no dia 20 de maio de 2005.
13. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía** (Universidad Complutense de Madrid – UCM), vol. 19 (2002) p. 67-96 (ISSN 0211-2337). Conferência proferida no *Seminário Internacional Raimundo Lúlio e o Diálogo Inter-religioso*, evento realizado pelo Instituto de Estudos Avançados da USP nos dias 18 e 19 de outubro de 2001 na USP-Oficina.
14. LEMOS, Maria Teresa Toribio Brittes e LAURIA, Ronaldo Martins (org.). **A integração da diversidade racial e cultural do Novo Mundo**. Rio de Janeiro: UERJ, 2004 (ISBN 85-900104-9-X).
15. **Sofia 2006, número 1**. Vitória: EdUfes, 2006.
16. FILHO, Ruy de Oliveira Andrade (org.). **Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média. Estudos em Homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro – I CIEAM – VII CEAM**. Santana de Parnaíba, SP: Editora Solis, 2005, p. 425-432 (ISBN 85-9828-03-4).
17. **Revista de Humanidades 2009**. Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello (Santiago – Chile). Trabalho apresentado no **Colóquio de Filosofia da Religião 2008 – Transcendência e Imanência**, ocorrido entre os dias 27, 28 e 29 de outubro de 2008 no IFCS – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ.

V. História, Gênero e Imagem

18. COSTA, Ricardo da (coord.). **Mirabilia 6 – Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval – A educação e a cultura laica na Idade Média**, dezembro de 2006 (ISSN 1676-5818).
19. GUGLIELMI, Nilda (dir.). **Apuntes sobre familia, matrimonio y sexualidad en la Edad Media. Colección Fuentes y Estudios Medievales 12**. Mar del Plata: GIEM (Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales), Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP), diciembre de 2003, p. 4-28 (ISBN 987-544-029-9).
20. CAVALCANTI, Carlos M. H. (dir.). **História, imagem e narrativas**. Rio de Janeiro: Revista Eletrônica, n. 2, ano 1, abril/2006 (ISSN 1808-9895).
21. LAUAND, Luiz Jean (coord.). **Revista MIRANDUM, n. 17**, Ano X, 2006, p. 39-58. Co-edição CEMOrOc-USP IJI – Editora Mandruvá – Univ. do Porto (ISSN 1516-5124).

Prefácio

A Idade Média é tema recorrente nos dias atuais. O cinema e a literatura das últimas décadas têm nos brindado com variadas produções que tratam (e por vezes maltratam) o mundo medieval. Jovens e adolescentes estão entre os mais encantados com as histórias e os seres fantásticos que emergem desse tempo longínquo. Ao lado desse encantamento permanece, contudo, um velho preconceito: a Idade Média é vista como uma época de barbárie, tempo em que a razão era obscurecida pelo apego à fé como a via para se alcançar o conhecimento. Quem dentre nós já não ouviu o adjetivo “medieval” ser aplicado à conduta de criminosos violentos ou a situações caóticas, de penúria, doença e outras desgraças?

O que sustenta essa dupla visão acerca da época medieval é a insistência em olhar o passado unicamente em função do presente. O desencanto com nosso próprio mundo conduz, por vezes, ao olhar nostálgico que se volta para o passado. É a busca de um tempo que já se foi, de uma era dourada que não volta mais. Por outro lado, o apego às conquistas do presente e a valorização do nosso modo de vida acabam por rebaixar os tempos que se apresentam radicalmente diferentes do nosso. Não tratarei aqui especificamente dessa questão, já abordada com maior competência por autores como Jacques Le Goff e, mais recentemente, Jérôme Baschet.¹ Mas a evoquei aqui por considerar que uma das causas da permanência dessas visões deformantes acerca da Idade Média, ao menos em terras brasileiras, é a escassez de trabalhos de especialistas da área que dialoguem com a sociedade como um todo.

Por essa razão livros como os *Ensaio de História Medieval*, de Ricardo da Costa, têm uma importância especial. Nele estão reunidos vinte e um artigos publicados pelo autor nos últimos anos, os quais se distribuem por várias temáticas associadas ao estudo e à pesquisa em História, de modo especial situados no recorte temporal dos tempos medievais. Mas, antes de tratar da obra em si, creio que algumas palavras acerca de seu autor seriam úteis.

O professor Ricardo doutorou-se em História pela Universidade Federal Fluminense em 2000, com a tese *A Árvore Imperial – um espelho de príncipes na obra de Ramon Llull (1232?-1316?)*. Na mesma universidade já havia obtido em 1997 o grau de mestre, com a dissertação *A Cruz do Santo Lenho do Marmelar - a permanência da*

¹ LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Estampa, 1983; BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. São Paulo: Globo, 2006.

mentalidade de cruzada no imaginário cavaleiresco ibérico durante a Reconquista portuguesa (séculos XII-XIV). Entre a realização desses dois trabalhos tornou-se professor da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, instituição onde se mantém até hoje. Entre 2003 e 2005 realizou estágios de Pós-Doutoramento na *Universitat Internacional de Catalunya*.

Ao longo de sua trajetória como historiador, Ricardo da Costa tem atuado de maneira bastante intensa, conjugando atividades de ensino e pesquisa das quais resultou um considerável número de livros e artigos publicados. Boa parte dessa produção está relacionada às investigações em torno da obra e do pensamento de Ramon Llull, filósofo catalão do século XIII. Os estudos lulianos coordenados por Ricardo da Costa envolveram a organização de grupos de pesquisa, com ativa participação de estudantes do curso de História da UFES.

Destaco aqui, de modo particular, a contribuição desses grupos na divulgação da obra luliana, sobretudo mediante a tradução e publicação das mesmas. São exemplos disso o *Livro da Ordem da Cavalaria* (2000), a *Árvore Imperial (e-book online)*, (2001), o *Livro dos Anjos* (2001, com a participação da Professora Eliane Ventorim), todos editados pelo Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, bem como *Las definiciones de las siete artes liberales y mecánicas en la obra de Ramón Llull* (Editora Mandruvá, 2005), o *Livro das Bestas* (Editora Escala, 2006) e o *Livro dos Mil Provérbios* (Editora Escala, 2007). Merece ainda destaque especial a coletânea *Testemunhos da História* (Edufes, 2003), que reúne a tradução para o português de um notável conjunto de fontes primárias antigas e medievais, com a participação de vários especialistas.

Ficam evidentes aí algumas das principais contribuições de Ricardo da Costa aos estudos medievais brasileiros, mediante a articulação sistemática de ensino, pesquisa e divulgação. Nesse último caso, a publicação de fontes primárias vem ao encontro de uma das maiores necessidades desse campo de estudos, visto ser até bem pouco tempo muito pequeno o número de publicações nacionais dessa natureza. Nessa mesma direção deve ser registrado também o sítio eletrônico mantido pelo professor Ricardo (www.ricardocosta.com), o qual multiplica as possibilidades de acesso a fontes primárias e contribui para a circulação de informações entre os medievalistas, no Brasil e no mundo.

A coletânea aqui apresentada representa uma síntese da produção acadêmica de Ricardo da Costa até aqui. Os artigos selecionados não se restringem a um recorte temático particular. Ao contrário, temos no conjunto um verdadeiro passeio pela História Medieval, com textos produzidos a partir de fontes variadas e tratando de

temporalidades diversas. Como marca comum sobressaem o rigor metodológico e a linguagem clara e acessível mesmo ao público não especializado.

Deixo ao leitor o prazer de descobrir por si a riqueza de cada trabalho que integra o livro. Por isso não os examinarei aqui individualmente. Mas cabe aqui destacar alguns pontos que me parecem extremamente relevantes na composição do conjunto.

A escolha das seções temáticas que abrigam os artigos selecionados é o primeiro destaque a ser feito. Elas compreendem o trato teórico-metodológico, a relação entre diferentes campos de saber (História e Educação, História e Filosofia), a temática da Cruzada e da Reconquista e a relação entre a História, os estudos de gênero e o uso de imagens como material de pesquisa. Tal seleção sinaliza o eixo de sustentação do trabalho investigativo que subsidiou a produção dos textos. Como salientei anteriormente, eles resultaram da integração entre a pesquisa e o ensino, não como atividades conduzidas simultaneamente, mas sim como componentes indissociáveis de uma totalidade.

Essa totalidade é por sua vez perceptível com clareza no material presente nas seções “História e Educação” e “História e Filosofia”. Os artigos aí reunidos apontam para uma mesma direção: a História, como saber específico, só tem sentido na medida em que se apresenta como campo de reflexão sobre a existência dos homens, contribuindo para que a humanidade se conheça melhor e viva melhor. Daí a impossibilidade do isolamento frente a outros campos do saber. Por isso a dimensão do diálogo, da convivência entre homens e mulheres de culturas e religiões diferentes, permeia os textos dessas seções. Estabelece-se assim um estreito vínculo com o material da seção “Cruzada e Reconquista”, no qual essa mesma reflexão aparece na análise minuciosa de episódios da História Medieval.

Esse núcleo de definição de sentido para a ação do historiador no mundo é envolvido no conjunto de textos por duas seções que remetem à dimensão do fazer: “Teoria e Metodologia”, que abre o livro, e “História, Gênero e Imagem”, que o encerra. Sem descuidar da perspectiva anterior, a ênfase recai aqui nas diversas possibilidades que se abrem ao trabalho de pesquisa em Idade Média. A pluralidade temática e de fontes sinaliza mais uma vez a necessidade de serem abolidos os marcos rígidos que confinam por vezes o trabalho do historiador a uma época ou a um mesmo tipo de documento.

Ao mesmo tempo, a necessidade do rigor metodológico é vinculada à preocupação com a preservação do passado, no sentido de sua compreensão nos seus próprios termos. Tarefa difícil, que da minha parte tenho dúvidas quanto a

ser possível, mas que tomada como meta certamente confere ao trabalho do historiador uma maior transparência e fidedignidade.

Concluo essa breve apreciação desses *Ensaio de História Medieval* com uma reflexão que me sugere justamente o primeiro dos artigos da obra: “Para que serve a História? Para nada...”. O estudo da história só se faz com amor. A razão pouco serve sem o encantamento com o passado, sem o profundo sentimento de pertença à comunidade humana que, a meu ver, motiva a nós, historiadores, a mergulhar no passado. De lá damos voz a homens e mulheres que já se foram, revelando a riqueza, a tragédia e a beleza da experiência humana na terra. É sobre isso, em essência, que os trabalhos reunidos neste livro nos convidam a refletir.

Edmar Checon de Freitas
Universidade Federal Fuminense (UFF)

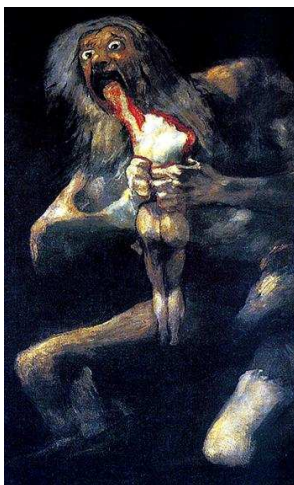
I
Teoria e Metodologia

Para que serve a História? Para nada....

Ricardo da Costa

“Para quem não tenha a alma pequena e vil,
a experiência da História é de uma grandeza que nos aniquila.”

Henri-Irenée Marrou (1904-1977)



Saturno devorando um de seus filhos. **Francisco de Goya** (1746-1828). **Pierre Victorinier Vergniaud** (1753-1793), um dos chefes dos girondinos, proferiu uma célebre frase, na Convenção francesa, a propósito do terror jacobino: “É de se temer que as revoluções, como Saturno, devorem os próprios filhos”. **Vergniaud** foi guilhotinado no dia 30 de outubro de 1793. **Todas as revoluções devoram seus próprios filhos.**

I. No olho do furacão, ou “tudo bem, mas para que serve?”

“A história é a reconstituição do pensamento passado
no espírito do historiador.”

Robin George Collingwood (1889-1943)

No primeiro semestre de 2003 lecionei para uma turma de História da Ufes, turma de primeiro semestre, recém-egressa do vestibular. Rotina de trabalho, a não ser pelo fato de os alunos terem ficado praticamente todo o semestre se perguntando para que servia a História. Uma grande crise de identidade. Inicialmente eu achei aquilo tudo uma tremenda perda de tempo, mas da surpresa passei ao espanto, pois sempre imaginei que esse tipo de pergunta era feito ou por gente que *não gosta* de História – e esse não deveria ser o caso deles, pois haviam prestado vestibular

para História – ou por gente que *não conhece* a História, como o rapazinho do livro de **Marc Bloch** (1886-1944), que pergunta ao pai historiador para que serve a História (BLOCH, 1997: 75).

Da sala de aula o tema passou para os corredores dos “mexericos da Candinha”. E como todo bom papo de corredor, a coisa toda cresceu, provavelmente com as distorções de “quem conta um conto, aumenta um ponto”. Então, o *Centro Acadêmico* dos estudantes de História me convidou para dar a palestra de abertura do semestre seguinte, para a nova turma noturna de calouros.

Muitos não haviam gostado de minha resposta (que pragmaticamente a História não servia para nada, não tinha um uso funcional, era uma forma de reflexão que deveria causar prazer e fruição ao historiador, além de proporcionar-lhe *Sabedoria*). Alguns dos alunos (de outros períodos, especialmente) queriam me pôr à prova, contestar, criticar gratuitamente, nessa postura típica da juventude dos 20 (por acaso acham que eu não me lembro da minha?).

Bem, na noite de 27 de novembro de 2003, dividi a mesa com a Professora **Jussara Luzia Leite** (do Depto. de Didática e Prática de Ensino da Ufes) e com o Professor **Luiz Antonio Gomes Pinto** (contratado do Depto. de História). O título da mesa era exatamente esse: “Para que serve a História?”. Seriam três depoimentos, logicamente distintos – o convite fora feito aos professores exatamente pelos alunos saberem que havia uma razoável diferença teórico-metodológica entre os três, ou pelo menos entre um e outros dois – e todos amam ver o circo pegando fogo...

Meu espanto aumentou ainda mais. Eu teria agora que responder a essa pergunta dentro do próprio curso de História! Bem, o motivo dessa redação é esse mesmo: deixar registrado minha perplexidade com essa atual “crise” alheia (não minha) e dar meu depoimento do que disse, aprofundando um pouco os temas que tratei naquela noite, o que é a História e para que ela serve.

II. A História em casa: Asterix, dinossauros e a Universidade Santa Úrsula (1981-1982)

“Quem não é capaz de sonhar com a história diante dos documentos não é historiador.”

Fernand Braudel (1902-1985)

Minha mulher não gosta de História. Nunca leu um livro de um historiador – muito menos os meus (“textos de historiadores são chatos!”). De vez em quando

me perguntava para que servia a História, e principalmente por que eu gastava tanto tempo (e dinheiro) comprando e lendo tantos livros, muitos sobre o mesmo assunto, ocupando tanto espaço em casa (hoje ela não me pergunta mais, afinal pagamos nossas contas graças à História...). Divertia-me muito ver uma opinião tão diferente da minha. Sempre gostei de conversar com pessoas que tinham idéias diferentes. Isso me fazia crescer – e caso não mudasse, fortalecia minhas próprias idéias. Ao mesmo tempo ela, sem o perceber, fazia-me refletir regularmente sobre esse meu ofício, esse meu imenso e inesgotável prazer que se tornou profissão e meio de vida. Eu sempre respondia a ela que eu gostava de História, e que a gente deve sempre fazer o que gosta. Sempre. E ela não se convencida. Claro, não gosta.

Quando eu era professor do que se chama hoje *Ensino Fundamental*, muitas vezes tinha que responder a essa pergunta para as crianças. Costumava brincar com os alunos da quinta série – a primeira série que tinha um professor específico para a disciplina História – devolvendo outra pergunta: “Por que vocês gostam tanto dos dinossauros?” Como eu, eles não sabiam a resposta, apenas diziam que gostavam dos dinossauros, que compravam aqueles bonecos e brincavam com eles. Claro, quando a gente gosta de algo, não pergunta por que gosta, *apenas gosta* (a menos que a pessoa seja uma grande chata e fique regularmente questionando o que ama).

E mais: eles também gostavam – e muito – dos temas da História Medieval, das histórias do Rei Artur (com seus cavaleiros e suas guerras, castelos e monstros horripilantes), de Robin Hood, das bruxas, das fadas e feiticeiras, das guerras e das cruzadas, dos torneios dos cavaleiros (entre elas, as crianças, como os pós-adolescentes em crise, são muito cruéis), das pirâmides e dos camelos, enfim, de tudo o que era diferente de seus ambientes.

Atualmente leio à noite as histórias de *Asterix & Obelix* para meus filhos. Tenho a coleção completa dessa história em quadrinhos francesa desde os meus quinze anos. E eles adoram, seus olhos ficam vivos e brilhantes como pérolas. Eu faço isso não só para exercitar a prática de contar histórias e deleitar uma “audiência” – acredito que o historiador, antes de tudo, tem que saber muito bem *contar* uma história – mas também para que eles um dia tenham o gosto pela leitura, para que eles aprendam palavras novas, para que eles saibam a existência de lugares diferentes, de pessoas diferentes, para que eles percebam que existe o tempo, que ele é muito, muito extenso e faz com que muitas coisas mudem e outras permaneçam ou sejam parecidas com algumas outras que ficaram para trás.

Por fim, leio para eles para que, no futuro, eles não me perguntem para que serve a História! Já chega a minha mulher e meia dúzia de ex-alunos em crise existencial. Meus filhos saberão que, no mínimo, *ela serve para divertir*. E muito. Surpreso leitor?

Não deveria, pois desde **Marc Bloch** sabemos que a história, no mínimo, diverte (BLOCH, 1997: 77). E essa é uma importantíssima função social: dar prazer, divertir, agradecer, satisfazer, fruir, causar deleite. Claro, é óbvio: quando estamos felizes e satisfeitos com o que fazemos, somos mais generosos, mais compreensivos, mais afetuosos, enfim, mais humanos.

Quando ingressei na Universidade, em 1981, na *Universidade Santa Úrsula*, me disseram que estávamos estudando História para depois conscientizar as massas e fazer a revolução socialista. Eu pensava que havia ingressado no curso – expressamente contra a vontade de minha família – porque gostava de História e de saber o que aconteceu no passado da humanidade. Mas naquele ambiente acadêmico não havia espaço para esse tipo de sentimento, para essa maneira de ver o passado – como ainda não há, infelizmente. Ademais, eu também não podia ser feliz: estudar a História para conhecer o passado não era suficiente, eu devia estar insatisfeito com a realidade atual para querer transformá-la.

Em resumo: eu devia ser um chato. Além de muitas outras coisas que depois descobri serem mentiras (como, por exemplo, que a terrível *Revolução cultural* chinesa foi uma coisa maravilhosa e trouxe um grande avanço tecnológico para a China), disseram também que eu deveria ler um tipo muito específico de livros, pois outros eram alienantes. *Patrulhamento ideológico*, como certa vez disse **Glauber Rocha** (1938-1981).

Por exemplo, eu fui “disciplinado” a não ler de *maneira nenhuma* a obra *Casa Grande & Senzala*, já que **Gilberto Freire** (1900-1987) havia defendido a ditadura militar no Brasil e dizia no livro que não havia racismo no Brasil. Eu deveria ler **Florestan Fernandes** (1920-1995) – o máximo que consegui foi ler seu livro *A função social da guerra na sociedade tupinambá*.

Claro que como bom rebelde “pós-aborrescente”, a primeira coisa que fiz foi devorar secretamente *Casa Grande & Senzala*. E eu simplesmente adorei o livro (e ainda hoje o considero um dos grandes livros sobre a formação do Brasil). Apesar de seu autor ter apoiado a ditadura, eu percebi que a propaganda contra o livro era mentirosa – e que seu autor não disse que não havia racismo no Brasil. Assim fiquei vacinado contra essas centenas de “leitores de orelha” e de resenhas de livros e que nunca leram um livro até o fim. Isso em 1981 (hoje os “leitores de orelha” cresceram assustadoramente e já entraram na universidade).

III. As sete perguntas, as sete respostas e suas contestações

“O marxismo é o ópio dos intelectuais.”

Raymond Aron (1905-1983)

Mas volto à pergunta da crise. Ela deve ser respondida no âmbito da legitimidade. E ela é uma pergunta capciosa, pois antes da resposta ela pressupõe que existe uma multiplicidade de respostas, o que quase elimina a possibilidade da “história ciência”, ou da “história, ciência em construção” do Professor **Ciro Cardoso**.

Um consolo: como eu, há três anos o (grande) historiador (e medievalista) português **José Mattoso** foi convidado para proferir uma palestra, e também no curso de História da *Universidade de Lisboa* (MATTOSO, 2000). Coincidência. Embora ele tenha oferecido uma variada gama de explicações, a maioria bastante plausível e satisfatória, ainda hoje os estudantes portugueses de História continuam se perguntando para que serve o curso. Ou seja, a crise continua. Pelo menos para os lusitanos e brasileiros, para os chatos que não gostam de História ou para os que não a conhecem.

Então, tentarei responder a essa pergunta, discorrendo um pouco sobre o que disse naquela noite da palestra. Para isso, tratarei antes de alguns aspectos que dizem respeito àquele questionamento.

A História, suas teorias e seus métodos, dividem os historiadores, e muito. Basicamente, sete perguntas, ou melhor, sete respostas para sete perguntas criam esse impasse. As perguntas são essas:

- 1) Que assuntos a História deve tratar?
- 2) A História deve colocar o acento na continuidade ou nas rupturas?
- 3) A História deve se preocupar mais com os indivíduos que possuem poder e autoridade ou com o conjunto da população?
- 4) A História é uma projeção de preocupações ideológicas atuais no passado ou um conhecimento através de documentos?
- 5) A História é uma forma literária, uma narrativa ou uma ciência que estabelece, descreve e explica?
- 6) Quais as relações da História com as outras disciplinas? Ela deve ser interdisciplinar?
- 7) A História deve limitar-se à cultura, à política e à economia ou incluir e englobar todos os aspectos da vida humana, como a alimentação, o ambiente, o clima, o vestuário? (LE GOFF, 1994: 164-165).

Dependendo da resposta, o historiador é “classificado” de uma forma, é “enquadrado” em um grupo, e quase que excluído do outro. Assim, para ter uma

idéia do que estava me metendo ao aceitar o convite do C.A. – e também para me posicionar melhor – interroguei cinco colegas do Departamento de História da Ufes e uma grande amiga, historiadora do *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas* da Argentina com a mesma pergunta que eu teria que responder na palestra. Leiam as repostas abaixo (que transcrevo com a permissão de todos, naturalmente):

- 1) “A História serve para justificar visões de mundo” – Prof. Dr. **André Ricardo Valle Vasco Pereira** (Ufes)
- 2) “Com a História entende-se o passado, compreende-se o presente e faz-se projeções para o futuro” – Prof. Dr. **Sebastião Pimentel Franco** (Ufes)
- 3) “A História serve para se entender o presente” – Prof. Ms. **Josemar Machado de Oliveira** (Ufes)
- 4) “A História é uma das formas de reflexão da vida social, pois nossa sociedade é auto-reflexiva” – Prof. Dr. **Estilaque Ferreira dos Santos** (Ufes)
- 5) “A História serve para se entender o desenvolvimento das sociedades e dos valores da humanidade; com ela o historiador constrói e divulga conceitos e ideologias com o intuito de promover uma melhora na vida das pessoas” – Profa. Dra. **Maria da Penha Smarzaró Siqueira** (Ufes)
- 6) “A História serve para que nos divertamos lendo uma novela que aconteceu na realidade” – Profa. Dra. **Patricia Grau-Dieckmann** (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas da Argentina)

Parece claro que de forma alguma existe consenso. E se você, caro leitor, fizer uma pesquisa semelhante com os professores que conhece, verá que dificilmente encontrará uma opinião majoritária. E isso é o normal. Na maior parte dos casos, perceberá que o que existe é uma grande e profunda divergência, divergência essa que impossibilita tornar nosso ofício uma “ciência”. Duvida? Junte cinco historiadores numa mesa...

Portanto, deixo logo claro que não acredito mais nessa história de “história-ciência” – talvez a noção de “ciência inexata” de **Gadamer** (1900-2002) seja mais propícia para a História (GADAMER, 1998: 24). Talvez.

De qualquer modo, **Carlo Ginzburg** está certo:

A História é como a Química antes de Boyle ou a Matemática antes de Euclides, ou seja, não houve ainda um Galileu ou Newton que criasse um paradigma da História, e talvez jamais haja (...)

Os historiadores podem dizer muitas coisas distintas e conflitantes, e ainda serem considerados profissionais da história (PALLARES-BURKE, 2000: 294).

Também não creio que a história deva servir para justificar visões de mundo, como afirma o Prof. **André Ricardo** (Ufes) – embora alguns façam esse uso. No entanto, essa não é sua função primeira, nem a melhor, nem a mais nobre utilização que podemos fazer dela, como comentarei abaixo.

Seja como for, mesmo que se possa compreender o presente com a História, definitivamente ela não serve para fazermos projeções para o futuro, como desafortunadamente pensa o Prof. **Sebastião Pimentel Franco** (Ufes). *Não somos futurólogos!* Aliás, essa é a maior ofensa que um historiador pode receber: “Nós (os historiadores) nos orgulhamos de não tentar prever o futuro, assim como nossos colegas economistas, sociólogos e cientistas políticos tentam fazer” (GADDIS, 2003: 16), ou ainda, “o historiador não tem o dom da profecia, e sabe-o” (COLLINGWOOD, 1989: 274).

Darei um exemplo muito simples e conhecido para provar isso: o próprio **Marx** (1818-1883), talvez o pensador mais querido nos círculos de historiadores em nosso país! Acreditando ter descoberto a chave para o processo histórico, o famoso *materialismo histórico* e sua “luta de classes” como “motor”, ele percebeu o seguinte: o progresso material estava aumentando a pobreza, e cada vez mais pessoas trabalhavam para um número cada vez menor de capitalistas.

Em uma famosa passagem do *Manifesto comunista* (1848), ele faz essa dicotomia social: “A sociedade divide-se cada vez mais em dois vastos campos inimigos, em duas grandes classes diametralmente opostas: a burguesia e o proletariado” (Marx & Engels).

Em uma carta escrita a **Weydemeyer** (1818–1866) datada do dia 05 de março de 1852, **Marx** é ainda mais claro:

Não me cabe o mérito de ter descoberto nem a existência das classes na sociedade moderna, nem a luta de classes entre si (...) O que fiz de novo foi:

- 1) demonstrar que a existência das classes só está ligada a fases de determinado desenvolvimento histórico da produção;
- 2) que a luta de classes **CONDUZ NECESSARIAMENTE** à ditadura do proletariado e
- 3) que essa ditadura constitui apenas a transição para a abolição de todas as classes. (o grifo é meu) (em Karl Marx, F. Engels, *Études Philosophiques*, Paris, Éd. Sociales, 1951, p. 125).

Na *Ideologia Alemã* (1845-1846), **Marx** chega a ser idílico ao pintar a sociedade comunista futura: “...na sociedade comunista, onde cada um não tem atividade exclusiva, mas pode aperfeiçoar-se no ramo que lhe apraz, a sociedade regula a produção geral, dando-me assim a possibilidade de hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo meu desejo, sem jamais tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico” (MARX e ENGELS, 1986: 47).

Para se chegar a esse verdadeiro *paraíso terrenal*, **Marx** previu que *inecoravelmente* (ou, como dizem, “em última instância”, verborragia engeliana horrível, mas adorada e utilizada pelos marxistas tupiniquins) o sistema capitalista entraria em colapso, pois a consciência da classe operária aumentaria proporcionalmente à industrialização e ao aumento do número de proletários. Isso faria com que eles se “libertassem de seus grilhões”. Assim, bastava acelerar esse processo, e essa era a função da revolução, revolução que logicamente aconteceria no país mais industrializado, no país com maior número de proletários conscientes de sua condição vil, conseqüentemente, no país com a consciência de classe mais desenvolvida.

Um mais um igual a dois. Bingo! *Eureka!* A fórmula, uma perfeita equação matemática aplicada às sociedades humanas, estava fadada a acontecer. Era o curso *inecorável* da História, o “trem”, o “bonde” da História. Os fatos apresentados por **Marx** estavam corretos e seu pensamento também era lógico. Portanto, ele estava certo, aquilo iria acontecer (veja, especialmente, o “Prefácio” à *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859).

Certo? Não! Curiosamente, apesar de suas premissas lógicas, ele errou *em tudo* que previu: a classe dos operários (e dos trabalhadores em geral) teve suas condições lentamente melhoradas, não pioradas; o número de operários das fábricas diminuiu em relação ao conjunto da sociedade (e hoje ainda continua diminuindo); o capitalismo não entrou em colapso, pelo contrário, desenvolveu-se cada vez mais (quem entrou em colapso foi o *socialismo real* dos países comunistas, com as massas saindo às ruas pedindo o fim dos regimes!). E a revolução aconteceu justamente no país mais atrasado industrialmente, não no mais desenvolvido, contrariando TOTALMENTE as suas previsões!

Para piorar ainda mais a (im)previsibilidade marxista, a idéia que o Estado desapareceria após a revolução, que esta seria uma etapa para o futuro e maravilhosamente utópico comunismo, foi também inteiramente desmentida pelos fatos: o estado socialista cresceu, cresceu, cresceu tanto que abarcou toda a vida social, transformando-se em um monstro controlador e devorador de gentes

(primeiro dos próprios revolucionários), com seus campos de concentração (os *Gulags*) de trabalho escravo e sua macabra matemática de milhões e milhões de mortos – muito, mas muito maior que o *Holocausto* nazista (APPLEBAUM, 2004).

Marx errou em todas as suas previsões simplesmente porque a História não é uma equação matemática. Os homens possuem um grau de imprevisibilidade tão grande que muitas vezes tomam decisões que contrariam a lógica. “A História, ignorando **Marx**, seguiu a sua própria lógica misteriosa e o seu próprio caminho” (TUCHMANN, 1991: 194). Ademais, não se estuda História, como disse, para se prever o futuro: o próprio *leitmotiv* do materialismo histórico é, portanto, anti-histórico por excelência.

Por sua vez, o Prof. **Josemar Machado** (Ufes) defende que a História serve para se entender o presente. Ok, mas se a limitarmos a essa função, teremos uma boa parte do passado jogada no lixo. Explico: o que as pirâmides do Egito e sua monarquia explicam da sociedade capixaba? E os samurais? E os bárbaros germânicos do século V? Nada. Caso fosse assim, deveríamos nos interessar (e pesquisar) somente nossa história local, regional. No entanto, percebo que o interesse humano em relação ao passado é vasto e infinito (não citei a adoração das crianças pelos dinossauros?).

O próprio Professor **Josemar** é um bom exemplo disso: em seu doutorado (na USP) ele estuda a Revolução Francesa! Mas o que essa revolução explica a respeito de sua cidade, de sua cultura capixaba, do Espírito Santo, ou mesmo do Brasil? Nada, literalmente nada. Sequer tivemos revolução liberal em nosso país... Portanto, estudar a Revolução Francesa no Espírito Santo não “serve” para nada... Ele estuda a Revolução Francesa porque gosta do tema (provavelmente).

Ademais, escolher um tema para pesquisa só porque é de “nossa época” ou de “nossa região” traduz uma visão extremamente míope e provinciana da História. **Carlo Ginzburg** se opõe firmemente a essa forma de ver e conceber a História, que ele considera a de um “historiador engajado”. Para ele – e concordo integralmente com sua posição – a História pode nos despertar para a percepção de culturas diferentes, de que as pessoas podem ser diferentes, e assim contribuir para *ampliar nossa imaginação*; disso “decorreria uma atitude menos provinciana em relação ao passado e ao presente” (PALLARES-BURKE, 2000: 299).

Ou seja, a História “serve” para atenuarmos nosso provincianismo ou, como se referiu **Jacques Le Goff** à Idade Média, combater nossa “mentalidade de capela” e nosso “espírito de campanário” (LE GOFF, 1983: 57). Em outras palavras, para sermos menos caipiras e provincianos! Por isso, é muito bom que o (capixaba)

Prof. **Josemar** tenha escolhido um tema da Revolução Francesa para sua tese de doutorado, certamente algo muito mais relevante para a história da Humanidade do que analisar a chegada de **Vasco Fernandes Coutinho** (c. 1495-1561) às praias capixabas ou a resistência de **Maria Ortiz** (1603-1646) frente aos holandeses!

Ao contrário da definição do Prof. **Estilaque Ferreira dos Santos** (Ufes), acredito que nossa sociedade cada vez mais é **menos** reflexiva, cada vez possui menos capacidade de analisar, de entender e de discutir a realidade. Isso acontece por se tratar de uma *sociedade de consumo*, de massa, de gente que cai no apelo fácil da leitura superficial, quando não da força da televisão, passatempos fúteis alçados à categoria de cultura. A crise pela qual passam as ciências sociais e o questionamento acerca da função da História em um curso de História são provas contundentes disso.

As pessoas cada vez mais desejam saber “para que serve” aquele conhecimento adquirido, cada vez mais querem ter uma explicação pragmática e funcional, talvez para se sentirem tranqüilas e inseridas nesse contexto cultural de consumo imediato e poderem explicar aos seus o motivo de sua escolha. Cada vez mais há menos espaço para os que, intelectualmente falando, estão fora do sistema.

Através da História entendemos o desenvolvimento das sociedades e dos valores da humanidade sim, como afirma a Profa. **Maria da Penha Smarzaró Siqueira** (Ufes), mas não para divulgar “ideologias” e promover uma melhora na vida das pessoas (parece que seria melhor trocar a palavra “ideologias” por “marxismo”, ou “marxismos”). E se por “melhora” entendo “melhora da vida material”, aí então a coisa fica ainda mais contraditória, pois o passado humano não é mais desenvolvido tecnologicamente que o presente, pelo contrário.

Por exemplo, não estudamos a presença portuguesa no Brasil do século XVII para promover uma melhora na vida das pessoas hoje. É um contra-senso! Para promovermos uma melhora social hoje não precisamos estudar História. Devemos é estar bem atentos à utilização dos gastos públicos por parte das autoridades eleitas, aos desvios e roubos cometidos por pessoas que deveriam se preocupar com a coisa pública, à morosidade da Justiça, às obras de saneamento em nosso país, e por aí vai.

Além disso, se estudamos o passado para divulgar uma ideologia, como infelizmente defende a professora **Maria da Penha**, esse passado fica à mercê de nosso programa político (no caso, do programa político dela, comunista). E aprendemos que muitos, como os comunistas, já usaram a História para seus fins

propagandísticos, omitindo e distorcendo informações sobre o passado para que ele se encaixasse em seu modelo explicativo.

No caso da História, as omissões de Eric Hobsbawm acerca dos horrores do marxismo-leninismo soviético são o melhor exemplo de *história-propaganda* que se pode ter. O passado não tem relação (nem culpa) com nossas propostas utópicas de futuro. Para termos uma proposta de futuro, não é preciso conhecer o passado. Basta sonhar.

IV. Um tal Mário, Einstein e a *invenção da História*

“A História é atualmente revista ou inventada por gente que não deseja o passado real, mas somente um passado que sirva aos seus objetivos. Estamos hoje na grande época da mitologia histórica.”

Eric Hobsbawm (1917-)

Esse ponto é muito interessante, e posso inclusive dar um bom exemplo da equivocadíssima utilização do passado para justificar uma visão de mundo. Nesse mesmo encontro do C.A., em uma das idéias que desenvolvi durante minha palestra afirmei que os cientistas – e os bons historiadores – buscam o conhecimento pela *fruição*: o prazer de descobrir, de entender, de compreender.

Para isso, citei uma série de historiadores que já afirmaram o mesmo, e com muito maior brilho do que eu. Prosseguindo na idéia, dei o exemplo dos físicos, que, quando pesquisam o átomo ou os movimentos das moléculas, o fazem pela busca do conhecimento em si, porque *todo conhecimento é bom e vale a pena ser buscado* (idéia muito desenvolvida pelos... monges católicos da Idade Média!)

Quando os organizadores iniciaram a segunda parte daquele evento, de perguntas, um graduando de História de nome **Mário Antunes**, pretensioso, pedante, incisivo, beirando a grosseria, foi ao microfone e se disse “bastante surpreso” com minha “colocação simplista” (!) a respeito da importância da fruição e do conhecimento em si. Além de discordar de tudo que eu tinha dito, ele disse ter ficado muito satisfeito por eu ter justamente citado os físicos, pois **tinha certeza** que **Einstein** (1879-1955) havia se arrependido amargamente de ter desenvolvido sua teoria quando os americanos lançaram as bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki (1945).

Portanto, em sua idéia, o conhecimento não era bom em si, o que importava era o que fazíamos com ele, qual a sua utilização política.

Bem, em História devemos ter o hábito de checar as informações e **ter certeza antes de falar** (aliás, em todo debate honesto deve-se ter essa premissa). Na hora, confesso que fiquei em dúvida com a afirmação do resoluto aluno, pois tinha lido um livro de **Einstein** (uma coletânea de seus escritos) há alguns anos atrás em que ele não dizia nada disso, mas eu poderia me equivocar e fazer uma citação de memória.

Embora esse detalhe não afete em nada a essência do que eu disse – na ocasião, afirmei que **Einstein** não tinha culpa de nada, pelo contrário, a energia nuclear tem muitos usos benéficos para a Humanidade – gostaria de corrigir o resoluto porém desatento e mal-educado aluno, para que seu desconhecimento não seja tido como verdade: **Albert Einstein**, ao contrário do que disse o equivocadíssimo **Mário**, não se arrependeu do que estudou. Pelo contrário, no caso das bombas atômicas, **Einstein DEFENDEU** a atitude norte-americana de lançá-las no Japão. Cito textualmente as palavras do físico:

Convém não esquecermos que a bomba atômica foi feita neste país (EUA) como uma medida preventiva; o objetivo era evitar seu uso pelos alemães, caso eles a descobrissem.

O bombardeio de núcleos civis foi iniciado pelos alemães e adotado pelos japoneses. Os aliados deram o troco – como se constatou, com maior eficácia – e estavam *moralmente justificados para fazê-lo* (o grifo é meu). (EINSTEIN, 1994: 200-201).

E atenção: esse texto foi escrito por **Einstein** em 1947, *dois anos depois* das bombas terem sido jogadas no Japão!

Além disso, devo fazer outra correção de conteúdo para o pobre rapaz: a *teoria da relatividade*, tese que tornou **Einstein** famoso no mundo inteiro, serve para explicar sistemas mecânicos celestes, não sistemas quânticos (que são os que explicam sistemas atômicos). Portanto, **Einstein não** é o pai da bomba atômica: seus estudos sobre o efeito foto-elétrico fazem parte de uma cadeia maior de estudos que, reunidos posteriormente por outros físicos, deram ensejo à produção atômica.

Moral da história: o bom historiador deve sempre estar seguro das informações factuais que utiliza. Assim é o nosso ofício: conhecer e compreender o passado da humanidade, não reinventá-lo de acordo com nossas convicções pessoais ou políticas, muito menos distorcê-lo apenas para criar uma discordância vazia para se auto-afirmar e/ou provocar um tolo debate, como fez o tal aluno **Mário Antunes**. Esse é o perigo de se usar a História para divulgar ideologias e visões de mundo:

quem age assim tem a *tendência de ser tendencioso*, e distorcer o passado a seu bel-prazer para provar suas idéias.

Por fim, resta a *história como conhecimento, como algo que diverte*, frase da querida Professora **Patricia Grau-Dieckmann** (*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas* da Argentina). Talvez esse seja o depoimento no qual eu melhor me encaixe. O *caráter lúdico do conhecimento* é um dos fundamentos mais sólidos e permanentes da atividade intelectual, como bem disse o Professor **Pedro Paulo Funari** (UNICAMP) na introdução de um de seus livros sobre o Mundo Antigo:

Meu objeto, neste trabalho, é a História como um prazer, como um meio agradável e útil de usar o tempo livre. A preocupação com a fruição da História não deve ser subestimada, pois um dos fundamentos da atividade intelectual consiste no prazer derivado do conhecimento (FUNARI, 2003: 13).

Ao lado de **Pedro Funari** nessa mesma perspectiva estão dois grandes historiadores (e medievalistas). Primeiro **Marc Bloch**:

Mesmo que julgássemos a história incapaz de outros serviços, seria certamente possível alegar em seu favor que ela distrai (...) Pessoalmente (..) a história sempre me divertiu muito (BLOCH, 1997: 77)

E **Georges Duby** (1919-1996):

Para que serve a história? A história é, antes de tudo, um divertimento: o historiador sempre escreveu por prazer e para dar prazer aos outros. Mas também é verdade que a história sempre desempenhou uma função ideológica, que foi variando ao longo dos tempos (DUBY, s/d: 16).

Com esses grandes historiadores me alinho. Estudei e estudo História porque sempre amei a História, amei e amo o conhecimento e a compreensão do passado humano, como e porque as pessoas fizeram o que fizeram, foram o que foram, pensaram o que pensaram. Esse conhecimento *não tem nenhuma utilidade prática ou funcional para o nosso dia-a-dia*. Esse conhecimento é simplesmente bom em si, porque é bom conhecer as coisas, é bom conhecer o que aconteceu, o passado, independente de sua utilização prática atual.

Hugo de São Vítor (1096-1141) possui uma importantíssima passagem em sua obra *Didascálicon* (1127) que exprime com maestria e beleza o sentido da Educação e da atitude do estudante com o estudo. Ela “serve” não só para o Mário, mas para todos que se aventuram na seara do conhecimento humano, da História – e merece ser citada na íntegra:

O começo da disciplina moral é a humildade, da qual existem muitos ensinamentos, três dos quais interessam mais ao estudante: 1) **não reputar de pouco valor nenhuma ciência e nenhum escrito**; 2) não ter vergonha de aprender de qualquer um; 3) não desprezar os outros depois de ter alcançado o saber.

Muitos ficam decepcionados porque querem parecer sábios antes do tempo. Por esta razão, **explodem numa intumescência de arrogância**, começam a fingir aquilo que não são e a envergonhar-se daquilo que são, e **tanto mais se afastam da Sabedoria quanto mais se preocupam não em serem sábios, mas em serem considerados tais**.

Conheci muitas pessoas assim, as quais, **mesmo necessitando ainda dos conhecimentos básicos, se dignam interessar-se somente das coisas sublimes**, e acham que se tornaram grandes apenas por ter lido os escritos ou ouvido as palavras dos grandes e dos sábios. Quanto a mim, porém, oxalá ninguém me conheça e eu conheça tudo.

O estudante prudente, portanto, ouve todos com prazer, lê tudo, não despreza escrito algum, pessoa alguma, doutrina alguma. Pede indiferentemente de todos aquilo que vê estar-lhe faltando, nem leva em conta quanto sabe, mas o quanto ignora.

Aprenda de todos com prazer aquilo que você não conhece, porque a humildade pode tornar comum para você aquilo que a natureza fez próprio para cada um.

Não considere vil conhecimento algum, porque todo conhecimento é bom. Se tiver tempo livre, não recuse ler algum escrito. Se você não lucra, também não perde nada, sobretudo porque não há nenhum escrito, creio eu, que não proponha algo agradável, se é tratado no lugar e no modo devido, e não há nenhum escrito que não contenha algo especial.

Igualmente lhe convém que, quando começar a conhecer alguma coisa, **não despreze os outros. Este vício da vaidade ocorre a alguns, porque olham com demasiada diligência o seu próprio conhecimento** e, parecendo-lhes de ter-se tornado alguma coisa, pensam que os outros não são como eles nem poderiam nunca sê-lo, sem conhecê-los.

Por isso, agora ferve o fato que **alguns charlatães, gloriando-se não sei de que, acusam professores mais velhos de ingenuidade, achando que a Sabedoria nasceu com eles e morrerá com eles. Não é meu conselho imitar esse tipo de pessoas.**

O bom estudioso deve ser humilde e manso, afastado totalmente das preocupações vãs. Fuja dos autores de doutrinas perversas como do veneno, aprenda a refletir longamente sobre alguma coisa antes de julgá-la, **não queira aparecer**

douto, mas sê-lo, ame os ensinamentos aprendidos dos sábios e procure tê-los sempre diante dos olhos como espelho do seu próprio rosto.
Hugo de São Vítor, *Didascálicon*, Livro III, cap. 13 (os grifos são meus).

Creio que o monge medieval esgotou a dúvida de qual a melhor atitude do estudante e do “para que serve”. Ademais, devemos sempre fazer o que gostamos, o que temos afinidade. Assim nosso trabalho torna-se melhor e mais prazeroso, e o resultado é sempre melhor do que se fizéssemos algo com o qual não tivéssemos nenhuma simpatia. Em minha vida (quase) sempre trabalhei com o que gostava. E hoje acredito ter conseguido algo com minha profissão porque amo o que faço.

V. A resposta elevada, a intermediária e a chã

“Para ser um bom historiador, o que se precisa ter é, acima de tudo, imaginação, perspicácia e uma sensibilidade para descobrir questões relevantes e os lugares certos para encontrar respostas a elas.”

Peter Burke (1937-)

Para consolidar ainda melhor o que digo, vou me apoiar em um filósofo. Para responder o “para que serve” a Filosofia, **Simon Blackburn** (*University of Cambridge*) justificou o estudo da Filosofia de forma bastante correta, a meu ver, e que também serve para o caso da História.

Para ele, há três tipos de respostas para a pergunta “para que serve”: a **elevada**, a **intermediária** e a **chã**. Sem saber, minha resposta naquele evento foi, na classificação de **Blackburn**, a elevada. Para que entendam essa perspectiva, acho que a passagem completa do texto do filósofo também merece ser citada na íntegra:

A **resposta elevada** põe em questão a pergunta – uma estratégia filosófica típica, pois implica subir um grau na ordem da reflexão. Que queremos dizer quando perguntamos para que serve? A reflexão não coze o pão, mas também a arquitetura não o faz, nem a música, a arte, a história ou a literatura. Acontece apenas que queremos compreender-nos. **Queremos isto pelo seu valor intrínseco**, tal como os especialistas em ciências ou matemáticas puras podem querer compreender o princípio do universo, ou a teoria dos conjuntos, pelo seu valor intrínseco, ou como um músico pode querer resolver alguns problemas na harmonia ou no contraponto pelo seu valor intrínseco. São coisas que não se fazem em função de aplicações práticas.

Grande parte da vida trata-se de fato de criar gado para poder comprar mais terra, para poder criar mais gado, para poder comprar mais terra... **Os momentos em que nos libertamos disso, seja para fazer matemática ou música, para ler Platão ou Eça de Queirós, devem ser acarinhados. São momentos em que desenvolvemos**

nossa saúde mental. E a nossa saúde mental é boa em si, como a nossa saúde física. Além disso, há no fim das contas uma recompensa em termos de prazer. Quando temos saúde física, o exercício físico dá-nos prazer, e quando temos saúde mental, o exercício mental dá-nos prazer.

Esta é uma resposta purista. **Esta resposta não está errada, mas tem um problema.** Acontece que provavelmente só consegue ser atraente para as pessoas que já estão parcialmente convencidas – **pessoas que não fizeram a pergunta original num tom de voz muito agressivo.** (BLACKBURN, 2000) (os grifos são meus).

Depois de reler bastante esse trecho, entendi porque algumas pessoas que tinham um tom de voz agressivo naquela noite (justamente os chatos que estavam em crise) não entenderam – ou não quiseram entender – a minha “resposta elevada”, como se refere o filósofo. Porque o “para que serve” do questionador agressivo mostra que ele não está convencido da escolha que fez, ou, pior, quer que sua escolha “elevada” sirva para algo funcional, algo menos sublime intelectualmente, algo “chá”. Pelo contrário, o estudo da história é sublime, *algo que sublima*, penso eu – e daí a crise do(s) chato(s).

Para que essa distinção entre o historiador e os demais cientistas sociais possa ficar mais bem delimitada, vou rapidamente comentar a divisão que **Michel Oakeshott** (1901-1990) fez entre o “passado prático” e o “passado histórico”. Em seu livro *Sobre a História*, ele afirmou que o “passado prático” (o da maioria das pessoas) acontece quando buscamos no passado uma explicação para algo no presente: essa explicação “serve” para alguma coisa. Por sua vez, o “passado histórico” (o passado do historiador) acontece quando buscamos o passado pelo passado, pelo desejo de saber, de conhecer, de entender, e é isso que faz o historiador (OAKESHOTT, 2004).

IV. O exercício de apreensão do passado é um ato de amor

“É impossível não pensar em história em termos morais. Nem, creio, devemos fazê-lo.”

John Lewis Gaddis

Concluo – e acrescento: embora o conhecimento histórico tenha em sua origem o prazer de descobrir que é resultado da curiosidade, se ele não tiver como *finalidade última* que os homens se tornem pessoas melhores em si e em suas relações com os outros homens, não serve para outra coisa a não ser acirrar conflitos e aumentar a violência de uns contra outros. Sabiamente diz **São Paulo** (c. 3-66 d.C.) em sua *Carta aos Coríntios*: “Ainda que eu falasse línguas, a dos homens e as

dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como um bronze que soa, ou como um címbalo que tine.” (1Cor 1, 13, 1)

Se a História é apenas vista como instrumento político, como pensam vários colegas citados acima, ela não pode servir para nada de bom. Trata-se, na prática, de escolher entre duas revoluções: a externa e a interna, entre querer transformar o mundo contra alguma “classe de opressores”, ou querer transformá-lo pela via do amor (que é algo bem mais difícil).

Por exemplo, os mesquinhos se servirão da História mesquinamente, pois não encontrarão nela o exemplo para mudar o que é preciso, mas como prevalecer sobre outros seres humanos, para mudar os outros – e geralmente esses são quase sempre pessoas intolerantes e que não gostam de escutar ninguém. Pior: se puderem, eles calam os que pensam diferente – e quem está lendo agora esse texto e já participou de alguma reunião política que tenha tido a presença de algum *radical revolucionário de botequim* (ou o “revolucionário de chopp”, como falávamos no Rio na década de 70) sabe muito bem o que estou dizendo.

A própria pergunta “Para que serve a História?” deixa, necessariamente, implícita a resposta de que ela serve para cada um, na medida de sua visão do mundo, dos valores que balizam os atos de cada homem e a mentalidade de cada sociedade. Somente nesse aspecto, eu concordo com o Professor **André Ricardo Pereira**, embora não considere esse o melhor proveito que podemos tirar do conhecimento histórico, muito pelo contrário.

Por exemplo, quando educamos nossos filhos, lhes contamos histórias com o intuito de dar a eles algum exemplo ou noção de como agir corretamente. Do certo e do errado. Essas histórias seriam a “parte material” da educação, enquanto a “parte mental e espiritual” se daria no plano dos valores, seria a “lição de moral” extraída dessas histórias. Com a História deveria dar-se o mesmo, mas não é este o caso ou o quadro predominante... Infelizmente!

Por isso, finalizo delimitando o sentimento, ou, em outras palavras, a *postura metodológica* que deve estar presente no (bom) historiador quando de seu processo de reconstrução histórica: o amor. Enfatizo: o *exercício de apreensão do passado*, do passado que aconteceu, do passado registrado é como o próprio ato de educar, é um *ato de amor*, amor na plena acepção da palavra, um dar sem esperar nada em troca, um olhar para trás e desejar apenas entender o que aconteceu, participando de uma perspectiva comum com o texto estudado (GADAMER, 1998: 59).

Ao decidir pela *regressão temporal* quando lê suas fontes, o historiador não pode e não deve estar contaminado pela tentação de possuí-las, de dominá-las, de alterá-las com suas palavras (ou mesmo destruí-las), mas sim de entender aquele tempo que escolheu para devanear (MATTOSO, 1988: 18).

Amar o período estudado significa simplesmente não ter contra ele uma atitude de suspeita, de malícia, de querer ver o que não está escrito e subentender tudo o que está registrado com segundas intenções. **Henri-Irenée Marrou** (1904-1977) definiu muito bem qual deve ser a atitude do verdadeiro historiador:

Ele (o historiador) **não deve adotar**, em relação às testemunhas do passado, **essa atitude carrancuda, esmiuçadora e rabugenta**, que é a atitude do **mau policial** para quem toda pessoa intimada a prestar depoimento é *a priori* suspeita e tida como culpada até prova em contrário; tal **superexcitação do espírito crítico**, em vez de ser uma qualidade, seria para o historiador um vício radical, que o tornaria praticamente incapaz de reconhecer o significado real, o alcance, o valor dos documentos que estuda; **uma atitude desse tipo é tão perigosa em história como, na vida cotidiana, o medo de ser iludido...** (os grifos são meus) (MARROU, 1978: 78-79)

Essa atitude maquiavélica de suspeita, de desconfiança, cínica, muito presente hoje nos círculos acadêmicos brasileiros que formam professores, dificulta muito a compreensão daquilo que está sendo estudado, quase inviabilizando entre nós a formação de bons historiadores.

Em contrapartida, esse *comportamento mental de amor* que proponho para o historiador deve ser um pouco como o ato de fé da sabedoria religiosa: “A sabedoria que reside no núcleo das religiões não se entrega ao olhar malicioso. É isto que Cristo quer dizer quando pede que nos tornemos como crianças” (CARVALHO, 1997).

Esse esforço histórico para o historiador “se tornar acessível e ir ao encontro do outro” (MARROU, 1978: 71) é, em minha opinião, o autêntico conhecimento histórico, que nada mais é do que aquela vontade de nos enriquecermos, de *sairmos de nós mesmos*, como bem afirma o historiador **Raúl Cesar Gouveia Fernandes**:

Sair de nós mesmos significa estar disponíveis a ouvir com atenção o que os documentos históricos têm a nos revelar, que é o contrário de projetar sobre eles idéias ou teorias preestabelecidas. Com efeito, a verdade pode nos enriquecer apenas se a procurarmos livres de qualquer tipo de censura prévia (FERNANDES, 1999).

O historiador deve ter uma *relação de simpatia* com suas “fontes” (MARROU, 1978: 79): para compreender o passado ele deve estabelecer uma *comunhão fraternal com*

sensu textus. Mais: sem essa “sensibilidade por simpatia”, a História não se realiza (GADAMER, 1998: 24).

Assim, para nos tornarmos bons historiadores, precisamos de menos malícia e mais amor, menos maldade e mais compreensão para que o estudo do “passado histórico” de **Oakeshott** se realize plenamente. É dessa forma que o historiador pode quebrar os preconceitos que tem, os “pré-conceitos” que o fazem ser anacrônico. “A quem sabe amar, essa experiência do outro, essa saída de si mesmo permitirá superar qualquer desilusão” (MARROU, 1978: 79).

E prestem muita atenção: quem ama e sempre amou a História não está, nem nunca esteve em crise. De minha parte, eu nunca estive em crise por causa dela, muito pelo contrário, ela sempre me causou um imenso prazer, o verdadeiro prazer de conhecer.

Há quem busque o saber pelo saber: é uma torpe curiosidade.

Há quem busque o saber para se exibir: é uma torpe vaidade.

Há quem busque o saber para vendê-lo: é um torpe tráfico.

Mas há quem busque o saber para edificar, e isto é caridade.

E há quem busque o saber para se edificar, e isto é prudência.

São Bernardo de Claraval, *Sobre o cantar dos cantares, sermão 36, III*.



Clio (1790). Liebighaus, Frankfurt. Filha de Júpiter e Mnemósine, seu nome deriva da palavra grega *celebrar*. Ao cantar a glória dos guerreiros e as conquistas de um povo, Clio tornou-se a patrona da História. É representada sentada, e ostenta como atributo a *clepsidra* (emblema da ordem cronológica dos acontecimentos).

Bibliografia

- APPLEBAUM, Anne. *Gulag. Uma História dos Campos de Prisioneiros Soviéticos*. São Paulo: Ediuoro, 2004.
- BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.
- BLACKBURN, Simon. “Para que serve a Filosofia?”
- CARVALHO, Olavo de. *Entrevista publicada em Minerva - Informe Filosófico da UFPE*, n.º 5, maio de 1997.
- COLLINGWOOD, R. G. *A Ideia de História*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- DUBY, Georges. “O historiador, hoje”. In: DUBY, Georges, ARIÈS, Philippe, LADURIE, E. L. R., LE GOFF, Jacques (org.). *História e Nova História*. Lisboa: Teorema, s/d, p. 07-21.
- EINSTEIN, Albert. *Escritos da Maturidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- FERNANDES, Raúl Cesar Gouveia. “Reflexões sobre o Estudo da Idade Média”. In: *Revista VIDETUR – 6*. São Paulo: Editora Mandruvá, 1999.
- FUNARI, Pedro Paulo A. *Antigüidade Clássica. A história e a cultura a partir de documentos*. Campinas: Unicamp, 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- GADDIS, John Lewis. *Paisagens da História. Como os historiadores mapeiam o passado*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon. Da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1983, vol. I.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1994.
- MARROU, Henri-Irenée. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- MARX & ENGELS. *A Ideologia Alemã (I - Feuerbach)*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- MATTOSO, José. *A Escrita da História. Teorias e Métodos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.
- MATTOSO, José. *A função social da História no mundo de hoje*. Lisboa: APH, 2000.
- OAKESHOTT, Michael. *Sobre a História*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *As muitas faces da história. Nove entrevistas*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- SAN BERNARDO. “Sermones sobre el *Cantar de los Cantares*”. In: *Obras completas de San Bernardo V*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1987.
- TUCHMANN, Barbara. *A Prática da História*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1991.

O conhecimento histórico e a compreensão do passado: o historiador e a *arqueologia das palavras*

Ricardo da Costa

Imagem 1



O que significam as palavras escritas? O que o escritor quis dizer com aquilo quando escreveu? Por que escreveu? Quando? Como? Onde? Para quem? Na belíssima iluminura medieval acima, o bispo Virgil von Salzburg (c. 746-784) medita profundamente o texto que acaba de ler. Sua mão direita apóia seu queixo, seus imensos olhos perscrutam o livro aberto. A cena, reflexiva e contemplativa, é emoldurada por seres fantásticos e sinuosos motivos geométricos. Viena, *Osterreichische Nationalbibliothek*, Cod. 1224, fol. 17v.

I. A escolha do tema e o amor

“Amei apaixonadamente o Mediterrâneo...”

Fernand Braudel (1995: 21)

Não é à toa que **Fernand Braudel** marcou época e que seu *Mediterrâneo* é um clássico. O mínimo que se pode dizer a respeito dessa obra é que ela ampliou as possibilidades do gênero em que foi escrita, isto é, a História (BURKE, 1992: 56). E logo a primeira frase do livro conjuga o verbo amar. Portanto, seguindo a pista de **Braudel**, é preciso deixar bem claro uma coisa: para se escrever boa história, “ou qualquer coisa boa, na verdade” (TUCHMANN, 1989: 7), deve-se ter paixão pelo assunto. Embora contraditório, o conceito mais preciso para definir o que

quero dizer é *paixão racional*: pensar nele, gostar dele, dormir com ele, discuti-lo apaixonada e racionalmente com os amigos e com os inimigos.

Sem esse envolvimento, sem esse sentimento, sem essa *paixão racionalizada* e sem esse amor, o historiador estará fadado ao fracasso, pois não criará a comunicação necessária e fundamental ao seu ofício. Cativar, envolver, dar prazer ao leitor, encantá-lo, fazer com que ele tenha vontade de virar a página, essas são obrigações imperativas de quem lida com as palavras.

No entanto, infelizmente essa não é uma prerrogativa em nossos cursos de História. *Quando* se ensina a escrever, ensina-se a escrever mal. A regra (ainda) é: quanto mais enfadonho o texto, mais científico e mais estimado ele o será. A forma não é importante, o importante é o conteúdo e a função daquilo que você escreve. Palavras são palavras...

Vou dar apenas um exemplo, dos muitos que presenciei. Certa vez, há pouco mais de dois anos, em uma aula de um curso de pós-graduação *lato sensu* na Ufes, ao tratar da importância da forma para se chegar ao conteúdo, dissertei para a turma sobre a necessidade do texto agradável, de se buscar a beleza da forma, estética. Estupefata, uma aluna imediatamente retrucou que fazia História para conscientizar as massas, não para dar prazer ao seu leitor. Uma parte significativa da turma concordou com ela.

Perguntei então como ela conscientizaria as massas sem arregimentar leitores: como ela conquistaria seu leitor, futuro revolucionário, se não tivesse um bom texto? Ainda brinquei com isso: disse a ela que, depois de uma noite de amor com seu marido, que pedisse a ele, satisfeito, saciado e esgotado, que ouvisse a leitura de sua monografia. Se de bom grado ele aceitasse e gostasse do texto, e *só se ele gostasse do texto*, ela poderia então me entregar o trabalho. Caso contrário, eu seria o único a ler a monografia, e ainda contra a minha vontade.

A turma riu – ninguém acreditou que o marido dela ouvisse ou lesse a monografia da menina revolucionária. Ou seja, quase todos escreveriam suas monografias somente para o professor dar a nota, pouquíssimos estavam ali por prazer ou porque sinceramente gostavam de História. Quem eles conquistariam?

Depois das gargalhadas de todos, perguntei à aluna: como é que ela pretendia fazer a revolução da conscientização das massas a partir de seu texto se nem seu marido o leria, somente eu, pobre, infeliz e oprimido professor, e mesmo assim obrigado pelas circunstâncias? A coitada da menina não me respondeu, parece que ficou em

crise – e eu nunca soube se ela mudou de idéia a respeito (bem, li seu trabalho e, infelizmente, foi muito chato lê-lo).

Assim, é fundamental que o historiador, antes de tudo, ao escolher o tema de sua pesquisa, o faça porque gosta *muito* do assunto, porque se apaixonou por ele, e não porque um professor sugeriu (ou impôs) como um tema original e importante para a conscientização das massas, ou para “fazer do homem o construtor consciente de seu futuro” (FONTANA, 1983: 10).

II. A abordagem dos documentos históricos e o amor

Da *paixão* pelo assunto, passo ao ponto seguinte, o *amor*, natural consequência do primeiro. De antemão, deve haver uma postura metodológica essencial presente no historiador em seu processo de reconstrução histórica: o amor.

Pois o exercício de apreensão e compreensão do passado, do passado que aconteceu, do passado registrado, é como o próprio ato de educar: é *um ato de amor*, amor na plena acepção da palavra, um dar sem esperar nada em troca, um olhar para trás e desejar apenas entender o que aconteceu, participando de uma perspectiva comum com o texto estudado (GADAMER, 1998: 59).

O historiador é um *voyeur*. Em um sentido metafórico, é um *voyeur necrófago*. Neurótico obsessivo por excelência, ele se interessa pelos mortos. Os mortos nos afetam (SCHUBACK, 2000: 20). Esse interesse mórbido faz com que ele leia o que os mortos escreveram, textos muitíssimo desinteressantes para a maioria dos mortais comuns.

Ao ler aqueles textos produzidos, ao ver aquelas imagens pintadas e esculpidas, ele faz uma *regressão*, uma *regressão temporal*. E para que essa *regressão temporal amorosa* seja fruída saborosamente e livre de preconceitos, o historiador não pode e não deve estar contaminado pela tentação de possuí-las, de dominá-las, de alterá-las com suas palavras (ou mesmo destruí-las), mas sim de entender aquele tempo que escolheu para devanear (MATTOSO, 1988: 18). O passado aconteceu, não temos como alterá-lo (GADDIS, 2003: 29). O que devemos fazer, no mínimo, é não ocultar os fatos.

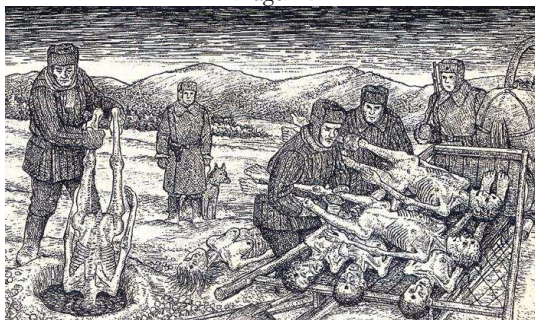
Vou dar o exemplo de dois conhecidos historiadores do público brasileiro que para minha imensa tristeza ocultaram fatos que conheciam sobre o *socialismo real*, fatos que poderiam alterar significativamente a percepção de seus leitores: **Edward Carr** e **Eric Hobsbawm**.

O primeiro, em seu *Que é História?* (1982), foi totalmente omissivo a respeito dos horrores, das brutalidades e das perseguições que sabia terem acontecido na União Soviética. Em seu livro, ele ocultou esses fatos que conhecia em nome da idéia de *progresso*, e também “para dar um significado final à revolução” (GADDIS, 2003: 146).

Hobsbawm, igualmente, desde cedo sabia das atrocidades cometidas pelo comunismo soviético, mas somente após o fim do regime teve coragem de dizer que “subestimou” aqueles horrores – como se um horror já não fosse suficiente. **Michael Ignatieff** entrevistou **Hobsbawm** no início da década de 90 para a tv inglesa. Perguntou-lhe porque permaneceu comunista. O historiador disse que na época era a opção certa: acreditar em um futuro melhor.

Ignatieff insistiu e lembrou o historiador que, já em 1934, milhares de pessoas estavam sendo mortas no “experimento social” soviético (nos círculos intelectuais ingleses já se tinha ciência do que acontecia na URSS). Por mais incrível que possa parecer, **Hobsbawm** respondeu que “nessa era de assassinatos em massa, ao menos os da URSS visavam a um futuro melhor”!

Imagem 2



Soldados da União Soviética enterram prisioneiros mortos de fome nos campos de concentração (*Gulags*), no chamado “enterro no gelo”. Reparem que, mesmo só com mortos, há guardas com metralhadoras e cães acompanhando o cortejo fúnebre. Este é um dos 200 desenhos feitos pelo coronel **Danzig Baldaiev**, integrante da *polícia política soviética* de 1947 até meados da década de 80. Durante anos o coronel percorreu os *Gulags* na Sibéria, interessado nas tatuagens dos presos. Assim, ele pôde registrar todas as atrocidades cometidas em nome do socialismo (em 1999 os desenhos foram expostos ao mundo ocidental em um premiado especial da BBC de Londres sobre o *Gulag*, produzido e dirigido por Angus Macqueen). Segundo o jornal russo *Izvestia* (de Moscou), **o comunismo exterminou 62 milhões de pessoas**, de 1917 a 1987. Os historiadores acreditam em uma cifra menor: **20 milhões...**

Já em sua autobiografia, escrita cerca de dez anos depois, **Hobsbawm** diz ter um *arrependimento retrospectivo*, pois reconhece que não reconhecia limites ao preço que exigia que os outros deveriam pagar para que sua utopia se realizasse (HOBSBAWM, 2002: 219-220).

E quando estive no Brasil (paradoxalmente a convite do jornal *O Globo* para proferir uma palestra comemorativa do aniversário de fundação do... Partido Comunista [!] - eu mesmo estive lá para ouvi-lo - e divulgar seu então último livro, a *Era dos Extremos*), **Hobsbawm** disse ao repórter **Geneton Moraes Neto** que não lamentava ter apoiado o governo soviético porque nunca viveu na União Soviética...

Imagem 3



Orgulhosos por cumprirem seu dever, quatro comandantes de campos de concentração soviéticos posam para uma foto. Posteriormente, a filha de um preso escreveu “assassinos” (no alto, à esquerda). Publicada em APPLINBAUM, Anne. *Gulag. Uma história dos campos de concentração soviéticos*. São Paulo: Ediouro, 2004.

Entendo o que aqueles historiadores fizeram – omitir. Os homens omitem coisas com frequência. Mas não compartilho dessa postura. O que sinto em relação a isso é uma profunda pena. Para se fazer boa história, deve-se ser honesto, não ocultar nada que se saiba ter acontecido. O historiador que coloca sua ideologia (marxista) ou seu sistema explicativo acima da História, tem diante de si a tentação de preferir fatos que se ajustem à sua idéia (TUCHMANN, 1989: 15), e ocultar o que sabe que pode fazer com que seu leitor discorde dele.

Além de se tratar de uma recusa deliberada de saber, um medo de compreender, nesses casos, ele é um *propagandista político*, nunca um historiador. Para esses, a História é apenas um instrumento a serviço de uma causa, não um fim em si. Sua História não é confiável.

Para que isso não aconteça, para que a prática do historiador seja verdadeira, para que sua paixão seja racional e não obscureça sua capacidade de pensar e de julgar, deve-se ter amor ao passado, não esperar nada dele, não querer que ele tenha sido outra coisa a não ser o que ele realmente foi. Se por um lado não podemos ocultar nada que saibamos ter acontecido, por outro, não devemos ter um comportamento de suspeita e de malícia e querer ver o que não está escrito, subentendendo tudo o que está registrado como um depoimento de segundas intenções.

Henri Marrou definiu muito bem a atitude do verdadeiro historiador: não podemos ter com as testemunhas do passado uma atitude rabugenta e carrancuda, como se elas estivessem *a priori* mentindo e ocultando algo. Essa, para o historiador francês, é a atitude do mau investigador, para quem todos são culpados até prova em contrário. Devemos ter uma posição oposta, pois em História realizamos uma *investigação retrospectiva*, ou, como denominou **Carlo Ginzburg**, o *paradigma indiciário* (GINZBURG, 1991: 171).

A suspeita *a priori* das fontes, ao invés de ser uma qualidade, é uma *superexcitação do espírito crítico*. Quando o historiador age dessa forma, não consegue reconhecer o significado real, o alcance, a profundidade e o valor dos documentos que estuda. Uma atitude desse tipo é tão doente e perigosa em História como na vida cotidiana. Nesse caso, o historiador é como aquela pessoa que sempre vive desconfiada, com medo de ser enganada ou iludida (MARROU, 1978: 78-79), um pouco semelhante a um número não desprezível de colegas professores universitários.

Por exemplo, ao ler o depoimento de **Hobsbawm**, embora o considere imperdoável, eu acredito que ele tenha sido realmente sincero: a força da utopia socialista na década de 30 foi tal em sua mente que fez com que ele fosse induzido ao erro e omitido coisas importantes que sabia terem ocorrido na União Soviética.

Essa crença em mim torna seu depoimento ainda mais dramático, pois a franqueza e a honesta busca de **Hobsbawm** pela História não ocorreu em seus textos sobre o socialismo real. Isso é particularmente triste pela enorme estatura daquele historiador.

III. A hermenêutica imaginativa

Para conseguir fugir da armadilha da seleção viciada dos textos, para se desvencilhar da tentação da mentira e da ocultação das informações que se tem acesso, enfim, para se fazer uma boa e apaixonada história, o historiador deve sair

de si mesmo, deve se tornar acessível e ir ao encontro do outro (MARROU, 1978: 71). Esse esforço histórico só é possível se há nele o desejo de se enriquecer, de estar disponível a ouvir o que os documentos históricos têm a revelar, e não projetar sobre eles idéias ou teorias preestabelecidas.

O passado pode nos enriquecer apenas se o procurarmos livres de qualquer tipo de censura prévia (FERNANDES, 1999). Esse *comportamento mental de amor* que proponho para o historiador, deve ser um pouco como o ato de fé da sabedoria religiosa: “A sabedoria que reside no núcleo das religiões não se entrega ao olhar malicioso. É isto que Cristo quer dizer quando pede que nos tornemos como crianças” (CARVALHO, 1997).

Em contrapartida, sabemos que o movimento de encontro ao outro é sempre antecedido por um preconceito, por uma *pré-compreensão*. Sempre construímos ou possuímos idéias a respeito daquilo que nos propomos estudar. Para dissipá-las, o historiador deve anteceder sua leitura com uma reflexão de suas idéias pré-concebidas. Ele deve investigá-las e se purificar delas. Isso é o que **Gadamer** chama de *radicalização do ato de compreender* (GADAMER, 1998: 62 e 65). A expectativa é que o texto que está sendo lido informe algo ao historiador – e é por isso que não se deve ter premeditadamente uma atitude de suspeita com ele. Pois como se poderia esperar uma informação de algo que se suspeita? Pelo contrário, devemos estar abertos à riqueza e à alteridade da informação que o texto nos traz.

Essa pré-compreensão, esse pré-conceito na mente de quem lê, deve ser permanentemente observado e repensado, pois cada vez que nos aproximamos de um texto de época, nossos *esboços de sentido* são alterados e tendem a ser aperfeiçoados (GADAMER, 1997: 404). Esses esboços são sempre reinterpretados a cada leitura feita: é o chamado *círculo hermenêutico*. A figura perfeita do círculo representa o desejo da busca e, especialmente, as repetições das leituras sistemáticas. O objetivo dessas releituras é assegurar a construção do *tema científico*, elaborando conceitos a partir da coisa em si (HEIDEGGER, 1988: 141), não o que falam dela. O objetivo final, além de fortalecer uma interpretação a partir do texto, é confrontar a verdade daquele texto com as opiniões prévias existentes no leitor.

A melhor forma de resistir aos preconceitos e pré-compreensões existentes e persistentes em nós, é sempre retornar aos documentos de época, sempre realizar esse *círculo hermenêutico* de leitura. Lendo, relendo e confrontando nossas idéias. São os textos que devem dar o tom, a natureza e o conteúdo do que se deseja dizer. A interpretação, nesse sentido hermenêutico, está quase fiel às palavras escritas na época que se escolheu para pesquisar e conhecer.

Então, cabe uma pergunta: como sabemos exatamente o sentido preciso das palavras que lemos? Os *hermenutas radicais* dirão que um resultado interpretativo definitivo é impossível: com nosso próprio desenvolvimento intelectual, sempre teremos em cada nova leitura uma nova interpretação, uma nova perspectiva, uma nova abordagem do texto lido. É possível. No entanto, situo-me precisamente em um meio-termo. Não creio que exista esse *ad infinitum interpretativo*. Tenho muita confiança em nossa capacidade de entendimento para me render a uma impossibilidade dessa natureza. Mas para explicitar melhor o que penso ser uma hermenêutica realmente interpretativa, vou recapitular o que já disse aqui antes de passar à busca do sentido das palavras, à metodologia de leitura das fontes.

Como sabemos, o historiador lida com palavras. Palavras que *lê do passado*, palavras que fala *no presente*, palavras que escreve *para o futuro*. Quando o historiador se debruça sobre um passado, quando se apaixona e se dispõe a devanear, a percorrer e imaginar um determinado tempo que lhe é *necessariamente* diferente, ele deve fazê-lo, como disse antes, de uma maneira racional e amorosa, nunca distorcendo-o ou adaptando-o aos seus preconceitos. Esse é a primeira postura metodológica.

A segunda postura intelectual íntima é uma espécie de autocrítica: antes de ler o documento que selecionou, o historiador deve confrontar suas opiniões preconcebidas a respeito daquele assunto que decidiu investigar, opiniões que foram construídas quase sempre com falsas premissas, baseadas no senso comum ou em juízos seculares, idéias pouco postas à prova e muitas vezes sem qualquer base documental. **Gadamer** é muito enfático nesse ponto, pois diz que devemos radicalizar esse ato antecipatório de compreender e fazer uma *purificação mental*, livrando-nos dos juízos perniciosos em busca da melhor compreensão. Só então devemos ir ao documento, ao texto, e recuar no tempo.

Se percorrermos esse caminho, ao passarmos à fase de leitura do documento quase sempre nos depararemos com uma diversidade humana desconcertante, com uma variedade e uma riqueza de códigos de expressão que dificultará uma visão racional e sistematizada (BATANY, 2002: 383), pois a História é sempre o estudo do particular, do irrepitível, do único. Mas que isso não nos desanime e nos leve por uma trilha mais fácil.

O grande medievalista **Georges Duby** nos conta que, muitas vezes, dispunha sobre sua mesa de trabalho as fichas que havia anotado dos documentos que lera, textos dos séculos X-XIII. Aquele contato era, para o grande historiador, um cativante *jogo propiciatório de cartas*: **Duby** esperava que daquela aproximação surgisse alguma revelação. Para ele, a busca do sentido daquelas palavras, sentido que se havia perdido na fumaça do tempo, era um jogo cativante cujos encantos

eram semelhantes aos da exploração, da investigação e até mesmo da adivinhação (DUBY, 1993: 41-42 e 51-52).

IV. A arqueologia das palavras

Após esses procedimentos preparatórios e compreensivos, o historiador finalmente lê. E antes de interpretar o que lê, ele busca o sentido das palavras lidas, o que os homens do passado *quiseram* dizer, o que *tentaram* dizer com aquilo, relacionando aquele conteúdo com seu contexto histórico e social, pois os textos são, antes de tudo, um produto histórico (TUCK, 1992: 274-275).

Nesse processo de reconstrução histórica, ainda há a necessidade imperativa de se reconhecer no texto. De algum modo, o historiador deve tentar se ver espelhado no que lê, deve tentar se transportar para o espírito daquela época e compartilhar a *experiência comum de humanidade* existente entre quem observa – no caso, quem lê o que aconteceu – e quem está sendo observado – quem escreveu o que está sendo lido. **Márcia Schuback** afirma que nessa *busca de humanidade comum*, de reconhecimento existencial, o intérprete consegue lentamente achar, no ritmo do texto, a sintonia, o tempo comum entre ambos, hiato temporal criado pela leitura do texto de época (SCHUBACK, 2000: 19 e 33).

Essa busca da *afinidade existencial* entre o leitor e o texto não é novidade. Na década de 40, **Marc Bloch** já havia percebido a necessidade de existência, tanto na natureza quanto nas sociedades humanas, de um *fundo permanente* por trás da passagem do tempo, pois sem esse *pano de fundo existencial* que damos o nome de *humanidade*, os próprios nomes *homem* e *sociedade* não teriam qualquer significado (BLOCH, 1997: 99). **Bloch** chegou a denominar esse procedimento de *método regressivo*: ao vivenciar a Grande Guerra e observar o comportamento dos soldados no front, **Bloch** acreditou voltar no tempo e assim imaginar como deveria ser a vida cotidiana medieval.

Para se compreender os homens do passado devemos, portanto, partilhar algo de seus sentimentos, de seus pensamentos e de suas perspectivas (LORAUX, 1994: 60). Isso nada mais é que buscar o anacrônico para se chegar ao diacrônico, o mesmo paradoxo que destaquei no início desse texto entre a necessária paixão pelo assunto e o igualmente necessário racionalismo para tratá-lo. *Paixão racional, anacronia diacrônica*: parece que o historiador está sempre em uma tensa faixa tênue que marca a distinção entre dois limites opostos.

Essa transposição para os processos espirituais de outro sujeito é, de certa forma, uma interpretação psicológica de si mesmo, uma *possessão* (SCHUBACK, 2000: 18),

uma *possessão histórica*. Ao tentar se reconhecer e se ver espelhado no texto, ao realizar aquele processo mental de compartilhamento do que é humano e sempre demasiado humano, o historiador também realiza um processo psicanalítico (GAY: 1989), ele se auto-psicanaliza. Ou, dizendo hermeneuticamente, a História é um caso que faz parte do *compreender existencial* (KOSELLECK, 1997: 69).

Para isso, para sentir o texto em si, deslocando-se para o tempo passado e permanecendo no tempo presente, ele deve fazer uma projeção temporal de sua própria maturidade. Sim, a História é para os maduros. Pois sem experiência de vida, dificilmente o historiador consegue a necessária capacidade de análise do comportamento humano. Em outras palavras, o *historiador-intérprete* deve incorporar o tempo passado como um *médium* e ter a humildade de saber o quanto é insignificante em relação ao que o precedeu. Isso ajuda – e muito – a inclinação adolescente (e de muitos historiadores) de relacionar o mundo para si ao invés de relacionar-se com o mundo (GADDIS, 2003: 20). Fazer História é sempre um ato de observação e análise, preferencialmente levando-se em conta os critérios culturais da época.

Vou dar um pequeno e simples exemplo prático dessa *incorporação histórica*. Como se sabe, os homens medievais deram um grande destaque em seus escritos aos sete pecados capitais (luxúria, gula, inveja, preguiça, avareza, orgulho e ira) – a propósito, teremos nesse ano de 2004 um congresso em Porto Alegre que tratará desse interessantíssimo e sempre atual tema. Bem, ao traduzir dois textos em forma de sermões do filósofo Ramon Llull (1232-1316) sobre os pecados capitais para apresentar naquele congresso, à medida que traduzia, fui tentando “sentir” em mim, em minha mente e em meu corpo, o que o autor queria exemplificar, naturalmente de uma forma muito menos angustiante e “culpada”.

Por exemplo, quando ele, no distante século XIII, se refere ao “homem glutão e guloso” como uma pessoa que é “escrava de seu ventre”, que “vive para comer e não come para viver”, que vai às festas sem ser convidado só para comer e, por tudo isso, tem seu ventre sempre trabalhando e dilatado (que ele chama de “sanfonado”), eu tentei imaginar e me lembrar quantas e quantas vezes bebi muito, ou comi e me empanturrei de comidas mesmo sem fome, e o sentimento terrível e posterior que senti àquela gula: uma grande depressão e tristeza por ter comido demais, quando então prometia a mim mesmo que no dia seguinte não faria mais isso para melhorar minha silhueta...

Então relatei todas essas minhas experiências físicas e mentais com o texto, com o tom de horror que o escritor do século XIII se referiu ao glutão. E embora muitas das metáforas que o autor escreveu em seu diálogo com Deus não

reverberassem inteiramente em mim, fazendo com que eu não alcançasse completamente aquela *experiência comum de humanidade* a qual se referiu **Marc Bloch** e **Márcia Schuback**, eu traduzi, corriji, li e reli aqueles textos, às vezes em voz alta, às vezes declamando, todas aquelas exclamações, repetições e exortações que o filósofo escreveu, tentando me ambientar e entrar em sintonia com aquele tempo, ao mesmo tempo tão distante e tão próximo de nós, pois muitas daquelas sensações ainda compartilhamos hoje.

Como se vê, essa *arqueologia das palavras* ultrapassa a decodificação da língua em que o texto foi escrito e a descoberta correta de seus sentidos semânticos (SCHUBACK, 2000: 33). Para encontrar a expressão da sensibilidade coletiva registrada no texto, além de se chegar ao implícito, aos silêncios e atos falhos do escritor (FRANCO JR, 1999: 17), o historiador deve sentir e incorporar o sentido profundo das palavras que lê. A *hermenêutica imaginativa* de **Márcia Schuback** que tratei aqui aprofunda o *campo de ressonância* compreensivo que o historiador deve ter para ressuscitar e fazer compreender aos seus contemporâneos o pensamento registrado de outro alguém (SCHUBACK, 2000: 36).

V. A História é o passado histórico do historiador

Feitas essas considerações a respeito dos procedimentos preparatórios que antecedem a leitura e a forma de ressuscitar o passado, concluo relacionando a *hermenêutica imaginativa* com o sentido profundo do que é a História e qual a melhor utilização que se deve fazer dela.

Recentemente tive a oportunidade de expressar minha opinião a respeito da utilidade prática do conhecimento histórico (COSTA, 2004). Existem basicamente duas formas de entendimento do uso do conhecimento do passado que acumulamos: **1)** na tradição marxista, o passado serve para que o utilizemos como um instrumento de combate das injustiças e das desigualdades atuais. Assim, o historiador cumpre sua função, tornando-se o verdadeiro *intelectual orgânico gramsciano*.

Nesse sentido, a História não é um fim e sim um instrumento para uma finalidade política específica: ela é uma *forma intelectual de combate* (HEERS, 1994: 188-189) e de conscientização das massas; **2)** em uma outra perspectiva (e que engloba várias correntes), a História é uma forma específica de conhecimento que busca a compreensão do passado que aconteceu, e, como disse, o que aconteceu não pode ser alterado (GADDIS, 2003: 29). Essa busca é autolegitimadora. Se o conhecimento do passado é útil atualmente para conscientizar as massas ou não, é outra questão.

Na palestra de hoje tentei mostrar que a História com H maiúsculo não pode ser exercitada como apoio a um projeto político ou a outra finalidade qualquer. Muitos bons historiadores falharam por esse motivo. Ela é um *bem em si*, e essa é a melhor forma dela ser buscada por quem a deseja. Como a ginástica é boa para o corpo, a História é boa para a mente. De nada adianta todo o procedimento hermenêutico e arqueológico, de nada serve o amoroso preparo consciente de retorno no tempo se não apreendemos a História por seu valor intrínseco.

Como bem disse o filósofo **Simon Blackburn**, comemos pão e a reflexão não coze o pão. Mesmo assim sempre refletimos, porque desejamos compreender-nos. Isso é um bem em si, e esse bem é um momento em que nos libertamos das questões práticas da vida (BLACKBURN, 2000). E o estudo da História é um momento em que nos libertamos da vida presente para nos projetarmos no tempo.

A História até pode ser buscada quando queremos uma explicação para algo no presente. Esse é o *passado prático*, como afirma o historiador **Michael Oakeshott**. No entanto, esse passado é restrito ao nosso pequeno universo, à nossa família, cidade, país. E essa perspectiva é pobre, paupérrima. Ela impede o historiador de abrir suas possibilidades intelectuais, limita seu olhar para o passado ao alcance de seus olhos, ao seu horizonte restrito. Por exemplo, nessa visão, um brasileiro não poderia estudar a cultura chinesa, pois ela de nada explica o presente de nosso estado nacional.

Por isso, a História é sobretudo um *passado histórico*, aquele passado que é buscado pelo sincero desejo de saber, de conhecer, de entender (OAKESHOTT, 2004). Ele é um *passado por si*, e é ele quem forja o verdadeiro historiador. Só com essa amplitude e generosidade podemos fazer com que a compreensão do outro se realize plenamente e a História cumpra seu papel: fazer do historiador um intelectual.

Bibliografia

- BATANY, Jean. “Escrito/Oral”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. São Paulo: EDUSC / Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 383-395.
- BLACKBURN, Simon. “Para que serve a Filosofia?”
- BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.
- BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo na época de Filipe II*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.
- BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. 1929-1989. A Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.
- CARR, E. H. *Que é História?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CARVALHO, Olavo de. *Entrevista publicada em Minerva - Informe Filosófico da UFPE, n.º 5, maio de 1997.*
- COSTA, Ricardo. “Para que serve a História? Para nada...” In: *Sinais 3, vol. 1, junho/2008.*
- DUBY, Georges. *A história continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- FERNANDES, Raúl Cesar Gouveia. “Reflexões sobre o Estudo da Idade Média”. In: *Revista VIDETUR – 6*. São Paulo: Editora Mandruvá, 1999
- FONTANA, Josep. “Apresentação”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & BRIGNOLI, Héctor Pérez. *Os métodos da História*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983, p. 07-10.
- FRANCO JR., Hilário. *O ano 1000. Tempo de medo ou esperança?* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- HEERS, Jacques. *A Idade Média, uma impostura*. Lisboa: Edições Asa, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- GADDIS, John Lewis. *Paisagens da História. Como os historiadores mapeiam o passado*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- GAY, Peter. *Freud para historiadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- HOBSBAWM, Eric. *Tempos interessantes. Uma vida no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KOSELLECK, Reinhart, GADAMER, Hans-Georg. *Historia y hermenêutica*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997.
- LORAU, Nicole. “Elogio do anacronismo”. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 57-70.
- MARROU, Henri-Iréné. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- OAKESHOTT, Michael. *Sobre a História*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.
- SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para ler os medievais. Ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- TUCHMANN, Barbara. *A Prática da História*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1991.
- TUCK, Richard. “História do Pensamento Político”. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da História*. Novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992, p. 273-289.

II
Cruzada e Reconquista

A cavalaria perfeita e as virtudes do bom cavaleiro no *Livro da Ordem de Cavalaria* (1275), de Ramon Llull

Ricardo da Costa

Se a nobreza de coragem elegeu o cavaleiro sobre os homens que lhe estão embaixo em servidão, nobreza de costumes e de bons ensinamentos convém ao cavaleiro, pois nobreza de coragem não poderia subir na alta honra de cavalaria sem eleição de virtudes e de bons costumes. Ramon Llull. *Livro da Ordem de Cavalaria*, VI, 1 (a partir de agora como **LOC**).

Quando Ramon Llull escreveu essas linhas, por volta de 1280, a cavalaria já era uma ordem firmemente estabelecida no seio da sociedade do ocidente medieval europeu. Depois da religião, ela encarnava, para os espíritos da época, os valores mestres da cultura (DUBY, 1989, 23), sua mais forte concepção de vida (HUIZINGA, s/d, 58).

Com sua obra, Llull pretendia iluminar com valores morais e éticos os novos pretendentes à cavalaria, registrando por escrito os códigos cavaleirescos, a sacralização do rito de passagem (*adoubament*), a simbologia das armas do cavaleiro e principalmente as virtudes que o cavaleiro deveria conhecer e os vícios que deveria evitar para honrar a ordem de cavalaria e se tornar um cavaleiro de “bons costumes e bons ensinamentos” (LOC, VI, 1, 89).

Destes vários temas tratados por Ramon, gostaria de analisar mais detalhadamente aqui o último ponto: a questão das *virtudes* e *vícios*, um dos temas mais freqüentes na literatura e filosofia medieval e presente em quase todas as obras de Llull, como veremos adiante. Para isso, farei antes uma breve análise da cavalaria medieval, seus códigos, preceitos para, a seguir, tratar dos ideais cavaleirescos lulianos, especialmente as *virtudes cristãs* tratadas no *Livro da Ordem de Cavalaria*.

I. O cavaleiro (*miles*)

No tempo de Ramon, a palavra *miles* era utilizada para definir o indivíduo pertencente à cavalaria. A origem destes *milites* é de difícil precisão e delimitação. Inicialmente, isto é, no final do século IX, após a dissolução do império carolíngio, os historiadores perceberam que este grupo social encontrava-se bastante próximo da aristocracia rural originária da nobreza carolíngia (os *nobiles* ou *nobiliores*). Trabalhavam a seu serviço – em determinadas regiões não existiam sequer *milites* livres (PACAUT, s/d, 374). Mas com o passar do tempo este grupo nobilitou-se, ascendeu socialmente e passou a ser confundido com a própria nobreza.

Este processo de fusão foi brilhantemente analisado por Georges Duby: deixando de lado as obras literárias – neste caso mais propensas a distorções – e analisando uma documentação jurídica proveniente da Borgonha, dos cartulários da abadia de Cluny – um tipo de material muito mais afeito à identificação dos estatutos sociais dos envolvidos em discussões de bens e negociatas – Duby reconstituiu a evolução do sentido da palavra *miles*, desde o seu surgimento, em 971, até o século XIII.

Segundo Duby, inicialmente, *miles* designava apenas a superioridade social do vassalo. Mas de 1032 até 1100 o vocábulo substituiu gradativamente as outras formas que exprimiam a distinção social, passando a designar toda a aristocracia laica (DUBY, 1989, 24-26). Este processo, precoce na Borgonha, difundiu-se para as outras regiões da Europa, de modo que, no tempo em que Lull escreveu seu tratado, a cavalaria estava estreitamente associada à nobreza hereditária detentora de terras.

No entanto, é preciso advertir que esta assimilação nunca foi completa e, em alguns lugares, como no Sacro Império, a cavalaria manteve-se sempre como um estrato social dependente e distinto da nobreza (PACAUT, s/d, 375). Outro exemplo desta diversidade medieval é o reino de Portugal: até meados do século XIII, seus cavaleiros (*militēs nobiles*) constituíam a camada mais baixa da nobreza, utilizando este termo apenas para diferenciá-los dos camponeses e cavaleiros-vilãos – homens livres, não-nobres e grandes proprietários (MATTOSO, s/d, 548; COSTA, 1998, 104-108).

II. A cerimônia de iniciação do cavaleiro (*adoubement*)

Assim, pelo menos na França, por volta do ano mil, a cavalaria passou a existir como uma instituição social, exclusiva da nobreza. Mas para o processo se tornar completo era necessário estabelecer com precisão as regras que determinariam o ingresso do pretendente. Embora ainda profana e doméstica, a cerimônia de iniciação (*adoubement*) já estava solidificada neste mesmo período.

Ela acontecia entre os 18 e 20 anos: ser cavaleiro distinguia o adolescente do adulto. O rapaz era introduzido no grupo de cavaleiros do senhor da fortificação, do castelo ou da torre, o castelão (*castellanus*, ou, em língua vulgar, *sire*) – o detentor do poder público, aquele que tinha o poder de *ban* (um poder militar, judicial e econômico) (LE GOFF, 1983, I, 127). O castelão recebia dos camponeses as exações (*exactio* ou *consuetudo*), o fornecimento de víveres (DUBY, 1992, 78). Em troca disso, ironicamente, tinha a responsabilidade de conservar a paz (DUBY, 1999, 115).

Convidado a mostrar suas capacidades viris num simulacro de combate, o pretendente, se vitorioso, recebia um golpe curto e seco na nuca ou no rosto (a *colée* ou *paumée*), sinal de aceitação por parte do grupo e que foi marcado com o caráter cavaleiresco (BLOCH, 1987, 330). Esta bofetada era um dos sinais comemorativos da época: o contato entre a mão do investidor e o corpo do investido servia como uma espécie de transmissão da energia exclusiva do novo estatuto, exatamente como o tapa que o bispo dava no clérigo que era ordenado padre (BLOCH, 1987, 327).

Então o castelão presenteava o jovem cavaleiro com suas armas, um casaco de couro, a cota de malha (*haubert*), o elmo, a espada. Elas eram consideradas mágicas, especialmente a espada, pois tornavam-se parte do cavaleiro e de seu modo de vida – Ramon Llull dedica boa parte de seu *Livro* à simbologia das armas do cavaleiro (COSTA).

A investidura muitas vezes terminava com a quintana: o novo cavaleiro, montado em seu cavalo, atravessava um escudo com um golpe de sua lança, gesto simbólico que indicava a mudança de categoria. A partir daí, até que se casasse e se tornasse chefe de uma linhagem, o jovem seria um *sergent*, o servidor armado do castelão, e ficaria agregado à manada (*maishie*), o séquito de guerreiros solteiros que o castelão tinha o dever de alimentar e levar sempre consigo nas cavalgadas, essas aventuras violentas que aconteciam sempre a cada primavera (DUBY, 1999, 119-120).

Entre seus membros havia diferenças notáveis de fortuna. Os historiadores precisaram basicamente duas categorias de cavaleiros. Acima, uns poucos, os que possuíam um castelo. Formavam parte de uma elite, pois tinham o poder de *ban*. Abaixo, a grande maioria dos cavaleiros, os que pertenciam à categoria de *milites gregarii*, pois viviam à sombra de um senhor (DUBY, 1992, 75). Levando uma vida relativamente pobre, muitos destes *milites gregarii* tinham uma existência semi-camponesa, pois dirigiam sozinhos o cultivo de suas pequenas propriedades (PERROY, 1994, vol. VII, 22). Existiam mesmo aqueles que, para não descer ao nível dos camponeses, optavam em sair pelo mundo em busca de aventura. Muitos destes eram secundogênitos.

III. A cavalaria, terror da época: as guerras privadas (*fehde*)

Este grupo social representava a violência, o espírito de agressão e pilhagem da época, pois qualquer pretexto era motivo para esses homens turbulentos lançarem-se uns contra os outros. Estavam assim, sempre matando, em movimento: nas batalhas, caçando o javali, organizando torneios.

Mas o maior sofrimento que infligiam às populações – especialmente aos camponeses – eram as guerras particulares, as vinganças, chamadas de faídas (*fehde*), isto é, o direito da vítima de um prejuízo causar ao seu autor prejuízo igual. Nestas faídas, a principal estratégia cavaleiresca era arruinar o inimigo matando e aleijando o maior número possível de camponeses, além de destruir suas plantações e celeiros. O objetivo era reduzir as fontes de renda do inimigo.

Por exemplo, Thomas de Marle, *sire* de Coucy a partir de 1116, nas palavras do abade Suger, um “lobo raivoso ajudado pelo Demônio”, além de tomar terras de conventos – provavelmente um dos motivos da censura eclesiástica –, em suas guerras privadas cortava pessoalmente a garganta dos que considerava rebeldes e torturava os prisioneiros pendurando-os pelos testículos até o peso do corpo arrancá-los (TUCHMAN, 1990, 10).

Essas violências aconteciam porque as práticas judiciárias eram lentas e imperfeitas: não existiam tribunais regulares que recebessem a queixa e agissem contra o agressor. Assim, o cavaleiro que sofria um dano por parte de um de seus pares devia fazer justiça com suas próprias mãos. Toda discórdia entre cavaleiros resultava em conflito armado. O caráter do processo estimulava as agressões: os juizes eram apenas conciliadores, não impunham a sentença. Isso encorajava o recurso à violência, e os maiores prejudicados eram os camponeses (PERROY, 1994, 29-30).

Além disso, essa violência era institucionalizada: a cavalaria estava integrada ao sistema feudo-vassálico. Para o vassalo, o senhor era como seu pai, pois deveria protegê-lo, aconselhá-lo e alimentá-lo. Mais do que isso: desde o ano 1000 difundiu-se por todos os lados a idéia que o senhor de uma manada tinha o dever de, além de dar cavalos, armas e outros tantos adornos militares, conceder uma terra, uma tenência (*tenure*), um benefício que durasse o tempo do devotamento do cavaleiro e que simbolizasse os laços de dependência de homem para homem.

O senhor deveria mostrar-se generoso com seus homens. Até que quebrassem a palavra empenhada, estes vassalos deveriam receber um espaço físico, uma igreja, um dízimo, um campo arrendado a camponeses, enfim, uma renda regular que o sustentasse: era o feudo. Esse gesto de largueza por parte do senhor se tornou tão comum que, pouco a pouco, entre 1030 e 1075, o sentido do ato se inverteu: o feudo passou então a determinar a fidelidade e os serviços do vassalo, e se tornou hereditário. A partir de então, o senhor teve a seu dispor cada vez mais vassalos que desconhecia, e o sistema passou a oferecer cada vez mais fissuras, brechas para a quebra dos votos de fidelidade (DUBY, 1999, 125).

IV. A cristianização da cavalaria de Satã: a Paz de Deus

Desta forma, o tempo da cavalaria foi também, por excelência, o tempo do feudalismo. Nos reinos nascidos da partilha do império carolíngio (França, Alemanha, Borgonha-Provença e Itália), do século X ao XIII, as duas instituições se desenvolveram e se mesclaram num imbricado sistema de relações pessoais. O serviço militar dos cavaleiros (*servitium*) era, para o senhor, o principal motivo do contrato vassálico.

Com o armamento completo ou apenas uma parte dele, o cavaleiro deveria tomar parte da cavalgada, integrar um simples serviço de escolta ou mesmo servir de guarda num dos castelos do senhor, o chamado *stagium* – existiam ainda uma série de pequenos serviços obrigatórios para o vassalo, como, por exemplo, segurar a cabeça do rei quando este, no decurso de uma travessia, aliviava o estômago vomitando (GANSHOF, s/d, 122-140).

A paz que o castelão tinha o dever de manter era como um frágil fio ao sabor do vento. Pois o tempo dos feudais foi, sobretudo, o tempo dos saques, dos ódios atrozes entre as linhagens, violências que as crônicas fartamente ilustram. É por esse motivo que, por volta de 1130, São Bernardo, ao enaltecer as virtudes da nova cavalaria dos templários, não se cansa de criticar a *militia saeculari*, que ele chama de malícia (*malitia*), num jogo de palavras (milícia/malícia) que mostra a plena compreensão dos clérigos a respeito da origem social desse tenso estado de coisas:

Vós, milicianos, como haveis se equivocado tão estupendamente? Que fúria os tem arrebatado para verem a necessidade de combaterem até se esgotarem com tanto dispêndio sem outro salário que a morte ou o crime? Cobristes vossos cavalos com sedas, pendurastes telas belíssimas em vossas couraças; pintastes as lanças, os escudos e as selas; recarregastes os arreios e esporas de ouro, prata e pedras preciosas. E com toda essa pompa se lançastes à morte com um furor cego e néscia insensatez. O que são essas coisas, arreios militares ou vaidades de mulher? Ou credes que pelo ouro a espada inimiga se amedronte para respeitar a formosura das pedras e não transpasse seus tecidos de seda?

Por experiência, vós sabeis muito bem que são três as coisas de que mais necessita o soldado em combate: agilidade com reflexos e precaução para defender-se; total liberdade de movimentos em seu corpo para poder movimentar-se continuamente, e decisão para atacar. Mas vós afagastes a cabeça como as damas, deixastes crescer o cabelo até cair sobre os olhos; vestistes vossos próprios pés com amplas e largas camisas; sepultastes vossas covardes e afeminadas mãos dentro de luvas que as cobrem por completo.

E, o que todavia é mais grave – pois isso os leva ao combate com grandes ansiedades de consciência –, é que guerras tão mortíferas se justificam com razões tão enganosas e pouco sérias. Pois, o que é ordinário, o que só induz à guerra até provocar o combate – a não ser em vosso caso – são sempre paixões de iras incontrolláveis, o afã de vanglória ou a ambição de conquistar territórios alheios. E estes motivos não são suficientes para poder matar ou expor-se à morte com uma consciência tranqüila. (BERNARDO DE CLARAVAL, 1983, II, 501-503)

Através dos olhos de quem podemos observar esse mundo, os clérigos, a cavalaria era de Satã, não de Deus. Era necessário civilizá-la, ou, em outras palavras, cristianizá-la. Com o binômio cavalaria/feudalismo, a cristianização da cavalaria veio acompanhada da campanha da *Paz de Deus*. O objetivo desta campanha era pôr fim às violências exercidas pelos homens da guerra e proteger todo o restante da sociedade não-beligerante (camponeses, mercadores e religiosos não armados – sim, pois muitos clérigos participavam de batalhas e campanhas militares).

Várias assembléias foram reunidas com esse objetivo: Charroux, no Poitou (989), Le Puy (990), Limoges e Anse, no Mâconnais (994) (BONNASSIE, 1985, 163). A melhor descrição dessas grandes assembléias foi feita pelo monge e cronista Raoul Glaber (†1044), considerado a melhor testemunha da primeira metade do século XI (DUBY, 1986, 23):

Foi então [no milésimo ano da Paixão do Senhor], primeiro nas regiões da Aquitânia, que os abades e os outros homens dedicados à santa religião começaram a reunir todo o povo em assembléias, para as quais se trouxe numerosos corpos de santos e inumeráveis relicários cheios de santas relíquias. A partir daí irradiaram, pela província de Arles, depois pela de Lyon; e assim, por toda a Borgonha e até nas regiões mais recuadas da França, foi anunciado em todas as dioceses que em determinados lugares, os prelados e os grandes de todo o país iam reunir assembléias para o restabelecimento da paz e para a instituição da santa fé.

Quando a notícia destas assembléias foi conhecida de toda a população, os grandes, os médios e os pequenos para elas se dirigiram, cheios de alegria, unanimemente dispostos a executar tudo o que fosse prescrito pelos pastores da Igreja: uma voz vinda do Céu e falando aos homens sobre a terra não teria feito melhor. Porque todos estavam sob o efeito do terror das calamidades da época precedente, e atazanados pelo receio de se verem retirar no futuro as doçuras da abundância.

Um documento dividido em capítulos, continha ao mesmo tempo o que era proibido fazer e os compromissos sagrados que se tinha decidido tomar para com o Deus todo poderoso. A mais importante destas promessas era a de observar uma paz inviolável; os homens de todas as condições, qualquer que fosse a má ação de que fossem culpados, deviam a partir daí poder andar sem receio e sem armas. O ladrão ou aquele

que tinha invadido o domínio de outrem estava submetido ao rigor de uma pena corporal.

Aos lugares sagrados de todas as igrejas devia caber tanta honra e reverência que, se um homem, punível por qualquer falta, aí se refugiasse, não sofreria nenhum dano, salvo se tivesse violado o dito pacto de paz; então era agarrado, retirado do altar e devia sofrer a pena prescrita. Quanto aos clérigos, aos monges e às monjas, aquele que atravessasse uma região na sua companhia não devia sofrer nenhuma violência de ninguém (citado em DUBY, 1986, 164-165).

O movimento, popular e com o firme apoio dos *oratores*, se espalhou até o norte da França. Era uma exclusividade francesa, o resultado da impotência do rei francês, pois no Sacro Império o soberano ainda era capaz de manter a ordem e a justiça. A violência dos cavaleiros na França era tanta que à *Paz de Deus* juntou-se, a partir dos anos 1020-1040, outro movimento: a *Trégua de Deus*, uma imposição de armistício semanal, inicialmente de dois dias, mas que chegou a quatro (da noite de quarta-feira até a manhã de segunda). Era um remédio, uma tentativa dos clérigos de pôr ordem no caos face à debilidade da autoridade régia. Os poderes eclesiásticos assumiram a tarefa, utilizando a principal arma de seu ofício: a excomunhão.

V. O processo civilizador da Igreja: o juramento do cavaleiro

Esta tentativa de conter a pulsão agressiva dos cavaleiros era sacramentada por meio de um juramento, quando o guerreiro colocava suas mãos sobre relíquias sagradas, mágicas, e fazia uma série de promessas de paz. Lendo inversamente uma dessas promessas, registrada pelo bispo Guérin de Beauvais por volta dos anos 1023-1025, pode-se imaginar o insustentável e sombrio cotidiano das populações que viviam junto aos senhores da guerra e o temor que deveria passar pela cabeça de um camponês ou clérigo ao avistar um enxame daqueles *militēs gregariī*:

Não invadirei de forma alguma uma igreja. Em razão da sua salvaguarda também não invadirei as adegas que estão nos termos de uma igreja, salvo no caso de um malfeitor ter infringido esta paz, ou em virtude de um homicídio, ou da captura de um homem ou de um cavalo. Mas se por estes motivos eu invado as ditas adegas, não trarei nada a não ser o malfeitor ou o seu equipamento, com perfeito conhecimento.

Não atacarei o clérigo ou o monge se não trazem as armas do mundo, nem aquele que caminha com eles sem lança nem escudo; não tomarei o seu cavalo, salvo em caso de flagrante delito que me autorize a fazê-lo, ou a não ser que tenham recusado reparar a sua falta num prazo de quinze dias depois do meu aviso.

Não tomarei o boi, a vaca, o porco, o carneiro, o cordeiro, a cabra, o burro, o feixe que traga, a égua e o seu potro não adestrado. Não agarrarei o camponês nem a camponesa, os sargentos ou mercadores, não ficarei com os seus dinheiros; não os arruinarei tomando-lhes os seus haveres sob o pretexto da guerra do seu senhor, e não os chicotearé para lhes retirar a sua substância.

O macho ou a mula, o cavalo ou a égua e o potro que estão na pastagem, não despojarei ninguém deles, desde as calendas de Março até o Dia de Todos os Santos, salvo se os encontro a causarem-me danos.

Não incendiarei nem destruirei as casas, a não ser que aí encontre um cavaleiro inimigo ou um ladrão; a menos também que estejam adjuntas a um castelo que seja mesmo um castelo.

Não cortarei, arrancarei ou vindimarei as vinhas de outrem, sob o pretexto da guerra, a não ser que estejam sobre terra que é e deve ser minha. Não destruirei os moinhos e não roubarei o trigo que aí se encontra, salvo quando estiver em cavalgada ou em expedição militar pública, e se for sobre a minha própria terra.

Com perfeito conhecimento meu não concederei nem apoio nem proteção ao ladrão público e provado, nem a ele nem a seu empreendimento de banditismo. Quanto ao homem que conscientemente infringir esta paz, deixarei de protegê-lo, desde que o saiba; e se agiu inconscientemente e que venha a recorrer à minha proteção ou bem farei uma reparação por ele, ou bem obrigarei a fazê-la no prazo de quinze dias, depois do que estarei autorizado a pedir-lhes contas ou retirar-lhe-ei a minha proteção.

Não atacarei e nem despojarei o mercador ou o peregrino, salvo se cometerem uma má ação. Não matarei o gado dos camponeses, a não ser para a minha alimentação e da minha escolta.

Não capturarei o camponês e não lhe retirarei a sua subsistência por instigação pífida do seu senhor.

Não atacarei as mulheres nobres, nem os que circularão com elas, na ausência do seu marido, a não ser que os encontre cometendo alguma má ação contra mim com o seu movimento; observarei a mesma atitude para com as viúvas e as monjas.

Também não despojarei aqueles que transportam o vinho em carroças, e não ficarei com os seus bois. Não prenderei os caçadores, os seus cavalos e cães, exceto no caso de serem nocivos a mim ou a todos aqueles que tomaram o mesmo compromisso e o observam para comigo (...)

Desde o começo da Quaresma até a Páscoa não atacarei o cavaleiro que não use as armas do mundo e não lhe retirarei a subsistência que tiver consigo. Se um camponês fizer mal a um outro camponês ou a um cavaleiro, esperarei quinze dias; depois do

que, se não fizer reparação desprender-me-ei dele, mas só tomarei de seus haveres o que está legalmente fixado (citado em DUBY, 1986, 166-167).

Todas essas promessas mostram a virulência cavaleiresca contra a sociedade feudal do século XI. A *Paz de Deus*, a *Trégua de Deus* e os juramentos dos cavaleiros sobre as relíquias frearam um pouco as pulsões, os ímpetos agressivos dos guerreiros. Mas ainda faltava cristianizar os rituais cavaleirescos para tornar completo esse processo civilizatório.

Para a consecução deste processo, a partir do século XI elaborou-se o ideal cavaleiresco, sempre baseado nas prescrições da *Paz* e na *Trégua de Deus*. Os *oratores* perceberam que não bastava evitar a brutalidade dos cavaleiros contra os fracos: passaram então a exigir do cavaleiro que protegesse a sociedade não-beligerante com suas armas (PACAUT, s/d, 377).

A sacralização dos gestos pelos quais as armas eram entregues ao cavaleiro recém-ingresso na ordem tinha como objetivo estender o reino de Cristo ao mundo dos homens através da espada em forma de cruz – Ramon Llull não esquecerá essa imagem cristológica da espada:

Ao cavaleiro é dada a espada, que é feita à semelhança da cruz, para significar que assim como nosso Senhor Jesus Cristo venceu a morte na cruz na qual tínhamos caído pelo pecado de nosso pai Adão, assim o cavaleiro deve vencer e destruir os inimigos da cruz com a espada. E porque a espada é cortante em cada parte, e cavalaria existe para manter a justiça, e justiça é dar a cada um o seu direito, por isso a espada do cavaleiro significa que o cavaleiro mantém a cavalaria e a justiça com a espada (LOC, V, 2, 77).

A sacralização do ritual de *adoubement* pode também ser percebida pela mudança do vocabulário: “...não se arma apenas um cavaleiro. Procede-se à sua ordenação.” (BLOCH, 1987, 329). Os clérigos procuraram assim transformar a entrega das armas num sacramento – então entendido como um ato de consagração.

Em resumidas contas, era este o estado de coisas quando Ramon Llull escreveu o *Livro da Ordem de Cavalaria*, ou seja, a não ser num curto espaço de tempo e em circunstâncias especiais – como a cruzada, por exemplo (tema que, por sua extensão, propositalmente não tratei aqui) – a ética cavaleiresca forjada pelos religiosos para esse grupo social não vigorou. Talvez o *Livro da Ordem de Cavalaria* seja, além de uma proposta de entrelaçar a filosofia da Igreja com a prática guerreira das ordens de cavalaria, o registro escrito póstumo de um ideal já há muito abandonado, ou poucas vezes seguido na prática.

De qualquer modo, para compreender o sentido da obra de Ramon e suas propostas utópicas, é necessário vê-la na perspectiva maior do conjunto das obras lulianas, para então tentar precisar o universo de sentidos que Ramon atribui às *virtudes e vícios*.

VI. A produção luliana

A vasta produção luliana – duzentas e quarenta e quatro obras sobreviveram até os dias de hoje – foi dividida pelos especialistas em quatro etapas (Bonner, 1989. Citarei como OS):

- 1) *Fase pré-artística* (1271-1274, fim da época de estudo até sua visão no monte Randa),
- 2) *Fase quaternária* (1274-1289, subdividida em dois “ciclos” [Ciclo da *Ars compendiosa inveniendi veritatem* [ca.1274-ca.1283] e Ciclo da *Art demonstrativa* [1283-1289]),
- 3) *Terceira fase* (1290-1308, período caracterizado por uma tentativa de facilitar a compreensão de sua *Arte*) e
- 4) *Fase pós-artística* (1308-1315. Já com mais de setenta anos, Llull passou a se preocupar com problemas concretos, filosóficos [campanha anti-averroísta] e lógicos, além de livros polemistas).

O *Livro da Ordem de Cavalaria* se insere no início do ciclo da *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (c.1274-1283), isto é, ainda no início de sua produção literária. A obra é uma aplicação prática de sua *Arte*. Para que o leitor compreenda seu sentido, é necessário explicar o que era a *Arte luliana*, segundo seu próprio autor.

VII. A Arte luliana

A *Arte luliana* (*Ars*) era um sistema de pensamento aplicável a qualquer tema ou problema específico, uma tentativa de unificar todo o pensamento da cultura medieval e um instrumento para investigar a verdade das criaturas tendo como pressuposto apriorístico a verdade de Deus, criada com o objetivo de converter os infiéis (PRING-MILL, 1962, 31-32).

A *Ars* luliana era mais que uma doutrina: era uma técnica, um sistema, um modo de exposição técnico de uma ciência (BONNER, OS, I, 64) – uma definição bastante análoga ao período: os medievais consideravam o conceito de *ars* como uma doutrina do fazer humano. Para os medievos, *arte* era sobretudo uma técnica, “...a especialização do professor, assim como o têm as suas o carpinteiro ou o ferreiro. Após Hugo de Saint-Victor, São Tomás, no século seguinte, extrairia todas as conseqüências dessa proposição. Arte é toda atividade racional e justa do

espírito, aplicada tanto à produção de instrumentos materiais como intelectuais: é uma técnica inteligente do fazer.” (LE GOFF, 1993, 57).

Arte era uma ordem fundamental do espírito (CURTIUS, 1996, 77). Esta concepção baseava-se em dois fundamentos: um cognoscitivo (*ratio, cogitatio*), outro produtivo (*faciendi, factibilium*). *Arte*, para o medieval, era sobretudo um conhecimento de regras, através das quais coisas poderiam ser produzidas. Era uma virtude, uma “...capacidade de fazer algo, e, portanto, uma *virtus operativa*, virtude do intelecto prático. A arte inscreve-se no domínio do fazer, não do agir (...) a teoria da arte é, antes de mais nada, uma teoria da profissão.” (ECO, 1989, 131-132).

Arte era também a maneira pela qual Ramon Llull enfocava a filosofia ou a teologia: ele quase não discutia um conceito isoladamente (como faziam seus contemporâneos Tomás de Aquino e o franciscano Duns Scotus [c.1265-1308]). Em lugar disso, apresentava um grupo de conceitos, onde o que interessava era o lugar que eles ocupavam e a sua relação com os outros conceitos limítrofes (BONNER, OS, vol. I).

Por fim, a aplicação da *Arte lulliana* possuía cinco usos, segundo seu próprio criador:

- 1) Conhecer e amar a Deus — amar a Deus era um preceito cristão (Mc 12,30 e Lc 10, 27), mas amar e conhecer a Deus era uma característica da teologia muçulmana, o que indica uma influência islâmica no pensamento de Ramon (GAYÀ ESTELRICH, 1974, 47-51),
- 2) Unir-se às virtudes e odiar os vícios, um processo que, segundo Llull, refrearia as paixões com a virtude da temperança (voltarei adiante a estas questões relativas às virtudes),
- 3) Confrontar as opiniões errôneas dos infieis por meio das “razões convincentes”, ou “necessárias”,
- 4) Formular e resolver questões e
- 5) Poder adquirir outras ciências em um breve espaço de tempo e tirar as conclusões necessárias segundo as exigências da matéria.

Isto fazia da *Arte lulliana* uma ciência das ciências, proporcionando critérios para um ordenamento preciso e racional de todo o conhecimento (ROSSI, 1960, 44-45; BONNER, OS, 69-71).

VIII. O Livro da Ordem de Cavalaria

Não se sabe o local da redação da obra, nem sua datação é precisa: provavelmente entre os anos 1279-1283. O *Livro* é apologético e doutrinário, tem conteúdo

missional e pretende ocupar espaço na formação dos novos pretendentes à cavalaria, iluminando o caminho dos noviços com valores espirituais, morais e éticos.

Llull inicia seu livro com um pequeno *Prólogo*, que difere bastante em sua forma literária do restante da obra. A história é simples: vendo a proximidade da morte, um velho cavaleiro escolheu a vida eremita da floresta. Um dia, um escudeiro que viajava adormeceu em seu cavalo e foi levado pelo animal à presença do eremita. O escudeiro tinha o desejo de ser feito cavaleiro, e viajava para participar de cortes reunidas por um grande rei. “Maravilhados um com o outro”, eles conversaram.

Quando o escudeiro disse ao eremita não conhecer as regras da cavalaria, o velho deu a ele um antigo livro, escrito para restaurar a honra, a lealdade e a ordem que os cavaleiros deveriam ter. O jovem, agradecido, chegou à corte do prestigioso rei e presenteou-o com o livro dado pelo eremita, para que todos pudessem lê-lo com frequência e tivessem sempre presentes em suas almas os ideais da cavalaria (LOC, *Prólogo*, 2-11).

Ramon utilizou neste *Prólogo* vários motivos novelescos provenientes do chamado *Ciclo do Graal* - tema desenvolvido por Chrétien de Troyes no século XII na obra *Perceval*, e se relaciona a crenças célticas (como o caldeirão da abundância, por exemplo). Pouco mais tarde, Robert de Boron compôs uma trilogia na qual o *Graal* se tornou a taça em que Cristo bebeu na última ceia e que mais tarde continha seu sangue recolhido por José de Arimatéia na crucificação.

No século XIII foram desenvolvidas várias obras anônimas com base no manuscrito de Boron, as quais tratavam da *busca espiritual do Graal* pelos cavaleiros do rei Artur. O *Graal* seria o objeto perfeito, capaz de garantir a prosperidade ao reino de Camelot. Só o *cavaleiro perfeito*, isto é, puro e sem pecados (Galaz), seria capaz de encontrar o Santo Vaso (ZIERER, 1999).

Dos temas tratados no *Ciclo do Graal*, Llull utilizou: a floresta como lugar da solidão reflexiva, o velho cavaleiro feito ermitão, a relação cavaleiro-ermitão e o escudeiro que adormece e é levado pelo cavalo (SOLER I LLOPART, 1988, 15).

A forma literária da obra se reduz praticamente ao *Prólogo* e à aplicação alegórica na quinta parte do tratado: o restante é dedicado à argumentação dialética com um discurso alegórico didático-moral – para Llull, ciência escrita em livros –, se estabelecendo então um claro contraste entre as partes (SOLER I LLOPART, 1989, 21).

Já no *Prólogo* o leitor percebe os propósitos da obra. A cavalaria e o povo cristão se perderam, é preciso trazer o rebanho de volta, iluminá-lo. A obra possui um sentimento de nostalgia: era necessário fazer-se o soerguimento da cavalaria, já que o quadro era absolutamente decadente: cavaleiros ladrões e traidores de sua causa, reis e príncipes malvados.

Para Lull, as maiores missões do cavaleiro seriam: pacificar os homens, manter e defender o cristianismo e vencer os infiéis. A cavalaria deveria estar a serviço da fé cristã. Para tanto, o cavaleiro deveria imbuir-se dos mais nobres ideais, pois esta era uma missão divina, e só os puros de coração deveriam ter acesso a ela. Sendo assim, a cavalaria deveria escolher seus combatentes entre os nobres.

Lull limita o número de cavaleiros e afirma que os pretendentes devem ser ricos, para poderem possuir todo o armamento necessário ao seu ofício: "...cavalaria não observa multidão de número" (LOC, III, 1, 53). Isto fica ainda mais claro quando da festa que acontece após a sagração do cavaleiro: o nobre que irá armar o cavaleiro novíço deve dar presentes aos convidados, e o novo cavaleiro também:

Naquele dia deve ser feita grande festa de oferecimento, de convites, justas, e das outras coisas que convêm à festa de cavalaria. E o senhor que faz cavaleiro deve presentear ao novo cavaleiro e aos outros novos cavaleiros; e o cavaleiro novo deve presentear, naquele dia, porque quem recebe tão grande dom como é a ordem de cavalaria, sua ordem desmente se não dá segundo deve dar. Todas estas coisas e muitas outras que seriam longas de contar pertencem ao fato de dar cavalaria (LOC, IV, 13, 75).

Na quinta parte da obra (*Do significado que existe nas armas de cavaleiro* LOC, V, 77-87), Lull desenvolve uma argumentação alegórica: a atribuição de um significado a cada uma das armas do cavaleiro. Em todos os casos, Lull insiste em explicar uma relação analógica entre signo e realidade, estabelecendo um sentido existente entre o mundo físico e o metafísico, uma transcendência (SOLER I LLOPART, 1989, 12).

As obrigações materiais restringem consideravelmente os nobres que desejam ingressar na cavalaria, tornando-a quase um corpo de elite. A Igreja deve cercar a cavalaria com seus ideais para que ela não se perca nos pecados mundanos. Isto está bem claro quando Lull afirma que a maior amizade existente deve se dar entre clérigos e cavaleiros:

Muitos são os ofícios que Deus tem dado neste mundo para ser servido pelos homens; mas todos os mais nobres, os mais honrados, os mais próximos dos ofícios que existem neste mundo são ofício de clérigo e ofício de cavaleiro; e por isso, a maior

amizade que deveria existir neste mundo deveria ser entre clérigo e cavaleiro (LOC, II, 4, 25).

Dáí o elogio à milícia dos templários feito cem anos antes por São Bernardo: as ordens militares (templários, hospitalários e posteriormente os cavaleiros teutônicos) seriam a personificação do ideal cavaleiresco: ofício de clérigo e de cavaleiro juntos num só homem, duas bases da pirâmide social unidas no ideal da guerra santa.

Outro ponto que unia as duas instituições (Igreja/Cavalaria) era o cerimonial que antecedia a sagração do noviço. A confissão e a data para a entronização do cavaleiro (qualquer festa honrada do ano cristão) indicavam que se tratava de uma cerimônia de caráter religioso. O jejum em honra do santo do dia e a observância de não participar da festa em si (o cavaleiro não deveria ouvir jograis, considerados transmissores do pecado) eram sinais do sagrado totalmente inseridos neste universo bélico:

O escudeiro deve jejuar na vigília da festa, por honra do santo da festa. E deve vir a Igreja orar a Deus na noite antes do dia em que deve ser feito cavaleiro; deve velar e estar em preces e em contemplação e ouvir palavras de Deus e da ordem de cavalaria; e se escuta jograis que cantam e falam de putarias e pecados, no começo da entrada na ordem de cavalaria começa a desonrar e a menosprezar a ordem de cavalaria (LOC, IV, 3, 67).

Com os dez mandamentos e os sete sacramentos da Igreja, todos eles jurados pelo cavaleiro na missa solene da sagração (LOC, II, 5-8, 69-71), a Igreja revestia o cerimonial militar com uma auréola sagrada indissolúvel. O ideal cavaleiresco luliano – muitas vezes quebrado na prática – tinha assim um propósito firme de entrelaçar a filosofia da Igreja com a prática guerreira das ordens de cavalaria. Tal meta visava o restabelecimento de um passado mítico glorioso, ligado diretamente à nobreza e à cavalaria do tempo de Carlos Magno, rei-perfeito na concepção medieval.

Vimos que, desde o final do século XII, a cavalaria era criticada pelo clérigos, por não cumprir sua missão primeva e adquirir valores mundanos, como, por exemplo, os torneios (LE GOFF, 1994, 267-279). Mas no tempo de Ramon, e especialmente no final de sua vida (séc. XIV), as próprias monarquias, em determinadas ocasiões, também faziam coro aos eclesiásticos: muitos cavaleiros se transformavam em exércitos de mercenários e se aliavam às milícias urbanas: eram as chamadas *Grandes Companhias*, o terror do século XIV (TUCHMAN, 1990, 205-213).

Diante de tamanha pressão, a cavalaria se refugiou nesta ideologia cavaleiresca que Ramon defende, construída com elementos eclesiásticos e nobiliárquicos. A ideologia é um sistema de representações globalizante, deformante e estabilizador, que pretende preservar as relações sociais. Ela não é um reflexo do vivido, mas um projeto de agir sobre a realidade social (DUBY, 1982, 21), permitindo ao grupo criar uma identidade comum que coordene suas ações e faça-o agir coletivamente. Numa mesma sociedade coexistem várias ideologias concorrentes, correspondendo a diferentes estratos culturais, étnicos e de relações de poder (DUBY, 1995).

Associada a um sistema de crenças, a ideologia medieval baseava-se em textos da teologia cristã. A Igreja pretendeu, a partir do século XI, moralizar o mundo militar, moldar a cavalaria a um código ético particular. Através da literatura clerical composta para um auditório guerreiro, pouco a pouco foi tomando corpo uma ideologia própria ao grupo de cavaleiros, a ideologia cavaleiresca, realização do esquema ideológico das três ordens do feudalismo (DUBY, 1995, 144).

Os eclesiásticos ofereciam uma ideologia cavaleiresca baseada em sua própria concepção de sociedade. Apesar de matizações diversas, percebo duas tendências básicas da atuação da Igreja sobre a cavalaria. A primeira, mais antiga e radical, pretendia a integração da cavalaria na instituição eclesiástica. Vimos que seu maior representante foi São Bernardo, que justificava a violência dos cavaleiros templários através de uma finalidade correta:

Mas os soldados de Cristo (os templários) combatem seguros nas batalhas do Senhor, sem temor algum por pecar ao se colocarem em perigo de morte e por matar o inimigo. Para eles, morrer ou matar por Cristo não implica criminalidade alguma e reporta a uma grande glória (...) o soldado de Cristo mata com segurança de consciência e morre com mais segurança ainda (BERNARDO DE CLARAVAL, BAC, 503).

É curioso o fato de Lull ignorar completamente esta obra de São Bernardo – embora o catalão trate do cavaleiro secular, e o santo, do monge-cavaleiro (OLIVER, 1958, 175-186).

De qualquer modo, visto em retrospecto no conjunto da cavalaria medieval, esta corrente de intervenção eclesiástica demonstrou pouca eficácia. Apesar de seu ímpeto inicial, levado a cabo através das ordens militares (na Europa, principalmente com a expansão para o Leste – *Drug Nach Osten* – promovida pelos cavaleiros teutônicos na Prússia [MILITZER, 1993, 165-193]), ela fracassou definitivamente com a decadência dessas mesmas ordens militares (templários

[BARBER, 1991], hospitalários e teutônicos) e com a perda definitiva da Terra Santa em 1291 (NICHOLSON, 1995, 125-128).

A segunda linha ideológica, mais moderada e de maior alcance temporal, legitimava a função da cavalaria na sociedade e reconhecia sua violência, em determinadas condições, como o meio lícito para um fim. Por exemplo, o papa Gregório VII (1073-1085) pretendia submeter a cavalaria a seu programa de reforma, fundando uma *militia Petri* (DUFFY, 1998, 94-99).

No entanto, tal corrente ideológica desejava controlar os cavaleiros por meio de uma ética, atribuindo à cavalaria ideais, objetivos e normas de comportamento – sacralizando o grupo com um cerimonial e a criação do conceito de *ordo*. O *Livro da Ordem de Cavalaria* se insere nesta segunda tradição ideológica. Era sua proposta oferecer uma ideologia cavaleiresca com o objetivo de formar um projeto social coerente através de cinco pontos:

- 1) Função
- 2) Determinação da posição social
- 3) Construção de um sistema ético, baseado na antítese virtude – vício
- 4) Proposta de mecanismos de reforma e
- 5) Oferecimento de um esquema tipológico imaginário (SOLER I LLOPART, 1988, 47).

A principal finalidade da obra era instruir os cavaleiros nas virtudes próprias da ordem de cavalaria, tema que passo agora a analisar.

IX. A oposição virtudes/vícios no Livro da Ordem de Cavalaria

Ramon desenvolve o tema *virtudes/vícios* praticamente em todas as suas obras, pois, como vimos, este era um dos cinco usos possíveis de sua *Arte*. No *Livro da Ordem de Cavalaria*, Llull trata do tema com o objetivo de legitimar a ordem cavaleiresca, ou, em suas palavras, “torná-la bem acostumada” (LOC, V, 1, 89). Ramon inicia então com as virtudes teologais e cardeais:

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 (LOC, V, 2, 89).

Virtude (*virtus*) deriva de *vir* (virilidade, vigor, homem, masculinidade). O século XIII é considerado o tempo da *virtus* por excelência, isto é, o tempo da *vontade como potência da vida*. Para os filósofos medievais, o racionalismo deveria ceder terreno ao

voluntarismo, pois se pensava o divino como um ser volitivo (BÜHLER, 1983, 96).

Por outro lado, conceitualmente, *virtude* significa força, poder, eficácia de uma coisa (FERRATER MORA, 1982, 419), algo merecedor de admiração, que tornaria seu portador uma pessoa melhor, moral ou intelectualmente (BLACKBURN, 1997, 405).

Desde Platão e Aristóteles, o conceito foi entendido, para o primeiro (*virtudes cardeais*), como uma capacidade de realizar uma tarefa determinada (PLATÃO, *A República*, Livro I, 353a, 49-50); para o segundo (*virtudes morais* ou *excelência moral*), como um hábito racional, que tornaria o homem bom (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômanos*, Livro II, 2, 1103b, 35-36 e Livro II, 6, 1106, 40).

Estas quatro *virtudes cardeais* (*prudência, justiça, fortaleza e temperança*) – pontos referenciais para a potência do homem –, eram utilizadas por todos os pensadores medievais. Tomás de Aquino, ainda defendeu o conceito de *virtude aristotélica* como uma consequência dos hábitos humanos, mas sobretudo como perfeição da *potência* (capacidade de ser alguma coisa) voltada para seu ato (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, volume III, q. 55).

São Tomás ainda aproveitou este sistema referencial para demonstrar que só as *virtudes morais* poderiam ser chamadas de *cardeais*, pois exigiriam a disciplina dos desejos (*rectitudo appetitus*), virtude perfeita (*Suma*, II, 1, q. 52). De fato, esta é a base de todas as citações medievais posteriores sobre as *virtudes cardeais*, inclusive Ramon Llull, que se vale principalmente da idéia de *virtude como hábito*.

Por outro lado, as *virtudes teológicas*. Elas se encontram em São Paulo (c.10-66 d.C.), em sua *Primeira Epístola aos Coríntios*, escrita por volta dos anos 50-57 d.C. Ao comentar o uso e a hierarquia dos *carismas* – um dos problemas cruciais do cristianismo primitivo – São Paulo, trata da importância da caridade (“Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como um bronze que soa ou como um címbalo que tine”) (*Bíblia de Jerusalém*, 1991, 1Cor, 13, 1, 2.164).

No final desta passagem, São Paulo fala das três *virtudes teológicas*: *fé, esperança e caridade*, sendo que a *caridade* – no sentido grego de *ágape*, um amor de dileção, que quer o bem do próximo, sem fronteiras, que busca a paz no sentido mais puro, o amor que é a própria natureza de Deus – é a maior delas (*Bíblia de Jerusalém*, 1Cor, 13, 13, 2.166).

Sempre junto dessas virtudes, o pensamento em Deus. Estes *atributos (imperativos)* deveriam ser encadeados. Também para Ramon Llull as *virtudes* deveriam ser *ativas*: através de sua ação, de sua prática social, a ordem dos cavaleiros seria reconhecida pelo restante do corpo social.

E o que Llull entendia exatamente por *virtude*? O estudo das *virtudes lulianas* se insere no âmbito da *ética*, de uma *ética das virtudes*. A *Ética*, junto com a *Metafísica* e a *Epistemologia*, é considerada um dos três pilares da Filosofia, e estuda a natureza e os fundamentos do pensamento e da ação moral, em geral, ciência da conduta.

A *ética luliana* possuía base aristotélica, privilegiando as virtudes. Ramon comparava as correspondências e contrariedades entre *virtudes* e *vícios*, típica de seu tempo, partindo de uma gênese filosófica de cunho psicológico: o que impulsionava o homem a filosofar era a admiração, o ato de maravilhar-se, pelo assombro do espetáculo da natureza e pela falta de caridade e devoção a Deus por parte dos homens de seu século.

Esta estupefação dava lugar a uma consciência moral que justificava uma atitude apologética: o homem cristão deveria difundir a fé. Assim, a *ética luliana* estava dividida em quatro segmentos:

- 1) A chamada “primeira intenção” (a preocupação com a solução do problema da finalidade do universo)
- 2) Os dois movimentos da alma (para o bem e para o mal) em relação à liberdade
- 3) A consciência como diretriz da conduta prática
- 4) O sentido correcionista da ética (TOMÁS Y JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU, *EL*, vol. I, 1, 1957).

Mas o que interessa ressaltar na *ética luliana* é sua montagem através de contrários. Seria mesmo uma *ética da polaridade*: os princípios de concordância e contrariedade, de perfeição e imperfeição, cuja explicação pode encontrar-se no substrato ideológico da época. Os pensadores medievais pensavam suas idéias em termos dualistas; o século XIII realizou um esforço intelectual de síntese de contrários (ROBERT LOPEZ, 1965, 359).

Esta polaridade está assim expressa no capítulo VI do *Livro da Ordem de Cavalaria* (LOC, VI, 89-107): *virtudes teologais (fé, esperança e caridade)*, *virtudes cardeais (justiça, prudência, fortaleza e temperança)* e os *vícios*, ou *sete pecados capitais (gluttonia, luxúria, avareza, preguiça, soberba, inveja e ira)*.

A *fé* é o alicerce do cavaleiro: dela decorrem a *esperança* e a *caridade*. Sete são as qualidades decorrentes da *fé*, quatro da *esperança*, quatro da *caridade*.

As *Virtudes Teológicas* e suas qualidades no *Livro da Ordem de Cavalaria*

Fé	Esperança	Caridade
Com a Fé o cavaleiro tem a Visão de Deus e de Suas obras	Com a Esperança o cavaleiro tem coragem	Com a Caridade o cavaleiro tem amor a Deus
Esperança	O cavaleiro se lembra de Deus na batalha	O cavaleiro tem piedade dos despossuídos
Caridade	O cavaleiro vence a batalha	O cavaleiro tem misericórdia dos vencidos
Verdade	O cavaleiro suporta fome e sede	Com a caridade o cavaleiro suporta o peso de seu nobre coração
O cavaleiro vai para a cruzada	---	---
O cavaleiro torna-se mártir	---	---
O cavaleiro defende os clérigos	---	---

Para Ramon, o cavaleiro adquiria todas as *virtudes teológicas*, necessárias e fundamentais ao seu ofício, através da *fé*. E de todas as qualidades decorrentes da *fé*, as duas obrigações mais importantes para o cavaleiro do século XIII: a peregrinação à Terra Santa e a luta na cruzada. Da *fé* decorreriam também as outras duas *virtudes teológicas* (*caridade* e *esperança*), o que fazia o sistema luliano ser entrelaçado por um profundo sentido unitário.

Esse mesmo entrelaçamento acontecia com as *virtudes cardeais* e os *vícios* que elas combateriam:

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

Justiça	Prudência	Fortaleza	Esperança
Com a Justiça o cavaleiro evita as injúrias e as coisas tortas	Com a Prudência o cavaleiro tem conhecimento das coisas vindouras	Virtude com a qual o cavaleiro combate os sete pecados capitais: Inveja, Acídia, Luxúria, Gluttonia, Avariza, Soberba, Ira	Virtude que está no meio de dois vícios: o excesso e a falta
---	O cavaleiro se esquiva dos danos corporais e espirituais	---	---
---	O cavaleiro vence as batalhas	---	---
---	O cavaleiro conhece o bem e o mal	---	---

Através da *justiça*, o cavaleiro teria o conhecimento do mal e a possibilidade de evitar as injúrias. A *justiça* serviria ao cavaleiro em seu dia-a-dia, não em combate. Já a *prudência* sim, seria a virtude necessária na guerra. Com ela, o cavaleiro conheceria os presságios, o bem e o mal, se esquivaria dos golpes e venceria as batalhas.

Com a *temperança*, o cavaleiro viveria na perfeição filosófica, sem excessos nem faltas. Mas seria com a *fortaleza* que o cavaleiro combateria todos os *vícios*, os *sete pecados* que poderiam levá-lo aos caminhos do Inferno, “...carreiras pelas quais vai-se aos infernais tormentos que não têm fim” (LOC, VI, 95).

No mesmo capítulo, Llull ainda opõe diretamente as *virtudes* aos *vícios*, alterando um pouco a relação acima e criando uma série de binômios contrários:

Gluttonia – Abstinência
Luxúria – Fortaleza
Avaréza – Fortaleza
Acídia – Fortaleza
Soberba – Fortaleza e Humildade
Inveja – Fortaleza
Ira – Coragem, Caridade, Abstinência e Paciência

De todas as *virtudes*, a *fortaleza* seria a mais necessária ao cavaleiro, pois ela combateria a *luxúria*, a *avareza*, a *preguiça*, a *soberba* e a *inveja*, *pecados mortais* que provavelmente assolavam a cavalaria da época. Na descrição de todos os vícios, Ramon dá exemplos de como os cavaleiros eram tentados. Por exemplo, por causa de sua riqueza, necessária ao seu ofício (LOC, III, 16, 61), a *soberba* tentava o cavaleiro, montado em seu grande cavalo, guarnecido com todas as suas armas. Ele só teria forças para combatê-la através da *fortaleza* e *humildade*, que o lembrariam a razão pela qual era cavaleiro (LOC, VI, 14, 99).

Assim, através de séries de binômios contrários, submetidos a uma lei de formação, o sistema luliano de *virtudes* e *vícios* formava um todo unitário. Seu objetivo era reproduzir no ser humano a imagem da Divindade, traduzindo as dignidades divinas em virtudes humanas (S. TRÍAS MERCANT, 1969, 119-121).

Esta unidade do sistema luliano de virtudes se baseava em dois pólos: o amor (as *virtudes*, intenção final do homem) e o *pecado* (os *vícios*, força desviadora da intenção final para qual cada homem foi criado) (S. TRÍAS MERCANT, 1970, 135).

Por fim, o que é mais importante destacar é que, para Ramon Llull, através do conhecimento das *virtudes*, raciocinando-as, é que nossa inteligência se elevaria à de

Deus (LEOPOLDO EIJO GARAY, 1974, 25). Com esse conhecimento, o cavaleiro viveria de acordo com a nobreza de seu ofício: manter, defender e multiplicar a fé católica, reger as terras e gentes “pelo pavor”, vilas e cidades, defender seu senhor, proteger as viúvas, órfãos e despossuídos, fazer justiça, defender os caminhos e lavradores, cavalgar, caçar, esgrimir, justar e fazer távulas redondas (LOC, II, p. 23-51).

A proposta utópica do *Livro da Ordem de Cavalaria* nunca pôde realizar-se. O século XIV, com o fortalecimento das monarquias européias, a Guerra dos Cem Anos e a Grande Peste, viu o fim de todos os projetos cavaleirescos e dos sonhos de harmonia do sistema feudal baseado no conhecimento das virtudes e vícios criados pelos clérigos – e leigos como Ramon Llull. Terminava a Idade Média (DUBY, 1992).

Na verdade, este tratado, além de ser um *projeto civilizador cristão*, é um registro tardio de um ideal, o ideal cavaleiresco, um sonho na maior parte das vezes aviltado pelos homens de então.

Fontes

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômanos*, Brasília, Editora UnB, 1992.
- BERNARDO DE CLARAVAL, “Las glorias de la nueva milicia”, *In: Obras Completas de San Bernardo I*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1983.
- PLATÃO. *A República*, Porto, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- RAMON LLULL, *Livro da Ordem de Cavalaria* (introd., trad. e notas de Ricardo da Costa), São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio/Editora Giordano, 2000.
- Obras Selectes de Ramon Llull (1232-1316)* (ed. introd. i notes de Antoni Bonner). Mallorca: Editorial Moll, 1989, 02 volumes.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora, Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1980, volume III.

Bibliografia

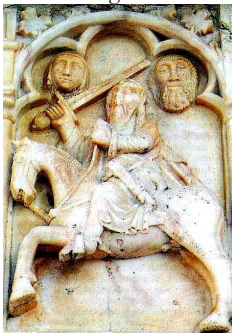
- BARBER, Malcom. *The Trial of the Templars*, Cambridge University Press, 1991.
- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*, Lisboa, Edições 70, 1987.
- BONNASSIE, Pierre. *Dicionário de História Medieval*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1985.
- BONNER, Antoni. “El pensament de Ramon Llull”, *In: OS*, vol. I.
- BÜHLER, Johannes. *Vida y cultura en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média. Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*, Rio de Janeiro, Edições Paratodos, 1998.
- COSTA, Ricardo da. “Ramon Llull (1232-1316) e o modelo cavaleiresco ibérico: o *Libro del Orden de Caballería*”, *In: Mediaevalia, Textos e Estudos, 11-12 (1997)*, Porto, Universidade Católica Portuguesa, p. 231-252.
- CURTJUS, Ernest Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*, São Paulo, Editora Hucitec, 1996.
- DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1982.
- DUBY, Georges. *O ano mil*, Lisboa, Edições 70, 1986.
- DUBY, Georges. “As origens da cavalaria”, *In: A sociedade cavaleiresca*, São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- DUBY, Georges. *A Idade Média na França*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.
- DUBY, Georges. “História social e ideologias das sociedades”, *In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (dir.), História: Novos Problemas*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995.
- DUBY, Georges. “Los feudales”, *In: Obras selectas de Georges Duby* (presentación y compilación de Beatriz Rojas), México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- DUFFY, Eamon. *Santos & Pecadores. História dos Papas*, São Paulo, Cosac & Naify Edições Ltda., 1998.
- ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*, Rio de Janeiro, Editora Globo, 1989.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1982.
- GANSHOF, F. L. *Que é o Feudalismo?* Lisboa, Publicações Europa-América, s/d.

- GAYÀ ESTELRICH, Jordi. “El conocimiento teológico, como precepto, según Ramón Llull”, *In: Estudios Lulianos (EL). Revista cuatrimestral de Investigación Luliana y Medievalística*, Palma de Mallorca, Maioricensis Schola Lullística, Instituto Internacional del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, vol. XVIII.
- HUIZINGA, Joan. *O declínio da Idade Média*, Lousã, Editora Ulisseia, s/d.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1983, vol. I.
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*, São Paulo, Brasiliense, 1993.
- LE GOFF, Jacques. “Realidades sociais e códigos ideológicos no início do século XIII: um *exemplum* de Jacques de Vitry sobre os torneios”, *In: O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994.
- MATTOSO, José (dir.), *História de Portugal – Antes de Portugal*, Lisboa, Editorial Estampa, volume I, s/d.
- MILITZER, Klaus. “O Papel da Ordem dos Cavaleiros Teutônicos na História Alemã e Européia”, *In: Humanas, Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, vol. 1, n. 1, 1993*, p. 165-193.
- NICHOLSON, Helen. *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights. Images of the Military Orders, 1128-1291*, Leicester University Press, 1995.
- OLIVER, Antonio C. R. “El ‘Llibre del Orde de Cavalleria’ de Ramón Llull y el ‘De Laude Novae Militiae’ de San Bernardo”, *In: EL*, Palma de Maiorca, 1958, vol. II. Fasc. 2, p. 175-186.
- PACAUT, Marcel. “A Europa românica ou o tempo das primeiras sementeiras (Meados do século X a meados do século XII)”, *In: GEORGES LIVET E ROLAND MOUSNIER* (dir.), *História Geral da Europa I*, Lisboa, Publicações Europa-América, s/d.
- PERROY, Édouard. *A Idade Média. O período da Europa Feudal, do Islã turco e da Ásia mongólica (séculos XI-XIII)*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1994, volume VII.
- PRING-MILL, Robert. *El Microcosmos Lull·lià*, Palma de Mallorca, Editorial Moll, 1962.
- ROSSI, Paolo. *Clavis Universalis. Arti Mnemoniche e Logica Combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1960.
- SOLER I LLOPART, Albert. “L’estructura del llibre”, *In: RAMON LLULL, Llibre de l’orde de cavalleria* (A cura d’Albert Soler i Llopart). Barcelona: Editorial Barcino, 1988.
- SOLER I LLOPART, Albert. “Mas cavaller qui d’açò fa lo contrari. Una lectura del tractat lull·lià sobre la cavalleria (Primera part)”, *In: EL*, Palma de Maiorca: 1989, vol. XXIX. Fasc. 1.
- TUCHMAN, Barbara W. *Um espelho distante. O terrível século XIV*, Rio de Janeiro, 1990.
- ZIERER, Adriana. *O Modelo Arturiano em Portugal: a Imagem do rei-guerreiro na construção cronística de Sancho II e Afonso III*, Niterói, Universidade Federal Fluminense (UFF), dissertação de mestrado, 1999.

Amor e Crime, Castigo e Redenção na Glória da *Cruzada de Reconquista*: Afonso VIII de Castela nas batalhas de *Alarcos* (1195) e *Las Navas de Tolosa* (1212)

Ricardo da Costa

Imagem 1



Escudo de armas da cidade de Évora (Portugal, século XIV). O cavaleiro cristão empunha uma pesada espada. Acima dele, duas cabeças de muçulmanos degolados. Durante muitos anos, a cidade de Évora foi o centro militar de resistência contra os almôadas. *In*: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal — Antes de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, s/d., volume 2, p. 428.

Na Idade Média, os homens iam para a guerra felizes. Existia uma grande polarização: enquanto os camponeses sofriam com as mortes e as devastações dos campos, os cavaleiros cantavam, caminhando e cavalgando ansiosos para a luta. A primavera era o tempo propício.

Havia também um grande paradoxo: enquanto as flores desabrochavam e a natureza renascia do inverno hibernante, os poetas e trovadores do espírito cavaleiresco anunciavam a chegada da vida e o momento do combate. Por exemplo, Bertrand de Born (1159-1197) exaltou as flores e as folhas coloridas, as aves que cantavam e os cavaleiros que, felizes, gritavam “avante” em direção à morte:²

Depois de ter começado a lutar, nenhum nobre cavaleiro pensa em outra coisa a não ser romper cabeças e armas, melhor um homem morto do que um vivo e inútil (...)

² “Já não encontro tanto sabor no comer, no beber, no dormir / como quando ouço o grito “Avante!” / elevar-se dos dois lados, o relinchar dos cavalos sem cavaleiros na sombra / e os brados “Socorro! Socorro!” / quando vejo cair, para lá dos fossos, grandes e pequenos na erva; / quando vejo, enfim, os mortos que, nas entranhas, / têm ainda cravados os restos das lanças, com as suas flâmulas.” — Citado em BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 307.

Barões, é melhor que percais castelos, vilas e cidades antes de vos recusardes, qualquer um de vós, a ir para a guerra.³

Essa excitação, esse sentimento de euforia eram freqüentes naqueles homens rudes e violentos, sempre dispostos ao combate corpo-a-corpo e ao tilintar viril das espadas e dos escudos.

Essa era a guerra laica, uma festa, como um torneio.⁴ Mas havia ainda uma guerra mais importante, solene, sagrada, que conferia ao combatente cristão a glória do Paraíso e as bem-aventuranças eternas: a cruzada. Guerra santa, guerra de duas visões, de duas religiões. Na Península Ibérica, a *mentalidade de cruzada* penetrou pouco a pouco por entre a nobreza, em parte graças à imigração de cavaleiros franceses⁵, em parte graças à atuação da abadia de Cluny na difusão dessa mentalidade⁶, sempre com o apoio do papado, em parte, devido à atuação das ordens militares, sempre prontas a difundir o novo ideal cavaleiresco do monge-cruzado.⁷

E foi justamente no final do reinado de Afonso VIII (1158-1214), o *Nobre*, de Castela, que o caráter de cruzada foi definitivamente associado à Reconquista. Isso aconteceu devido, principalmente, ao segundo avanço islâmico dos *almôadas*, em 1179. Esta dinastia norte-africana (1130-1269), que se auto-intitulava “crentes na unidade de Deus”, era ainda mais intolerante que a anterior, dos *almorávidas* (1056-1147), pois pregava uma rigorosa moralidade baseada no *Alcorão*.

Espécie de *monges-soldados*, os almôadas tinham uma aversão natural à “civilização depravada” almorávida de *al-Andaluz*⁸, como mostra esta passagem da obra *Kitab al-Muchid*:

Os almorávidas abandonaram-se uns aos outros, cedendo seu gosto pelo repouso e a tranqüilidade e caindo sob a autoridade das mulheres. Chegaram a ser objeto do desdém e do desprezo dos habitantes de *al-Andaluz*, provocando a audácia dos

³ Citado em PRESTWICH, Michael. “A Era da Cavalaria”. In: *A Arte da Guerra. Série História em Revista*. Rio de Janeiro: Abril Livros / Time-Life Books, 1993, p. 52.

⁴ *Curso de Literatura Inglesa. Jorge Luis Borges* (org., pesquisa e notas de Martín Arias e Martín Hadis). São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 105.

⁵ MATTOSO, José. “Cluny, Crúzios e Cistercienses na formação de Portugal”. In: *Portugal Medieval — novas interpretações*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, p. 107.

⁶ COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média — um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998, p. 72.

⁷ COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média, op. cit.*, p. 89.

⁸ CAHEN, Claude. *El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*. Madrid: Siglo XXI, 1992, p. 295.

inimigos. E assim, os cristãos se apoderaram de numerosas praças fortes vizinhas de suas fronteiras.⁹

Assim, partindo do Marrocos em 1179 – sede de seu império – os almôadas, além de findarem a dinastia almorávida, impingiram uma série de derrotas aos cristãos. A mais espetacular delas, de Alarcos (1195), foi também a última vitória dos muçulmanos norte-africanos na Península Ibérica.¹⁰

Afonso VIII participou, e foi derrotado, na batalha de Alarcos. Dezesete anos depois, venceu os muçulmanos no confronto mais famoso da história da Reconquista, a batalha de *Las Navas de Tolosa* (1212), sepultando definitivamente as pretensões muçulmanas em *al-Andaluz* e associando definitiva e indelevelmente a mentalidade de cruzada à Reconquista.

Neste artigo, analisarei brevemente a construção da imagem bélica de Afonso VIII e sua incrível história de amor e crime, castigo e redenção contida na *Crónica Geral de Espanha de 1344*, documento escrito pelo conde D. Pedro, filho bastardo do rei D. Dinis de Portugal.¹¹

Minha perspectiva será a dos atores da época. Minha forma, a narrativa.¹² Meu método, a *análise comparativa* de textos da época: confrontarei a *Crónica Geral de Espanha de 1344* com a *Crónica latina de los reyes de Castilla*¹³, a *Primera Crónica General (Estoria de España) que mandó componer Alfonso X, el Sabio*¹⁴, uma carta do arcebispo de Narbona¹⁵ e quatro textos muçulmanos.¹⁶ Assim, o leitor terá uma boa

⁹ “Kitab al-Muchid, o Marrakuxi”. In: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.). *La España Musulmana — según los autores islámicos y cristianos medievales*. Madrid: Espasa-Calpe S. A., 1986, tomo II, p. 267-268. Todas as traduções aqui apresentadas, tanto do espanhol quanto do português antigo, são de minha autoria.

¹⁰ IRADIEL, Paulino, MORETA, Salustiano y SARASA, Esteban. *Historia Medieval de la España Cristiana*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989, p. 147.

¹¹ *Crónica Geral de Espanha de 1344*. CINTRA, Luís Filipe Lindley (ed. crítica). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 04 volumes, 1983-1991.

¹² Para a discussão do resgate da narrativa nos textos históricos, ver LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 23-24.

¹³ Escrita entre os anos 1223 e 1239 provavelmente pelo bispo de Osma e chanceler de Fernando III, Juan Domínguez. In: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.). *La España Musulmana, op. cit.*, tomo II, p. 323-329; *Internet*: <http://www.geocities.com/iblo/archivo/cronicastilla/menu.htm> (consulta no dia 11/06/2003).

¹⁴ “De la Estoria de España que mandó componer Alfonso X, el Sabio”. In: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.). *La España Musulmana, op. cit.*, tomo II, p. 367-381.

¹⁵ “Carta de Arnaldo Amalario, arcebispo de Narbona”. In: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.). *La España Musulmana, op. cit.*, p. 361-367.

¹⁶ BEM IDHARI. “Bayan al-Mugrib, II, 185”, MARRAKUXI, “Kitab al-Muchid”, “Anónimo de Copenhague”. In: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.). *La España Musulmana, op. cit.*, p. 330-332,

perspectiva dos dois lados da luta, além de uma melhor percepção da singularidade da “narrativa fantástica” contida na *Crónica de Espanha*.

I. Afonso VIII, D. Leonor e a “bruxa” judia

Conta a *Crónica Geral de Espanha* que, em 1170, Afonso VIII “já era um homem” (tinha doze anos!), quando seus embaixadores trouxeram a filha do rei Henrique II da Inglaterra, Leonor (1161-1214), para se casar com ele. Ela tinha nove anos.¹⁷

Imagem 2



Afonso VIII e a rainha Leonor concedendo a cidade e a vila de Uclés ao mestre da Ordem de Santiago (Miniatura del Tumbo Menor de Castilla. Archivo Historico Nacional. Madrid). In: RIBEIRA, Pedro. “Historia de España (Edades Antigua y Media)”. *Enciclopedia Labor*. Barcelona: Editorial Labor, 1959, p. 128.

Logo após seu casamento, o rei esteve em Toledo, quando conheceu e se enamorou por uma judia, provavelmente de uma rica família, pois em Toledo as mulheres judias gozavam de uma grande independência econômica.¹⁸

Afonso ficou tão apaixonado por aquela “bruxa judia” que se esqueceu de Leonor, de seu reino, de si próprio e de qualquer outra coisa. O arcebispo Rodrigo disse que ele esteve “ençarrado” com ela durante sete meses; “E dizem alguns que este tão grande amor que ele tinha por esta judia não era senão por feitiços que ela sabia fazer”.¹⁹

332-333 e 354-361; IBN ABI ZAR. *Rawd al-quirtas* (ed. de A. Huici Miranda), Valencia 1964. Recogido por Cristina Segura. Publicado na INTERNET: “La Batalla de las Navas de Tolosa segun los musulmanes.”, <http://www.isocanda.org/adn/0997nar.htm> (consulta: 26/03/2003).

¹⁷ Leonor era filha de Leonor da Aquitânia, mãe de Ricardo Coração de Leão e João Sem Terra. Uma de suas filhas, Branca de Castela (1188-1252), casou-se com o rei da França Luís VIII (1187-1226), pai de São Luís IX (1214-1270).

¹⁸ LEÓN TELLO, Pilar. “A Judería, um certo sucesso?”. In: CARDAILLAC, Louis (org.). *Toledo, séculos XII-XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p. 113.

¹⁹ *Crónica Geral de Espanha de 1344*, *op. cit.*, volume IV, 1991, cap. DCCXLI, p. 282.

No entanto, os condes, cavaleiros e ricos-homens de Castela, vendo o reino em grande perigo, degolaram-na. Afonso ficou inconsolável. Uma noite, quando estava pensando naquela “maldita”, um milagre aconteceu: apareceu-lhe um anjo, que o repreendeu e disse-lhe que não teria filho varão para reinar, pois Deus castigá-lo-ia. Quando partiu, o rei ficou muito triste e a câmara real foi inundada com um “maravilhoso odor e uma grande claridade”.²⁰

Por este pecado, o rei Afonso, “homem muito honrado, mui nobre e de grande entendimento, liberal e amante da justiça”²¹, foi derrotado em Alarcos! Essa é a compreensão do cronista, típica compreensão medieval dos processos históricos. Além disso, segundo a *Crónica*, os cristãos também foram derrotados porque os nobres castelhanos não se esforçaram como deviam na batalha, pois estavam desonrados (com ciúmes!) dos elogios que Afonso VIII fez aos cavaleiros da Extremadura.²²

II. A batalha de Alarcos (1195): os depoimentos muçulmano e cristão

Desde 1177, com a conquista de Cuenca, Afonso havia conseguido alguns avanços importantes no território muçulmano, tomando e ocupando fortalezas e entregando-as às ordens militares.²³ Os monges-cavaleiros, pelo menos desde 1150, estavam na linha de frente da Reconquista, travando os combates mais decisivos.²⁴

Para guardar essa fronteira, Afonso iniciou a construção da vila de Alarcos, um pouco ao norte do rio Guadiana, ameaçando dali várias cidades e fortalezas muçulmanas, das quais passou a exigir um importante botim.²⁵ Além disso,

²⁰ *Crónica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCXXLI, cap. DCCXXLI, p. 283.

²¹ *Crónica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCL, p. 297.

²² “El año 1089, encontramos por vez primera mencionado el señor de Lara: se trata de don Gonzalo Nuñez, magnate en la corte de Alfonso VI. Serán sus hijos los que (...) añadan a la casa nuevas y abundantes tierras desde las Asturias de Santillana a la Extremadura del Duero (...) Así, a don Nuño Pérez de Lara que si no fue el mayor de los hijos, sí gozó del más alto prestigio y alcanzó sin peros la capitania del clan (...) Don Nuño Pérez se ocupó de fundar monasterios (...) y de hacer donaciones benéficas de todo tipo. Su arrogancia y hábil politiquer fueron siempre reconocidos y envidiados. Murió en 1177, luchando junto a su rey en el cerco de Cuenca.” — CASADO, Hererra. *Los Lara, condes de Molina*. Publicado na INTERNET: <http://www.aache.com/na/na001215.htm> (consulta no dia 11/06/2003).

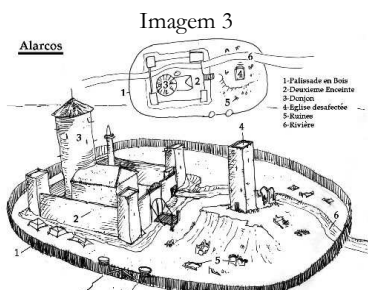
²³ CORTÁZAR, García de. *Historia de España Alfaguerra II. La época medieval*. Madrid: Alianza Universidad, 1981, p. 124.

²⁴ MATTOSO, José. “Dois séculos de vicissitudes políticas”. In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal — A Monarquia Feudal (1096-1480)*. Lisboa: Editorial Estampa, s/d, p. 92.

²⁵ IRADIEL, Paulino, MORETA, Salustiano y SARASA, Esteban. *Historia Medieval de la España Cristiana*, op. cit., p. 147.

promoveu o processo de repovoamento, “povoando” uma série de vilas na Estremadura, “sem deixar de fazer mal aos mouros”²⁶ (imagem 3).

A reação islâmica não se fez esperar. Forças muçulmanas, a mando do sultão do Marrocos Yacub ben Yusef I (1184-1199), atravessaram o Estreito e dirigiram-se a Córdoba. Ali, descansaram três dias. Segundo o cronista andaluz Ibn Idari (em sua obra *Al-Bayán al-Mugrib*²⁷, datada do século XIII), uma força de cavalaria cristã avançou contra Calatrava, fortaleza que se encontrava a meio caminho entre Córdoba e Alarcos (imagem 4), para saber notícias daquela nova invasão. Contudo, foi rechaçada pelos ocupantes do castelo, que foram de encontro às forças cristãs “como o faminto corre para a comida ou o sedento para a água”.²⁸



A vila de Alarcos. In: <http://www.alamanecer.net/illana/alarcos.htm>

Os cristãos fugiram em debandada. Sua correria foi o “prenúncio da vitória” muçulmana. Em seu texto, Ibn Idari destacou os eloqüentes discursos dos líderes muçulmanos que levantaram os ânimos dos combatentes: o vizir Abu Yahya, que fez os ouvintes chorarem de emoção; o cádi Abu Ali ibn Hachchach, que os incitou à guerra santa, quando as gentes “se retiraram com suas inteligências iluminadas e purificadas em direção a Deus, suas almas se fortaleceram e sua bravura e intrepidez redobram”, e al-Mansur, que, no meio da batalha, pronunciou um discurso tão belo que “incendiou as almas”, e cada pelotão atacou o inimigo mais próximo, incendiando a luta até a vitória.

²⁶ *Crónica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLII, p. 308.

²⁷ IBN IDARI. “Al-Bayán al-Mugrib. Nuevos fragmentos almorávides y almohades”. *Textos medievales 8*, Valencia, 1963; BEM IDHARI. “Bayan al-Mugrib, II, 185”. In: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.). *España Musulmana*, op. cit., tomo II, p. 330-332.

²⁸ BEM IDHARI. “Bayan al-Mugrib, II, 185”. In: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.). *España Musulmana*, op. cit., tomo II, p. 330.

lutaram com força. O dia, pródigo em sangue humano, enviou mouros ao Tártaro e trasladou cristãos aos palácios eternos.³⁰

Imagem 5



Iluminação das “Estações de Hariri” (1237). Manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris. In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal 1 — Antes de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, s/d, p. 399. Esta cena representa o momento que antecede o combate. Os guerreiros rufam os tambores e tocam as trombetas (*sons escatológicos*), para atemorizar o inimigo.

Por sua vez, a *Crónica Geral de Espanha* é bastante sucinta em relação à derrota cristã de Alarcos. De início, o cronista nos diz que, assim que soube do avanço almôada, Afonso chegou a Alarcos e, imprudentemente, não quis aguardar a chegada de reforços³¹ — notícia confirmada pela *Crónica latina de los reyes de Castilla*: “O glorioso rei de Castela não quis esperar o rei de Leão, que marchava em sua ajuda e já se encontrava em terras de Talavera, por mais que lhe dessem esse conselho os homens prudentes e conhecedores das coisas da guerra.”³² E prossegue:

Estando o rei D. Afonso em Alarcos, chegou o mouro com um poder tão grande que não se podia contar. E o rei entrou logo na batalha contra ele, como um cavaleiro muito corajoso. O combate foi muito forte de ambas as partes, mas Jesus Cristo não quis que os cristãos sássem no fim com honra, porque nem todos tinham um só coração, nem ajudaram seu senhor como deviam. Por isso, foram vencidos e muitos

³⁰ *Crónica latina de los reyes de Castilla*, II, 13. *Internet*: <http://www.geocities.com/iblb0/archivo/cronicastilla/menu.htm> (consulta no dia 11/03/2003)

³¹ *Crónica Geral de Espanha de 1344*, *op. cit.*, cap. DCCLIII, p. 309.

³² *Crónica latina de los reyes de Castilla*, II, 13, *op. cit.*

deles morreram, e no fim, com grandes ferimentos, o rei foi retirado à força, pois queria morrer ali, mas os seus não o deixaram, fugindo com ele para Toledo.³³

Outro cronista muçulmano, Marrakuxi, afirma que Afonso se salvou com apenas trinta de seus oficiais, e o sultão, avançando até Calatrava, conquistou diversas fortalezas que rodeavam Toledo, retornando a Sevilha “ornado com a auréola da vitória”.³⁴

Apesar de jovem e impulsivo, Afonso entendeu a mensagem divina: aquela derrota fora um castigo de Deus pelo pecado que cometeu, isto é, por ter amado loucamente a judia de Toledo, como já lhe dissera o anjo. Neste momento paradigmático, a narrativa marca a mudança radical da vida do rei:

Conta a estória que, depois que o rei D. Afonso foi vencido naquela batalha de Alarcos, esteve sempre muito triste e quebrantado, acreditando que, por causa de seu pecado, Deus lhe dera aquela penitência. Por isso, obrou para corrigir sua vida e fazer serviço a Deus em tudo o que podia, dando grandes esmolas e reconciliando-se com todos que sabia que não lhe queriam bem, especialmente os fidalgos, pois entendeu que eles estavam escandalizados por causa das palavras que dissera. Então, concedeu-lhes muitos benefícios, de tal maneira que ganhou seus corações para seu serviço.³⁵

A construção literária do cronista não deixa dúvida: para o homem medieval, o campo de batalha era o local do ajuste de contas com Deus.³⁶ O povo (“as gentes”) sempre arcava com as conseqüências dos pecados de seu líder. No pensamento político medieval, rei e súditos eram como um só corpo.³⁷

Assim, Afonso prosseguiu em sua *via crucis* redentora: construiu escolas e pagou “grandes somas” aos mestres, “para que os estudantes não tivessem desculpa para aprender”; construiu ainda um mosteiro, herdando-o com muitas posses, e um hospital para cuidar dos doentes:

...e aos pobres que vão ali, dão do que comer e boas camas, cuidando dos enfermos até que fiquem sãos; e os que aí morrem são soterrados honradamente, para que o nome do rei, que em vida sempre foi muito bom, tenha honra neste mundo, e que roguem a

³³ *Crónica Geral de Espanha de 1344*, *op. cit.*, cap. DCCLIII, p. 309.

³⁴ MARRAKUXI, “Kitab al-Muchid”. In: SANCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.). *Espanña Musulmana*, *op. cit.*, tomo II, p. 333.

³⁵ *Crónica Geral de Espanha de 1344*, *op. cit.*, cap. DCCLVI, p. 316.

³⁶ Ver DUBY, Georges. *O Domingo de Bouvines. 27 de julho de 1214*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p. 157.

³⁷ Ver especialmente KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei — Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Deus por ele e por todos os outros reis que foram bons e direitos, que lhes dê o Paraíso. Amém.³⁸

III. Preparativos para a guerra santa

Enquanto passava por aquele processo de conversão, Afonso pediu ao arcebispo D. Rodrigo que fosse ao papa Inocêncio III solicitar a cruzada. Após a anuência papal, começaram a vir para Toledo grandes companhias de cruzados, provenientes de todas as partes da Europa.

Violentos, de muitas linguagens, eles “faziam muito mal, pois matavam os judeus e faziam muitas outras travessuras”.³⁹ A eles juntou-se o rei D. Pedro II de Aragão, o *Católico* (1196-1213), com barões de alta linhagem, condes, viscondes e prelados, e o rei D. Sancho VII de Navarra, o *Forte* (1194-1234), com mil e trezentos cavaleiros.⁴⁰

No total, se dermos crédito à *Crónica de 1344*, o movimento de cruzada conseguiu reunir trinta mil homens a cavalo e incontáveis homens a pé, todos bem pagos por D. Afonso com *maravedis*, “moeda que então corria e que era muito boa”.⁴¹ Por fim, não poderiam deixar de estar presentes os mestres das ordens militares de Santiago, de São João de Jerusalém, de Calatrava e do Templo⁴², conferindo, assim, um caráter sagrado ao combate que estava preste a acontecer. Partindo de Toledo, o grande exército cruzado sitiou e conquistou a fortaleza de Malagón, “matando e queimando todos os mouros”. Dalí fizeram o cerco ao castelo de Calatrava, já no limite entre os dois mundos, terra de ninguém que suscitava a imaginação da percepção geográfica dos cristãos.⁴³

³⁸ *Crónica Geral de Espanha de 1344, op. cit.*, cap. DCCLVI, p. 317.

³⁹ Os cruzados de além-Pireneus distinguiram-se dos da Península Ibérica especialmente pelo ardor anti-semita. Por exemplo, quando da tomada de Lisboa em 1147, o rei de Portugal Afonso I teve que conter os ímpetos da turba, pois “os colonenses e flamengos, vendo na cidade tantos excitativos de cobiça, não observam respeito algum ao juramento e fidelidade; correm aqui e ali; fazem presa; arrombam portas; esquadrinham os interiores de cada casa; afugentam os habitantes, afrontando-os com injúrias contra o direito divino e humano; estragam vasos e vestidos; procedem injuriosamente para com as donzelas; igualam o lícito ao ilícito; e às ocultas surrupiam tudo que devia ser dividido por todos. Contra o direito e o lícito matam até o bispo da cidade, já muito idoso, cortando-lhe o pescoço” — *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147 - Carta de um cruzado Inglês*. Lisboa: Livros Horizonte, 1989, p. 77.

⁴⁰ As genealogias reais podem ser consultadas em RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 319-335.

⁴¹ *Crónica Geral de Espanha de 1344, op. cit.*, cap. DCCLIX, p. 321.

⁴² *Crónica Geral de Espanha de 1344, op. cit.*, cap. DCCLIX, p. 321-22.

⁴³ “La imagen dominante de la frontera entre los cristianos era de un desierto — *locus desertus* — um lugar deshabitado...” — GLICK, Thomas F. *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (711-1250)*. Madrid: Alianza Universidad, 1994, p. 75.

Após sitiarem-no maravilhosamente, “com tantas flechas e pedras que nenhum mouro ousava aparecer nos muros”⁴⁴, foi feito um acordo para sua rendição. Generoso, Afonso VIII mandou dar tudo o que tinha no castelo aos reis de Aragão e de Navarra e a todos que vieram de fora do reino. Sua prodigalidade real era a cavaleiresca, a *largueza*, típica mentalidade medieval da nobreza.⁴⁵

Entretentes, o rei almôada Abu Yusuf al-Nasir de Marrocos (na *Crônica de 1344* chamado de Miramolim)⁴⁶, que concentrava suas gentes em Jaén, ao sul do rio Guadalquivir (imagem 4), aguardava o avanço cristão, contando com as prováveis doenças e mortes do exército em decorrência da insalubridade da água do rio Gadiana. Quando soube que muitos franceses morreram envenenados por aquele motivo, satisfeito, Miramolim avançou calculadamente suas hostes para impedir o abastecimento do inimigo.

D. Afonso ordenou então que três barões saíssem em busca de suprimentos, com cerca de dez mil cavaleiros. Este grupo chegou ao castelo de Ferral (Castro Ferral, imagem 7), que tinha os caminhos cercados pelos mouros. Impedidos de prosseguir, os cristãos receberam a graça do milagre divino: com a ajuda de um pastor angélico (“certamente anjo de Deus era”⁴⁷), eles foram guiados através de um estreito até uma serra com bons prados, chamada “seda do imperador”⁴⁸, e ali, em um sábado, abasteceram seus exércitos.⁴⁹

Com o retorno dos barões, os reis ordenaram que armassem suas tendas em frente aos mouros. Dessa vez impaciente, Miramolim armou sua tenda à direita da do rei de Castela, colocando suas *azes* cheias de mouros acadilhadas por “muitos reis e

⁴⁴ *Crônica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLX, p. 323.

⁴⁵ DUBY, Georges. *Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987, p. 118. Além disso, Afonso VIII, sabendo que os “estrangeiros” ficaram sem comida, mandou dar mil cargas de mantimentos e cinquenta mil maravedis. Apesar disso, muitos deles retornaram às suas terras após aquela batalha. Ver *Crônica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLX, p. 323-324.

⁴⁶ E na “Carta de Arnaldo Amalarico, arcebispo de Narbona”, chamado de Miramolim. Ver SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.). *La España Musulmana*, op. cit., p. 361-367.

⁴⁷ *Crônica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLXII, p. 326.

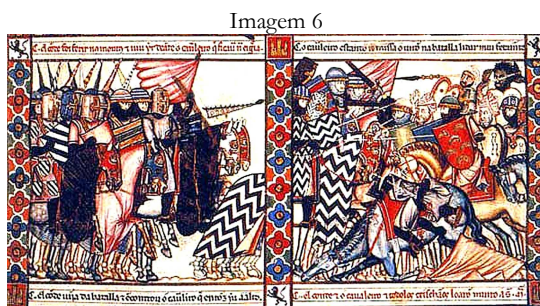
⁴⁸ *Crônica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLXII, p. 327.

⁴⁹ É curioso observar a peculiaridade do fato de o anjo estar representado por um pastor. Para a questão das representações angélicas medievais ver COSTA, Ricardo da e VENTORIM, Eliane. “Entre o real e o imaginado. Prolongamentos apocalípticos angélicos na tradição filosófica medieval: Ramon Llull e o *Livro dos Anjos* (1274-1283)”. In: *Estudos de Religião* 23. *Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2002, Ano XVI, n. 23, dezembro de 2002, p. 200-228. Ainda, uma lenda piedosa da conquista de Cuenca diz que o pastor Martín Alhaja (ou Alhaxa), que recebera a visita da Virgem Maria, fez os cristãos passarem através da Porta de Aljaraz (atualmente chamada *Puerta de San Juan*), onde começa a parte alta da ciudad e por onde penetraram castelhanos, leoneses e aragoneses, reforçados pelos cavaleiros da Ordem de Santiago. Ver *Historia de Cuenca. Internet*: <http://www.cuenca.org/turismo/historia.asp> (consulta no dia 10.06.2003)

altos homens”.⁵⁰ No entanto, dessa vez os cristãos não tiveram pressa: percebendo o “ardil dos mouros” e vendo que seus cavalos estavam fatigados por terem atravessado o estreito, decidiram descansar, deixando o rei almôada esperando em campo de batalha.

Enquanto isso, o arcebispo de Toledo, D. Rodrigo, aquele que fora ao papa solicitar o chamamento de cruzada para essa batalha, pregava. Pedia a todos que comungassem, concedendo o perdão divino aos que entrassem na batalha com o coração puro. Era um domingo. No dia seguinte, após a missa matinal, quando os prelados deram o Santo Sacramento aos guerreiros, a cavalaria pôs-se em marcha, com o sol irradiando sua luz.⁵¹

IV. A cruzada de Las Navas de Tolosa (1212)



Batalha de Las Navas de Tolosa. Afonso X, *Cantigas de santa Maria*. Manuscrito em pergaminho (50 x 34 cm). Castela (c. 1260-1270). BnF, Manuscritos (Fac-simile ms. T.1.1 fol. 92, Madrid, Patrimônio nacional)

A procissão guerreira teve início na segunda-feira. A alegria e o entusiasmo dos combatentes confundiam-se com as cores do desabrochar da primavera e multidão

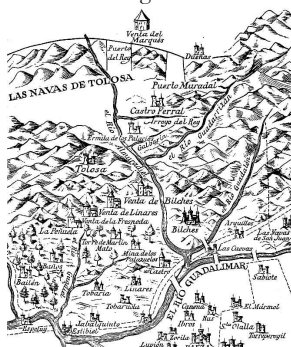
⁵⁰ Na Idade Média, *az* era a unidade de combate (Az, do latim *acies*: exército romano formado na linha de batalha. O termo é encontrado na obra de Júlio César, *De bello Gallico* [I, 51, 1]. *Apud*: CARCOPINO, Jérôme. *Júlio César*. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d, p. 233-372). Corresponhia aproximadamente de 700 a 1.000 lanças — 2.100 a 3.000 homens. Geralmente, os muçulmanos utilizavam a *az de cunha*, forma triangular com a ponta para a frente. No caso em questão, os almôadas se valeram da *az de curral*, formação defensiva em forma de quadrado que tinha como intuito reorganizar as forças dispersas no campo de batalha. Ver COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média*, *op. cit.*, p. 244-245.

⁵¹ A referência ao sol na *Crónica* não é acidental. Na perspectiva medieval, todo combate é como um raio de luz que rasga as trevas, um feixe que inaugura a boa-nova, a demarcação do fim de um tempo obscuro e o surgimento de um novo tempo, o do Cristo redentor. Ver DUBY, Georges. *O Domingo de Bouvines. 27 de julho de 1214*, *op. cit.*

de cores dos brasões e símbolos das distintas linhagens que se misturavam na cavalgada cruzada (imagem 6).

O teatro litúrgico da guerra apresentava seus protagonistas. Afonso VIII era o ator principal; os coadjuvantes organizaram-se ao seu redor. Assim, nas laterais do rei, de um lado, D. Rodrigo Dias de Cameiros, com vários nobres e concelhos de várias vilas⁵²; de outro, o conde D. Gonçalo de Lara, acompanhado pelas ordens militares de Santiago, São João e Calatrava e uma multidão de concelhos. D. Afonso cavalgava na *az posterior*, com o arcebispo de Toledo a seu lado e muitos condes e fidalgos; à sua direita, o rei de Navarra, à sua esquerda o de Aragão. Com essas lideranças, as azes moveram-se pelo campo aberto. Então apareceu no céu uma cruz muito formosa e de muitas cores. Os cristãos viram nela o bom sinal, indício da vitória.⁵³

Imagem 7



Las Navas de Tolosa de acordo com um mapa do século XVI. In: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.) *La España Musulmana – según los autores islámicos y cristianos medievales*. Madrid: Espasa-Calpe S. A., 1986, tomo II, p. 363.

⁵² Os concelhos medievais ibéricos eram circunscrições administrativas organizadas pelas populações rurais, principalmente as que se encontravam sob governo muçulmano, que reconheciam o caráter representativo das comunidades cristãs e judias. Cada concelho possuía sua própria assembleia de notáveis bons-homens, pequenos proprietários locais, ou ricos mercadores. Elegiam diversos magistrados, com funções administrativas e militares. As comunidades concelhias possuíam privilégios e imunidades em relação ao restante do sistema governamental, o que tornava a sociedade cristã ibérica bastante distinta, do ponto de vista jurídico, do restante da sociedade feudal europeia. Ver COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média*, op. cit., p. 80.

⁵³ *Crónica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., cap. DCCLXIII, p. 329. Um sinal de Deus no céu é um *leitmotiv* das narrativas medievais: recorde-se, por exemplo, para nos atermos somente à Península Ibérica, ao combate entre as nuvens que os cruzados viram nos céus e que prenunciava a conquista de Lisboa. Ver *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147 - Carta de um cruzado Inglês*. Lisboa: Livros Horizonte, 1989.

Do outro lado, o mal — é importante que o historiador se coloque no mesmo ponto de vista da narrativa principal que analisa, na visão do escritor da época, em seu simbolismo maniqueísta de suas representações mentais.⁵⁴ Assim, o chefe das forças malélicas, Miramolim, desfilou com suas azes muito bem ordenadas, cheias de mouros e lideradas por capitães muito nobres.

Próximo à sua tenda, o islamita ordenou que fosse feita uma *az de curral* para protegê-lo. Nela, o cronista cristão destacou a vergonha: homens armados a pé defendiam o sultão, mas estavam presos em cadeias de ferro para não fugirem. Cativos. Eram cem mil homens negros, muçulmanos, armados de lanças, espadas e adagas, acompanhados de arqueiros e besteiros. Um exército de prisioneiros no exército muçulmano.⁵⁵

Não satisfeito com tamanha proteção, dentro daquela *az de curral*, trinta mil homens guardavam ainda mais a preciosidade: o corpo do sultão. Uma multidão, portanto.⁵⁶ E todo o exército? Contá-los, diz o cronista, era impossível: “não há homem que possa imaginar nem dar conta.”⁵⁷ Ouvi-los, seria um grande espanto — uma das diferenças dos exércitos cristão e muçulmano dizia respeito ao som: enquanto os cristãos guerreavam em silêncio, os muçulmanos utilizavam tambores e trombetas (imagem 5).

O primeiro e decisivo impacto contra as hostes mouras foi de D. Diego Lopez e D. Garcia Romeiro. Eles estavam tão aguerridos que, por onde passavam, “parecia que um fogo queimava”. Quando, a seguir, chegaram as forças de D. Afonso, os

⁵⁴ DUBY, Georges. *O Domingo de Bouvines. 27 de julho de 1214, op. cit.*, p. 38.

⁵⁵ “Como o nome indica, besteiros por combaterem com a besta (ou balestra), arma portátil de arremesso de dardos (virotões ou viratões) extremamente eficiente na penetração das cotas de malhas, escudos e armaduras. A besta era uma “arma composta essencialmente por um arco apoiado numa haste e cuja corda se retesava por meio de uma mola, armazenando energia suficiente para disparar virotos pesados com grande precisão e longo alcance quando se acionava seu gatilho. Desaparecido com as legiões romanas, a besta só ressurgiu na cena européia na batalha de Hastings (1066). Mais mortífera que um arco simples de mão, ela era capaz de derrubar um cavaleiro da sela a 100 metros. No entanto, devido a seu peso, era de difícil manejo e recarregamento demorado, pois necessitava de apoio dos pés e ação simultânea das duas mãos. A partir do século XI, a Igreja tentou regulamentar a prática da guerra. Tentou-se então restringir o uso da besta. O papa Urbano II a condenou em 1096 como “odiosa a Deus”. Finalmente, ela foi banida pelo papa Inocêncio II em 1139, no II Concílio de Latrão, sendo ameaçado de excomunhão quem fizesse uso dela contra cristãos. Assim, a besta foi implicitamente permitida apenas na guerra contra os muçulmanos, naturalmente esta determinação não foi obedecida pelos guerreiros europeus.” — COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média, op. cit.*, p. 113.

⁵⁶ Segundo o arcebispo de Narbona, tratava-se de “...uma az fortíssima, segundo eles acreditavam, e na qual se disse que estava o próprio Miramolim.” — “Carta de Arnaldo Amalarico, arcebispo de Narbona”. In: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.). *La España Musulmana, op. cit.*, p. 365.

⁵⁷ *Crónica Geral de Espanha de 1344, op. cit.*, cap. DCCLXIV, p. 330.

muçulmanos começaram a fugir. Atônito, Miramolim, fazendo soar as trombetas e os atabaques, cavalgou em um cavalo de muitas cores e, aos gritos, incitou a todos que retornassem à batalha.⁵⁸

Por sua vez os cristãos eram incentivados por D. Afonso, que proferia discursos em meio ao combate.⁵⁹ Seus golpes eram tão fortes que “um fogo acendia as ervas”. Assim, as hostes do sultão foram pouco a pouco sendo desbaratadas até que os cruzados chegaram à *az de curral*, onde estavam os negros muçulmanos prisioneiros, presos em cadeias de ferro. Parecia impossível romper aquela barreira humana. Então, num gesto de ousadia, D. Álvaro Nunes, que carregava o pendão do rei, feriu seu cavalo com as esporas e saltou por cima da az, sendo seguido pelo rei de Aragão e o de Navarra.

Os outros cavaleiros viram esse gesto de ousadia e coragem de D. Álvaro, típico da impetuosidade que se esperava de um cavaleiro cruzado.⁶⁰ Então, todos também saltaram dentro da *az de curral*, e a batalha “foi a mais forte e cruel, e houve ali mui grandes e mui célebres golpes, com tal mortandade de mouros que foi uma grande maravilha”.⁶¹

Vendo sua *az de curral* partida e os seus derrotados, Miramolim cavalgou “em seu cavalo de muitas cores” e fugiu. Os “mui nobres” reis cristãos saíram em seu encalço, mas eram tantos os corpos que jaziam no chão que seus cavalos não puderam prosseguir. O sultão chegou a Baeça e informou aos mouros o triste resultado da batalha. Depois partiu para Jaén.

Esgotado, mas vitorioso, Afonso VIII descansou na tenda de Miramolim. Nos dois dias seguintes, os cristãos colheram os ricos despojos da batalha dispersos no campo — ouro, pedras preciosas, tecidos de seda, cavalos e armas (o dinheiro há muito invadira a estrutura da guerra no século XIII).⁶² Além de buscarem o material, os cristãos ainda mataram muitos mouros que jaziam estirados junto aos

⁵⁸ “...e começou de dar my grãdes vozes, dizendo que fossem bõos e tornassem aa batalha...” – *Crónica Geral de Espanha de 1344*, *op. cit.*, cap. DCCLXIV, p. 331.

⁵⁹ “- Ferideos, amigos e vassallos, ca este he o nosso bõo dia. E agora guanharemos prez pera sempre e ficaremos ricos e hòrrados.” - *Crónica Geral de Espanha de 1344*, *op. cit.*, cap. DCCLXIV, p. 333.

⁶⁰ “...os cavaleiros eram irresistíveis. Mas só se podia contar com eles para um ataque maciço; era quase impossível reorganizá-los para um novo ataque. Os comandantes cruzados tinham que avaliar o tempo do ataque com perfeição – e controlar seus impetuosos homens até o momento certo.” – PRESTWICH, Michael. “A Era da Cavalaria”. In: *A Arte da Guerra. Série História em Revista*. Rio de Janeiro: Abril Livros / Time-Life Books, 1993, p. 55.

⁶¹ *Crónica Geral de Espanha de 1344*, *op. cit.*, cap. DCCLXIV, p. 333.

⁶² DUBY, Georges. *O Domingo de Bouvines. 27 de julho de 1214*, *op. cit.*, p. 110.

cadáveres.⁶³ Segundo o arcebispo D. Rodrigo, de oitenta mil cavaleiros mouros que participaram da batalha, trinta e cinco mil morreram, e o número de peões ultrapassou duzentos mil. Da parte dos cristãos, apenas cento e cinquenta homens! “E assim Deus se mostra maravilhoso em Suas obras”.⁶⁴

Após aquela estrondosa vitória cristã, o cronista português nos conta que a ira de Deus recaiu sobre a Espanha, pois foi um ano tão ruim e “minguado de pão” que os homens caíram mortos de fome, o fruto da terra faleceu e os animais e aves também não frutificaram. Ira de Deus pela vitória cristã? Não, apenas mais um momento de renovação do pacto divino com o rei, uma oportunidade para Afonso VIII ser generosamente cristão ser definitivamente perdoado pelo pecado da luxúria, por ter-se sujado com a bruxa judia: “E morreram naquele ano muitos cavalos e bestas de servir por míngua dos mantimentos que não havia. E com tanta pestilência e fome na terra, o bom rei nunca cansou de bem fazer, dando grandes esmolos pelo amor de Deus”.⁶⁵

Assim purificado pelo combate sagrado, Afonso VIII, o herói-cruzado de *Las Navas de Tolosa*, faleceu em 1214. Na presença de sua família (D. Leonor, sua mulher, de D. Biringuela, sua filha, de seu filho D. Henrique e seus netos D. Fernando e D. Afonso), e dos bispos de Valência e D’Ávila, ele recebeu o Santo Sacramento do corpo de Cristo das mãos do arcebispo D. Rodrigo⁶⁶, o mesmo D. Rodrigo que fora ao papa pedir os votos de cruzada para a batalha de *Las Navas de Tolosa*, a cruzada mais célebre da Reconquista.⁶⁷

*

Por sua vez, no *Anônimo de Copenhage*, obra escrita por um muçulmano contemporâneo à derrota de Las Navas de Tolosa⁶⁸, a descrição do combate é naturalmente muito mais sucinta:

⁶³ *Crónica Geral de Espanha de 1344, op. cit.*, cap. DCCLXV, p. 335.

⁶⁴ É corrente entre os historiadores que geralmente os números apresentados pelos cronistas medievais são sempre elevados, pois o objetivo era causar a admiração e o espanto do leitor, não fidedignidade à realidade.

⁶⁵ *Crónica Geral de Espanha de 1344, op. cit.*, cap. DCCLXVII, p. 338-339.

⁶⁶ *Crónica Geral de Espanha de 1344, op. cit.*, cap. DCCLXIX, p. 341.

⁶⁷ “La campaña que llevó a la victoria de las Navas recibió una amplia difusión em los relatos de las crónicas cristianas – más de treinta – y musulmanas (...) El resultado victorioso de la campaña de las Navas fue comunicado a Inocencio III em uma carta que describía la batalla, los numerosos combatientes que veían de transmontanis partibus y la ayuda de los reyes de Aragon y Navarra.” – RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ana. *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994, p. 85-86.

⁶⁸ “Anônimo de Copenhage”. In: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.). *La España Musulmana, op. cit.*, p. 354-361.

Este ano foi o da batalha de Uqab (las Navas), que causou a ruína de *al-Andalus*. O emir al-Muminin al-Nasir dirigiu-se ao país inimigo do maldito Afonso com um grande exército muçulmano. Os infieis prepararam-se, e toda a gente de Castela e de outros diferentes reinos da cristandade próximos a ela; os dois exércitos se encontraram no sítio chamado al-Uqab e a vitória se declarou primeiro aos muçulmanos. Mas os almôadas não se esforçaram nem se portaram bem nesta expedição por causa do castigo que al-Nasir impôs aos xeques almôadas e por havê-los condenado à morte e os despojado pelas mãos de Ibn Mizna. O barcelonês (rei de Aragão) acudiu Afonso com três mil cavalos (...) os muçulmanos deram as costas e a derrota se estendeu a eles. Al-Nasir permaneceu com tal constância que o inimigo quase se apoderou de sua pessoa, e as lanças cristãs já se aproximavam quando ele buscou a salvação na fuga. Esta batalha aconteceu na segunda-feira, 8 de Safar, do citado ano. Contam que alguns diziam: “Diga a Ibn Mizna que resista a esta inundação”, aludindo com isto ao ministro que executou os xeques almôadas. Desculpando-se do resultado dessa batalha, al-Nasir escreveu a Marraquech e a outras partes.⁶⁹

O cronista deu mais ênfase aos dispendiosos preparativos de Al-Nasir (Miramolim) para o combate do que para a derrota. E apesar da declaração da falta de esforço do exército muçulmano, a crônica desvalorizou a vitória cristã, pois creditou o insucesso almôada a uma execução que al-Nasir ordenou de alguns xeques almôadas dias antes da batalha.⁷⁰

Por fim, outro cronista muçulmano, Ibn Abi Zar, em sua obra *Rawd al-Qurtas*⁷¹, nos oferece um relato tão dramático e vivo da batalha – com diálogos, inclusive – que merece ser transcrito na íntegra:

Quando Afonso ouviu que al-Nasir havia tomado Salvaterra, dirigiu-se contra ele com todos os reis cristãos, que acompanhavam-no com seus exércitos. Ao saber disso, al-Nasir saiu ao seu encontro com as tropas muçulmanas: os combatentes se avistaram em um sítio chamado Hisn al-Iqab.⁷² Ali aconteceu a batalha. Foi plantada a tenda vermelha, disposta para o combate, no cume de uma colina. Al-Nasir ocupou-a e sentou-se sobre seu escudo, com o cavalo ao lado; os negros rodearam a tenda por todas as partes com armas e apetrechos. A retaguarda, com as bandeiras e tambores, colocou-se diante da guarda negra, com o vizir Abu Said ben Djami. O exército cristão se dirigiu contra eles, em filas, como nuvens de gafanhotos; os 160.000 voluntários saíram ao seu encontro e caíram sobre eles, mas desapareceram entre as filas dos

⁶⁹ “Anónimo de Copenhage”. In: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.). *La España Musulmana*, op. cit., p. 359.

⁷⁰ “Anónimo de Copenhage”. In: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (org.). *La España Musulmana*, op. cit., p. 358.

⁷¹ IBN ABI ZAR. *Rawd al-qurtas* (ed. de A. Huici Miranda), Valencia 1964. Recogido por Cristina Segura. Publicado na INTERNET: “La Batalla de las Navas de Tolosa según los musulmanes.”, <http://www.isocanda.org/adn/0997nar.htm> (consulta: 26/03/2003).

⁷² Castelo de la Cuesta, hoje Castro Ferral (ver imagem 7).

cristãos, que os cobriram e os combateram terrivelmente. Os muçulmanos resistiram heroicamente; todos os voluntários morreram como mártires, sem restar nenhum. As tropas almôadas, árabes e andaluzas olhavam-nos sem se mover.

Quando os cristãos acabaram com os voluntários, caíram sobre os almôadas e sobre os árabes com uma pressão extraordinária (...) Quando os almôadas, os árabes e os berberes viram que os voluntários haviam sido exterminados, que os andaluzes fugiam, que o combate aumentava contra os que permaneciam, e que cada vez mais os cristãos eram mais numerosos, debandaram e abandonaram al-Nasir. Os infiéis os perseguiram, espada em punho, até chegarem ao círculo de negros e guardas que rodeavam al-Nasir como um sólido muro, mas não puderam abrir nenhuma brecha. Então flanquearam seus cavalos encouraçados contra as lanças dos negros que estavam direcionadas contra eles, e entraram em suas fileiras.

Al-Nasir continuava sentado sobre seu escudo, diante sua tenda, e dizia: “Deus disse a verdade e o demônio mentiu”, sem mover-se de seu sítio, até que os cristãos se aproximaram dele. Morreram ao seu redor mais de 10.000 dos que formavam sua guarda. Um árabe, então, montado em uma égua, aproximou-se e lhe disse: “Até quando vais continuar sentado? Oh, Príncipe dos Crentes, o juízo de Deus já se realizou, cumpriu-se Sua vontade e pereceram os muçulmanos.” Então, al-Nasir se levantou para montar o veloz corcel que tinha a seu lado, mas o árabe, desmontando de sua égua, lhe disse: “Monta nesta que é de puro sangue e não sofre ignonímia, talvez Deus te salve com ela, porque em tua salvação encontra-se o nosso bem”.

Al-Nasir montou na égua e o árabe acompanhou-o em seu cavalo, ambos rodeados por um forte destacamento de negros, com os cristãos em seu encalce. A degola dos muçulmanos durou até a noite, e as espadas dos infiéis caíram sobre eles e os exterminaram completamente, tanto que, de mil, nenhum se salvou. Os arautos de Afonso gritavam: “Matem e não façam prisioneiros; aquele que trazer um prisioneiro será morto com ele”. Foi assim que o inimigo não fez um só cativo neste dia.

Esta terrível calamidade aconteceu na segunda-feira, 15 de Safar de 609⁷³, quando, a partir dessa derrota, começou a decair o poder dos muçulmanos em *al-Andaluz*, e suas bandeiras não alcançaram mais vitórias; o inimigo propagou-se por causa dela e se apoderou de seus castelos e da maioria de suas terras. Eles teriam conquistado tudo se Deus não lhes houvesse concedido o socorro do emir dos muçulmanos, Abu Yusuf ben Abd al-Haqq, que restaurou suas ruínas, reedificou seus minaretes e devastou o país dos infiéis com suas expedições.⁷⁴

*

⁷³ 16 de julho de 1212.

⁷⁴ IBN ABI ZAR. *Rand al-quirtas* (ed. de A. Huici Miranda), Valencia 1964. Recogido por Cristina Segura. *Internet*: “La Batalla de las Navas de Tolosa segun los musulmanes.”, <http://www.isocanda.org/adn/0997nar.htm> (consulta: 26/03/2003).

Confrontando o relato de Ibn Abi Zar e o do *Anônimo de Copenhague* com a *Crônica de 1344*, percebo algumas semelhanças nas descrições da batalha: 1) Al-Nasir (Miramolim) tinha uma grande proteção de soldados negros (embora Abi Zar não descreva as correntes que os prendiam), 2) os cristãos romperam aquele escudo humano com um ousado rompante da cavalaria, 3) corajoso, o sultão deixou o teatro da guerra momentos antes de ser capturado e 4) seguiu-se, após o fim do combate, um grande massacre por parte das forças cristãs.

Em suma, com exceção das interferências divinas — o anjo-pastor, especialmente — e do motivo primeiro das batalhas de Alarcos e Las Navas — o castigo de Deus pelo amor louco de Afonso pela judia de Toledo e Seu perdão — as crônicas basicamente concordam nas linhas mestras daquela narrativa bélica.

E de todas as narrativas, a *Crônica de 1344* é, do ponto de vista literário, a mais bem encadeada, a mais entrelaçada de imagens simbólicas entre o mundo dos homens e o mundo de Deus, a que melhor exprime as aberturas para o sagrado que o campo de batalha proporcionava para os crentes de então.⁷⁵ *Las Navas de Tolosa*, na perspectiva da época, forçou o céu a manifestar seus desígnios, a mostrar inquestionavelmente de que lado estava a justiça de Deus, de que lado estavam os verdadeiros e legítimos sentimentos dos corações dos guerreiros.

A causa, causa cruzada, era a causa justa, a que deveria ser lutada “com um só coração”, como disseram os cronistas. Como o ordálio e o duelo, acontecimentos decisivos porque buscavam a verdade, a guerra medieval era a grande oportunidade que os crentes tinham de confirmar a vontade de Deus. Pois a batalha campal era a hora de proclamar e remir, o momento da purificação pelo sangue, e o sangue derramado era a garantia da salvação eterna.

Por esses motivos, o amor e o crime, o castigo e a redenção entrecruzaram-se na narrativa fantástica da cruzada da Península que teve como pano de fundo a redenção do rei Afonso VIII. Sem essa perspectiva escatológica, não se pode compreender a guerra medieval, guerra em sua maior parte travada em nome de Deus.

⁷⁵ DUBY, Georges. *O Domingo de Bouvines. 27 de julho de 1214, op. cit.*, p. 159.

Os torneios medievais

Ricardo da Costa e Adriana Zierer

Imagem 1



Henrique I, conde de Alsácia e príncipe de Anhalt (c. 1170-1252), participa de um *Buburt*: “...jogo de guerra praticado durante o intervalo das campanhas militares. Nele, grupos de cavaleiros lutam entre si, para manter a forma e também exercitar os reflexos. O quadro mostra a luta decisiva, travada às portas do castelo, e que levará à vitória neste simulacro de batalha”. In: COSTA, Ricardo da, 2003. *Codex Manesse*, imagem 8.

I. Medo

Ao venerável padre e senhor Suger, pela graça de Deus abade de São Dionísio, do irmão Bernardo, conhecido como abade de Clarava; saúde e orações...

Assim começa a carta que São Bernardo (1090-1154) escreveu ao abade Suger, de Saint-Denis (c. 1085-1151), em 1149. Muito preocupado, o monge de Cister pediu a Suger que brandisse o *gládio espiritual*, “que é o verbo de Deus”, contra um “diabólico costume” que tentava novamente retornar ao reino da França.

Isso porque alguns homens que regressaram da cruzada – especialmente Henrique, filho do conde de Champagne, e Roberto, irmão do rei da França – convocaram,

para depois da Páscoa, “um desses malditos torneios”, para lançarem-se uns contra os outros em duelo mortal.

Bernardo questionou a Suger a sinceridade dos propósitos dos cavaleiros que partiram para a cruzada, e exclamou na carta: “Com que espírito agressivo eles foram para a peregrinação hierosolimitana, e com qual vontade retornaram!”.

Suplicante, o monge de Cister rogou e admoestou a Suger, “o maior príncipe do reino”, que usasse a persuasão, e, se preciso fosse, a *oposição viril*, para impedir que um mal tão espantoso terminasse com a paz do reino: “Assim o convém à vossa honra, à de vossa terra e à utilidade da Igreja de Deus” (*Ao abade Suger, carta 376*) (SAN BERNARDO. 1990: 1078-1079).

De fato, devido ao grande número de mortos e feridos, dezenove anos antes a Igreja inutilmente tentara proibir essas “detestáveis assembléias” chamadas torneios: em 1130 (concílios conjuntos de Reims e Clermont), em 1139 (Latrão II) e 1179 (Latrão III). Em Clermont, por exemplo, a Igreja privara de sepultura cristã aqueles que se ostentavam e pereciam nessas feiras (*Atas do Concílio de Clermont, IX*).

Portanto, o século XII assistiu ao surgimento dos torneios, uma novidade no mundo cavaleiresco, profana e escandalosa aos olhos dos clérigos, pois impregnada de morte e de lucro. O que foram? Quais suas principais características? A proposta desse pequeno trabalho é responder essas perguntas, sempre tendo como base o que os próprios coetâneos disseram a respeito.

II. Raízes

Imagem 2



Psalterium aureum (séc. IX) – hostes carolíngias em marcha.

O prazer da violência foi uma constante na nobreza medieval. Já durante a conferência de paz de Estrasburgo (842), o historiador Nithardo (†c. 843, neto de Carlos Magno), desejoso de mostrar a *concordia* e a *fraternidade* reinantes entre os descendentes carolíngios, comentou a existência de jogos entre os soldados:

Parece agradável e meritório oferecer alguns dados sobre a unanimidade na qual viviam os dois reis (...) a santa e venerável concordia existente entre os dois irmãos ultrapassa suas nobres qualidades (...) o mesmo comportamento existia nos jogos entre os soldados saxões, gascões, austrasianos, bretões (...) era um espetáculo digno de ser contemplado (...) ninguém nesta multidão de raças diversas ousava fazer mal ou injuriar o outro. (*Anales del Imperio Carolingio*, 1997: 58)

O texto de Nithardo ainda nos conta que os soldados, em igual número, foram escolhidos nos exércitos dos reis Carlos e Luís. Eles se lançaram uns contra os outros, brandindo suas lanças, como se quisessem lutar, e depois simularam uma fuga. Jean Flori afirma que se tratou de um espetáculo, uma encenação semelhante às danças dos guerreiros neozelandeses, e não um verdadeiro combate (FLORI, 2005: 98-99).

Por sua vez, na *Crônica de Saint-Martin de Tours* (1066) há outra importante informação: morreram muitos barões nos arredores de Angers. Esse texto nos diz de um deles, Geoffroy de Preuilly (um senhor da região do Loire), que foi “o inventor dos torneios” (*Torneamenta invenit*) (DUBY, 1993: 121).

Embora essa informação seja contestada por muitos historiadores, o fato é que a moda dos torneios estava em alta no início do século XII, na região entre o Loire e o Escaut, pois já em 1125 o escritor do conde de Flandres contava que

...pela honra do país e pelo exercício de sua cavalaria, combateu contra alguns condes e príncipes da Normandia e de Flandres; à frente de duzentos cavaleiros, realizou torneios que tanto lhe exaltaram a celebridade como aumentaram o poder e a glória de seu condado. (citado em DUBY, 1993: 121)

III. Espaços e pessoas

A maior parte dos torneios ocorreu nas antigas “marcas” ao norte, junto às “velhas florestas fronteiriças”: Vermandois (Gournay e Resson), Champagne (Lagny e Joigny), Normandia (Eu). A biografia de Guilherme, o *Marechal* (c. 1145-1219), descreve dezesseis torneios, ocorridos em quinze campos, a maioria, nessas regiões. (DUBY, 1987: 124-125)

O espaço era quase sempre um campo, com bosques e pastagens (mas também poderia ser em uma cidade, ou seus arredores).

O torneio era uma *atividade coletiva*: durante vários dias, dois grandes grupos – formados por cavaleiros, escudeiros, arqueiros e infantes – disputavam um determinado espaço, com sítios, ataques (frontais ou não), emboscadas e simulações de fugas. (LADERO QUESADA, 2004: 129)

Imagem 3



Cavaleiros em torneio (também chamado de *Melée*. Museu de Tours, **miniatura florentina, final do séc. XIV**). Trata-se de uma representação tardia dos confrontos coletivos que foram os torneios medievais. Na cena, dentro dos muros de uma cidade, dois grandes grupos de cavaleiros, armados principalmente com lanças, combatem furiosamente, ao som de vários instrumentos de sopro – e com a presença de muitas damas (seja no palanque principal, à esquerda, seja nas janelas). Repare ainda que uma dama adentra o recinto urbano com seu séquito (à direita, no fundo), detalhe bastante semelhante a um afresco de Ambrogio Lorenzetti (c. 1290 - c. 1348) intitulado “A Vida no Campo. Os Efeitos do *Bom Governo* (c. 1337-1340)” (em Siena, no Palazzo Pubblico, Sala dei Nove). Ver COSTA, 2003.

Quem eram os participantes desses confrontos coletivos? A maioria vinha da própria região, mas também da Inglaterra, Bretanha, Anjou, Poitou, Borgonha, Flandres, Hainaut e Baixa Lorena; ninguém do leste, nem do sul; nenhum rei.

Os reis estavam, segundo John de Salisbury (c. 1115-1180), situados na “fortaleza da *comunidade política* por disposição divina”, pois Deus os escolheu pelo mistério de Sua Providência (*Policraticus* V, 6). Por isso, não podiam macular seus corpos participando de um encontro profano e condenado pela Igreja.

Mas barões e condes – a alta baronia medieval (condes de Clermont, de Beaumont, de Bolonha, Blois, o conde de Hainaut) – estavam como que desobrigados desse vínculo. Assim, uma vez mais os *milites*, aos olhos da Igreja, descumpriam seus votos e obrigações sociais. Eram fanfarrões,

...gente que pensa que a glória militar é luzir um atrativo uniforme, vestir e moldar sua figura com trajes e sedas, de maneira que pareça uma segunda pele brilhante e colorida, e montar cômodas cavalgaduras, em competir distintamente e com adornos como Apolo e em serem mais notáveis em habilidades de diversão que em valor. (*Policraticus* VI, 3)

Não era à toa que os clérigos censuravam os torneios. Para eles, os *milites* deveriam

...proteger a Igreja, impugnar a perfídia, venerar o sacerdócio, defender o pobre da injustiça, pacificar as gentes, derramar o sangue pelos irmãos (como ensina o conteúdo do juramento) e, se for necessário, dar a vida (...) fazendo isso, são santos os soldados e tanto mais fiéis ao príncipe quanto mais cuidadosamente guardam fidelidade a Deus. (*Policraticus* VI, 8)

No entanto, eles agora derramavam inutilmente seu sangue em solo profano. A Igreja pretendia tornar o cavaleiro um *miliciano de Deus*, para que protegesse os fracos. Por isso, sacralizou a cavalaria e tentou criar uma *ética cristã*. Iniciou esse processo o movimento da *Pax Dei* (Paz de Deus), no final do século X, com a proibição de atacar santuários, ofícios, estradas, e também todos aqueles considerados pobres, isto é, indefesos (os clérigos, camponeses, viúvas e órfãos), sob pena de excomunhão.

Além disso, no século seguinte, foi criada a *Tregua de Deus* (Trégua de Deus), proibindo combates em certos dias da semana (de quinta a domingo) e em dias santos (CARDINI, 1989: 58-50; COSTA, 2001: 19-20). Daí a posição radicalmente contrária da Igreja aos torneios.

IV. O Torneio de Soissons (1175): arautos, heráldica e a violência cavaleiresca

Segundo seu cronista, o monge Gislebert de Mons, Balduíno V foi um homem “muito sábio e príncipe poderosíssimo” (*Crônica de Hainaut*, 1171). Conde de Hainaut (1171-1195), de Flandres (1191-1195) e primeiro marquês de Namur, Balduíno foi ordenado cavaleiro “com grande honra e alegria” por seu pai, Balduíno IV, em 1168, durante a vigília pascal.

A seguir, para mostrar a todos os seus que já era cavaleiro, Balduíno V foi ao torneio de Maestrich, “com muitos outros cavaleiros que floresciam em Hainaut naquele tempo”.

Imagem 4



Soissons em 1747 (N. A. Poincellier), ainda com seu perímetro de contornos nitidamente medievais, com vastos campos cultivados circundando a cidade amuralhada, espaços onde provavelmente o torneio ocorreu o Torneio.

Além disso,

...Balduíno V foi a todos os torneios que se celebravam em sua época, e neles tentou ganhar como aliados e companheiros de armas os cavaleiros mais valorosos e de maior fama. (*Crônica de Hainaut*, 1171)

O torneio era a ocasião mais propícia para um cavaleiro demonstrar coragem e honra. Era um momento no qual aqueles homens brutos e violentos desafogavam suas energias acumuladas, e se entregavam virilmente à luta.

Dentre os muitos torneios que Balduíno V participou e mostrou sua nobreza, a *Crônica de Hainaut* destaca um, o de Soissons. Naquele ano de 1175, os arautos anunciaram um torneio entre a cidade de Soissons e o castelo de Braine. Gislebert nos informa que tomaram parte, “cheios de arrogância e soberba”, cavaleiros da França e os homens de Champagne, “cavaleiros probos e preclaros”, todos unidos para combaterem contra Balduíno, já conhecido por sua coragem e técnica.

O arauto e os “reis de armas” publicavam oficialmente os torneios e anunciavam o nome dos combatentes, dando a conhecer seus gritos de guerra e suas qualidades

(o termo arauto vem de *bar*, do antigo alemão *haren*, que significa “gritar” ou “chamar”; POLIANO, 1986: 5). Os arautos também eram especialistas em reconhecer os brasões das equipes, daí o desenvolvimento da heráldica nos torneios – esta palavra também é proveniente do termo *arauto* (em inglês *herald*), e este do termo latino *heraldus* (originário, por sua vez, da palavra germânica *herold*, “anunciador” ou “pregoeiro”).

O adjetivo *probo* é um dos mais utilizados na *Crônica* para se referir a um cavaleiro, o que denota a qualidade ideal estimada pelo cronista: o caráter íntegro, honesto, reto, justo daquele que porta a cavalaria. *Probos* e *preclaros* (ilustres), todos queriam vencer o conde de Hainaut em uma justa.

Balduíno chegou para o torneio com duzentos cavaleiros e mil e duzentos soldados a pé. Ele estava acompanhado por seus cunhados, Rodolfo de Coucy e Bouchard de Montmorency, além do conde de Clermont, Raul, “cavaleiro probíssimo”. Reunidos em Braine, os cavaleiros de Champagne e Flandres, “apesar de terem mais fama”, não se atreveram a sair para o torneio. Balduíno então “cavalgou em armas” até o monte e os vinhedos de Braine, onde ficou toda a tarde, à espera do grupo rival.

Contudo, ninguém apareceu para a justa. Balduíno então preferiu aguardar mais um pouco, pois havia dado sua palavra em um pacto “firmado para tornear”. Quando a maior parte dos cavaleiros de seu bando já havia regressado a Soissons – e os soldados estavam na metade do caminho – os homens de Champagne e da França saíram de Braine e traiçoeiramente atacaram o conde de Hainaut, que resistiu até que

...os homens a pé chegaram de volta e puderam pôr em fuga por vales e vinhedos todos os seus adversários, vencendo-os totalmente. Muitos deles, e também muitos soldados a pé, morreram na entrada da vila de Braine, e muitos caíram na água e se afogaram, enquanto outros foram feitos prisioneiros. E assim, o conde de Hainaut logrou esta vitória durante a noite, muito auxiliado pela claridade da Lua. Logo regressou gozoso e incólume. (*Crônica de Hainaut*, 1171)

Conforme se percebe na descrição dessa fonte, os torneios eram um tipo de *esporte coletivo*. Alguns combatentes lutavam a cavalo, outros a pé, não sendo obrigatória a igualdade de forças. Como um jogo, vencia a melhor equipe. Ainda que um cavaleiro pudesse se destacar, o importante era a atuação do conjunto de cavaleiros de uma das alas. Se um cavaleiro fosse afoito demais, corria o risco de ser capturado pelo grupo adversário (FLORI, 2005: 100-103).

Os combates eram simultâneos, com todas as equipes participando juntas e, depois, a cada dois grupos oponentes. Os romances de cavalaria, como veremos a seguir, deram destaque aos combates individuais.

V. Os torneios em *O Cavaleiro da Charrete* (c.1164) de Chrétien de Troyes (c.1135-1190)

Imagem 5



Entre duas damas, **Winli**, o jovem alamanco que disputará o torneio, porta uma bela cota de malha de tom prateado por baixo de uma túnica brasonada cor turquesa. Ele recebe um anel dourado da dama casada (à esquerda, de vestido roxo, cor da dubiedade), que segura com sua mão direita o escudo do jovem senhor. A indicação da condição marital da dama de roxo está em seus cabelos, ocultos em um lenço vermelho preso por um cordão amarelo. Ela está acompanhada por uma mulher mais jovem (sua aia?) de vestido vermelho, cor símbolo da impetuosidade. Essa jovem dama é solteira (pois mostra sua vasta cabeleira loura, adornada com uma bela tiara dourada) e, delicadamente, traz o elmo do cavaleiro (com um chapéu brasonado, um lenço vermelho por trás, e encimado por uma estrela de oito pontas). A dama casada que presenteia Winli é quem o iniciará na *arte do amor*, segundo a tradição cortês-cavaleiresca. Por sua vez, ele, extasiado, coloca sua mão esquerda no peito, indicando que está muito comovido com o inesperado presente que a partir de agora o coloca como fiel vassalo da dama, mas que deve partir para disputar o torneio – e ser merecedor daquela maravilhosa dádiva. Enquanto isso, o escudeiro do cavaleiro, abaixo, representando em dimensões reduzidas (que denotam sua condição inferior), segura seu cavalo, que parece bastante apressado para ser cavalgado. *Codex Manesse*, imagem 76. Ver também PASTOREAU, 1996: p. 245-263.

Com muita propriedade, Jacques Le Goff mostra uma pista para se estudar os torneios: os *textos literários*, fontes privilegiadas para o estudo do *imaginário medieval* (LE GOFF, 1994: 13). E vai além: para ele, são os textos literários que fornecem os documentos de maior exatidão para a apreciação da realidade histórica (LE GOFF, 1994: 274).

Hervé Martin concorda sobre a importância das fontes literárias, especialmente para a compreensão da “mentalidade cavaleiresca”, pois expressam os sistemas de valores e códigos ideológicos da nobreza francesa no século XIII. Para Martin, a literatura manifesta as aspirações e normas da sociedade medieval, e respondem aos historiadores tanto às questões relativas às faltas cometidas pelas pessoas quanto às mudanças sociais.

Como os romances de cavalaria ressaltavam a força da nobreza, escondiam assim o fortalecimento das monarquias capetíngia e plantageneta nos séculos XII e XIII, bem como a crescente importância dos mercadores e banqueiros no mesmo período (MARTIN, 1996: 299). Os *romances, poemas e canções de gesta* expressam a visão do mundo feudal e o código da cavalaria, e também – com o declínio das cruzadas no século XIII – a inquietude, as dúvidas e desilusões da nobreza.

O *Livro da Ordem de Cavalaria* (c. 1275) de Ramon Llull (1232-1316) é um exemplo desta tendência, pois nele o autor propõe a recuperação das funções éticas da cavalaria, sua ligação ao cristianismo através do uso da razão e de um código de virtudes, personificando o ideal do cavaleiro cristão (COSTA, 2001: 231-252; ZIERER, 2006: 1-13).

Nas *canções de gesta*, relatos sobre os feitos guerreiros de certos personagens (como *A Canção de Rolando*, séc. XII), o cavaleiro deve ter atributos. Não apenas ser corajoso, mas sábio, e, principalmente, dotado de fortaleza, e orientado para feitos nobres. Além disso, o *cavaleiro perfeito* deveria ser coroado por sua *pietas*, símbolo de devotamento e caridade (MARTIN, 1994: 304).

Na *Canção de Rolando*, por exemplo, ocorre o sacrifício do herói: antes de morrer ele entoava uma canção de amor à sua espada *Durandal*, e oferece sua luva a Deus, erguendo-a ao Céu, que se abre para que uma multidão de anjos desça e leve o herói ao Paraíso (CARDINI, 1989: 61).

Nos romances cortesões compostos nas cortes senhoriais a partir do século XII, é a dama quem incita o cavaleiro a realizar ações para que ele ultrapasse seus limites. O fervor religioso a Deus é laicizado e redirecionado à dama. Ela estimula o jovem a um contínuo sobrepujar-se. Ele age somente para e por ela. O *amor cortês* torna-se

sinônimo de riqueza interior e progresso moral, fonte de toda a inspiração poética (MARTIN, 1996: 329).

O cavaleiro é uma “marionete” nas mãos da dama, e se presta à alegria erótica e perversa, muitas vezes em um *adultério platônico* (MARTIN, 1996: 330-331), ou mesmo real (COSTA, 2003). Esse é o caso de *O Cavaleiro da Charrete* (c. 1164), poema de 7.134 versos composto por Chrétien de Troyes (c. 1135-1190) a pedido de Maria de Champagne, em que o amor carnal e adúltero é realizado.

Nessa obra, fica claro o modelo do *cavaleiro cortês*, exemplificado no personagem Lancelot do Lago. Ele é leal, valente, cortês e generoso, pois a cavalaria, como instituição ligada à nobreza, desprezava a atividade produtiva e valorizava a largueza demonstrada em festas e torneios (ZIERER, 2004: 189). Inclusive, segundo esse ideal cavaleiresco cortês, era impossível que elementos de outra categoria social que não fossem da nobreza ingressassem na cavalaria, o que, como sabemos, não correspondia exatamente à realidade (IOGNA-PRAT, 2002).

O *cavaleiro cortês* é um jovem totalmente dedicado à sua dama, capaz de fazer qualquer sacrifício por ela. Na narrativa de Chrétien, a história se inicia com o rapto da rainha Guinevere (esposa do rei Artur) por Meleagant, que a conduz ao reino de seu pai. Três cavaleiros da corte de Artur tentam resgatá-la: Kai (senescal de Artur e seu irmão adotivo), Gawaine (seu sobrinho), e Lancelot do Lago (o cavaleiro). Só este obtém sucesso na empreitada.

Inicialmente, Lancelot é convidado a viajar numa carroça (algo ultrajante para um cavaleiro), para saber o paradeiro da rainha. Ele consente em ser transportado dessa forma, e mostra assim que faz tudo o que está ao seu alcance por amor à sua dama. Depois de passar por diversas aventuras, o cavaleiro prova seu valor como guerreiro e vence seus oponentes.

Algumas passagens de *O Cavaleiro da Charrete* sintetizam essas qualidades cavaleirescas. Por traição de Meleagant, Lancelot é aprisionado. Mas antes disso, ele conseguiu libertar Guinevere e consumir sua paixão por ela. Na prisão, sua carcereira o informa que a rainha estaria presente em um torneio.

Ao saber disso, Lancelot jura à carcereira que, se ela o deixasse partir, retornaria à prisão após o fim do torneio. Ela permite que ele se vá depois de seu juramento, feito com as mãos em relíquias sagradas (como na cerimônia vassálica), o que mostra a influência da Igreja neste ritual, bem como a fidelidade. Lancelot então diz a ela:

– (...) Se quisésseis dar-me permissão a ir (ao torneio), seria bastante leal para retornar aqui como vosso prisioneiro.

– Na verdade, assim eu faria se não receasse perder a minha vida por isso. Tenho grande pavor de Meleagant, meu senhor. (...)

Segundo o desejo da dama, Lancelot jura pela Santa Igreja que retornará sem falta. Ela então lhe empresta as armas do próprio marido, seu escudo de vermeil e o cavalo belo e aguerrido à maravilha. (CHRÉTIEN DE TROYES, 1991: 186-187).

Lancelot luta no torneio sem revelar sua identidade. Contudo, para testar seu amor e fidelidade, Guinevere lhe envia uma mensagem: ele deve perder os combates! O cavaleiro, submetendo-se à sua dama, faz o que ela ordena. Depois, a rainha lhe envia um recado contrário: agora ele deve lutar o melhor que puder. Mais uma vez, ele obedece, e

...recoloca o cavalo na liça e investe contra um dos cavaleiros mais renomados. Com tanta força o golpeia que o envia a mais de cem passos do seu corcel. Usa tão bem da lança e da espada que todos o olham maravilhados. Regalam-se de ver como esse cavaleiro derruba todos juntos, homens e cavalos. Bem poucos do que ataca conseguem permanecer na sela. Dá a quem quiser os cavalos que ganha assim. Todos os que tinham zombado dele confessam: “– *Cometemos grande erro em o desprezar e difamar. Ele venceu e sobrepujou todos os cavaleiros do mundo! A ele ninguém pode se comparar.*” (CHRÉTIEN DE TROYES, 1991: 194) (grifos nossos).

Assim, Lancelot, modelo de *cavaleiro cortês*, vence o torneio e volta para a prisão, cumprindo seu juramento.

Chrétien de Troyes não terminou *O Cavaleiro da Charrete*. Outro copista, Geoffroy de Lagny, concluiu o poema. Meleagant construiu uma torre e lá encerrou Lancelot. Mais tarde, ele foi libertado pela Donzela da Mula. A narrativa termina com um combate final entre Lancelot e Meleagant, quando este é derrotado e morto pelo herói na corte do rei Artur (ZIERER, 2004: 190).

VI. “Aos potentes e cavaleiros” (Sermão 52): a virulenta crítica aos torneios feita por Jacques de Vitry (c. 1170-1240)

Historiador e bispo de Acre (1216-28) – depois cardeal de Tusculum – Jacques de Vitry (c. 1170-1240) foi um pregador de grande reputação no ocidente medieval na primeira metade do século XIII. Seus sermões são documentos muito importantes para se analisar os costumes, a vida cotidiana e as prescrições da Igreja - nem sempre seguidas pelos fiéis.

Imagem 6



Nessa cena de torneio, o conde **Albert II von Hohenberg e Heigerloch** (c. 1235-1298), no centro, combate furiosamente, assistido por três damas no cume de uma torre murada. A julgar por suas posturas corporais, elas parecem bastante preocupadas. Claro, pois há muito sangue no combate – repare na espada do conde, bem como nos rostos dos cavaleiros, ensangüentados. O conde pertencia a uma das ramificações dos condes de Zollern, cujo castelo, em Spaichingen (Württemberg), tem o nome de Hohenberg graças a ele. Albert era partidário de seu cunhado, o rei Rudolf I von Habsburg e, após a morte deste (1291), ele se viu envolvido no meio da briga entre Adolfo de Nassau e Albrecht I de Habsburg, mas ficou do lado de seu sobrinho. Em 1298, ele caiu em combate contra Oto III da Baixa-Bavária, em frente ao seu castelo de Leinstetten. Assim, é também possível que a cena (no lugar de representar um torneio) seja a desse combate de 1298. Por fim, repare no imenso elmo do conde: ele é bastante semelhante aos elmos dos *xóguns* japoneses dos séculos XV-XVI. Ver *CODEX MANESSE. Die Miniaturen der Großen Heidelberger. Liederhandschrift Insel*. Herausgegeben und erläutert von INGO F. WALTHER unter Mitarbeit von GISELA SIEBERT. Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1988: 36-37 (imagem 18).

Vitry tem três sermões dirigidos aos cavaleiros e potentes (termo que designava os superiores da hierarquia social, em oposição aos pobres). Em um deles, o bispo se

vale de uma passagem do *Evangelho de Lucas* (3, 14) para tratar dos torneios – e criticá-los asperamente.

Naquela passagem bíblica, João Batista prepara o ministério do Cristo, e é interrogado por multidões aflitas para serem batizadas. Um dos grupos, os soldados, perguntou a ele:

“E nós, que precisamos fazer?”

Disse-lhes: “A ninguém molesteis com extorsões; não denunciéis falsamente e contentai-vos com o vosso soldo”. (Lc 3, 14)

Nessa passagem – que, de resto, não se encontra nos outros evangelhos sinóticos – há uma clara conclamação à caridade e à resignação: para receberem Cristo, os *militēs* não deveriam desejar mais do que tinham, não poderiam causar sofrimento aos outros, muito menos cometer perjúrio.

Jacques de Vitry aproveita a passagem de Lucas para contar uma estória que se recorda ter ocorrido consigo. Um dia, ele conversava com um “devoto cavaleiro”, mas que gostava de freqüentar os torneios, além de convidar outros cavaleiros através de arautos e histriões (esses últimos, os farsantes e palhaços do mundo!).

Imagem 7



Nessa iluminura da obra *Os Milagres de Notre Dame* (Gautier de Coinsi, Paris, c. 1320-1340, fol. 123r.), o cavaleiro piedosamente assiste a missa e, logo a seguir, participa virilmente de um torneio e derrama sangue (observe sua espada, com as gotas de sangue destacadas pelo iluminista) – exatamente como na estória narrada por Jacques de Vitry!

O cavaleiro pensava que “essa espécie de jogo ou exercício” não fosse pecado. Então o bispo tentou convencer o cavaleiro a não participar mais desses eventos,

pois ali os *sete pecados capitais* tinham espaço para o mal e, por isso, a Igreja recusava sepultura cristã aos que morriam nele. (COSTA, 2005)

Vitry enumerou-os:

- 1) **Soberba** – Os ímpios e vaidosos andam nesse circuito;
- 2) **Inveja** – Cada cavaleiro inveja o outro que é considerado mais forte e, por isso, é mais elogiado;
- 3) **Ódio e ira** – Cada um fere o outro, o maltrata e, muitas vezes, o mata;
- 4) **Acídia** – São tão obcecados pela vaidade que pensam que os bens espirituais de nada valem;
- 5) **Avareza** – Quando prendem o adversário, tomam suas armas e pedem resgate, além de extorquir os camponeses com exações (para organizarem os torneios);
- 6) **Gula** – Fazem festas e comem as superfluidades, sacrificando seus bens e dos pobres;
- 7) **Luxúria** – Agradam as mulheres impudicas, portando suas insígnias.

Há melhor documento para abordar a *vida real* medieval que os sermões dos moralistas? Se o historiador der um passo a mais em sua interpretação textual e destacar cada adjetivação do escritor, perscrutando o significado lato de cada palavra, encontrará uma descrição muito dura, mas certamente bastante fidedigna e próxima do que realmente se passava naquelas festas profanas – além da natureza e o caráter de seus participantes.

Ademais, perceberá que, na Idade Média, o discurso clerical era muitas vezes ouvido por ouvidos moucos, e que a cristianização da sociedade foi, em muitos aspectos, superficial, de verniz, incorporada somente nas aparências, muito pouco nas consciências.

Portanto, a *cavalaria secular e profana* que se exibia nos torneios, segundo Jacques de Vitry, era composta de homens incrédulos, hereges, impiedosos, presunçosos, jactanciosos, falastrões, assassinos, invejosos, ladrões e adúlteros! Esses glutões insaciáveis são a melhor prova que “a derrota (moral) da humanidade chega quando o poder se corrompe” – e aqui o bispo de Acre cita Horácio (*Epístolas*, I, 2, 14), poeta romano (65-8 a.C.), e mostra sua paixão pela poesia clássica, aliada aos ensinamentos éticos cristãos. Citando Mateus, Vitry maldiz os cavaleiros que fazem o sangue jorrar, já que eles serão “afogados nas profundezas do mar” (Mt 18, 6).

Após sentenciar os *militares* mortos nos torneios à verdade do julgamento final, Jacques de Vitry nos informa que seu ouvinte, o piedoso, porém ativo, cavaleiro

As representações desta atividade foram abundantes em tratados, na literatura e iconografia medieval. Todo esse material, além de enaltecer as qualidades cavaleirescas, também estimulou o desenvolvimento da lírica cortês e o enaltecimento feminino, já que a mais bela e a mais nobre presenteava o melhor guerreiro com um símbolo, como um lenço, uma coroa ou outro objeto.

A partir do século XIII, o armamento cavaleiresco ficou cada vez mais pesado. Começaram a ser feitas restrições aos armamentos usados em batalha: às armas *à outrance*, preferia-se o uso de armas *à plaisance*, onde a ponta aguçada da lança era substituída por uma coroa.

Além disso, a substituição gradual do torneio pela *justa*, com apenas dois combatentes se enfrentando, reduziu os graves acidentes (e mortes) que ocorriam anteriormente (CARDINI, 1989: 72). No final da Idade Média, foi colocada uma barra de madeira entre os contendores, para dar-lhes maior proteção.

Quanto à posição da Igreja, na medida em que os torneios foram importantes no desenvolvimento das relações sociais no interior da aristocracia, quando estes perderam a periculosidade e passaram cada vez mais a serem jogos e espetáculos, o papa João XXII (1316-1334) retirou sua proibição (em 1316). Com as justas, cada oponente deveria quebrar a lança de seu oponente, marcando pontos pelo número de lanças quebradas.

Seja como for, a constância do discurso hostil da Igreja em relação aos torneios contribuiu enormemente para o gradativo desenvolvimento do *processo civilizador* e a domesticação da belicosidade dos *bellatores* (COSTA, 2001), além de, mesmo que indiretamente, favorecer a melhora da condição feminina e o refinamento da sociedade ocidental.

*

Agradecemos a inestimável ajuda da Profa. Simone Druffner com as páginas do *Codex Manesse*, e a generosa e sugestiva leitura crítica do texto por parte do Prof. Carlile Lanzieri Júnior.

Fontes

A Canção de Rolando. Bibliotheca Augustana. Internet, http://www.fh-augsburg.de/~harsch/gallica/Chronologie/11siecle/Roland/rol_intr.html.

Actas del Concilio de Clermont (18 noviembre 1130). Revisión crítica. Internet, http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/hist/45702844322336107754679/p0000001.htm#I_0_.

Anales del Imperio Carolingio. Años 800-843 (ed. Javier del Hoyo y Bienvenido Gazapo). Madrid: Akal, 1997.

CHRÉTIEN DE TROYES. *Le Chevalier de la Charrette (Lancelot)*, <http://www.mshs.univ-poitiers.fr/cescm/lancelot/texte.html>.

CHRÉTIEN DE TROYES. “Lancelot ou o Cavaleiro da Charrete”. (Trad. Rosemary Abílio). São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 119-197.

CODEx MANESSE. *Die Miniaturen der Großen Heidelberger. Liederhandschrift Insel*. Herausgegeben und erläutert von INGO F. WALTHER unter Mitarbeit von GISELA SIEBERT. Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1988.

GISLEBERT DE MONS. *Crónica de Hainaut* (trad. com base na edição *Crónica de los condes de Hainaut* [trad. de Blanca Garí de Aguilera], Madrid: Ediciones Siruela, 1987).

JACQUES DE VITRY. *Sermão 52*. In: LE GOFF, Jacques. “Realidades sociais e códigos ideológicos no início do século XIII: um *exemplum* de Jacques de Vitry sobre os torneios”, *O Imaginário Medieval*. Editorial Estampa, 1994, p. 276-279.

JUAN DE SALISBURY. *Policraticus* (ed. IADERO, Miguel Angel, GARCIA, Matias e ZAMARRIEGO, Tomas). Madrid: Editora Nacional, 1984.

SAN BERNARDO. *Obras completas de San Bernardo VII. Cartas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1990.

Bibliografia

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

COSTA, Ricardo da. “A cavalaria perfeita e as virtudes do bom cavaleiro no *Livro da Ordem de Cavalaria* (1275), de Ramon Llull”. In: FIDORA, A. e HIGUERA, J. G. (eds.) *Ramon Llull caballero de la fe. Cuadernos de Anuario Filosófico – Serie de Pensamiento Español*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2001, p. 13-40.

- COSTA, Ricardo da. “*Codex Manesse*: três iluminuras do *Grande Livro de Canções manuscritas de Heidelberg* (século XIII) - análise iconográfica. Terceira parte”. In: *Brathair 3 (1)*, 2003, p. 31-36.
- COSTA, Ricardo da, e COUTINHO, Priscilla Lauret. “Entre a Pintura e a Poesia: o nascimento do Amor e a elevação da Condição Feminina na Idade Média”. In: GUGLIELMI, Nilda (dir.). *Apuntes sobre familia, matrimonio y sexualidad en la Edad Media. Colección Fuentes y Estudios Medievales 12*. Mar del Plata: GIEM (Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales), Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP), diciembre de 2003, p. 4-2829-9).
- COSTA, Ricardo da. “A noção de *pecado* e os sete *pecados capitais* no *Livro das Maravilhas* (1288-1289) de Ramon Llull”. In: FILHO, Ruy de Oliveira Andrade (org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em Homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro - I CIEAM - VII CEAM*. Santana de Parnaíba, SP: Editora Solis, 2005, p. 425-432.
- DUBY, Georges. *Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.
- DUBY, Georges. *O domingo de Bouvines. 27 de julho de 1214*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- FLORI, Jean. *A Cavalaria. A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras, 2005.
- IOGNA-PRAT, Dominique. “Ordem(ns)”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. Bauru, SP; EDUSC, São Paulo, 2002, p. 305-319.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Areté, 2004.
- LE GOFF, Jacques. “Realidades sociais e códigos ideológicos no início do século XIII: um *exemplum* de Jacques de Vitry sobre os torneios”, *O Imaginário Medieval*. Editorial Estampa, 1994, p. 267-279.
- MARTIN, Hervé. *Mentalités Médiévales XI-XV siècle*. Paris: PUF, 1996.
- PASTOREAU, Michel. “Os emblemas da juventude: atributos e representações dos jovens na imagem medieval”. In: LEVI, Giovanni e SCHMITT, Jean-Claude. *História dos Jovens 1. Da Antiguidade à Era Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 245-263.
- POLLANO, Luiz Marques. *Heráldica*. SP: GRD, RJ: Instituto Municipal de Arte e Cultura Rio-Arte, 1986.

ZIERER, Adriana M. S. *Paraíso, Escatologia e Messianismo em Portugal à Época de D. João I*. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense (Uff), 2004.

ZIERER, Adriana M. S. “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, Cd-rom, p. 1-13.

“Então os cruzados começaram a profanar em nome do pendurado”. *Maio sangrento*: os *pogroms* perpetrados em 1096 pelo conde Emich II von Leiningen (†c. 1138) contra os judeus renanos, segundo as *Crônicas Hebraicas* e cristãs

Ricardo da Costa

Imagem 1



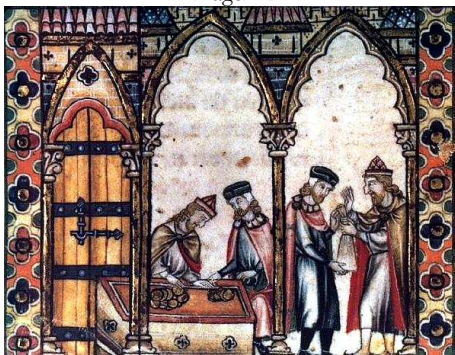
Antíoco IV Epifânio (c. 215-162 a.C.), rei selêucida da Síria (175-164 a.C.), ordena a perseguição e massacre dos judeus. **Bíblia**, Paris (c. 1250-1275), fol. 159r.

I. 1095: Pogrom no reino franco

A *onda antijudaica* começou na cidade de Rouen. O historiador Steven Runciman não crê (RUNCIMAN, 1983, vol. I: 138), mas, se dermos crédito ao abade Guiberto de Nogent (c. 1053-1124), os preparativos para a peregrinação armada à Terra Santa provocaram nos seus participantes o desejo de, antes, atacar “a raça mais hostil a Deus que existia”, em sua opinião, os judeus. Assim, sedenta de sangue, a horda prendeu em uma igreja quantos judeus encontrou, e matou todos com suas espadas, exceto aqueles que se converteram (NOGENT, *Monodies*, Livro 2, cap. V).

Pouco numerosos no período carolíngio, *em teoria* os judeus haviam sido impedidos de ter acesso às funções públicas nas terras francas já no século VI. Contudo, essa interdição não foi respeitada na prática. No século VIII, eles eram, sobretudo, comerciantes (FAVIER, 2004: 82), e prósperos mercadores de escravos (particularmente de pagãos, mas também de cristãos) – como, por exemplo, em Narbonne (PIRENNE, 1970: 75, 86 e 98). Eles estavam livres do impedimento cristão de empréstimo a juros – o *Talmude* e o *Pentateuco* proibiam isso, mas só entre judeus.

Imagem 2



Um rico judeu (com um chapéu pontudo, o *Judenhut* – ou *pillens cornutus*) empresta moedas de ouro a um cristão. Na primeira cena (à esquerda), ele conta e separa as moedas; na segunda, ele está à direita do cristão, como que envolvendo-o, e entrega a pesada bolsa a ele. Repare na **estigmatização do personagem**: um proeminente e demoníaco nariz adunco, olhos argutos e incisivos, ricamente vestido, adornado com uma bela capa dourada e escarlate, sapatos proeminentemente pontudos, ele parece muito satisfeito com a concretização do negócio. Enquanto isso, a postura corporal do cristão denota comisseração, pois além de seus ombros estarem curvados, seus joelhos levemente dobrados e seus olhos fixos na bolsa, seu gesto de ampará-la com a mão direita sugere, além do peso em si, que ele está imaginando o quanto terá que pagar em troca. Por fim, observe que a porta está trancada com uma barra de metal, o que também sugere a clandestinidade do ato. Iluminura das *Canções de Santa Maria*. Talvez essa iluminura seja uma exceção à regra da tese de Léon Poliakov, para quem os judeus, na iconografia medieval, não se distinguem nem pela fisionomia, nem pelas atitudes (POLIAKOV, 1979: 79).

Por isso, o filósofo e matemático Levi ben Gershom (1288-1344) considerava um mandamento positivo onerar o gentio (o não judeu) com juros, “porque não se deveria beneficiar um idólatra”, e assim se poderia causar “...tanto dano quanto possível [ao gentio] sem se desviar da honradez” (citado em JOHNSON, 1989: 176).

O mútuo isolamento cotidiano e cidadão também contribuiu para criar lendas entre os cristãos que incentivaram o antijudaísmo. Embora, de fato, os judeus praticassem tanto a magia branca quanto a negra – pelo menos assim revelam os documentos do *Beth Genize* (literalmente “casa do esconderijo”, câmaras existentes em muitas sinagogas que guardavam documentos) – circulavam histórias incríveis na cristandade, só explicáveis pelo alto grau de superstição vigente: os judeus escondiam caudas, sofriam de corrimentos sanguíneos e, principalmente, serviam ao demônio (JOHNSON, 1989: 195-197 e 209).

Um exemplo disso, também narrado por Guiberto de Nogent, nos ajuda a entender o quanto o elevado racionalismo filosófico judaico – em Maimônides

(1138-1204), por exemplo – não penetrava na religiosidade popular das massas (e o mesmo ocorria no mundo cristão):

Em um famoso mosteiro, um monge foi educado desde o início de sua infância, e conseguiu algum conhecimento das letras. Ele foi abrigado por seu abade em uma cela anexada à igreja. Enquanto lá viveu, ficou doente, e isso o proveu com uma infeliz oportunidade de conversar com um judeu, que conhecia alguma coisa de medicina. Aos poucos eles se tornaram amigos, e isso os fez corajosos o suficiente para conversarem a respeito de transações secretas. O monge, curioso a respeito da magia negra, sentiu que o judeu sabia algo sobre ela, e insistiu para ser iniciado. O judeu concordou, e prometeu arrumar um encontro entre o monge e o demônio. O dia e o lugar do encontro foram marcados.

No dia escolhido, ele agradeceu ao mediador pela intervenção. O monge ficou diante do demônio e, por instigação do judeu, pediu para ser iniciado nos ensinamentos demoníacos. O demônio, abominável mentor que é, respondeu que aquilo era impossível, a menos que o monge renegasse seus votos batismais e oferecesse um sacrifício. O monge perguntou que oferenda deveria ser feita. “Aquilo que é mais deletável em um homem”, disse o demônio. “O que é?”, perguntou o monge. “Você fará para mim uma libação de seu esperma”, respondeu o demônio. “Quando você tiver feito, você o provará, sendo esse seu único sacrifício”.

Que crime! Que ato vergonhoso! E isso estava sendo demandado de um padre! Isso é o que seu velho inimigo faz, Senhor, blasfemar e desonrar sua irmandade e seu sagrado anfitrião! “Não se cale” (Sl 83.1), Oh, Deus, e não adie Sua vingança! O que eu posso dizer? Como posso falar? O infame monge que você tinha abandonado (ou o deixou somente por um tempo!) fez o que foi pedido a ele, e fez a horrenda libação, ao mesmo tempo em que renegou sua fé. (NOGENT, *Monodies*, Livro 1, cap. XXVI)

Somado a essa *mitologia do medo*, o rápido desenvolvimento econômico da sociedade do ocidente medieval a partir do século XI (FOURQUIN, 1986: 129-300) aumentou ainda mais a cisão entre as duas culturas – e a distância entre ricos e pobres. Havia um endividamento gradativo por parte dos cristãos para com os judeus, tanto de nobres (pelo aumento dos custos com o equipamento militar) quanto de camponeses (por causa dos empréstimos para a compra de ferramentas, ou mesmo para enfrentar períodos ruins de colheita). Além disso, a negação do *homo oeconomicus* por parte da teoria cristã vigente acirrou ainda mais a visão pejorativa que o cristão comum tinha do judeu (TUCHMANN, 1990: 36-40).

Ademais, nas mentes “simples e infantis” de então (ROUSSET, 1980: 44), a idéia de uma peregrinação armada à Terra Santa deveria ser precedida por uma “purificação” interna (observe que a palavra *cruzada* não existia na época). Contudo, a Igreja não era partícipe dessa violência. Séculos antes, Agostinho (354-430) já defendera que os judeus eram o *testemunho vivo da fé cristã*:

9. Os livros dos judeus provam nossa fé. Porque não foi exterminada a seita dos judeus

Com os olhos sem luz vão eles por todas as partes levando consigo as provas luminosas de nossa causa, para que, com elas, esta nossa causa seja provada e eles reprovados.

O povo judeu não foi exterminado senão dispersado por todo o mundo para que, levando consigo as profecias da graça que recebemos, nos sirva em todas as partes para convencer mais facilmente aos infiéis.

Isso mesmo foi dito e anunciado pelo profeta, “não os mates para que não se esqueçam da tua lei; dispersa-os com a tua fortaleza” (Sl 58, 12). *De fide rerum quae non videntur* (Da fé no que não se vê), cap. VI, 9 (BAC, tomo IV, 1948: 812-813)

De maneira geral, os papas medievais mantinham essa perspectiva agostiniana. Como disse Heinrich Graetz (Ezvi Hirsh Graetz, 1817-1891), um dos grandes historiadores judaicos de seu povo, “Não fosse a Igreja católica, os judeus não teriam sobrevivido à Idade Média na Europa cristã” (GRAETZ, 1891, vol. III: 563, citado em DURANT, s/d: 350).

Podemos dar alguns breves exemplos. O papa (beneditino) Gregório I (c. 540-604) proibiu a conversão forçada dos judeus e manteve seus direitos de cidadania romana em terras pontificais; Eugênio III (1145-1153), ex-discípulo cisterciense de Bernardo de Claraval (1090-1154), abençoou os judeus parisienses quando de sua visita à cidade em 1145; Alexandre III (1159-1181) empregou judeus na administração das finanças; o próprio fundador da Inquisição, Gregório IX (c. 1143-1241) isentou os judeus da jurisdição inquisitorial e escreveu uma bula reprovando a violência das massas contra eles, e Inocêncio IV (1243-1254) – cento e cinquenta anos após o período que analisamos, em 1247 – rejeitou fortemente a lenda do *infanticídio ritual* supostamente praticado pelos judeus:

Certos elementos do clero, príncipes, nobres e grandes senhores (...) **falsamente têm engendrado planos ímpios contra os judeus**, privando-os injustamente de suas propriedades pela força e apropriando-se delas; acusam-nos falsamente de dividirem entre si, na Páscoa, o coração de um menino assassinado (...).

De fato, em sua intenção criminosa, eles atribuem aos judeus todos os assassinios, onde quer que eles ocorram. E sob a alegação desta e de outras fantasias, enchem-se de raiva contra os judeus, roubam-nos (...) oprimem-nos pela fome, prisão, tortura e outros sofrimentos, chegando às vezes a condená-los à morte, de tal maneira que os judeus, embora vivendo sob príncipes cristãos, encontram-se em piores condições do que estiveram seus antepassados sob os faraós (...)

Uma vez que **nos agrada não sejam eles perseguidos, ordenamos que vós vos comporteis com relação a eles de modo amistoso e bondoso**. Sempre que qualquer ataque injusto contra os judeus chegar ao vosso conhecimento, **remediai as ofensas e não permitais que eles sejam no futuro vítimas de atribuições similares**. (os grifos são nossos. Citado em DURANT, s/d: 349)

Como se vê, mesmo no período em questão, o das cruzadas, o clássico *senso de justiça* herdado da Antiguidade e a idéia de preservar o judaísmo para que servisse de testemunho da fé cristã continuavam a existir no seio da Igreja. Isso embora as admoestações papais recebessem ouvidos moucos – especialmente a partir do início das cruzadas.

Mas não eram só os papas que saíam em defesa dos judeus. Um pouco antes da Segunda Cruzada (1141-1149), o abade Bernardo de Claraval, extremamente preocupado com os *pogroms* ocorridos na Europa, demonstrou sua apreensão em relação aos judeus numa carta endereçada aos arcebispos da França oriental e da Baviera.

Reticamente incisivo como de costume, o monge de Cister admoestou os seus a lutarem contra os infiéis na Terra Santa, mas prudentemente pediu o “freio da sabedoria ao zelo ardente por Deus”:

Não se deve perseguir, nem trucidar, nem mesmo expulsar os judeus. Interrogai a quem conhece as divinas páginas, que profetizam o salmo sobre os judeus, e o que diz a Igreja: “Deus me mostrou respeito aos meus grandes inimigos, para que não os mates, para que não se esqueçam de meu povo” (Sl 58, 12). **Eles são para nós uma memória viva que nos representam a Paixão do Senhor**.

Por isso vivem dispersos pelas regiões, e ao chorar por onde quer que estejam as justas penas de um crime tão grande, são testemunhos perenes de nossa redenção. Por isso, a Igreja acrescenta a esse mesmo salmo: “Dispersai-os e derrubai-os com Tua virtude, Senhor, nosso protetor” (Sl 58, 15).

E assim aconteceu: estão dispersos, estão humilhados, e não suportam esse cativo sob os príncipes cristãos. Mas se converterão à tarde e, a seu tempo, serão vistos com benevolência (Sab 3, 6). E, finalmente, quando for reunida a plenitude dos gentios, diz o apóstolo (Rm 11, 25-26), Israel se salvará. Enquanto isso, o que morre permanece na morte (1 Jo 3, 14). (os grifos são nossos. *BAC*, vol. VII, carta 363, p. 1046-1047)

Apesar da bela e contundente pregação de Bernardo, que cita os *Salmos*, a *Sabedoria Salomônica* e o *Amor Joanino* – sua última alusão bíblica nesse trecho é pungente, pois coloca os judeus como irmãos (“Aquele que não ama permanece na morte.

Todo aquele que odeia seu irmão é homicida”, 1 Jo 3, 14-15) – isso não foi suficiente para conter os violentos ímpetos antijudaicos das massas.

Para elas, os judeus eram os eternos assassinos de Cristo e deveriam agora purgar seu pecado. Assim como as reflexões filosóficas de um Maimônides não ecoavam em boa parte das comunidades judaicas, a meditação sapiencial dos monges cristãos e sua exortação bíblica não conseguiram incutir a benevolência no rebanho de Cristo.

II. Renânia

Ainda no final de 1095, as comunidades judaicas do reino franco escreveram aos judeus renanos, advertindo-os do perigo iminente:

Escreveram cartas e enviaram mensageiros a todas as comunidades que se encontravam na região do rio Reno, a fim de que jejuassem, se penitenciassem, e implorassem misericórdia Àquele que habita os Céus, para que os livrasse das mãos do inimigo. E, à medida que as cartas chegavam aos santos dessa terra, aos homens de Deus, aos fundamentos do mundo (Pr. 10: 95) que viviam em Mogúncia, escreveram eles outras cartas em resposta aos de França. (*Anônimo de Darmstadt*, em FALBEL, 2001: 142)

Imagem 3

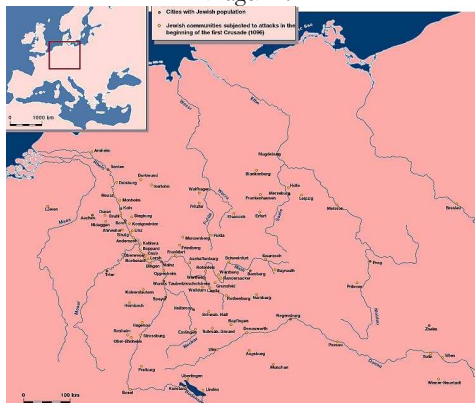


“Os transeuntes injuriavam-no, meneando a cabeça (...) também os chefes dos sacerdotes, juntamente com os escribas e anciãos, caçoavam dele” (Mt 27, 39-41). Cristo, sentado em majestade, é escarnecido pela turba de judeus (dois deles com o *Judenhut*). Repare em Seu porte nobre, nas feridas em Seu rosto, e na **caracterização animalésca criada pelo iluminista para os judeus**: um, na frente, à esquerda, Lhe dá a língua (e o toca em Sua região genital), outro (à direita) manda-O calar a boca (gesto simbolizado pelo dedo indicador da mão esquerda em seus lábios) e tem feições visivelmente simiescas. Compondo o pesaroso quadro, à esquerda, um terceiro, sorri próximo de Seu ouvido direito, zombeteiramente (seus dentes estão

propositalmente ampliados), e à direita, outro gestualiza seu desprezo (com a mão no nariz) e outro (vestido como um bobo da corte), aponta para o chão, como quem está a dizer “Rebaixate”. Em contrapartida, o Cristo abaixa a cabeça e fecha Suas mãos, tocando os dois pulsos, em um gesto de contrição. *Speculum Humanae Salvationis*, Kreamsmünster (séc. XIV).

Para piorar ainda mais a situação, as colheitas de 1094 e 1095 foram péssimas (exceto na Itália), o que fez com que os preços subissem justamente durante os preparativos para a expedição (GARCIA-VILLOSLADA, 2003: 371-372).

Imagem 4



O mapa mostra a grande quantidade de **comunidades judaicas** prósperas no centro da Europa, todas sujeitas a ataques antes da Primeira Cruzada. Reparem que a maior parte delas se concentra ao longo dos rios Reno e Main. Tratava-se, de fato, da região mais rica da cristandade latina. In: *Florida Holocaust Museum. 1. Antisemitism. Virtual History Wing.*

A região renana era comercialmente muito próspera e ativa. Os judeus haviam se instalado naquela região já no período romano (FALBEL, 2001: 45). Até o início do século XII, os príncipes mais ricos e poderosos de toda a Europa encontravam-se a leste do reino franco (e no norte da Itália) (NICHOLAS, 1999: 202) e, de fato, as comunidades judaicas na Renânia eram bastante prósperas (FALBEL, 2001: 45).

Assim, a conjunção prosperidade judaica renana/crise agrícola/alta de preços no final do século XI provavelmente ajudou a aumentar drasticamente a hostilidade das massas para com os judeus renanos, além, é claro, da instigação feita pelo conde Emich II von Leiningen e seu grupo.

III. Leiningen



5. Posição de **Leiningen** na atual Alemanha. 6. **Ruínas do castelo de Leiningen**, em um cartão postal (c. 1920).

A antiga vila de Leiningen (ou Leisingen, atualmente Altleiningen) se encontra hoje no Distrito de Bad Dürkheim, a leste do Bosque do Palatinado (*Pfälzerwald*).

No final do século XI, Leiningen era uma minúscula vila, encravada no coração do Sacro Império Romano-Germânico, praticamente na intercessão entre a Francônia, a Suábia e a Alta-Lotaríngia, na fronteira com Champagne e o ducado da Borgonha. Como tantos outros aglomerados humanos, Leiningen foi quase que imediatamente atraída pelo sonho da peregrinação à Terra Santa, no eco da pregação do papa Urbano II em Clermont-Ferrand, em 1095.

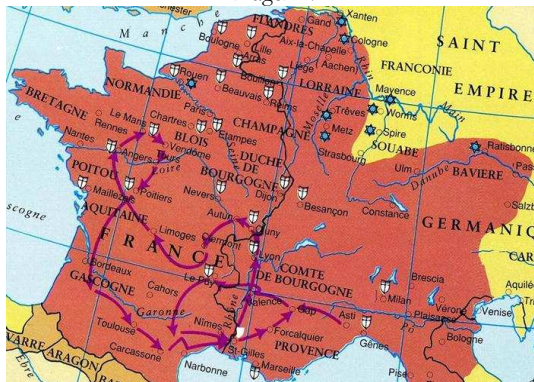
A região se encontrava no coração do fenômeno conhecido como *feudalismo clássico* (GANSHOF, s/d) – a quantidade de castelos na região o prova. Paralelamente, também ocorria um revivescimento comercial dos emergentes centros urbanos, concentrados ao longo do Reno, e as comunidades judaicas eram, em grande parte, responsáveis por esse pujante comércio, protegidas que estavam pela concessão de franquias, devido ao ressurgimento do poder imperial sob os otônianos (947-1017).

Era um fato costumeiro os poderes instituídos na Idade Média protegerem os judeus contra as recorrentes demonstrações antijudaicas das massas urbanas – não sem cobrar por isso. A cronologia do florescimento da dinastia otôniana, seu renascimento cultural (conhecido como *renascimento otôniano*) e sua decadência têm relação direta com o apogeu e declínio das judiarias renanas e de seu próspero comércio de longa distância.

A primeira menção segura de Leiningen data de 1128 – uma certidão emitida pelo arcebispo de Mainz (Mogúncia), Adalberto I von Saarbrücken (1111-1137), ao

conde Emich II. Ali, Emich construiu o núcleo principal de seu senhorio e, provavelmente, ajudou na construção do burgo e do coral da capela claustral do mosteiro agostiniano de Höningen (*Chorherrenstift*). Contudo, o conde de Leiningen entrou para a História por ter praticamente inaugurado os *pogroms* na Europa e transformado para sempre a vida dos judeus europeus.

Imagem 7



No mapa, em **vermelho**, as regiões mais importantes em que ocorreram os recrutamentos para a Primeira Cruzada (os escudos brancos indicam os centros de recrutamento). As setas **roxas** sinalizam o longo itinerário de pregação do papa Urbano II (em 1095-1096) e, por fim, as estrelas **azuis** marcam as perseguições antijudaicas (à esquerda, **Rouen**, depois, no centro, de cima para baixo, **Xanten, Colônia, Mayence, Worms, Trèves, Metz e Spira**), entre os rios Mosela, Reno e Main. In: RILEY-SMITH, 1996: 29.

IV. Problemas metodológicos

IV.1. As fontes judaicas

Para tratarmos dos *pogroms* nas cidades renanas do ponto de vista judeu, temos três documentos escritos, todos traduzidos diretamente do hebraico medieval pelo professor Nachman Falbel (USP):

- 1) *A Crônica de Salomão bar Sansão*, preservada em um só manuscrito do século XV;
- 2) *A Crônica de R' Eliezer bar Nathan*, que possui quatro manuscritos, um do século XIV e os outros dos séculos XVII-XVIII;
- 3) *O Anônimo de Darmstadt* (ou *Anônimo de Mogúncia*), que possui um só manuscrito.

A utilização das *Crônicas Hebraicas* para a análise dos massacres das comunidades judias no norte da França e na região renana durante a passagem da Primeira Cruzada exige algumas ponderações e matizações, pois elas apresentam uma série

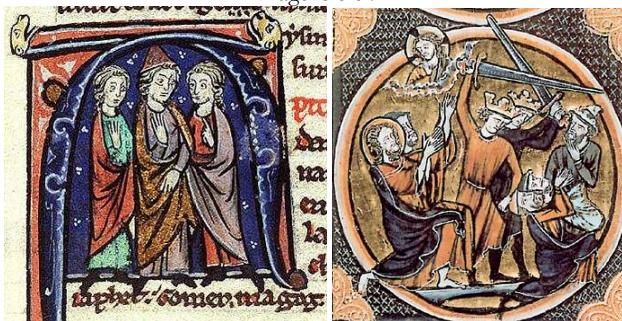
de dificuldades interpretativas que, caso encaradas de forma acrítica, certamente comprometem o resultado e a credibilidade de qualquer pesquisa sobre o tema.

Em primeiro lugar, não é possível identificar a data em que elas foram escritas. Além disso, não sabemos ao certo se elas são originárias de uma fonte comum ou se foram redigidas a partir de outras fontes já existentes, que se perderam com o passar do tempo.

Por fim, suspeita-se que foram registradas por volta de quatro a cinco décadas após os acontecimentos, através de testemunhos dos judeus que sobreviveram àqueles dias fatídicos. Não há segurança de que os judeus que presenciaram os massacres – ou seus descendentes – sejam os mesmos que, cerca de cinquenta anos depois, relataram os acontecimentos aos cronistas.

Durante esse intervalo de tempo, eles envelheceram, receberam influências que podem ter modificado, acrescentado ou omitido passagens que permaneceram em suas lembranças. Em seus depoimentos posteriores já havia uma reflexão, uma reelaboração, certamente um julgamento seletivo dos fatos lembrados, além da incorporação da *memória coletiva* que, marcada pelas lembranças, mas, também, pelo esquecimento, tornara-se seletiva (PESAVENTO, 2005: 95).

Imagens 8 e 9



À esquerda: a tribo dos judeus (que, nessa iluminura, não são representados caricaturados como nas *Cantigas de Santa Maria*, o que parece confirmar a tese de Poliakov). Bíblia, Paris (c. 1250-1300), fol. 133r. À direita: Apesar da intercessão do próprio Cristo (à esquerda) e dos Céus, com duas longas espadas, dois reis cruzados preparam-se para executar dois judeus que, de joelhos, inutilmente pedem a ajuda de seu rabino. Bíblia, Paris (c. 1250). Essa última iluminura mostra muito claramente que os *pogroms* praticados pelos cruzados contra as comunidades hebraicas não recebiam o consentimento divino. Muito pelo contrário: o próprio Cristo, de joelhos, pede misericórdia. Os céus se abrem, metaforicamente, como que para representar o castigo que os cruzados receberão no dia do Juízo Final por seus pecados.

Para I. F. Baer, alguns judeus que residiam nas cidades invadidas escreveram cartas, nas quais relataram as ações dos exércitos cristãos que se dirigiam para Jerusalém. Esses textos, segundo esse autor, posteriormente foram utilizados para a confecção das *Crônicas*, escritas cinquenta anos depois.

Contrariamente a esta posição, Sonne acredita que as diferentes versões presentes nas *Crônicas* são oriundas de fontes originais e independentes. Por fim, mais recentemente, Anna Sapir Abulafia levantou a hipótese de que a *Crônica de Salomão bar Sansão* seria uma compilação da *Crônica de Eliezer bar Nathan* e da *Crônica Anônima*, e que a primeira teria sido escrita entre 1140 e 1146, a segunda antes de 1146, e a terceira contemporânea aos acontecimentos.

Some-se a isso o fato de os manuscritos existentes terem sido compilados cerca de quatrocentos (para o caso da *Crônica de R' Eliezer bar Nathan*) ou quinhentos anos depois (a *Crônica de Salomão bar Sansão*).

A necessidade de uma investigação filológica mais apurada dos textos torna-se necessária, pois, constatamos, seguindo a tese de Baer e a de Falbel, que as *Crônicas* foram escritas com o intuito de fortalecer a fé das comunidades judias que sobreviveram à violência dos exércitos cruzados. Os cronistas possivelmente exageraram na descrição do apego dos judeus à sua religião e, conseqüentemente, também pintaram com tons mais fortes a descrição do suicídio coletivo, criando assim um *martíriológico* – o *kidush hashem* (FALBEL, 2001: 66-73).

IV.2. As fontes cristãs

Por sua vez, as crônicas cristãs que aludem aos massacres são as obras de Alberto de Aix-la-Chapelle (ou de Aachen) e Ekkehard de Aura († 1126).

O primeiro nasceu no fim do século XI e escreveu sua obra (*Liber Christianae Expeditionis pro Ereptione, Emundatione et Restitutione Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae*) por volta de 1130. Nada se sabe de sua vida, além do fato de ter visitado o Oriente. Seu relato é considerado o mais completo da primeira cruzada, embora a crítica hoje avalie que seu texto compila com pouco senso crítico (mesmo para a época), lendas de testemunhas oculares, além de quase nunca citar suas fontes.

O segundo era abade do mosteiro beneditino de Aura, na Bavária (Aura an der Saale, atualmente distrito de Bad Kissingen), e foi com os cruzados alemães para a Palestina em 1101. Ao regressar para a Alemanha, compôs uma crônica do mundo chamada *Hierosolimitana*, contando também um pouco de sua vida, além de histórias que lhe foram narradas por seu amigo (igualmente monge) Frutholf, do

mosteiro de Michelsberg, por cruzados e, também, redigidas por outros autores. Ekkehard normalmente indica suas fontes, embora seja considerado um homem demasiado crédulo (RUNCIMAN, 1983: 314-315).

Em resumo: não possuímos nenhum relato de primeira mão, judeu ou cristão, e parte do material sobre o tema sofreu as interferências da memória coletiva, dos acréscimos naturais das tradições orais, a credulidade dos personagens de então, e a possibilidade da seleção e amplificação por parte dos narradores e copistas.

Todos esses aspectos compreensivos devem ser levados em consideração no momento de comparar, interpretar as passagens de ambas as tradições religiosas e efetuar nossa narrativa. No entanto, é preciso deixar claro, que não defendemos nem o relativismo nem o ceticismo, que atualmente vigoram nos círculos acadêmicos: as diferentes versões dos massacres, registradas por diferentes escritores de diferentes credos, são *um indício*, um rastro que **prova** a existência do fato (GINZBURG, 2007). O que cabe a nós, historiadores, é compararmos, ponderarmos, interpretarmos e julgarmos as narrativas para chegarmos a um consenso sobre os eventos.

IV.3. A rispidez das fontes hebraicas em relação ao cristianismo

De modo geral, as *Crônicas Hebraicas* referem-se ao cristianismo de uma forma muito agressiva e desrespeitosa. Nachman Falbel chega mesmo a utilizar o conceito de “expressões polêmicas anticristãs” para explicar a – sábia – decisão de as traduzir o mais fielmente possível. Por exemplo, assim o *Anônimo de Darmstadt* inicia seu texto comentando a decisão da cruzada:

Foi no ano de 1028 da destruição do Templo que este mal recaiu sobre Israel, quando, de início, levantaram-se os príncipes, nobres e o povo comum da região da França e decidiram levantar vôo como águia e lutar para ir até Jerusalém, cidade santa, **e chegar até o túmulo do crucificado, cadáver desfeito**, o qual não ajudará e nem salvará, **pois não é nada**. (os grifos são nossos, *Anônimo de Darmstadt*, em FALBEL, 2001: 142)

Por sua vez, os cristãos são chamados de “incircuncisos impuros” e “filhos da imundície”; o papa Urbano II (1042-1099) de “Satã de Roma, a criminoso”; Cristo de “o pendurado”, o “que nasceu da prostituição”, além de “...pendurado crucificado, rebento inanimado e maculado, ídolo abominável em sua geração, bastardo concebido por uma mulher menstruada e devassa.” (*Anônimo de Darmstadt*, p. 152).

O que significa essa profusão de impropérios contra Jesus Cristo, Maria, a Igreja e os cristãos como um todo? Uma amplificada lembrança rancorosa dos massacres

ou um sentimento latente das relações com os cristãos que jazia oculto no âmago de cada judeu? Se a resposta for a primeira hipótese, a recordação do martiriológico serviu para fortalecer o histórico elo que ligou por séculos as comunidades ashkenazis; se a resposta for a segunda tese, as expressões manifestam uma convivência tensa, com um grau de incompreensão e intolerância, que pode facilmente ter escoado para o convívio social e especialmente econômico.

Mas, ainda, cabe uma segunda questão: aquelas expressões foram, de fato, proferidas pelos personagens do massacre? Pouco provável. Registradas séculos depois, o mais verossímil é que os cronistas tenham expressado sua dor ao registrarem os depoimentos orais que receberam de segunda, terceira mão.

Caso desenvolvamos essa idéia, podemos sugerir que as “polêmicas expressões anticristãs” são, simultaneamente, o registro de um lamento póstumo e, também, do cerne do pensamento judaico em relação ao cristianismo. Elas são um rastro documental de que, por baixo de cada compra e venda, de cada empréstimo a juros, de cada contato social entre as religiões, existia uma profunda camada de ressentimentos e preconceitos, dos dois lados.

V. Emich II von Leiningen (†c. 1138) e o pogrom em Speyer (Spira) (03 de maio de 1096)

A cidade de Speyer (Spira) tinha uma considerável comunidade judaica que, desde o início do século XI, se expandira consideravelmente, e prosperara principalmente pelo fato de ter recebido uma carta de imunidade (*charta immunitatis*), concedida pelo bispo da Igreja Rudiger Huosmannus (c. 1074-1090).

Graças a ela, eles podiam ter escravos cristãos, vinhedos, pomares, tribunal próprio, além do direito de vender aos cristãos a carne não consumida do abate ritual. Em caso de um litígio entre um judeu e um cristão, o judeu deveria ser julgado nos costumes judaicos (FALBEL, 2001: 46). Esses privilégios foram outorgados em 1090 pelo imperador Henrique IV (1050-1106) – o mesmo que desencadeou a famosa *Questão das Investiduras*.

Imagem 10



O próspero burgo de **Speyer** (ou **Spira**), em 1550 (Sebastian Munster, *Cosmographiae Universalis*), uma das muitas cidades alemãs que abrigavam uma importante colônia judaica.

Speyer ficava a sudeste de Leiningen. O conde Emich, “homem de reputação muito ruim por causa de seu tirânico modo de vida”, segundo o cristão Ekkehard de Aura, ignorou as concessões do imperador Henrique IV. Reuniu um exército (o terceiro que se preparou para a peregrinação) composto por nobres franceses e alemães, além de uma pequena multidão de peregrinos (RUNCIMAN, 1983: 139) e decidiu começar sua mortandade no dia 03 de maio, atacando precisamente a comunidade de Speyer.

Emich von Leiningen (†c. 1138), ao qual as fontes hebraicas se referem como “Emico, o cruel”, e costumam completar seu nome com “...que seus ossos se transformem em pó”, ou “...inimigo odioso de todos os judeus”, ou ainda, “...que seus ossos sejam pulverizados”, era um senhor menor da Renânia, embora o cronista Alberto de Aix se refira a ele como “um nobre muito poderoso dessa região” (Alberto de Aix).

Como tantos outros senhores dessa época – o terrível Thomas de Marle (ou de La Fère, c. 1078-1130), *sire* de Coucy, Boves, Marle, La Fère, Crépy e Vervins, por exemplo – ele havia granjeado fama por sua vida de banditismo, pilhagem e licenciosidade. Além de tudo, um mau senhor.

Infelizmente isso não era incomum. Muitos não tinham sido verdadeiramente tocados pelas assembleias de paz organizadas pela Igreja, conhecidas como a *Paz de Deus* (século X) e a *Trégua de Deus* (séc. XI). Mal começara o *processo civilizador cristão* (COSTA, 2001). Pois mesmo a Igreja não conseguia penetrar no fundo das consciências e alterar os hábitos violentos dos homens de então. O próprio Emich é um exemplo disso: apesar de viver fora das prescrições religiosas propaladas pela Igreja, o conde dizia a todos que tinha sido marcado na carne com a cruz de

Cristo. Verdade ou não, mesmo com sua vida violenta – ou precisamente por isso – ele sentiu-se tocado pela pregação da cruzada e, decidiu, uma vez mais, pegar em armas.

Somado a esse violento contexto cultural, Emich exercia um verdadeiro fascínio sobre os espíritos – durante muito tempo, inclusive, a lembrança de seu nome persistiu em sua terra natal (OLDENBURG, 1968: 114). Graças a esse carisma, ele reuniu “um grande grupo de teutônicos” (segundo Alberto), “quase doze mil portadores da cruz” (segundo Ekkehard).

Dentre eles, simples peregrinos, mas, também, senhores da nobreza francesa e alemã (de Zweibrücken e Salm, na Renânia-Palatinado, e de Viernenberger), além de Hartmann de Dillingen, os picardos Drogo de Nesle e Clarambaldo de Vendeuil, o próprio Thomas de Marle e o visconde Guilherme I de Melun, o *Carpinteiro* (assim cognominado por sua força física) (RUNCIMAN, 1983, vol. I: 139).

Em suma: um verdadeiro bando de salteadores. Assim, “...chamado pela revelação divina como outro Saul, por ter mantido a prática da religião à sua maneira, ele usurpou para si o comando de quase doze mil portadores da cruz” (Ekkehard de Aura) e os convenceu a atacar a comunidade judaica de Speyer. Em um sábado mataram dez ou onze pessoas que não quiseram ser batizadas – além de “uma mulher santa” ter-se imolado para escapar da conversão. Ao saber disso, João, bispo da cidade (1090-1104)

...veio com um grande exército **com inteira disposição de ajudar a comunidade** e colocou-a em lugares seguros [quartos] e salvou-a das mãos dos cruzados. E pôs fim à violência dos cidadãos, pois **era um homem justo**, e impôs ao lugar justiça e salvação por sua vontade. (os grifos são nossos; *Anônimo de Darmstadt*, em FALBEL, 2001: 143)

Mais adiante, o *Anônimo de Darmstadt* nos informa que, com o auxílio do rei, esse mesmo bispo salvaguardou o restante da comunidade de Speyer “para suas cidadelas fortificadas”. Como bem observou Nachman Falbel (FALBEL, 2001: 143), o cronista do *Anônimo* utilizou a expressão “homem justo” por este ser um conceito basilar do judaísmo – todos os “justos das nações do mundo” (isto é, os gentios que ajudaram Israel em momentos difíceis) têm lugar no mundo vindouro (*Mishneh Torah*, cap. 3, 13).

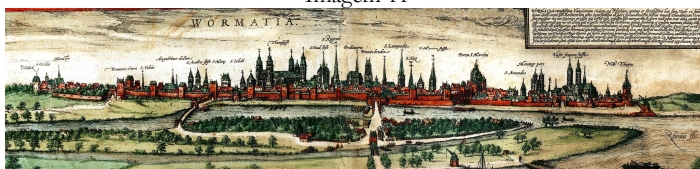
Essa firme atitude do bispo de Speyer – em conformidade tanto com a perspectiva agostiniana quanto a carta de imunidade concedida pelo bispo anterior (Rudiger Huosmannus) e outorgada pelo imperador Henrique IV, como vimos – não foi

uma exceção: veremos que todos os representantes da Igreja nas cidades onde ocorreram os massacres comportaram-se de modo semelhante. Contudo, seus gestos e apelos não foram atendidos pelas massas, incitadas que estavam por seus líderes, e ávidas de sangue hebraico.

Certamente, o bispo de Spira teve mais sucesso em sua defesa da comunidade judaica por ser um senhor feudal poderoso, conde de Kraichgau (região de Baden-Württemberg), senhor de várias cidades e, especialmente, chefe de um poderoso exército.

VI. Massacres em Worms e Mainz (Mogúncia) (18-28 de maio de 1096)

Imagem 11



Worms em 1572 (Braun and Hogenberg, *Civitates Orbis Terrarum*, mapa I-34). Nesse importante centro comercial, um parque judeu era mantido com o legado de uma mulher cristã.

Seguindo em sua rota de mortandade, o exército do conde Emich chegou a Worms no dia 18 de maio. A cidade contava com uma importante judiaria. A prosperidade econômica da comunidade renana era acompanhada de uma notável riqueza cultural: as primeiras escolas superiores em terras alemãs foram justamente as escolas rabínicas de Worms e Mainz (FLASCH, 2006: 306).

Em Mainz (Mogúncia), por exemplo, o rabino Gershom ben Jehuda (c. 960-1028) fundou uma academia rabínica (*Yeshiva*) que se tornou muito importante. Seu comentário sobre o *Talmude* tornou-o uma autoridade muito consultada pela judiaria germânica. Ele também ficou conhecido por ter decretado a excomunhão de todos os judeus polígamos.

Em comparação a Speyer, os cruzados recrudesceram ainda mais o seu massacre em Worms. Os “lobos das estepes” vieram para forçar os judeus “nas águas pestilentas [do batismo]” (*Crônica de Salomão bar Sansão*, em FALBEL, 2001: 76). Uma vez mais, Eppo, o bispo da cidade (*Gegenbischof*, 1090-1105), interveio, e abriu as portas de seu palácio para proteger os judeus – o bispo Adalberto II von Sachsen (1070-1107) era adepto da *reforma gregoriana* e, por isso, estava afastado.

Os judeus não eram populares em Worms: os próprios cidadãos abriram as portas da cidade para o exército de Emich (*Anônimo de Darmstadt*, em FALBEL, 2001: 150). Ademais, já corria um rumor de que “eles” haviam contaminado a água com um cadáver para, assim, envenenar os poços da cidade. O *Anônimo de Darmstadt* nos informa que

Foi no dia 10 de Yar, na segunda-feira [15 de maio de 1096], que tramaram contra eles em segredo. Pegaram um cadáver que havia sido enterrado há trinta dias e transportaram-no para dentro da cidade dizendo:

“Vejam o que fizeram os judeus conosco: tomaram um gentio, impregnaram com água e despejaram a água em nossos poços para matar-nos”. E, quando os cruzados e os cidadãos ouviram isso, ficaram exaltados e reuniram todos aqueles que portavam espada, do grande ao pequeno, dizendo:

“Eis que chegou o momento e o tempo de vingarmo-nos daqueles cujos antepassados mataram o Cristo. Agora, não deixemos escapar deles ninguém, nem mesmo crianças de colo e que se amamentam em berços”. E foram atacar os que se encontravam em suas casas, onde jovens gentis e donzelas formosas, idosos e idosas, todos eles estenderam seus pescoços, e também servos e servas foram mortos com eles em Nome do Senhor temível e do alto...”. (*Anônimo de Darmstadt*, em FALBEL, 2001: 144-145)

A acusação de envenenamento dos poços era nova. Difundida muito mais tarde – quando da *Peste Negra*, no século XIV – ela somava-se a acusações mais antigas como, por exemplo, a da profanação de hóstias. A credulidade das massas certamente foi um fator decisivo para a aceitação dessa incrível estória. As *Crônicas Hebraicas*, por exemplo, narram o fantástico milagre do ganso que desejava ir à cruzada – e “sabia” o caminho. Muitos o seguiram, esperançosos de chegar à Terra Santa.

Assim, incitados pela acusação de envenenamento dos poços com o cadáver, “como animais esfaimados” (Is 9, 11), os cruzados de Emich queimaram a *Torah* e, após sete dias de matanças nas ruas da cidade, invadiram o palácio do bispo para trucidar os que lá se encontravam protegidos. Sem um exército como João, bispo de Speyer (e conde), o bispo de Worms nada pôde fazer. Pior: teve que fugir para salvar a própria vida.

Segundo a *Crônica de Salomão bar Sansão*, durante dois dias foram mortos cerca de oitocentos judeus – “...noivos sacrificaram suas noivas e mulheres piedosas a outras criaturas” (em FALBEL, 2001: 76). Emich

...não poupou nem ancião, nem jovem, nem donzela, nem criança, nem o lactente, nem enfermo, e colocou o povo de Deus a ser triturado como pó, passando seus jovens com a espada e abrindo o ventre de suas esposas grávidas. (*Anônimo de Darmstadt*, em FALBEL, 2001: 150)

Contudo, os cruzados de Emich não estavam ainda satisfeitos. Desviando-se de sua peregrinação à Terra Santa, margeando o rio Reno e dirigindo-se cada vez mais para o norte, chegaram à próspera cidade de Mainz (Mogúncia). Mas dessa vez encontraram as portas fechadas, por ordem do arcebispo da cidade, Rothard II (1088-1109). Os judeus da cidade sabiam do ocorrido em Speyer e Worms e tinham procurado o bispo, em busca de socorro, que lhes disse:

Ouvi nosso conselho e trouxei todo o vosso dinheiro à casa de nosso tesouro, e vós, com vossas esposas e filhas e tudo que possuídes, acorrei ao palácio do bispo, lá permanecendo até que passem os exércitos. Desse modo, podereis salvar-vos dos cruzados (...)

Também o bispo reuniu seus ministros e auxiliares, nobres da terra, para ajudar-nos, pois inicialmente sua vontade era salvar-nos com todas as suas forças. Demos-lhe um grande suborno por isso, bem como aos seus ministros e auxiliares que prometeram nos salvar. Porém, no final, todo o suborno e todo o apaziguamento não nos ajudaram para defender-nos no dia da fúria perante a destruição. (*Crônica de Salomão bar Sansão*, em FALBEL, 2001: 77)

Alberto de Aix o confirma: segundo ele, os judeus puseram um imenso tesouro na guarda do bispo Rothard, pois tinham muita fé em sua proteção, já que ele era o bispo da cidade:

Então, aquele excelente bispo da cidade cautelosamente guardou aquela incrível quantidade de dinheiro que recebeu deles, e colocou os judeus em um espaçoso salão de sua própria casa, longe da vista do conde Emich e de seus seguidores. Então eles puderam permanecer seguros e em boas condições, em um lugar muito seguro e forte. (Alberto de Aix)

O massacre de Mainz é o que merece o maior espaço nas *Crônicas Hebraicas*, o que contém o maior número de diálogos. Segundo a *Crônica de Salomão bar Sansão*, os judeus se encontraram com o próprio Emich e deram a ele sete libras de ouro por suas vidas. De nada adiantou. Os cidadãos abriram as portas da cidade para ele, e os exércitos invadiram, “para vingar o sangue do crucificado”.

Liderados por R' Kalonymus bar Meshulam, o *Parnass* (chefe da comunidade), os judeus “...vestiram suas armaduras e pegaram em armas de guerra, dos mais velhos aos mais jovens”, mas, devido aos jejuns e penitências que tinham feito, estavam

sem forças para resistir àquele ataque (*Crônica de Salomão bar Sansão*, em FALBEL, 2001: 82).

Entrementes, os homens de Israel haviam se refugiado no palácio do arcebispo. Este, ao ver o ímpeto assassino da multidão, fugiu com seu séquito. Nachman Falbel o acusa de covardia, e afirma que foi “pusilânime e traiçoeiro” (FALBEL, 2001: 50). Contudo, judeu ou cristão, quem ali permaneceria?

A luta ocorreu no pátio interno, judeus contra cruzados e cidadãos. Ao verem que seu destino estava selado, todos os judeus, juntos, choraram e aceitaram o fim. Como em Massada (73 a.C.), decidiram então pela imolação coletiva, o *kidush bashem*. Num longo discurso coletivo proferido na *Crônica de Salomão*, do qual só podemos extrair seu significado (já que é completamente inverossímil que uma comunidade inteira proferisse um texto tão longo em meio a um ataque naquelas circunstâncias), eles “disseram uns aos outros”:

Apresemos-nos e sacrifiquemo-nos como holocausto a Deus. E todo aquele que tiver uma faca examine-a e verifique para que não esteja com falhas, e degolemos para que santifiquemos o Nome de Deus, o Eterno, e depois degole-se a si mesmo, pela sua própria garganta, ou enterre a faca em seu próprio abdome (...)

E ali as mulheres, tomadas de coragem, degolaram seus filhos e filhas e também a si mesmas. E muitas pessoas tomaram coragem e sacrificaram suas esposas e seus filhos. A amorosa e delicada mãe sacrificou a criatura que a fazia feliz (...)

E as mulheres justas e piedosas estenderam seus pescoços umas às outras para sacrificarem-se em seu Santo Nome, assim como o fizeram cada um com seu filho, irmão com irmã, mulher com seu filho e filha, vizinho com seu vizinho e amigo, noivo com noiva, compromissado com compromissada, um sendo o sacrificador e o outro o sacrificado, até que um sangue tocou outro, até que o sangue dos homens misturou-se ao das mulheres, o do pai ao de seus filhos, o do irmão ao de suas irmãs, o dos mestres ao de seus discípulos, o dos noivos ao de suas noivas, o dos chantres ao de seus escribas, o dos infantes e bebês ao de suas mães, e morreram e derramaram seu sangue para santificar o Nome elevado e temível. (*Crônica de Salomão bar Sansão*, em FALBEL, 2001: 85).

Novamente, o *suicídio coletivo* é confirmado por Alberto de Aix:

Os judeus, ao verem que seus inimigos cristãos os atacavam e às suas crianças sem pouparem nenhuma idade, também caíram uns sobre os outros, irmãos, crianças, esposas e irmãs, e assim pereceram, uns nas mãos dos outros. É horrível de dizer, mas as mães cortaram as gargantas de suas crianças e apunhalaram as outras, preferindo que morressem por suas próprias mãos a serem mortas pelas armas dos incircuncisos.

Desta cruel matança dos judeus poucos escaparam, e poucos, mais por medo que por amor à fé cristã, foram batizados. (Alberto de Aix)

De todo o longo rol de estórias das *Crônicas Hebraicas*, porém, a mais pungente é a de uma mãe que, vendo os cruzados se aproximarem para arrombar a porta, decidiu matar seus quatro filhos. Ela preferia isso a vê-los convertidos à “fé dos incircuncisos”. Um deles, de nome Aarão, apavorado, ao ver a mãe apunhalar o irmão ainda no berço, se escondeu embaixo de uma caixa e gritou: “Minha mãe, não me sacrifique!”. A *Crônica* a denomina “a Justa”, pois ela respondeu: “Também não terei piedade ou misericórdia de ti!”. Resoluta, a mulher “...sacrificou-o ali mesmo, perante o Deus das alturas”.

Quase que imediatamente, os cruzados arrombaram a porta, viram-na agonizando, e perguntaram onde estava escondido o seu dinheiro. Mas, ao verem as crianças mortas, “espancaram-na e mataram-na sobre eles, e sua alma pura expirou” (*Crônica de Salomão bar Sansão*, em FALBEL, 2001: 88). A matança ainda durou dois dias.

Com algum dos seus – e graças à ajuda do arcebispo Rothard, o “pusilânime”, segundo Falbel – o rabino Kalonymus ainda conseguiu fugir à noite com cerca de cinquenta judeus, através do rio Reno, para o burgo de Rudesheim. Ali pediu asilo ao arcebispo da cidade que, muito satisfeito, se alegrou por ele ainda estar vivo, e prometeu salvá-lo, juntamente com aqueles que com ele se encontravam.

Contudo, logo a seguir ponderou que não tinha como salvá-los, a não ser que se convertessem; do contrário, que “carregassem o pecado de seus antepassados”. O rabino respondeu: “Tuas palavras são verdadeiras e corretas, que não tens força para nos ajudar”, e pediu uma noite para decidir.

Ao consultar sua comunidade, contudo, o rabino e os seus decidiram pelo sacrifício. Kalonymus foi o primeiro a dar o exemplo: beijou e matou seu filho José. Ao saber disso, o bispo ficou muito irritado, disse que não desejava mais ajudá-los – e contou aos aldeões o ocorrido. Estes decidiram então juntarem-se aos cruzados e matar os últimos sobreviventes de Mainz (*Crônica de Salomão bar Sansão*, em FALBEL, 2001: 98-99).

E assim, os cruzados “profanaram em nome do pendurado”.

Conclusão

Imagem 13



Tipos de vestimentas de judeus medievais franceses do século XII. In: *Jewish Encyclopedia 1901-1906*.

À medida que a Idade Média se aproximou de seu entardecer, de modo geral, a intolerância cresceu (COSTA, 2004). A condição social dos judeus conseqüentemente piorou, como bem sublinha Maurice Kriegel (2002: 37). Do *antijudaísmo* nascido nas cruzadas, a civilização ocidental caminhou a passos largos para o *anti-semitismo*, palavra originada somente no século XIX (ARENDDT, 1989: 17-143), a ponto de Karl Marx (1818-1883), ele próprio um judeu, afirmar, em um vigoroso e ácido texto seu de natureza anti-semita (*A questão judaica*, de 1844), que os judeus eram anti-sociais, egoístas (pois só pensavam em seus interesses e benefícios), tinham como Deus secular o dinheiro e a letra de câmbio, que um judeu apenas tolerado em Viena decidia, com seu poder monetário, a sorte de todo o Império Austro-Húngaro, e que *o cristianismo era o pensamento sublime do judaísmo*, “assim como o judaísmo é a aplicação prática vulgar do cristianismo” (MARX, 1991: 55-62).

Do ponto de vista *compreensivo-histórico*, o extermínio nazista do século XX só dificultou ainda mais o estudo histórico das relações entre as duas religiões e a análise do importante papel do judaísmo na construção do mundo contemporâneo. Assim, como entender uma atrocidade ocorrida há mais de novecentos anos? Como historiadores, devemos nos abster de julgar os fatos históricos, como tantos hoje apregoam? A compreensão impede o julgamento?

Essas perguntas devem ser respondidas antes de concluirmos essa breve investigação. Em nossa consideração, é impossível não julgar com extrema severidade os massacres do Reno: fazer História sem juízo é uma temeridade, pois nosso *reconhecimento do passado* implica *necessariamente* o conceito de julgamento (GINZBURG, 2003). Ademais, nenhuma sociedade age sem algum sentido do certo e do errado (“...mesmo Hitler sabia que o Holocausto era imoral, ou não teria feito esforços para escondê-lo”, GADDIS, 2003: 141), e o sucesso com que o *relativismo histórico* é acolhido atualmente nos círculos acadêmicos é um imenso retrocesso ético, significativo sinal dos tempos hodiernos.

Embora o processo de estranhamento entre cristãos e judeus só crescesse, do final do Império Romano do Ocidente até o início do século XI, embora houvesse, de fato, uma cultura geral ainda bastante embrutecida, bem como os empréstimos a juros praticados pelos judeus causassem muita antipatia nas massas e, embora a teoria antieconômica cristã, defendida pela Igreja, involuntariamente só acirrasse, ainda mais, as diferenças entre as práticas sociais das duas religiões, o fato é que, como vimos, até mesmo os contemporâneos letrados cristãos registraram com severidade os atos praticados pelo conde Emich. Em outras palavras, mesmo para a época, aquela selvageria foi vista como um ato bárbaro, pois os clérigos medievais tinham, em que pesem as circunstâncias, uma notável noção do certo e do errado.

Ademais, a pregação da *passagem* (esse era o termo utilizado pelos medievais para se referirem à cruzada), isto é, da *peregrinação armada* aos lugares santos atacados para novamente possibilitar aos crentes uma viagem segura, foi acompanhada de uma notável preocupação da Igreja com o antijudaísmo das massas. Não por acaso, Bernardo de Claraval, um dos espíritos mais vigorosos da época – e mal visto por parte da historiografia atual, que, anacronicamente, o considera o defensor de uma espécie de jihad católica (BERLIOZ, s/d) – saiu em defesa dos judeus, avisado que fora dos excessos cometidos por salteadores entre os cruzados, e chegou mesmo a peregrinar pessoalmente àquela região para tentar pôr fim aos massacres (COLOMBÁS, 1993: 163).

De qualquer modo, o fato é que os *pogroms* de 1096 inauguraram novos e difíceis tempos na sociedade do ocidente medieval para os judeus: a partir de então, progressivamente, a vida seria cada vez mais penosa para as comunidades judaicas. O martiriológico das *Crônicas Hebraicas* serviria como uma forte lembrança de sua consciência de grupo religioso, que os diferenciavam dos *goim*, do resto do mundo.

Aquele maio sangrento nunca deveria ser esquecido. Através das *Crônicas hebraicas*, os hediondos crimes do conde Emich II von Leiningen contra os judeus renanos

ficaram marcados indelevelmente na memória do povo escolhido. Mas o pior ainda estava por vir.

*

Agradeço sobremaneira as leituras críticas e sugestões feitas pelos amigos Prof. Dr. **Alexander Fidora** (ICREA), Prof. **Carlile Lanzieri Jr.**, Prof. Dr. **Edmar Checon de Freitas** (Uff), Prof. Dr. **Harvey Hames** (Ben Gurion University of the Negev), **Júlio Zartos**, Prof. **Luciano Vianna**, meu querido irmão **Sidney Silveira** e o amigo de todas as horas **Stan Stein**.

Fontes

- FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem. Crônicas Hebraicas sobre as Cruzadas*. São Paulo: Edusp, 2001.
- SAN AGUSTÍN. *Obras de San Agustín (Obras apoloéticas)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1948, tomo IV.
- SAN BERNARDO. *Obras completas VII. Cartas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), MCMXC.
- MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- Medieval Sourcebook: Albert of Aix and Ekkehard of Aura: Emico and the Slaughter of the Rhineland Jews*. Internet: <http://www.fordham.edu/halsall/source/1096jews.html>.

Bibliografia

- ARENDET, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BARTLETT, W. B. *História Ilustrada das Cruzadas*. São Paulo: Ediouro, 2002.
- BERLIOZ, Jacques. “S. Bernardo, o soldado de Deus”. In: BERLIOZ, Jacques (apres.). *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, p. 47-56.
- 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, A. e HIGUERA, J. G. (eds.) *Ramon Llull caballero de la fe. Cuadernos de Anuário Filosófico – Série de Pensamiento Español*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2001, p. 13-40.
- COSTA, Ricardo da. “Ramon Llull (1232-1316) e o diálogo inter-religioso: cristãos, judeus e muçulmanos na cultura ibérica medieval: *O Livro do genio e dos três sábios* e a *Viknab* de Nahmánides”. In: LEMOS, Maria Teresa Toribio Brittes e LAURIA, Ronaldo Martins (org.). *A integração da diversidade racial e cultural do Novo Mundo*. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.
- COLOMBÁS, G. M. *La tradición benedictina. Ensayo histórico. Tomo cuarto: El siglo XII*. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1995.
- DURANT, Will. *A Idade da Fé*. Rio de Janeiro: Editora Record, s/d.
- FAVIER, Jean. *Carlos Magno*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- FLASCH, Kurt. *El Pensament Filosòfic a l'Edat Mitjana*. Santa Coloma de Queralt: Obrador EdÉndum, 2006.
- FOURQUIN, Guy. *História Económica do Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- GADDIS, John Lewis. *Paisagens da História. Como os historiadores mapeiam o passado*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. *Historia de la Iglesia Católica II. Edad Media (800-1303). La cristiandad en el mundo europeo y feudal*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), MMIII.
- GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.
- GINZBURG, Carlo. “No lado negro da história. Uma entrevista com Carlo Ginzburg”. *Revista Histórica* 7/2003, Internet, <http://www.eurozine.com/articles/2005-07-20-ginzburg-pt.html#footNoteNUM1>
- JOHNSON, Paul. *História dos Judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- KRIEGER, Maurice. “Judeus”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 37-53.

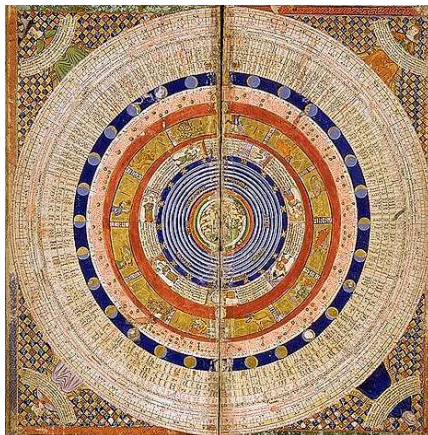
- KUGLER, B. “Historia das Cruzadas”. In: ONCKEN, G. *Historia Universal. Volume IX*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, s/d.
- LANZIERI JÚNIOR, Carlile. “O monge e os judeus: dois momentos das relações judaico-cristãs em *De vita sua*, a autobiografia de Guiberto de Nogent?”. In: *Dimensões – Revista de História da Ufes*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2006, n. 18, p. 332-345.
- LEHMANN, Johannes. *Las cruzadas. Los aventureros de Dios*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1989.
- NICHOLAS, David. *A evolução do mundo feudal – sociedade, governo e pensamento na Europa: 312-1500*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999.
- POLIAKOV, Léon. *História do Anti-semitismo I – De Cristo aos judeus da corte*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- OLDENBOURG, Zoé. *As Cruzadas*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- PIRENNE, Henri. *Maomé e Carlos Magno*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1970.
- RILEY-SMITH, Jonathan (ed.). *The Oxford Illustrated History of the Crusades*. Oxford: University Press, 1995.
- RILEY-SMITH, Jonathan. *Atlas des croisades*. Paris: Editions Autrement, 1996.
- ROUSSET, Paul. *História das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- RUNCIMAN, Steven. *Historia de las Cruzadas. 1. La Primera Cruzada y la Fundación del Reino de Jerusalén*. Madrid: Alianza Universidad, 1983.
- SORLIN, Pierre. *O Anti-semitismo alemão*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.
- TUCHMANN, Barbara W. *Um Espelho Distante: O terrível século XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1990.

III
História e Educação

Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final – *Astronomia* e *Astrologia* na Idade Média e a visão medieval do Cosmo

Ricardo da Costa

Figura 1



Esquema cosmográfico medieval: A Terra, personificada por um astrónomo com um astrolábio, está situada no centro do universo, cercada de círculos concêntricos onde estão figurados os quatro elementos, os sete planetas (A Lua era considerada um planeta), os signos do Zodíaco e as estações e fases da Lua. Em cada canto do quadrado maior estão personificadas as quatro estações do ano. *Atlas catalão*, século XIV. In: BNF, ESP 30.

“Ora (dizei) ouvir estrelas! Certo
Perdeste o senso! E eu vos direi, no entanto,
Que, para ouvi-las, muita vez desperto
E abro as janelas, pálido de espanto.
E conversamos toda a noite, enquanto
A Via Láctea como um pálio aberto,
Cintila. E, ao vir do sol, saudoso e em pranto,
Inda as procuro pelo céu deserto.”

Dizeis agora: “Tresloucado amigo!
Que conversas com elas?
Que sentido
Tem o que dizem, quando estão contigo?”

E eu vos direi: “Amai para entendê-las!
Pois só quem ama pode ter ouvido
Capaz de ouvir e de entender estrelas.”

Soneto XIII da *Via Láctea* (Olavo Bilac, *Poesias*, 1985: 52)

Esta passagem magistral de um dos maiores poetas brasileiros ilustra magnificamente a ânsia humana de entender o universo. É uma *pista literária* que não deve fugir dos olhos do historiador, pois uma das formas mais notáveis de se compreender os homens de um determinado período histórico é descobrir como eles entendiam o *tempo* e o *espaço* e de que forma se sentiam inseridos neles.

Ao historicizarmos a concepção humana desses dois vetores e os conceitos de *ciência* e *natureza* circunscrevemos o homem em seu tempo e o “aprimosamos” dentro do conhecimento de sua época; no entanto, é fato que o espírito humano possui e dá asas à imaginação. Isso acontece porque possuímos a eterna angústia de buscar as respostas para aquelas perguntas clássicas: “De onde viemos? Para onde vamos?” Assim, as formas com as quais os homens se projetam para além das explicações científicas de sua época dão o tom de sua sensibilidade, de sua capacidade de imaginação, e, por que não, de seus sentimentos mais profundos e perenes (PERNOUD, s/d: 159-164).

Certamente o homem medieval possuía todas essas capacidades sensitivas. Talvez mais, pois tinha em si um sentimento profundo de *pertencer* ao universo, de fazer parte de algo transcendente, de integrar e estar unido a todo o espaço imaginado, visível e invisível. A teia de reciprocidades tão característica da sociedade dita feudal ultrapassava e muito o mundo material, mundo das aparências. Ao contrário dos homens de hoje e do homem do tempo de Bilac – que considera tresloucado aquele que ouve e entende as estrelas porque *ama* – o homem medieval tinha esse amor *em si* quando contemplava o cosmo, quando dirigia seus olhos para as estrelas.

Pois ele não era mesmo um *microcosmo* do universo? Para a visionária Hildegard von Bingen (c.1098-1179) sim: antecipando Leonardo da Vinci em quatro séculos, para a monja, o homem ocupava – legitimamente – o centro do mundo, no centro de uma série de círculos maravilhosos:

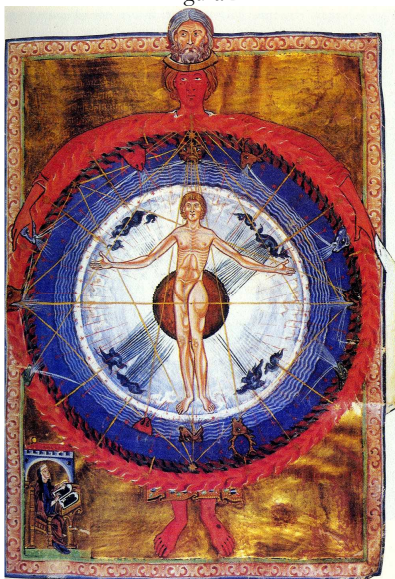
No centro do peito da figura que eu havia contemplado no seio dos espaços aéreos do Sul, eis que surgiu uma roda de maravilhosa aparência. Continha os signos que a reaproximavam dessa visão em forma de ovo, que eu tive há dezoito anos e que descrevi na terceira visão do meu livro *Scivias* (...) na parte superior aparecia um círculo de fogo claro que dominava outro, de fogo negro (...) em seguida vinha um círculo que era como que de ar carregado de umidade (...) sob este círculo de ar úmido aparecia um de ar branco, denso (...) esses dois círculos estavam igualmente ligados entre si (...)

Enfim, sob esse ar branco e firme apresentava-se uma segunda camada aérea, tênue, que parecia estender-se sobre todo o círculo, provocando nuvens, ora claras, ora baixas e sombrias. Esses seis círculos estavam ligados entre si, sem espaço intermediário (...)

A figura do homem ocupava o centro dessa roda-gigante... (HILDEGARD DE BINGEN. *O Livro das Obras Divinas*. In: PERNOUD, 1996: 72-73)

São imagens fantásticas essas da visionária beneditina, imagens compartilhadas pela teoria geral do microcosmo vigente então (LOPEZ, 1965: 364). Juntamente com a concepção medieval do espaço, elas merecem um aprofundamento. Mas antes uma advertência: para compreendermos melhor esse tempo devemos *necessariamente* abandonar a prepotência de nosso *racionalismo triunfante* moderno (ou *pós-moderno*) e olhar para esses textos dos séculos XII-XIII com os olhos que devem ser olhados, isto é, com os olhos da delicadeza e da sensibilidade, com os olhos de Olavo Bilac. Só então poderemos perceber o quanto as mentes daqueles que tentavam entender o mundo das estrelas estava impregnada de medo e temor, mas também de poesia e lirismo, e especialmente de amor contemplativo.

Figura 2



A tríplce figura abraça o universo inteiro; um círculo de fogo claro, um outro de “fogo negro”, um círculo de ar úmido, um outro de ar branco, uma segunda camada aérea - traçados com a precisão que caracteriza o texto de Hildegarda. Uma figura humana erguida no centro recebe os sopros enviados dos quatro cantos, das cabeças de animais – leopardo, leão, lobo, urso, caranguejo, cervo, serpente, cordeiro – enquanto os planetas irradiam em direção às cabeças de animais e à figura do homem (PERNOUD, 1996). Repare que Hildegarda está sentada à esquerda, abaixo, contemplando o *homem-microcosmo* e redigindo sua visão.

Olhar para o céu, ver estrelas, é um dos atos primordiais que diferem o homem da besta. Algum *idiota da objetividade nelsonrodrigueano* dirá: “Ora, aí está um tema secundário para se estudar.” Tolo insensível, néscio, decerto. Pois dirigir os olhos para o céu e tentar entender a cor e o brilho das estrelas foi, é e sempre será uma atividade do espírito humano. Arrisco afirmar que essa talvez seja uma das ocupações humanas mais poéticas. E a História, por sua vez, se ocupa do homem e de suas atividades, materiais e imaginárias (DUBY, s/d: 11). Ou não? Assim, advirto que não escrevo este artigo para os néscios: eles passam, passarão.

Para fruir intensamente essa sensação de *integração cósmica*, era necessário ao homem medieval percorrer a natureza e tentar encontrar nela o simbolismo da divindade ali impresso. O século XIII descobriu a maravilha de observar a natureza e perceber a beleza da criação.

A curiosidade científica nasceu dessa capacidade de se espantar, de se maravilhar com o mundo e a vida nele contida. A estupefação do homem medieval não era menor quando ele dirigia seu olhar para as estrelas. Como ele entendia o universo? Responder a essa pergunta, pelo menos em parte é o objetivo desse texto.

A divisão do Universo

“O universo é totalmente entrelaçado”, pensavam eles. Quando algo não ia bem, era necessário perceber a manifestação de suas correspondências através de suas analogias. O primeiro lugar que se devia então olhar era o céu. Foi o que fizeram Raul Glaber (†1044) e Ademar de Chabannes (n. 988), historiadores do ano mil. Eles interpretaram os signos do céu. Raul se impressionou com os cometas; eles indicavam o desejo de Deus e a vinda de adversidades:

Durante o reinado do Rei Roberto, apareceu no céu, do lado do ocidente, uma dessas estrelas a que se chama cometas; o fenômeno começou no mês de Setembro, numa tarde ao cair da noite, e durou cerca de três meses. Brillando com um muito vivo clarão, encheu com a sua luz uma vasta porção do céu e desapareceu por altura do canto do galo. Quanto a saber se era uma nova estrela que Deus enviava ou uma estrela de que simplesmente multiplicara o brilho como sinal miraculoso, isso só pertence Àquele que na sua sabedoria regula todas as coisas melhor do que poderia dizer. O que, contudo, é certo, é que, cada vez que os homens vêm produzir-se no mundo um prodígio desta espécie, pouco depois abate-se visivelmente sobre eles alguma coisa de espantoso e de terrível (citado em DUBY, 1986: 105-106)

Os eclipses indicavam, por sua vez, presságios de flagelos e o aumento dos desvarios do homem (crimes, cupidez, avidez, pilhagens, incestos): os pecados da

terra ressoavam nos céus! (DUBY, 1986: 107). Para Ademar de Chabannes, as estrelas inclusive combatiam entre si:

Por esses dias, no mês de Janeiro, pela hora sexta, deu-se um eclipse do sol de uma hora; a lua também sofreu então freqüentes perturbações, ficando ora cor de sangue ora azul sombrio, ora desaparecendo. Viu-se também, na parte austral do céu, no signo de Leão, duas estrelas que se combateram durante todo o Outono; a maior e mais luminosa vinha do Oriente, a menor do Ocidente. A menor corria como que furiosa e aterrorizada até a maior, que de modo algum lhe permitia aproximar-se, mas, batendo-lhe com a sua crina de raios, repelia-a para longe em direção ao Ocidente (citado em DUBY, 1986: 107-108)

Como se percebe nessas crônicas antigas, os homens de então viviam olhando para o céu à espera de algum anúncio, de alguma mensagem de Deus. O céu era o palco do grande drama da humanidade; projetavam-se as angústias e as inseguranças nas estrelas, mas também as calmarias, as felicidades, e especialmente a necessidade da humildade para se chegar à paz interior. Pois muitos também olhavam para as estrelas em busca de uma solidão contemplativa. O céu exprimia os anseios humanos. Por que isso?

A *cosmologia medieval* foi influenciada diretamente pelos escritos de Aristóteles (384-322 a.C.) e, sobretudo, Ptolomeu (c.100-170) e seu *Tetrabiblos*. Era considerada a parte mais elevada da Astronomia, que por sua vez era a sétima das *artes liberales* (FRIAÇA, 1999), portanto, a ciência mais nobre *antes* da teologia, nobre porque pretendia estudar as coisas próximas de Deus. Porém, devo ressaltar logo de início que os conceitos de *astrologia* e *astronomia* estavam intrincados e queriam dizer na maior parte das vezes a mesma coisa. Poucos eram os que percebiam a diferença. Contudo, os mais sábios, como Hugo de São Vítor (c.1096-1141), em sua obra *Didascálicon* (1127), estabeleciam claramente a distinção entre as duas:

A astronomia e a astrologia se diferenciam pelo fato de a astronomia ter derivado o seu nome da *lei dos astros*, a astrologia do *discurso sobre os astros*. De fato, *nomia* significa lei e *logos* discurso. E assim, a astronomia é a ciência que discute a lei dos astros e a revolução do céu, investigando as regiões, as órbitas, os movimentos, o raiar e pôr-se das estrelas e as razões do nome de cada uma. A astrologia, por sua vez, considera os astros em seu influxo sobre o nascimento ou a morte ou qualquer outro evento, influxo que é em parte natural e em parte supersticioso. Tal influxo é natural sobre a complexão dos corpos, os quais variam de acordo com o ritmo dos corpos superiores, como é o caso da saúde, doença, tempestade, estiagem, fertilidade e esterilidade; mas esse influxo é supersticioso com relação às coisas contingentes ou que dependem do livre-arbítrio (HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon. Da arte de ler*, Livro II, cap. 10)

De qualquer modo, a *cosmologia medieval* distinguia duas regiões em todo o universo com características bastante distintas. A primeira era a **esfera sublunar**, que continha todas as substâncias sujeitas à corrupção devido à contrariedade natural existente entre os quatro elementos constitutivos dos corpos (fogo, ar, terra e água) e suas qualidades (quente, seco, frio e úmido).

A segunda, a **esfera supralunar** (ou celeste), era povoada pelos astros, pelos santos que estão na Glória Eterna, os anjos e Deus. Acreditava-se que o mundo supralunar emitia fluidos, influxos invisíveis que influenciavam as coisas do mundo sublunar, idéia de base neoplatônica que influenciou decisivamente a Astrologia. Eram os *segredos naturais*. A origem dessa concepção encontra-se em Dionísio, o *Areopagita* (séc. V): “Todo bom dom e toda dádiva descende do Pai das luzes. Mais: a Luz procede do Pai, se difunde copiosamente sobre nós e com seu poder unificador nos atrai e leva ao alto” (DIONISIO AREOPAGITA. *La jerarquia celeste*, I, 1).”

Figura 3



A cosmologia de Gautier de Metz (séc. XIII) e seu universo cheio de matéria, com suas respectivas esferas. Reparem que os quatro elementos encontram-se entre a Terra (*Infernus*) e a Lua, cada um em uma esfera. A seguir, exatamente na ordem, Mercúrio, Vênus, o Sol (em uma final esfera azul escura), Marte, Júpiter e Saturno. (*Ymago Mundi*. In: *Geografia Ilustrada*, I, 1972: 151)

Ainda no *Didascalicon*, de Hugo de São Vítor, encontramos a distinção entre os dois mundos:

...os matemáticos dividiram o mundo em duas partes: uma que fica acima da órbita da lua, e outra que fica debaixo dela. E chamaram de “natureza” o mundo supralunar, porque lá todas as coisas subsistem em virtude de uma lei primordial, e chamaram o mundo sublunar de “obra da natureza”, isto é, obra da parte superior, porque todo o gênero dos viventes, que no mundo sublunar são fortificados pela infusão de um espírito vital, recebem das essências superiores o alimento infuso através de percursos invisíveis, para que não somente nasçam e cresçam, mas também se alimentem e evoluam. E também apelidaram aquele mundo superior de “tempo”, por causa do curso e do movimento das estrelas que lá se encontram, e chamaram o mundo inferior de “temporal”, porque se move segundo os movimentos do mundo superior. Igualmente, nomearam o mundo supralunar de “elísio”, em virtude da perpétua tranqüilidade de luz e paz, e nomearam o mundo inferior de “inferno”, devido à inconstância e à confusão das coisas que mudam (HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon. Da arte de ler*, Livro I, cap. 7)

Assim, a *divisão do universo*, segundo Hugo de São Vítor, pode ser assim resumida:

Mundo Sublunar	Mundo Supralunar
Obra da Natureza (tudo recebe a infusão do mundo supralunar)	Natureza (Lei primordial que se irradia para o mundo sublunar)
Temporal (os movimentos das coisas seguem os do mundo supralunar)	Tempo (o curso e o movimento das estrelas)
Inferno (Inconstância)	Elísio (Tranqüilidade de Luz e Paz)

Figura 4

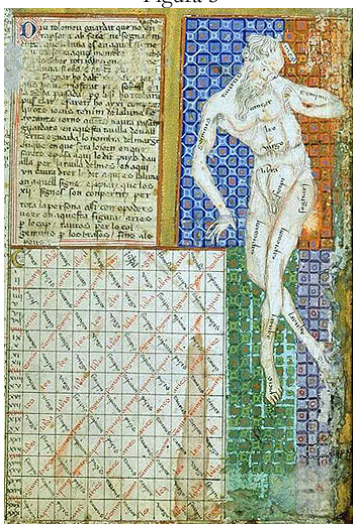


Os quatro elementos e os humores: o homem está totalmente entregue a eles, dominado, inerte. Barthélemy l'Anglais. *O Livro das Propriedades das coisas*, século XV. In: BNF, FR 135.

Na *concepção cosmológica medieval* a Terra não era considerada um planeta e se encontrava na parte mais inferior e central da esfera sublunar, ou seja, no círculo mais baixo, no centro do inferno – esse é o nome da Terra no *Ymago Mundi* de Gautier de Metz (figura 3).

A Terra era o inferno porque era o triste mundo das inconstâncias, das coisas confusas e que se alternam incessantemente. Nesse círculo inferior do mundo sublunar os quatro elementos que compunham todos os corpos estavam em permanente estado de oposição e tinham uma tendência centrífuga de buscar sua perfeição, de ocupar seu lugar próprio: esse era o motivo pelo qual os corpos se decompunham, pensavam. Esse era o motivo da degeneração e da corrupção da vida.

Figura 5



O homem zodiacal: cada parte do corpo humano é regida por um signo, cujo nome está assinalado. *Atlas catalão* (Maiorca), século XIV. In: BNF, ESP 30.

Nesse mundo sublunar os quatro elementos – terra, ar, fogo e água – estavam em permanente correspondência, tanto com os astros quanto com os quatro humores (líquidos) em circulação no corpo humano: o sangue (qualidade de *úmido*), a fleuma (língua, soro, muco nasal, saliva, muco intestinal, qualidade de *seco*), a bÍlis (amarela, *quente*) e a atrabÍlis (ou bÍlis negra, secreção do pâncreas, *fria*) (MICHEAU, 1985: 61).

A *doutrina dos temperos* defendia que todas as coisas vivas derivavam desses quatro elementos e das quatro qualidades (quente, frio, seco e úmido) convenientemente temperadas (ZARAGOZA GRAS, 1992: 86) – *temperado* no sentido de interpenetração total das partes que se mesclam, e não a simples justaposição delas (REALE e ANTISERI, 1990: 361-368). Essa *medicina total*, que via o homem integrado ao universo, baseava-se em Galeno de Pérgamo (c. 129-179 d.C.), médico e anatomista grego, que por sua vez remontava a Hipócrates (c. 460-380 a.C.). Nessa doutrina, a *teoria clássica dos humores*, o bem-estar do corpo estava condicionado a esses quatro fluidos corporais (BLACKBURN, 1997: 165 e 329). Por exemplo, o homem era *quente e seco* — sua irascibilidade era decorrência da bÍlis amarela; a mulher era *fria e úmida*: daí se completarem, daí serem feitos um para o outro.

Todos os temperamentos humanos pertenciam a um ou outro dos quatro humores. Assim havia quatro temperamentos: 1) sangüíneo, 2) fleumático, 3) colérico (bilioso) e 4) melancólico (ou atrabiliário). A *teoria dos humores* chegou à Idade Média e foi reforçada pela medicina árabe, que a endossava (especialmente Avicena e Averróis). Em várias combinações com os signos do Zodíaco, que governava partes específicas do corpo, os humores e as constelações determinavam os graus de calor e umidade do corpo e a proporção da masculinidade e feminilidade de cada pessoa (TUCHMANN, 1990: 99).

Na *Árvore Celestial*, sétimo capítulo de uma imensa enciclopédia intitulada *Árvore da Ciência* (1295-1296), o filósofo Ramon Llull (1232-1316) explica a razão da masculinidade e da feminilidade como consequência da *forma* e da *matéria*: “É dada masculinidade a um signo por razão da forma e feminilidade por razão da matéria, para que um signo tenha ação e outro paixão, e aquele que tem ação seja masculino e diurno e o que tem paixão seja feminino e noturno (RAMON LLULL. *A Árvore Celestial*. In: ORL, 1926)”.

Por exemplo, a Lua controlava a fisiologia feminina e sua umidade; governava o cérebro, parte mais úmida do corpo, sendo responsável pela demência dos *temperamentos lunáticos*. Mulheres histéricas, mal da Lua! A melancolia era característica dos nascidos sob a lua cheia (DELUMEAU, 1989: 82), pessoas que possuíam um humor sombrio e era ligada ao outono, com o frio e seco (GARCÍA GUAL, 1984: 42). Os nascidos sob Saturno (Capricórnio) eram frios e sombrios; sob Júpiter (Sagitário), sóbrios e joviais; sob Vênus (Touro e Libra), afetuosos e férteis.

A medicina medieval era, portanto, um *Humorismo*, pois atribuía a origem das doenças e o estado de espírito de uma pessoa às alterações dos humores do corpo

(daí, hoje em dia, dizermos “fulano está de bom humor, sicrano de mau humor”), sempre em relação direta com a posição dos astros. Um manual de medicina árabe do século XV definiu bem a concepção médica medieval dos humores do corpo:

O **primeiro humor** é a bilis. Ela deriva do fogo, que é o produto do calor e da seca. A bilis reside no corpo do homem perto do fígado, na vesícula biliar. O **segundo humor** é o sangue. Deriva do ar, que é devido à combinação do calor com a umidade. A sua sede, no homem, é o fígado. O **terceiro humor**, a pituíta (ou linfa, ou fleuma), derivada da água, que foi criada pela combinação do frio e da umidade. Reside nos pulmões. O **quarto humor**, a atrabílis (ou bilis negra), deriva da terra, que é um composto do frio com o seco. Ocupa o baço. Estes quatro humores constituem os materiais do corpo, determinam o seu bem estar ou mal-estar (...) Atendendo a estas diversas relações, dividiria os temperamentos em cinco espécies distintas: o temperamento bilioso, o temperamento sangüíneo, o temperamento linfático, o temperamento melancólico e o temperamento misto, que participa igualmente em todos os temperamentos.” (citado em MICHEAU, 1985: 61-62).

Naturalmente, essa teoria médica inseria-se num sistema global de explicação do mundo medieval – e nunca é demais destacar o fato dela ter prevalecido na medicina pelo menos até o século XVIII. Mesmo durante a Renascença a astrologia reinou soberana, especialmente quando se desejava tomar alguma decisão importante (DELUMEAU, 1989: 81). Portanto, não se tratava de uma exclusividade estapafúrdia das “trevas medievais” e sim de uma concepção profunda de mundo que ainda hoje possui fortes raízes em diversas tradições populares.

A influência dos astros na vida do homem: predestinação ou livre-arbítrio?

A estreita relação entre a medicina e a astrologia fazia com que os mais ricos e poderosos fossem tratados, em caso de doença, por um médico e um astrólogo. Para aqueles homens, a idéia de que as estrelas podiam se deslocar sem afetar-nos pareceria tão inconsistente quanto a hipótese de Deus ter criado o universo apenas pelo ato de criar, sem um juízo e plano preestabelecido (LOPEZ, 1965: 376). O mundo era ordenado, tudo estava em seu lugar por um motivo específico de Deus.

No entanto, essa questão levantava outra: se tudo está escrito nas estrelas, se tudo está predestinado, como explicar o livre-arbítrio? Como podemos escapar das influências astrais? Para Dante (1265-1321), o céu desencadeava os movimentos humanos, mas nossa vontade é sempre livre. Já Ramon Llull tenta resolver esse impasse filosoficamente, através de um *exemplar*.

Filho, disse o eremita, um homem esteve em grande tentação de predestinação porque pareceu-lhe ter um poder maior que a justiça de Deus. Aquele homem cogitou a respeito da disposição do mundo, e entendeu que o homem está ordenado para ter virtudes, vícios e fazer o bem e o mal, e sucessivamente Deus ordenou que o homem viva no mundo. Mas se o livre-arbítrio não fosse nada e necessariamente o homem predestinado à salvação se salvasse e o predestinado à danação fosse danado, seguir-se-ia um inconveniente por tudo quanto existe no mundo ordenado, porque não caberia fazer bem ou mal, nem caberia existir sol ou lua, nem obra de natureza sensual ou intelectual, e todo o mundo estaria desordenado, a qual coisa é impossível, conforme está manifestado (RAMON LLULL. *Félix ou O Livro das Maravilhas*, cap. 100 – *Da predestinação e do livre-arbítrio*).

Para Ramon Llull, o homem vence o efeito das constelações com sua livre vontade. Por sua vez, o gênio de Tomás de Aquino (1225-1274) resolveu a questão da predestinação e os astros de forma bastante direta: não havia problema em utilizar a astrologia para prever tempestades, doenças ou colheitas. Todos se serviam dela. No entanto, a vontade humana não estava submetida à necessidade astral, caso contrário nosso mérito e livre arbítrio estariam arruinados. Portanto, é impossível adivinharmos o futuro baseando-nos nos astros:

É verdade que os astrólogos, estudando a disposição e o movimento dos astros, predizem com freqüência sucessos verdadeiros. Isso ocorre principalmente por duas causas. Antes de tudo, ao fato de que a maior parte dos homens se deixam levar pelas impressões do corpo. Daí que muitas vezes ordenem-se seus atos conforme as tendências ou inclinações que lhes imprimem os corpos celestes. São poucos – somente os sábios – que procuram moderar tais inclinações, submetendo-as aos ditames da razão. Por isso, as predições dos astrólogos se verificam quando se trata de sucessos gerais que dependem da variedade. A segunda causa atesta a presença dos demônios “é preciso confessar”, escreve Santo Agostinho que, “quando os astrólogos descobrem a verdade conseguem isto sob a influência de um instinto muito secreto que sem darmos conta penetra profundamente no espírito. Se trata de um pernicioso engano, obra certamente dos espíritos sedutores e impuros, a que lhes permite Deus o conhecimento de certas verdades de ordem temporal”. E conclui: “Por conseguinte, o bom cristão há de se guardar muito bem desses matemáticos e de toda a classe de gente que pratica impiamente a adivinhação, fugindo, sobretudo, dos que dizem a verdade. Que a alma, enganada por esse comércio, não caia nas redes que a levem definitivamente até os demônios. (TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Madrid: BAC, 1955, *Tratado da religião*, questão 95, artigo 5, *Da adivinhação*, p. 263-267)

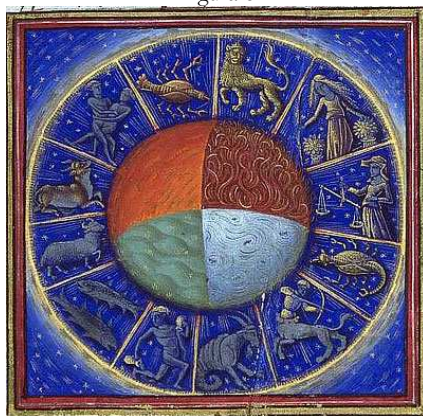
Apesar da lógica de Tomás de Aquino refutar a influência dos astros nas decisões humanas, esse parecia ser o desejo de muitos. Era uma história que apaixonava os homens. A teoria dessa influência astral na vida humana remonta à Antiguidade. Já Aristóteles afirmara que

...este mundo está necessariamente em continuidade de uma maneira ou de outra com aquele que se move no alto, de modo que todos os seus impulsos são comandados do alto. Esse é, com efeito, o princípio de onde parte, para todos os seres, o movimento” (*Meteorológicos*, I, 2, 339a 22-24)

Contudo, o Estagirita não estendeu essa influência aos assuntos humanos, parecendo sim se referir às cheias dos rios, às marés, à configuração dos continentes e dos mares. Já Ptolomeu, em sua obra *Opus Quadripartitum*, disse claramente:

Eis aqui uma proposição muito evidente e que não tem necessidade de uma longa demonstração: Uma força emanada da natureza etérea e eterna se transmite a todas as coisas que cercam a Terra e que são constantemente submetidas à mudança. Os primeiros elementos que estão sob a Lua, o fogo e o ar, são cercados e agitados pelos movimentos do éter; por sua vez, eles envolvem e arrastam em sua agitação todos os corpos que estão abaixo deles, a saber, a terra, a água e todos os animais e vegetais que aí se encontram (I, cap. 1).

Figura 6



A relação de influência dos signos nos quatro elementos do mundo sublunar (na esfera: vermelho = fogo [acima à esquerda], marrom = terra [acima à direita], azul = água [abaixo à direita e verde = ar [abaixo à esquerda]). Os quatro elementos constituem todas as coisas vivas da Terra, inclusive os seres humanos. Por esse motivo, os medievais, acreditavam que éramos influenciados pelos astros. Barthélemy l'Anglais. *O Livro das Propriedades das Coisas*, século XV. In: BNF, FR 135. Devo corrigir: milhares de pessoas ainda hoje acreditam que somos regidos pelos astros.

Ptolomeu acrescenta ao tema aristotélico o conceito de *emanação*, mais tarde definida pelo neoplatônico Plotino (205-270) como “a eterna geração de seres inferiores por parte do ser perfeito”. De qualquer modo, estas poucas linhas tornaram-se o manifesto do *astrologismo medieval* (DE LIBERA, 2001: 246-247).

Assim, por um lado (o acadêmico), considerava-se herético afirmar que a força dos astros era invencível, mas por outro lado (baseado especialmente nas tradições populares), seria considerado arrogante e presunçoso negar o papel das estrelas nos destinos do homem (LOPEZ, 1965: 376).

Por todos esses motivos, o astrólogo, considerado por muitos um homem de ciência, auxiliava o médico nos diagnósticos, sugerindo o melhor momento para a aplicação dos remédios, fazer as sangrias, interferir no fluidos corporais e no estado úmido, seco, quente ou frio do doente.

Mais: do ponto de vista intelectual, a astrologia era uma das mais exigentes disciplinas (THOMAS, 1991: 237). De acordo com a evolução da doença, o astrólogo alterava suas prescrições, conforme a posição dos astros e as novas combinações com os humores corporais. Por sua vez, cada signo tinha uma correspondência com a estação do ano, e isso tinha que ser levado em conta no momento do cálculo astronômico solicitado pela medicina:

De acordo com a razão natural e a situação acima que convém responder à situação dos braços da *Árvore Elemental*, três signos deveriam ser da compleição do ar no verão, três do fogo no estio, três da terra no outono e três da água no inverno. Os três do verão são Áries, Touro e Gêmeos; os três do estio são Câncer, Leão e Virgem; do outono, Libra, Escorpião e Sagitário; do inverno, Capricórnio, Aquário e Peixes (RAMON LLULL. *A Árvore Celestial*. In: ORL, 1926)

Por sua vez, cada signo concordava com uma sensualidade humana; por exemplo, Áries com a **visão** (através de sua umidade e calor); Leão com a **audição** (através de seu calor e secura). Além disso,

...Áries concorda mais com o corpo com a vontade pela umidade e calor que Peixes pelo frio e umidade ou Sagitário pelo frio e secura. Leão concorda mais com o cérebro da frente com o entendimento pelo calor e secura que Peixes pelo frio e umidade. Escorpião concorda mais com as partes posteriores do cérebro com a memória pelo frio e secura que Gêmeos pela umidade e calor. O mesmo se segue com os braços, as canelas e os outros membros do homem. Assim pode-se conhecer em quais tempos do ano e em qual hora do dia e da noite os médicos devem dar medicinas e como elas dão sanidade a um membro juntamente com um signo e dão sanidade a outro membro com outro signo (RAMON LLULL. *A Árvore Celestial*. In: ORL, 1926).

Assim, o médico necessitava do astrólogo para definir o momento preciso para lidar com algum sentido doente. Naturalmente, esse sistema totalizante integrava o homem no universo, não permitindo a sensação de abandono, de solidão: todos faziam parte de algo maior. Na obra *Da natureza*, Isidoro de Sevilha (c.560-636) já afirmara que todo homem continha um pequeno mundo, todo homem

transcendia para o além. Outra obra muito conhecida de então, o *Elucidário*, de Honório de Autun, um vulgarizador do século XII (LE GOFF, 1984: 308), ilustra belamente a relação direta entre o homem e o cosmo:

O homem possui da terra a carne, da água o sangue, do ar o sopro e do fogo o calor. Sua cabeça é redonda como a esfera celeste. Os olhos brilham como as duas luminárias do céu. Sete orifícios o decoram, harmoniosos como os sete céus. O peito, onde se situam o sopro e a tosse, assemelha-se ao ar onde se formam os ventos e as tempestades. O ventre recebe todos os líquidos, assim como o mar recebe todos os rios. Os pés carregam o peso do corpo, como a terra. O homem tem a visão do fogo celeste, a audição do ar superior, o olfato do ar inferior, da água o gosto, da terra o tato. Ele participa da dureza da pedra por seus ossos, da força das árvores por suas unhas, da beleza das plantas por seus cabelos (Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, I, 59. *In*: DUBY, 1990: 157)

Assim, a visão do *homem como um microcosmo*, a teoria dos quatro humores e dos quatro elementos se encaixava bem na concepção astronômica medieval. Assim, na esfera sublunar, em nosso mundo, os corpos se separavam devido à tendência de seus elementos compostos de ocupar seu lugar próprio, de buscar sua perfeição: a água existente no homem buscava sua perfeição, inatingível pela própria matéria humana, o calor, idem, e assim por diante. No centro da esfera sublunar estava a Terra, fria e seca. Entre a Terra e a Lua estavam situados a *água*, cujas qualidades eram o frio e a umidade; acima da água estava o *ar* (quente e úmido), e por fim a parte mais elevada antes da Lua, o *fogo* (quente e seco), também para alguns separados em esferas (figura 3).

Por sua vez, na esfera celeste, a matéria dos corpos era distinta; a forma dos corpos celestes preenchia totalmente a potencialidade de sua matéria, motivo pelo qual não lhes era permitida nenhuma possibilidade de mudança fora da rotação circular das esferas. Sem os meios tecnológicos que permitem hoje medições precisas e uma variedade de pontos de vista interplanetários, o *modelo astronômico medieval* se mantinha muito próximo das primeiras percepções quando tentamos perceber o céu a olho nu.

Como o universo era um conjunto de esferas concêntricas e cristalinas, isto é, transparentes, cada uma delas continha um planeta. Acima da Terra, na seguinte ordem de esferas: 1) Lua, 2) Mercúrio, 3) Vênus, 4) Sol, 5) Marte, 6) Júpiter, 7) Saturno. Na oitava e última esfera, estavam as estrelas fixas e as constelações do Zodíaco. Essa última esfera possuía uma intensa luminosidade – não podemos nos esquecer que, devido à inexistência de luz elétrica, o céu medieval devia ser um espetáculo assombroso para as pessoas de então, desde o mais rude camponês ao mais poderoso dos reis. Um céu estrelado em noite de lua cheia com certeza

proporcionava uma sensação de pequenez diante a grandiosidade do Universo, uma imensidão quase assustadora, mas, ao mesmo tempo, fascinante.

Na cosmologia de Dante havia ainda o nono círculo (*Primum Mobile* ou *Céu Cristalino*), céu concêntrico e o mais veloz de todos, pois não continha nenhuma matéria, e comandava o movimento dos oito céus inferiores. Acima do nono círculo estava o *Empíreo* (imóvel), com a *Rosa Mística* (a glorificação dos beatos), e por fim os nove círculos angélicos (concêntricos), rodeando Deus. O número nove significa o *amor incondicional*, pois sua raiz quadrada é o três da Santíssima Trindade (DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia*).

Considerava-se que essas esferas eram perfeitas e não possuíam rugas nem manchas. Por esse motivo, a descoberta de manchas no Sol por Galileu foi um escândalo. Os eixos de cada esfera estavam encaixados na esfera seguinte: os medievais pensavam assim, pois estavam orientados pela maneira na qual os astros, vistos da Terra, reproduziam com seus movimentos as aparências da realidade.

Como as esferas não necessitavam obter nenhuma outra forma para buscar sua perfeição, pois sua matéria tinha toda a sua potencialidade completa e as rotações não tinham fim, os movimentos celestes obedeciam a uma forma natural. Portanto, sua causa tinha que ser atribuída a alguma substância separada da matéria: eram os anjos. Com sua inteligência e poder, os anjos podiam conceber e realizar tanto aquele movimento incessante quanto seu fim (figura 7). Esse fim era obtido ao se completar o número dos eleitos, já que ao mover os céus, os anjos provocavam as mudanças das estações e tudo o que a Terra necessitava para a vida dos homens.

Conclusão

A imagem que os medievais tinham do universo era cheia de simbolismos, de metáforas. O mundo que eles tentaram descobrir era um conjunto harmônico e completo de beleza. O amor estava unido ao temor: as estrelas e o Sol se moviam por causa do amor de Deus – e devemos temê-Lo e amá-Lo. Não importava tanto a descoberta de um sistema de leis e princípios, mas sim saber avaliar e julgar corretamente qual a lição que deveria ser aprendida com aquela observação. A investigação deveria ser humilde e sincera, despojada. Dever-se-ia buscar a verdade acima de tudo: buscando-a, exercitar-se-ia a virtude. Assim poderíamos nos aproximar um pouco de Nosso Criador: “Duas são as coisas que recuperam no homem a semelhança divina, e são elas: 1) a especulação da verdade e 2) o

exercício da virtude. Pois o homem é semelhante a Deus quando é sábio e justo.” (HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon. Da arte de ler*, Livro I, cap. 8).

O temor de olhar para o céu dos historiadores do ano mil e perceber os presságios funestos dos males vindouros, como vimos, foi gradativamente substituído pelo *amor à natureza* dos homens dos séculos XII-XIII. Estes aceitavam a influência dos astros sem, no entanto, negar nossa capacidade de escolha, fruto do livre-arbítrio dado por Deus. O homem era influenciado pelas estrelas sim, mas sempre tinha a última palavra, sua própria consciência.

Por esse motivo ele era o próprio microcosmo: esse *homem-microcosmo*, embora consciente de ser um grão no universo, não se sentia só, pois cada parte de seu corpo estava interligado à estrela mais distante. Esse *universo integrado e harmônico* soava como música – cada estrela emitia sua própria nota musical – o cosmo estava ali ansiando para ser descoberto, mas com olhos amorosos.

Assim, essa astrologia da segunda idade feudal, cheia de nuances e perspectivas de interpretação simbólica, era, sobretudo, uma tentativa sincera de se aproximar do outro mundo, do mundo do além, do mundo supralunar. Era mais uma forma daquele típico *pensamento escatológico* que fazia os homens de outrora buscarem Deus com profunda compaixão.

Figura 7



Uma típica figuração teológico-astronômica medieval: dois anjos acionam manivelas destinadas a fazer girar o primeiro céu móvel. Manuscrito provençal do século XIV (British Museum, London. In: LOPEZ, 1965: 355).

A partir de então, maravilhados com o assombro da natureza, *livro-espelho* da criação divina, os medievais buscaram ávida e racionalmente as conexões íntimas e invisíveis entre os dois mundos, os mistérios do movimento dos corpos celestiais que traduziam as sensações de pertença, de integração e de realização espiritual.

O mundo e o universo eram entendidos como frutos de um momento sublime de amor. E, cheios desse *amor contemplativo*, os espaços dos medievais se expandiam, suas fronteiras eram redesenhadas conforme sua capacidade de amar, em direção ao além. Bastava olhar com olhos amorosos, com aqueles olhos de Olavo Bilac que, voltados para a Via Láctea, amava as estrelas para entendê-las. Pois quando amamos, ouvimos e entendemos as estrelas.

*

Este artigo é dedicado ao querido mestre **José Rivair Macedo** (UFRGS), **Manuel M.^a Domenech Izquierdo** (Universidade de Barcelona) e **Maria de Nazareth Lobato**.

Bibliografia

Fontes impressas

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômanos*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia* (trad. Ítalo Eugenio Mauro). São Paulo: Editora 34, 1998.
- DIONISIO AREOPAGITA. *Obras completas*. Madrid: BAC, MCMXC.
- HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálion. Da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- OLAVO BILAC. *Poesias*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1985.
- RAMON LLULL. *Félix: ou O Livro das Maravilhas (1288-1289)* (tradução de Ricardo da Costa e o Grupo de Pesquisas Medievais da UFES I). Publicado na INTERNET: www.ricardocosta.com
- RAMON LLULL. *Arbre Celestial*. In: ORL, vol. XII, 1926.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Madrid: BAC, 1955.

Bibliografia citada

- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente. 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DUBY, Georges. “O historiador hoje”. In: DUBY, Georges, ARIÈS, Philippe, LADURIE, E. L., LE GOFF, Jacques. *História e Nova História*. Lisboa: Teorema, s/d.
- DUBY, Georges. *O ano mil*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- DUBY, Georges. *São Bernardo e a Arte cisterciense*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- FRIÇA, Amâncio. “A unidade do saber nos céus da Astronomia medieval”. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *Trivium & Quadrivium. As artes liberais na Idade Média*. Cotia, São Paulo: Editora Íbis, 1999, p. 289-329.
- FRIÇA, Amâncio. “A corte e as estrelas: a Astronomia durante o Renascimento Carolíngio”. In: *Signum 2. Revista da ABREM – Associação Brasileira de Estudos Medievais*. São Paulo, 2000, p. 149-166.
- GARCÍA GUAL, Carlos. “Del Melancólico como Atrabiliario. Según las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolia”. In: *FAVENTLA 6/1*. Departament de Clàssiques. Facultat de Lletres, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1984, p. 41-50.
- GEOGRAFLA ILUSTRADA I. *A descoberta do mundo*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, vol. II.
- LOPEZ, Robert. *O nascimento da Europa*. Lisboa: Cosmos, 1965.
- MICHEAU, Françoise. “A idade de ouro da medicina árabe”. In: LE GOFF (apres.). *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar, 1985.
- PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.
- PERNOUD, Régine. *Hildegard de Bingen. A consciência inspirada do século XII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia I*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

- THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia. Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- TUCHMANN, Barbara W. *Um Espelbo distante. O terrível século XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1990.
- ZARAGOZA GRAS, Joana. “Els Humors i els Temperaments”. In: *FAVENTIA 14/1*. Departament de Clàssiques. Facultat de Lletres, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1992, p. 85-90.

Reordenando o conhecimento: a Educação na Idade Média e o conceito de Ciência expresso na obra *Doutrina para Crianças* (c. 1274-1276) de Ramon Llull⁷⁶

Ricardo da Costa

No Brasil, a Idade Média ainda é citada por muitos néscios como um tempo de ignorância e barbárie, um tempo vazio, um tempo em que a Igreja escondeu os conhecimentos que naufragaram com o fim do Império Romano para dominar o “povo”. Nesse movimento consciente e ideológico em direção às trevas, o clero teve como aliado principal a nobreza feudal. Juntos, nobreza e clero governaram com coturnos sinistros e malévolos todo o ocidente medieval, que permaneceu assim envolto em uma escuridão de mil anos, soterrado, amedrontado e preso a terra num trabalho servil humilhante.⁷⁷

Quem ainda acredita piamente nesse amontoado de tolices ficará agradavelmente surpreso, espero, com o tema desse trabalho, que não poderia ser mais propício. Minhas perguntas básicas serão: existiu *educação* na Idade Média? E *ciência*? E as *crianças*? É incrível, mas há quase quarenta anos atrás o próprio Jacques Le Goff perguntou: “teria havido crianças no Ocidente Medieval?”⁷⁸ Seguindo a trilha deixada por Philippe Ariès⁷⁹, ele buscou a criança na arte e não a encontrou. É verdade. Apressadamente concluiu então que a criança foi um produto da cidade e da burguesia⁸⁰ e, portanto, o mundo rural não a conheceu. Pior: a conheceu sim, mas a desprezou, marginalizando-a.⁸¹

Deixo claro então que minha perspectiva será bastante diferente. Responderei **sim** a todas àquelas perguntas, opondo-me a Jacques Le Goff e a Philippe Áries.⁸² Para

⁷⁶ Este artigo é dedicado a três amigos e colegas de profissão: Edmar Checon de Freitas (doutorando UFF) e Luiz Jean Lauand (USP), que carinhosamente leram e criticaram várias passagens do texto, e Josemar Machado Oliveira (*História Moderna* - UFES), que certa vez presenteou-me com um belo livro (GIMPEL, Jean. *A Revolução Industrial da Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977), quando aproveitou o ensejo para dizer-me que **não** existiu ciência na Idade Média!

⁷⁷ Um excelente livro que apresenta estes mitos e os destrói completamente é HEERS, Jacques. *A Idade Média, uma impostura*. Porto: Edições Asa, 1994.

⁷⁸ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, vol. II, p. 44.

⁷⁹ ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: LTC, 1981, p. 50-67.

⁸⁰ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval, op. cit.*, p. 45.

⁸¹ LE GOFF, Jacques. “Os marginalizados no ocidente medieval”. In: *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, p. 169.

⁸² Le Goff recupera o tema da criança como *não-valor* em sua biografia *São Luís* (Rio de Janeiro: Editora Record, 1999, p. 84), citando uma farta bibliografia como apoio à sua tese mas somente **uma** fonte: João de Salisbury (“Não há a necessidade de recomendar muito a criança aos pais, porque ninguém detesta sua carne” – *Policraticus*, ed. C. Webb, p. 289-290), justamente uma passagem de um texto medieval onde **se afirma** o amor dos pais em relação aos filhos como algo comum! Por sua vez, a tese

provar isso, dividi minha narrativa em duas partes: primeiro, busquei a condição infantil registrada pela História na Alta Idade Média (séculos V-X) para, a seguir, tratar da estruturação das ciências que Ramon Llull (1232-1316) apresentou a seu filho Domingos quando, em um ato de puro *amor paterno*, escreveu um livro para ele, a *Doutrina para crianças*.⁸³

*

Falei há pouco de amor paterno. O amor é uma forma muito profunda e especial de afeto, difícil de ser descrito, difícil de ser registrado a não ser nas emoções daqueles que o compartilham. Por isso, a História registra sempre o que se veste, onde se vive, o que se come, mas dificilmente narra como se ama, especialmente a intensidade e a forma do amor⁸⁴. Os tipos de textos consultados pelos historiadores – as *Crônicas*, por exemplo – estão mais atentos aos acontecimentos importantes, aos personagens e à política. Assim, ofereceram pouco espaço para o mundo infantil, deixando muitas perguntas que não puderam ser respondidas satisfatoriamente. Por exemplo: como pais e filhos exprimiam seus carinhos, suas incompreensões? De que forma as crianças apreenderam o mundo existente? Como reagiram à escola e aos estudos?

De qualquer maneira, o fato é que, historicamente, o papel da criança sempre foi definido pelas expectativas dos adultos⁸⁵, e esse anseio mudou bastante ao longo da história, embora a família elementar e o amor tenham existido em todas as épocas.⁸⁶ Vejamos então o caso medieval.

A primeira herança da Antigüidade não é nada boa: a vida da criança no mundo romano dependia totalmente do desejo do pai. O poder do *pater familias* era absoluto: um cidadão não tinha um filho, *o tomava*. Caso recusasse a criança – e o fato era bastante comum – ela era enjeitada. Essa prática era tão recorrente que o

da ausência do sentimento da infância na Idade Média de Philippe Ariès já foi criticada por historiadores do porte de J. L. Flandrin e Natalie Zemon Davies.

⁸³ Utilizarei minha tradução feita a partir da edição de Gret Schib (RAMON LLULL. *Doctrina pueril*. Barcelona: Editorial Barcino, 1957), tradução feita em parceria com o *Grupo de Estudos Medievais da UFES IV* (Felipe Dias de Souza, Revson Ost e Tatiana Nunes Lemos).

⁸⁴ MARQUES, A. H. de Oliveira. *A Sociedade Medieval Portuguesa – aspectos de vida quotidiana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1987, p. 105.

⁸⁵ BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Editora Unesp, 2002, 71-72.

⁸⁶ Interessante afirmação do antropólogo Jack Goody. Citado em GUICHARD, Pierre. “A Europa Bárbara”. In: BURGUIÈRE, André, KLAPISCH-ZUBER, Christiane, SEGALÉN, Martine e ZONABEND, Françoise (dir.). *História da Família. Tempos Medievais: Ocidente, Oriente*. Lisboa: Terramar, 1997, p. 18.

direito romano se preocupou com o destino delas.⁸⁷ E o que acontecia à maioria dos enjeitados? A morte.⁸⁸

A segunda herança que a Idade Média herda da Antigüidade, a cultura bárbara germânica, foi-nos passada especialmente por Tácito⁸⁹. Ele nos conta que a tradição germânica em relação às crianças era um pouco melhor que a romana. Os germanos não praticavam o infanticídio, as próprias mães amamentavam seus filhos e as crianças eram educadas sem distinção de posição social.⁹⁰ O povo germânico era composto por um conjunto de lares, com dois poderes distintos: o matriarcal, exercido no seio da família, e o patriarcal, predominante na política e na organização social.⁹¹

No entanto, o destino das crianças naqueles clãs, como na cultura romana, também dependia da vontade paterna (direito de adoção, de renegação, de compra e venda). A criança aceita ficava aos cuidados dos parentes paternos (*agnatos*) e o destino dos bastardos, órfãos e abandonados era entregue aos parentes maternos, especialmente a tios e avós maternos.⁹²

Dessas duas tradições culturais que se mesclaram e fizeram emergir a Idade Média, concluo que o *status* da criança naquelas sociedades antigas era praticamente nulo. Sua existência dependia do poder do pai: se fosse menina ou nascesse com algum problema físico, poderia ser rejeitada. Seu destino, caso sobrevivesse, era abastecer

⁸⁷ ROUSSELL, Aline. “A política dos corpos: entre procriação e continência em Roma”. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (dir.): *História das Mulheres no Ocidente. A Antigüidade*. Porto: Edições Afrontamento / São Paulo: Ebradil, s/d, p. 363.

⁸⁸ VEYNE, Paul. “O Império Romano”. In: ARIËS, Philippe e DUBY, Georges (dir.). *História da vida privada I. Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 23-24.

⁸⁹ “Para a cultura germânica da época das invasões seria interessante investigar os dados arqueológicos, mas não conheço nenhum trabalho específico sobre crianças. Por sua vez, as sepulturas francas honravam os corpos de crianças, colocando-as em sarcófagos como os de adultos. Há mesmo o que se supõe ser a tumba de dois príncipes francos desconhecidos (um menino e uma menina), enterrados com vários objetos na catedral de Colônia, tendo a tumba sido datada do segundo quarto do século VI. Ver JAMES, Edward. *The Franks*. Oxford: Basil Blackwell, 1988, p.152-155.” — FREITAS, Emdar Checon de.

⁹⁰ “Limitar o número de filhos ou matar algum dos recém-nascidos é crime; assim seus bons costumes podem mais que as boas leis em outras nações. De qualquer modo, eles crescem desnudos e sem asseio até chegarem a ter esses membros e corpos que admiramos. Os filhos são nutridos com o leite de suas mães, nunca de criadas ou amas-de-leite. Não há distinção entre o senhor e o escravo em nenhuma delicadeza de criança. Passam a vida entre os mesmos rebanhos e na mesma terra até que a idade e o valor distingam os nobres.”— TÁCITO. “Germania”. In: *Obras Completas*. Madrid: M. Aguilar, Editor, 1946, p. 1026.

⁹¹ GUICHARD, Pierre. “A Europa Bárbara”, *op. cit.*, p. 24.

⁹² GUICHARD, Pierre. “A Europa Bárbara”, *op. cit.*, p. 28.

os prostíbulos de Roma e o sistema escravista.⁹³ Até o final da Antiguidade as crianças pobres eram abandonadas ou vendidas; as ricas enjeitadas - por causa de disputas de herança - eram entregues à própria sorte.⁹⁴

Nesse contexto histórico-cultural é que se compreende a força e o impacto do cristianismo, que rompeu com essas duas tradições.⁹⁵ O Cristo disse:

Em verdade vos digo que, se não vos converterdes e não vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus. Aquele, portanto, que se tornar pequenino como esta criança, esse é o maior no Reino dos Céus (Mt 18, 1-4)⁹⁶.

A tradição cristã abriu, portanto, uma nova perspectiva à criança, uma mudança revolucionária.⁹⁷ No entanto, foi um processo bastante lento, um *processo civilizacional* levado a cabo pela Igreja. Primeiro, por força das circunstâncias. Por exemplo, dos séculos V ao VIII, na Normandia, o índice de mortalidade infantil era muito elevado, 45%, e a expectativa de vida bem pequena, 30 anos.⁹⁸ À primeira vista, esses dados arqueológicos poderiam sugerir ao historiador um sentimento de descaso para com a criança: a regularidade da morte poderia criar nos espíritos de então uma apatia, um medo de se apegar a algo tão frágil que poderia morrer à primeira doença.⁹⁹

Paradoxalmente, ao invés disso, a documentação nos mostra que havia um grande apego dos pais aos filhos, apesar da mortalidade infantil. Em sua *História*, Grégório de Tours nos conta o sentimento de tristeza e a lamentação de Fredegunda (concubina e depois esposa do rei dos francos Chilperico), quando da morte de crianças:

⁹³ DE CASSAGNE, Irene (PUC - Buenos Aires - Argentina). *Valorización y educación del Niño en la Edad Media*, p. 20 (artigo consultado em www.uca.edu.ar)

⁹⁴ ROUSSELL, Aline. “A política dos corpos: entre procriação e continência em Roma”, *op. cit.*, p. 364.

⁹⁵ Um dos melhores ensaios a respeito é de JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001, especialmente as páginas 11-148.

⁹⁶ A fala de Jesus de Nazaré deve ser vista no contexto da proposta evangélica, que subverte padrões de relacionamento e valorização social (homem/mulher, escravo/livre, grego/judeu. Cf. *I Epístola aos Coríntios*).

⁹⁷ DE CASSAGNE, Irene. *Valorización y educación del Niño en la Edad Media*, *op. cit.*, p. 20.

⁹⁸ ROUCHE, Michel. “Alta Idade Média ocidental”. In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (dir.). *História da vida privada I. Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 442-443.

⁹⁹ Essa idéia - da indiferença como consequência do mau hábito - está muito bem expressa no conceito de *banalização do mal* criado por Hannah Arendt em sua obra *Origens do Totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1990).

Essa epidemia que começou no mês de agosto atacou em primeiro lugar a todos os jovens adolescentes e provocou sua morte. Nós perdemos algumas criancinhas encantadoras e que nos eram queridas, a quem nós havíamos aquecido em nosso peito, carregado em nossos braços ou nutrido por nossa própria mão, lhes administrando os alimentos com um cuidado delicado [...] O rei Chilperico também esteve gravemente doente. Quando entrou em convalescença, seu filho mais novo, que não era ainda renascido pela água e pelo Espírito Santo, caiu enfermo. Assim que melhorou um pouco, seu irmão mais velho, Clodoberto, foi atingido pela mesma doença, e sua mãe Fredegunda, vendo-o em perigo de morte e se arrependendo tardiamente, disse ao rei: “A misericórdia divina nos suporta há muito tempo, nós que fazemos o mal, porque sempre ela nos tem advertido através das febres e outras doenças, mas sem que nos corrijamos. Nós perdemos agora os nossos filhos, eis que as lágrimas dos pobres, as lamentações das viúvas e os suspiros dos órfãos os matam e não nos resta esperança de deixar os bens para ninguém. Nós entesouramos sem ter para quem deixar. Os tesouros ficarão privados de possuidor e carregados de rapina e maldições! Nossas adegas não abundam em vinho? Nossos celeiros não estão repletos de trigo? Nossos tesouros não estão abarrotados de ouro e de prata, de pedras preciosas, de colares e outras jóias imperiais? Nós perdemos o que tínhamos de mais belo!” (Gregório de Tours, *Historiae*, V, 34) (os grifos são meus)¹⁰⁰

Pois bem. Fredegunda é considerada uma das mulheres mais cruéis da História, apesar de filha de seu tempo bárbaro.¹⁰¹ Mesmo ela chora a morte de seus filhos e afirma que perdeu o que tinha de mais belo.¹⁰² Nessa aristocracia merovíngia rude e cruel – no pior sentido da palavra¹⁰³ – há espaço para o amor materno.

¹⁰⁰ Tradução de Edmar Checon de Freitas (doutorando em *História Medieval* pela UFF) a partir da versão francesa de R. Latouche (GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire des Francs*. Paris: Les Belles-Lettres, 1999, p. 295-296).

¹⁰¹ Repito o termo “bárbaro” sem desqualificar a Idade Média como “Idade das Trevas”, pois mesmo no mundo atual pessoas são serradas vivas, queimadas envolvidas em colchões – e muita gente quer que os autores sofram a mesma punição. Em uma certa perspectiva, sempre vivemos em um mundo bárbaro e cruel!

¹⁰² “Fredegunda foi concubina de Chilperico (neto de Clóvis). Ele casou-se com Galasvinta, filha do rei visigodo Atanagildo, e sua irmã, Brunilda, desposou Sigisberto, meio-irmão de Chilperico (*Hist.*, IV, 27-28). Galasvinta acabou assassinada por ordem de Chilperico, ficando Fredegunda como sua primeira esposa (*Hist.*, IV, 28); Gregório insinua uma influência de Fredegunda na morte da rival. Chilperico e Fredegunda figuram nas *Historiae* como um casal malévolo e sanguinário. A passagem sobre a morte de seus filhos tem de ser lida nesse contexto. Contudo, é importante destacar a forma escolhida pelo autor para sublinhar o castigo divino: a perda dos filhos e herdeiros. O tema da morte das crianças era caro a Gregório. Por sua vez, no capítulo V (22), é narrada a morte de Sansão, outro filho pequeno de Chilperico e Fredegunda. Nascido durante um cerco sofrido por Chilperico - em guerra com o irmão Sigisberto - ele foi rejeitado pela mãe (que temia sua morte). O pai salvou-o e Fredegunda acabou batizando a criança, que morreu antes dos 5 anos. Mais tarde nasceu um outro filho do casal, Teudérico, ocasião na qual o rei libertou prisioneiros e aliviou impostos (*Hist.*, VI, 23, 27). Novamente a desintéria vitimou a criança, com cerca de 1 ano de vida (*Hist.*, VI, 34). O único herdeiro de Chilperico, Clotário, nasceu já no fim de sua vida (*Hist.*, VI, 41; ele foi assassinado em 584). Tornou-se ele rei sob o nome de Clotário II, tendo unificado o *regnum Francorum*. Chilperico teve outros filhos, de

Por sua vez, fora do mundo secular, um espaço social lentamente impôs uma nova perspectiva à educação infantil: o monacato.¹⁰⁴ Os monges criaram verdadeiros “jardins de infância” nos mosteiros¹⁰⁵, recebendo indistintamente todas as crianças entregues¹⁰⁶, vestindo-as, alimentando-as e educando-as, num sistema integral de formação educacional.¹⁰⁷

As comunidades monásticas célticas foram as que mais avançaram nesse novo modelo de educação, pois se opunham radicalmente às práticas pedagógicas vigentes das populações bárbaras, que defendiam o endurecimento do coração já na infância.¹⁰⁸ Pelo contrário, ao invés de brutalizar o coração das crianças para a guerra e a violência, os monges o abriam para o amor e a serenidade.¹⁰⁹

As crianças eram educadas por todos do mosteiro até a idade de quinze anos. A *Regra de São Bento* prescreve diligência na disciplina: que as crianças não apanhem sem motivo, pois “não faças a outrem o que não queres que te façam.”¹¹⁰

Toco aqui em um ponto importante e de grande discussão na *História da Educação*. O sistema medieval e monástico previa a aplicação de castigos. Na Bíblia há

sua primeira mulher, Audovera. Teodeberto morreu no campo de batalha (*Hist.*, IV, 50); Clóvis e Meroveu (*Hist.*, V, 18) foram mortos a mando do pai, o primeiro sob a instigação de Fredegunda. Na ocasião, ela suspeitara de malefícios contra seus filhos, recentemente mortos, nos quais Clóvis estaria envolvido; ela também ordenou a tortura de algumas mulheres suspeitas (*Hist.*, V, 39).” — FREITAS, Edmar Checon de.

¹⁰³ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, vol. I, p. 58-60.

¹⁰⁴ JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*, op. cit., especialmente as páginas 167-188.

¹⁰⁵ DE CASSAGNE, Irene. *Valorización y educación del Niño en la Edad Media*, op. cit., p. 21.

¹⁰⁶ “Sabe-se que as escolas dos mosteiros acolhiam tanto os nobres rebentos da aristocracia quanto os pobres filhos dos servos.” — NUNES, Rui Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: EDUSP, 1979, p. 113.

¹⁰⁷ Mesmo Manacorda, um crítico do período, afirma que “...devemos reconhecer que, na pedagogia cristã, ela (a *maxima reverentia*) é um elemento novo de consideração da idade infantil” — MANACORDA, Mario Alighiero. *História da Educação - da Antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Cortez, 1989, p. 118.

¹⁰⁸ Por exemplo, em sua *Guerra Gótica*, o historiador bizantino Procópio de Cesaréia († 562) nos conta que “...nem Teodorico permitira aos godos enviar os filhos à escola de letras humanas, antes dizia a todos que, uma vez dominados pelo medo do chicote, nunca teriam ousado enfrentar com coragem o perigo da espada e da lança (...) Portanto, querida soberana - diziam a ela - manda para aquele lugar esses pedagogos e põe tu mesma ao lado de Atalarico alguns coetâneos: estes, crescendo junto com ele, o impelirão para a coragem e a valentia segundo o uso dos bárbaros (I, 2)” — Citado em MANACORDA, Mario Alighiero. *História da Educação - da Antiguidade aos nossos dias*, op. cit., p. 135-136.

¹⁰⁹ ROUCHE, Michel. “Alta Idade Média ocidental”, op. cit., p. 446.

¹¹⁰ *Regra de São Bento* (depois de 529 d.C.), cap. 70. Documento consultado na INTERNET: <http://www.ricardocosta.com/bento.htm>

passagens sobre os castigos com vara que devem ser aplicados aos filhos¹¹¹; na *Regra de São Bento* há várias passagens (punição com jejuns e varas¹¹², pancadas em crianças que não recitarem corretamente um salmo¹¹³), e esse ponto foi muito destacado e criticado pela pedagogia moderna, que, no entanto, não levou em consideração as circunstâncias históricas da época.¹¹⁴

Por exemplo, Manacorda interpreta os castigos do período antigo e medieval como puro *sadismo pedagógico*¹¹⁵, linha de interpretação que permaneceu ao lado da imagem do monge medieval como uma pessoa frustrada e desiludida amorosamente e que, por esse motivo, buscava a solidão do mosteiro.¹¹⁶

Naturalmente isso se deve a um anacronismo e preconceito que não condizem com a postura de um historiador sério. Basta buscar os textos de época que vemos a felicidade dos egressos dos mosteiros pelo fato de terem sido amparados, criados e educados. Darei apenas dois breves exemplos. Ao se recordar do mosteiro onde passou sua infância, São Cesário de Arles (c. 470-542) diz:

Essa ilha santa acolheu minha pequenez nos braços de seu afeto. Como uma mãe ilustre e sem igual e como uma ama-de-leite que dispensa a todos os bens, ela se esforçou para me educar e me alimentar.¹¹⁷

¹¹¹ “O que retém a vara aborrece a seu filho, mas o que ama, cedo o disciplina.” (Prov. 13:24); “Não retires da criança a disciplina, pois, se a fustigares com a vara não morrerás. Tu a fustigarás com a vara e livrarás a sua alma do inferno.” (Prov. 23.13-14). Ver também NUNES, Rui Afonso da Costa. “A Educação dos Meninos segundo Guilherme de Tournai”. *Internet*: <http://www.hottopos.com.br/notand4/edumenin.htm>

¹¹² “Os meninos e adolescentes ou os que não podem compreender que espécie de pena é, na verdade, a excomunhão, quando cometem alguma falta, sejam afligidos com muitos jejuns ou castigados com ásperas varas, para que se curem.” — *Regra de São Bento*, cap. 30 (<http://www.ricardocosta.com/bento.htm>)

¹¹³ “As crianças por tal falta recebam pancadas” — *Regra de São Bento*, cap. 45.

¹¹⁴ Mesmo nesse aspecto, o das surras, há de se relativizar: um dos maiores sucessos editoriais no Brasil, o livro *Meu Bebê, Meu Tesouro*, de DELAMARE, defendia que as crianças deveriam levar uma surra todos os dias!

¹¹⁵ MANACORDA, Mario Alighiero. *História da Educação - da Antiguidade aos nossos dias*, op. cit., p. 119. Naturalmente Manacorda se refere ao sadismo por parte de quem aplicava o castigo, isto é, os monges. Falo isso porque, certa vez, ao ler parte desse texto medieval em sala de aula na UFES, uma aluna ficou em dúvida se o sadismo era por parte de quem batia ou de quem apanhava!

¹¹⁶ “Pode haver, com efeito, alguns casos particulares desses tipos. Mas os monges são pessoas que fizeram e fazem livremente a sua opção pela vida silenciosa e penitente, por amor a Deus que transborda na caridade para com o próximo.” — NUNES, Rui Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*, op. cit., p. 91-92.

¹¹⁷ San Cesáreo de Arles, *Sermo ad monacho*, CCXXXVI, 1-2, Morin, t. II, p. 894. Citado em DE CASSAGNE, Irene. *Valorización y educación del Niño en la Edad Media*, op. cit., p. 22.

Walafrid Strabo (806-849), então jovem monge, nos conta em seu *Diário de um Estudante*:

Eu era totalmente ignorante e fiquei muito maravilhado quando vi os grandes edifícios do convento (...) fiquei muito contente pelo grande número de companheiros de vida e de jogo, que me acolheram amigavelmente. Depois de alguns dias, senti-me mais à vontade (...) quando o escolástico Grimaldo me confiou a um mestre, com o qual devia aprender a ler. Eu não estava sozinho com ele, mas havia muitos outros meninos da minha idade, de origem ilustre ou modesta, que, porém, estavam mais adiantados que eu. A bondosa ajuda do mestre e o orgulho, juntos, levaram-me a enfrentar com zelo as minhas tarefas, tanto que após algumas semanas conseguia ler bastante corretamente (...) Depois recebi um livrinho em alemão, que me custou muito sacrifício para ler mas, em troca, deu-me uma grande alegria...¹¹⁸

Esses são apenas dois de muitos exemplos que contam a felicidade e a alegria que os medievais sentiram com o fato de terem tido a sorte de serem acolhidos em um mosteiro. Assim, devemos sempre confrontar em retrospecto as regras com a vida cotidiana, o sistema institucional com o que as pessoas pensavam dele, para então construirmos um juízo de valor mais adequado e menos sujeito a anacronismos.

Para completar o entendimento do *sentido civilizacional* dos mosteiros medievais, basta confrontarmos sua vida cotidiana – de educação e disciplina voltada para uma formação ética e moral das crianças – com o mundo exterior. Por exemplo, no período carolíngio (séculos VIII a X), apesar do avanço da implantação da família conjugal simples (modelo cristão) com uma média de 2 filhos por casal e um período de aleitamento de dois anos, a prática do infanticídio continuava comum, a idade média dos casamentos era muito baixa (entre 14 e 15 anos de idade), a poligamia e a violência sexual eram recorrentes, pelo menos na aristocracia¹¹⁹ e ainda havia a questão da escravidão de crianças.¹²⁰ Confronte você, caro leitor, essa realidade com a vida de uma criança em um mosteiro.

¹¹⁸ Citado em MANACORDA, Mario Alighiero. *História da Educação - da Antiguidade aos nossos dias*, op. cit., p. 135. Esse belo texto medieval também é analisado em NUNES, Rui Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*, op. cit., p. 157-159 (SÖHNGEN, C. J. *De mediæ ævi puerorum institutione in occidente*. Diss. Amsterdam 1900).

¹¹⁹ TOUBERT, Pierre. “O período carolíngio (séculos VII a X)”. In: BURGUIÈRE, André, KLAPISCH-ZUBER, Christiane, SEGALIN, Martine e ZONABEND, Françoise (dir.). *História da Família. Tempos Medievais: Ocidente, Oriente*. Lisboa: Terramar, 1997, p. 69-84.

¹²⁰ “O comércio de escravos fora rigorosamente interdito em 779 e 781 (...) mas continuou, não obstante (...) Agobardo mostra-nos que este comércio vinha de longe (...) conta-nos que no começo do século IX chegara a Lião um homem, fugido de Córdova, onde tinha sido vendido como escravo por um judeu de Lião. E afirma a este propósito que lhe falaram de crianças roubadas ou compradas por judeus para serem vendidas.” — PIRENNE, Henri. *Maomé e Carlos Magno*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, s/d., p. 228.

Por sua vez, os bispos carolíngios do século IX tentaram regulamentar o casamento cristão, redigindo uma série de tratados (*espelhos*).¹²¹ Neles, o casamento era valorizado, a mulher reconhecida como pessoa com pleno direito familiar e em pé de igualdade com o marido e a violência sexual denunciada como crime grave e do âmbito da justiça pública.¹²² Para o nosso tema, o que interessa é que as crianças também foram objeto de reflexão nesses *espelhos*: a maternidade foi considerada um valor (*charitas*), e o casal tinha a obrigação de aceitar e reconhecer os filhos.¹²³

Assim, a ação da ordem clerical foi dupla: de um lado, os bispos lutaram contra a prática do infanticídio, de outro, os monges revalorizaram a criança, que passou por um processo de educação direcionada, de cunho integral e totalmente igualitária – por exemplo, as escolas monacais carolíngias davam preferência a crianças filhas de escravos e servos ao invés de filhos de homens livres, a ponto de Carlos Magno ser obrigado a pedir que os monges recebessem também para educar crianças filhas de homens livres.¹²⁴

Estes séculos da Alta Idade Média foram cruciais para a implantação do modelo de casamento cristão conhecido por todo o mundo ocidental, para a valorização da mulher como parceira e igual do marido e para a idéia de criança como ser próprio e com necessidades pedagógicas específicas.¹²⁵ Por fim, a sociedade era

¹²¹ Christopher Brooke analisa a história do casamento (*O casamento na Idade Média*. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d) sem, contudo, tratar da ética conjugal dos espelhos carolíngios, preferindo fazer seu recorte nos séculos feudais (XI-XII).

¹²² “O modelo conjugal que a elite religiosa procura então impor como regulador da violência social implica, além disso, um reconhecimento da mulher enquanto pessoa, enquanto *consors* de pleno direito na sociedade familiar (...) A perfeita igualdade entre os cônjuges é um dos temas mais constantes da literatura matrimonial, em plena concordância com a legislação que, desde meados do século VIII, não cessa de proclamar que *a lei do matrimônio é uma só, tanto para o homem como para a mulher*.” — TOUBERT, Pierre. “O período carolíngio (séculos VII a X)”, *op. cit.*, p. 87. Também é desnecessário dizer que a violência sexual da época era contra a mulher.

¹²³ “Esta temática deverá ser relacionada com a luta que nessa época se travava contra as práticas contraceptivas, o aborto provocado e o infanticídio. Comporta igualmente um dever de educação cristã que tem como resultado, em Teodulfo de Orleães, uma definição do *officium* paterno e materno.” — TOUBERT, Pierre. “O período carolíngio (séculos VII a X)”, *op. cit.*, p. 87.

¹²⁴ “Que ajuntem e reúnam ao redor de si não só filhos de condição servil, mas também filhos de homens livres.” — Da *Admonitio generalis*, cap. 72. In: BETTENSON, H. *Documentos da Igreja cristã*. São Paulo: ASTE, 2001, p. 168.

¹²⁵ Todos esses avanços jurídicos em relação à mulher e à criança foram acompanhados, paradoxalmente, por um discurso clerical antifeminino! Para esse tema, ver especialmente DUBY, Georges. *Eva e os padres. Damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. De qualquer modo, é fato que a mulher moderna ocidental hoje desfruta de uma posição social **melhor** que no Oriente, especialmente nos países de cultura islâmica.

pensada como o conjunto de pessoas casadas (*ordo conjugatorum*), e a criança tinha um papel fundamental nessa estrutura, pois era o fim último da união.

*

Mulher, criança, minorias revalorizadas na Idade Média em relação à Antiguidade. Para completar esse quadro compreensivo, quero responder à terceira pergunta feita no início: qual era o conceito de *educação* que alicerçava esse novo sistema pedagógico medieval? Essa é uma resposta relativamente mais simples. Para os homens da época, as palavras eram transparentes: havia um prazer muito grande em saborear o sentido etimológico delas. Os intelectuais de então diziam que o homem é um ser que esquece suas experiências. Ele consegue resgatá-las através da linguagem.¹²⁶

Assim, a expressão *educação* era entendida estando associada à sua raiz etimológica latina: *educere*, “fazer sair”. Como o conhecimento já existia inato no indivíduo, restava responder à seguinte pergunta: de que modo o estudante era conduzido da ignorância ao saber?¹²⁷ Como o aluno aprendia? Essa era a questão básica dos educadores medievais. Preocupados com a *forma* da aquisição, os pedagogos de então tiveram uma importante consciência: cabia ao professor “acender uma centelha” no estudante e usar seu ofício para **formar** e não **asfixiar** o espírito de seus alunos.¹²⁸

Na Espanha medieval, por exemplo, usava-se a palavra *nutrir* (*nodrir*) para definir o ato de educar: o professor era o *nutridor*, aquele que deveria alimentar intelectualmente o estudante; o aluno, o *nutritur*, o que era alimentado. Os medievais, seguindo a etimologia das palavras como se disse há pouco, recuperavam a plenitude do conceito de *saber*. *Saber, sabor*; a aquisição do conhecimento deveria ser saborosa, pois a meta do filósofo era não só alcançar a

¹²⁶ “O gosto que os autores medievais tinham pela etimologia derivava de uma atitude com relação à linguagem bastante diferente da que geralmente temos hoje. Na Idade Média, ansiava-se por saborear a transparência de cada palavra; para nós, pelo contrário, a linguagem é opaca e costuma ser considerada como mera convenção (e nem reparamos, por exemplo, em que *coleira*, *colar*, *colarinho*, *torcicolo* e *tiracolo* se relacionam com *colo*, *pescoço*).” — LAUAND, Luiz Jean. *Cultura e Educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 106.

¹²⁷ Esse é um ponto no qual a pedagogia medieval difere enormemente da moderna, pois é quase senso comum hoje afirmar que as crianças são receptáculos vazios (*tabula rasa*) e o educador enche-as de conteúdo.

¹²⁸ PRICE, B. B. *Introdução ao Pensamento Medieval*. Lisboa: Edições Asa, 1996, p. 88.

sabedoria, mas transmiti-la como uma representação teatral, algo cênico, enfim, um alimento saboroso para o intelecto.¹²⁹ Muito moderna a educação medieval!

Feitas essas considerações acerca da criança e da importância e valorização que a Idade Média cristã passou a dar à educação e ao universo educacional infantil, passo agora a tratar do conceito medieval de *ciência* e de suas ramificações para, a seguir, analisar o conceito de *ciência* que Ramon Llull ensinou a seu filho na obra *Doutrina para crianças*.

*

A Idade Média aceitou quase unanimemente o conceito de *ciência* aristotélico: ciência é *conhecimento demonstrativo*, isto é, sabe-se porque o objeto não pode ser diferente do que é.¹³⁰ Assim, o objeto da ciência é aquilo que é necessário.¹³¹ Desde Boécio (480-524), autor muito lido e comentado nos séculos XII-XIII (principalmente através dos escritos de Gilbert de Poitiers) os medievais ofereceram um grande número de definições do conceito.¹³² Uma das mais

¹²⁹ BRAVO, Frederico. “Arte de ensinar, arte de contar. Em torno al *exemplum* medieval”. In: IGLESIA DUARTE, José-Ignácio de la (coord.). *La Enseñanza em la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales*. Nájera, 1999. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000, p. 304.

¹³⁰ “Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera.” — ARISTÓTELES, “Analíticos Segundos”, Lib. I, 1. 71 b, 9, em *Tratados de Lógica (Organon)*, Madrid, Editorial Gredos, 1988, vol. II, p. 316. Nesta mesma obra, Aristóteles explica que ciência é conhecer por meio da demonstração (p. 16-25): “A la demostración la llamo razonamiento científico, y llamo científico a aquel (razonamiento) en virtud de cuya posesión sabemos. Si, pues, el saber es como estimulamos, es necesario también que la ciencia demostrativa se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión: pues así los principios serán también apropiados a la demostración. En efecto, razonamiento lo habrá también sin esas cosas, pero demostración no: pues no producirá ciencia.”

¹³¹ ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 136.

¹³² Em alguns livros Gilbert de la Porrée (1076-1154). Professor de Chartres e bispo de Poitiers. Além de utilizar a divisão das ciências proposta por Boécio, adotou também o que chamava de “Matemáticas”. MARENBOON, John (Cambridge). “Mathematics and Metaphysics in the Division of the Sciences: Gilbert of Poitiers and the Porretans”. In: *Scientia und Disciplina im 12. und 13. Jahrhundert. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im Wandel. Internationale Konferenz* (“Ciência e Disciplina nos séculos XII e XIII. Teoria do saber e teoria da prática em evolução”). Conferência internacional realizada na Johann Wolfgang Goethe-Universität e Hugo von St. Viktor-Institut (Frankfurt am Main, Alemanha), 03 e 04 de dezembro de 1999. Para a filosofia de Gilbert de Poitiers e o contexto da Escola de Chartres, ver GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 319-326 e DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições 34, 1998, p. 327-331. Na Idade Média, o estudo da Matemática, além de estar estreitamente vinculado à Física e à Astronomia, tinha basicamente três objetivos: 1) feitura de mapas celestes 2) atender aos trabalhos de Mecânica e 3) escrituração das contas comerciais.

recorrentes era a que se baseava nos *graus de abstração* com que se contemplava o objeto de estudo.¹³³

Celina Mendoza propõe uma *tipologia* para o conceito de *ciência* na Idade Média¹³⁴:

1) Época tardo-romana (sécs. VI-IX)¹³⁵, 2) Apogeu do monacato (sécs. X-XIII)¹³⁶ e 3) Período escolástico (sécs. XIII-XIV).¹³⁷ Centrarei minha exposição na passagem da fase 2 para a 3, já que meu interesse maior é a posição de Lull a respeito da classificação das ciências e em quais aspectos ele se diferencia dos modelos mais famosos da época.

Em 1108, Guilherme de Champeaux (c.1070-1121) fundou a abadia de São Victor. Ali foi desenvolvido um novo conceito de *ciência* e de *sistema educacional*, basicamente com dois pontos de destaque: 1) a intermediação do intelecto na inquirição das coisas e 2) a busca da santidade pessoal. A *ciência* foi considerada um pré-requisito necessário para a busca da disciplina certa com a qual o letrado desenvolvia as virtudes necessárias para se aproximar de Deus.¹³⁸

Nessa nova escola de intelectuais surgiu a figura de Hugo de São Vitor (c. 1096-1141), que propôs um novo programa de estudos. Ele representa o maior esforço sistematizador do século XII em relação à tradição antiga. Em sua obra *Didascálion* (1127)¹³⁹, um guia do conhecimento que fornecia o essencial para a educação liberal e a teologia¹⁴⁰, Hugo sugeriu uma nova divisão do conhecimento. Tradicionalmente a ciência dividia-se em sete *Artes Liberais*: 1) *Trivium* (ou *artes*

¹³³ O trabalho clássico sobre o tema é LINDBERG, D. C. *Science in the Middle Ages*, Cambridge, 1978.

¹³⁴ Deixando de lado Robert Grosseteste, Roger Bacon e Ramon Llull.

¹³⁵ Com uma orientação mais pedagógica, dependia da tradição greco-romana e a classificação dos saberes continuava na forma do *Trivium* e do *Quadrivium* romano, com o acréscimo do *saber cristão*, de dignidade superior. Durante o renascimento carolíngio ocorreu um primeiro esforço de ordenação, ligado às concepções religiosas vigentes, como se pode observar nas propostas de Alcuíno de York e Rábano Mauro, onde a teologia era incorporada como ciência.

¹³⁶ Preeminência da *teologia sapiencial*, quando vigorava um conceito unitário de ciência baseado no conceito aristotélico. A maior novidade de então foi a incorporação do corpus grego-siríaco-árabe, resultado do grande movimento de traduções iniciado no final do século XI.

¹³⁷ Época da consolidação dos grandes centros universitários que se estruturaram em um método de investigação e transmissão dos saberes. Ver LÉRTORA MENDOZA, Celina A “El Concepto y la Clasificación de la Ciencia en el Medievo (ss. VI-XV)”. In: DE BONI, Luiz Alberto (org.). *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000, p. 57-83.

¹³⁸ STAMMBERGER, Ralf M. W. (Hugo von Sankt Victor – Institut, Frankfurt), “*Via ad ipsum sunt scientia, disciplina, bonitas*. The Theory and Practice of the Formation of Novices in Saint Victor in the XII century”. In: *Scientia und Disciplina im 12. und 13. Jahrhundert. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im Wandel. Internationale Konferenz, op. cit.*

¹³⁹ *Didascálion* significa “coisas concernentes à escola”.

¹⁴⁰ HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálion. Da arte de ler*. São Paulo: Editora Vozes, 2001.

sermocionais): Gramática, Retórica, Dialética e 2) *Quadrivium* (ou *artes reais*): Aritmética, Música, Geometria e Astronomia.¹⁴¹

Estas sete *Artes*, segundo Hugo de São Vítor, deveriam dividir espaço com novas disciplinas (Dialética, Ética e Física) e, sobretudo, ciências artesanais (Mecânicas): 1) Ciência da Lã (*lanificium*), 2) Ciência das armas (*armaturam*), 3) Navegação (*navigationem*), 4) Agricultura (*agriculturam*), 5) Caça (*venationem*), 6) Medicina (*medicinam*) e 7) Teatro (*theatricam*).¹⁴² Nessa nova perspectiva, *ciência* era o vislumbre com o qual se atingiriam as duas metas descritas acima, apesar do desprezo que muitos dedicavam às *Artes Mecânicas*.¹⁴³

As *Artes Liberais* eram denominadas *artes* pois implicavam não somente o conhecimento, mas também uma *produção que decorria imediatamente da razão*.¹⁴⁴ Embora São Bernardo (1090-1154) já houvesse definido as *Artes Mecânicas*¹⁴⁵, Hugo de São Vítor foi o primeiro, embora a contragosto, é verdade, a situar as *Ciências Mecânicas* dentro da filosofia.¹⁴⁶ Este destaque às *Artes Mecânicas* era o reflexo dos novos tempos, das cidades comunais e de seu efervescente trabalho urbano. O antigo esquema trifuncional atribuído a Adalberon de Laon (*oratores*,

¹⁴¹ Ver PARÉ, G., BRUNET, A e TREMBLAY, P. *La renaissance du XII siècle. Les écoles et l'enseignement*. Paris, 1933, CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo: HUCITEC, 1996, p. 72-94 e MONGELLI (coord.), Lênia Márcia *Trivium e Quadrivium. As artes liberais na Idade Média*, São Paulo, Íbis, 1999.

¹⁴² HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálon. Da arte de ler*, *op. cit.*, p. 111-123; LÉRTORA MENDOZA, Celina A “El Concepto y la Clasificación de la Ciencia en el Medioevo (ss. VI-XV)”, *op. cit.*, p. 66 e LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993, p. 54.

¹⁴³ Inclusive o próprio Hugo de São Vítor, que qualificou a *ciência mecânica* de adúltera (*adulterina*): o verbo grego *mechanaomai* (fazer máquinas) foi depreciativamente traduzido em latim para *moechari* (ser adúltero), para opor as *artes mecânicas* às *artes liberais*. Ver DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Média*, *op. cit.*, p. 279; STAMMBERGER, Ralf M. W. (Hugo von Sankt Victor-Institut, Frankfurt), “*Via ad ipsam sunt scientia, disciplina, bonitas*. The Theory and Practice of the Formation of Novices in Saint Victor in the XII century”, *op. cit.*

¹⁴⁴ “...tal como a função da construção (a gramática), dos silogismos (a dialética), do discurso (a retórica), dos números (a aritmética), das medidas (a geometria), das melodias (a música), dos cálculos, sobre o uso dos astros (a astronomia).” — LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*, *op. cit.*, p. 57.

¹⁴⁵ “...a carpintaria, a arte da edificação e outras que são exercidas para a utilidade da vida neste mundo.” — BERNARDO DE CLARAVAL, “Sermão sobre o conhecimento e a ignorância”. In: LAUAND, Luiz Jean (org.). *Cultura e Educação na Idade Média. Textos do século V ao XIII*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 263.

¹⁴⁶ No *Didascálon*, ele propôs uma nova divisão quaternária para a filosofia: 1) *teórica* (Teologia, Matemática, Física), 2) *prática* (individual, privada, pública), 3) *meccânica* e 4) *lógica* (Gramática, Raciocínio). Ver MARCHIONNI, Antonio. “Notas para uma Teoria do Trabalho no *Didascálon* de Hugo de São Vítor”. In: *Signum. Revista da ABREM 2 (Associação Brasileira de Estudos Medievais)*. São Paulo: FAPESP, 2000, p. 115.

*bellatores, laboratores*¹⁴⁷) já não dava conta da multifacetada sociedade medieval do século XII.¹⁴⁸

No entanto, é preciso que se diga que o conceito de *ciência* não era ponto comum entre as mentes da época. Cada intelectual dividia o conhecimento de acordo com sua própria perspectiva. Por exemplo, para Pedro Lombardo (†1160), o conceito de *ciência* englobava a divina onipotência, o conhecimento humano e dos anjos¹⁴⁹; o dominicano São Alberto Magno (c.1190-1280) considerava *ciência* como a investigação das causas das coisas naturais (especialmente pela via aristotélica)¹⁵⁰, numa clara base de observação empírica.¹⁵¹

Já seu discípulo Tomás de Aquino incluía a *ciência* como uma das três “virtudes intelectuais especulativas” (as outras seriam a *sapiência* e o *intelecto*)¹⁵², além de

¹⁴⁷ DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

¹⁴⁸ MARCHIONNI, Antonio. “Notas para uma Teoria do Trabalho no *Didascalicon* de Hugo de São Vítor”, *op. cit.*, p. 117-121.

¹⁴⁹ COLISH, Márcia L. (Oberlin College), “Discipline and Science in Peter Lombard”. *In: Scientia und Disciplina im 12. und 13. Jahrhundert. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im Wandel. Internationale Konferenz, op. cit.*; COLISH, Márcia L. *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400-1400 (Intellectual History of the West)*. Yale University Press, 1999.

¹⁵⁰ REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia. Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulinas, 1990, vol. I, p. 552. Mestre em Teologia pela Universidade de Paris e bispo de Regensburg, Alberto Magno é considerado o “...principal ator da aculturação filosófica do Ocidente latino no século XIII (...) Seu projeto filosófico é o de Boécio: transmitir Aristóteles aos latinos.” — DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval, op. cit.*, p. 395. Ver também BERTELLONI, Francisco. “Individuo y sociedad en el Prologus del *Super Ethica* de Alberto Magno”. *In: DE BONI, Luiz Alberto (org.). Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 169-186.

¹⁵¹ THEODOR, Erwin. “A Alemanha no mundo medieval”. *In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). Mudanças e Rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. São Paulo: Editora Íbis, 1997, p. 142.

¹⁵² “É pela virtude intelectual especulativa que o intelecto especulativo se aperfeiçoa para considerar o verdadeiro. Nisto consiste a retidão de sua atividade. Ora, o verdadeiro pode ser conhecido sob um duplo aspecto: por si mesmo ou por um intermediário. Enquanto conhecido por si mesmo desempenha o papel de princípio e é percebido imediatamente pelo intelecto. E por isso o hábito que aperfeiçoa a inteligência para tal conhecimento do verdadeiro chama-se *intelecto*, que é o hábito dos princípios. Por outro lado, o verdadeiro que é conhecido por um intermediário não é apreendido imediatamente pelo intelecto, mas pela perquirição da razão e desempenha o papel de termo. E isto pode ser de dois modos: como o que num determinado gênero é último, e como o que é último relativamente ao conhecimento humano total. E como aquelas coisas que, com relação a nós, são posteriormente conhecidas são por natureza primárias e mais conhecidas segundo a sua natureza (...)o que é último relativamente ao conhecimento humano total é o que por natureza é primário e cognoscível por excelência. Ora, sobre isso versa a *sapiência* (ou sabedoria), que considera as causas altíssimas (...). Daí que ela julgue e ordene convenientemente todas as coisas, pois o juízo perfeito e universal não é possível senão pela resolução nas causas primeiras. Por fim, a *ciência* aperfeiçoa o intelecto para aquilo que é último neste ou aquele gênero de cognoscíveis. Daí que tantos são os hábitos das ciências quanto os diversos gêneros de cognoscíveis, ao passo que a *sapiência* é uma só.” — TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de

colocar a Teologia como uma *ciência*¹⁵³ — na perspectiva medieval, a teologia articulava e explicava todos os aspectos do conhecimento humano.¹⁵⁴ Portanto, existiam diversas nuances a respeito da definição do conceito de *ciência* até o final do século XIII.¹⁵⁵ Ainda, enquanto *técnica mecânica*, a noção de *ciência* englobava também a Arquitetura, Astronomia, Alquimia, Ótica, a construção de relógios¹⁵⁶, e até a elaboração de técnicas de cunhagem de moedas.¹⁵⁷ Era a retomada da metáfora estoíca do mundo-fábrica, da reabilitação do trabalho através do *homo-faber*, agora recontextualizado no novo e efervescente ambiente urbano dos séculos XII-XIII.¹⁵⁸

Por fim, existiam neste período imbricações entre os conceitos de *ciência* e *arte*. Por exemplo, a *jurisprudência*, definida no século XIII como o “conhecimento das coisas divinas e humanas”, era entendida não só como *ciência* mas também como *arte*. Em contrapartida, para os juristas, *arte* era a “imitação da natureza”.¹⁵⁹ Para os juristas da escola de Bolonha, o *Direito era uma ciência*, estudada como um sistema jurídico coerente e completo, à parte do *Trivium*.¹⁶⁰

*

Nesse novo ambiente de crescimento urbano, de redefinições conceituais e da necessidade de sistematização do conhecimento acumulado no século XII Ramon

Brindes. Livraria Sulina Editora, Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1980, volume III, Questão 57, p. 1439-1440.

¹⁵³ BROWN, Stephen F. (Boston College), “The Establishment of a Scientific and University Theology in the late 13th Century”. In: *Scientia und Disciplina im 12. und 13. Jahrhundert. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im Wandel. Internationale Konferenz*, op. cit.

¹⁵⁴ “Para Hugo de Saint-Victor, esse hibridismo (entre teologia e filosofia) é a própria sabedoria, o maior de todos os bens, o instrumento para que o homem reconheça a si mesmo; é enfim o que o torna semelhante a Deus.” — FRANCO JR., Hilário. “A doce França”. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *Mudanças e Rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*, op. cit., p. 74.

¹⁵⁵ Para uma exposição detalhada destas questões, ver LÉRTORA MENDOZA, Celina A “El Concepto y la Clasificación de la Ciencia en el Medioevo (ss. VI-XV)”, op. cit.

¹⁵⁶ Ver LANDES, David. *Riqueza e pobreza das Nações*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1998, p. 43-64 e especialmente CROSBY, Alfred A *A mensuração da realidade. A quantificação e a sociedade ocidental - 1250-1600*. São Paulo: Unesp, 1999.

¹⁵⁷ Curiosamente, a maior parte dos avanços científicos deste período resultaram da experiência prática e não da ação educacional de escolas ou universidades. Ver NICHOLAS, David. *A Evolução do Mundo Medieval. Sociedade, Governo e Pensamento na Europa: 312-1500*, op. cit., p. 376.

¹⁵⁸ LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*, op. cit., p. 54.

¹⁵⁹ No início do redescobrimto do direito romano no século XII, parece ter sido costume definir *arte* segundo uma frase atribuída a Porfírio (233-300), filósofo neoplatônico. Ver KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 97.

¹⁶⁰ GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1986, p. 343.

Llull (1232-1316) apresentou sua própria noção de *ciência*. Ela se baseava em três pressupostos: 1) a concepção aristotélica (“ciência é conhecimento demonstrativo a partir de princípios”), 2) a observação empírica¹⁶¹ e 3) o próprio *ideal clássico de ciência*, isto é, um *organismo unitário* no qual cada afirmação era interligada à outra e nenhuma delas poderia ser retirada, anexada ou mudada.¹⁶² Além disso, para ele, cada *ciência* possuía seu próprio vocabulário e era preciso compreendê-lo perfeitamente para entendê-la melhor.¹⁶³

Na *Doutrina para crianças*, Llull explica carinhosamente a seu filho que *ciência* é “saber o que existe”, um dos sete dons dados ao homem pelo Espírito Santo.¹⁶⁴ Ele considerava sua *ciência espiritual* uma graça que deveria ser cultivada e estar a serviço da fé, sendo assim muito mais nobre que aquela que as crianças aprendiam na escola com o professor, pois daria consciência aos pecadores dos pecados que cometiam e ensinaria as crianças a distinguir o bem do mal, ou melhor, a amar o bem e a ter ódio do mal. Apesar disso, Llull aconselha seu filho a confiar na ciência que os mestres ensinam.¹⁶⁵

Naturalmente, com base nessa consciência do bem e do mal, a ciência e pedagogia espiritual luliana já foram definidas como uma *educação ética*.¹⁶⁶ Havia nessa pedagogia uma proposta intrínseca bem de acordo com sua época: o objetivo primeiro de sua educação era o amor a Deus, propósito que Llull definiu como

¹⁶¹ “Só o homem considera gênero e espécie, e faz a ciência discorrer, segundo o que temos experiência.” — RAMON LLULL. “Llibre de Anima Racional”. In: ORL, vol. XXI, 1950, p. 169.

¹⁶² ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, op. cit., p. 136. Esta inter-relação entre todas as partes do sistema é característica da concepção luliana de *ciência*.

¹⁶³ No *Livro do Gentio e dos Três Sábios* (Petrópolis: Editora Vozes, 2001), escrito entre 1274 e 1276, Llull já demonstrara a necessidade da adequação das *palavras certas* às *coisas ditas* para que o conteúdo de uma obra fosse considerado ciência: “Cada ciência possui vocábulos (de seu) ofício com os quais é manifestada. E como esta ciência demonstrativa tem vocábulos obscuros (de seu) ofício, e os homens leigos não o utilizam, fizemos este livro aos homens leigos, para que brevemente e com plenos vocábulos falemos desta ciência. E como confiamos na graça daquele que é cumprimento de todos os bens, tenho esperança que por esta mesma maneira alonguem o livro com mais vocábulos apropriados aos homens letrados, amantes da ciência especulativa; pois seria injúria feita a esta ciência e a esta *Arte* se não fosse demonstrada com os vocábulos que lhe convêm, e não seria significada com as razões sutis pelas quais é melhor demonstrada.” — RAMON LLULL. *OS*, vol. I, p. 108 (trad. Profs. Adriana Zierer e Ricardo da Costa). Esta é uma obra de Ramon Llull que teve grande “popularidade” na Baixa Idade Média — 02 manuscritos nos séculos XIII-XIV e nove no século XIV. Ver BONNER, Antoni. “Introducció”. In: *OS*, vol. I, p. 91-105.

¹⁶⁴ Os outros dons são a Sabedoria, o Entendimento, o Conselho, a Fortaleza, a Piedade e o Temor.

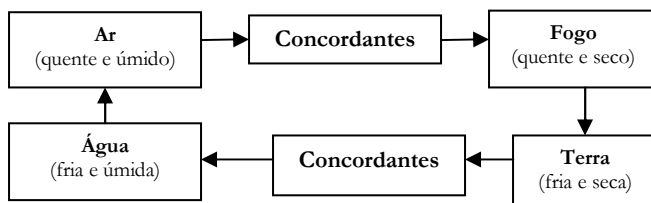
¹⁶⁵ RAMON LLULL. *Doutrina para crianças*, op. cit., cap. XXXIV, 3.

¹⁶⁶ CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín. *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid: Real Academia De Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1939, vol. I, p. 610-612.

Primeira Intenção.¹⁶⁷ As crianças deveriam ser educadas desde muito cedo a amar, conhecer, honrar e servir a Deus. Essa consciência moral, passada com um carinho e afeto paternais¹⁶⁸, tinha como finalidade converter os infiéis, sobretudo muçulmanos e judeus.¹⁶⁹ Não se pode perder nunca de vista essa perspectiva: seus textos tinham sempre esse propósito apologético.

Por sua vez, a aquisição do saber para Llull era uma *qualidade apropriada* que deveria estar direcionada à *qualidade própria* dos elementos, uma idéia já encontrada em uma enciclopédia árabe do século X (*Ikhwan Al-Safa*).¹⁷⁰ E qual era essa qualidade? Como Deus era pensado em termos ativos — a criação do mundo não fora uma ação de Deus? — cada elemento possuía uma natureza intrínseca e ativa de origem divina, isto é, que tinha uma relação direta com Deus. A qualidade de cada elemento se relacionava com a de outro elemento.

Por exemplo: o fogo é quente e seco, a água fria e úmida, a terra fria e seca e o ar quente e úmido; os medievais acreditavam que essas qualidades interagiam entre si: a umidade da água passava para o ar, que com seu calor interagia com o fogo; o fogo ressecava a terra, que por fim, resfriava a água.¹⁷¹ Veja o quadro:



Essa *teoria dos quatro elementos* estava, por sua vez, interligada a todo o sistema do cosmo. Os quatro elementos, pensavam, interagiam constantemente com os doze signos e os sete planetas. Essa era a cosmovisão da época, tanto para o mundo cristão quanto para o judeu e muçulmano.¹⁷² Descobrir as imbricações, as mesclas

¹⁶⁷ Para a teoria da Primeira e Segunda intenção, ver RAMON LLULL. *O Livro da Intenção* (trad. Ricardo da Costa e *Grupo de Pesquisas Medievais da UFES III*). Publicado na INTERNET: <http://www.ricardocosta.com/intencao.htm>

¹⁶⁸ GALMÉS, Salvador. “Proemi”. In: *ORL*, vol. XVIII, 1935, , p. X.

¹⁶⁹ BONNER, Anthony. “L’Art de Ramon Llull com a sistema lògic”. In: *RANDA 19*, 1986, p. 38.

¹⁷⁰ LOHR, Charles. “Influência árabe na nova lógica de Raimundo Lúlio”. In: *LEOPOLDIANUM. Revista de Estudos e Comunicações*. Vol. XVIII, 1991, 51, p. 08.

¹⁷¹ Ver COSTA, Ricardo da. “Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final – *Astronomia e Astrologia* na Idade Média e a visão medieval do Cosmo”. *Internet*: <http://www.ricardocosta.com/astrologia.html>

¹⁷² BONNER, Anthony. “L’Art de Ramon Llull com a sistema lògic”. In: *RANDA 19*, 1986, p. 35 e 38.

e composições existentes nesse sistema integrado e harmônico do universo e do homem (pois cada ser humano possuía os quatro elementos em si) era a função básica da ciência.¹⁷³

Bem, passo à divisão luliana dos saberes. Na *Doutrina para crianças*, Llull apresenta e define as sete *Artes Liberais*, dividindo o *Trivium* em Gramática, Retórica e Lógica¹⁷⁴, num tom literário bastante neutro, para não dizer simpático.¹⁷⁵ Em contrapartida, ao mostrar as *Artes do Quadrivium* (Geometria, Aritmética, Música e Astronomia), ele aconselha ao filho que não se dedique a elas – exceto a Música. Afirma que a Astronomia é uma arte difícil, pois se estuda muito e pode-se errar rapidamente; é perigosa, pois os homens não a conhecem bem e a usam mal, “desconhecendo e menosprezando o poder e a bondade de Deus por causa do poder dos corpos celestiais.”¹⁷⁶ A *ciência* da Astronomia

...passa pelas propriedades dos 12 signos e dos 7 planetas, conforme concordam ou contrastam em calor, secura, frio e umidade. Pois os corpos terrenos operam de acordo com isso. Mas como Deus está acima de toda virtude e se apodera de todos os poderes, muitas vezes impede que os corpos celestiais obrem nos terrenos, de acordo com Sua virtude. Por isso, essa ciência falha e não segue em sua obra o que deveria, de acordo com a demonstração da arte.¹⁷⁷

Llull também diz ao filho que não estude Geometria e Aritmética, pois são *Artes* que “requerem todo o pensamento humano, e este tem de tratar de amar e contemplar a Deus”.¹⁷⁸ Assim, parece indicar mais precisamente as *Artes* do *Trivium*. Isto também está de acordo com a tendência da época: muitos alunos se contentavam com os estudos do *Trivium*, disciplinas mais formativas e

¹⁷³ “Filho (...) uma coisa é certa: ao mesmo tempo os corpos são compostos no terceiro, no quarto e no quinto princípios, uns passando pelos outros pelo meio; pois se o fogo deseja passar pela água, coloca-se no meio, e coloca-se depois se o ar, que convém com a água, recebe a secura da terra, que convém ao fogo e à água. Dessa maneira, os elementos compõem-se e mesclam-se uns com os outros.” — RAMON LLULL. *Doutrina para crianças*, *op. cit.*, cap. LXXVII, 12.

¹⁷⁴ O *Trivium* era dividido em Gramática, Retórica e Dialética: no tempo de Llull, Lógica era sinônimo de Dialética. Antes do século XIII utilizava-se mais o termo Dialética, proveniente da tradição platônica. Após a intensificação das traduções das obras de Aristóteles, a Dialética passa a ser denominada Lógica.

¹⁷⁵ “Filho, se desejas aprender Gramática (...) Antes que aprendas Lógica em latim (...) Se tu desejas falar através da Retórica, dê belos exemplos de coisas belas (...) — RAMON LLULL. *Doutrina para crianças*, *op. cit.*, cap. XXXIII, 2, 8, 11.

¹⁷⁶ RAMON LLULL. *Doutrina para crianças*, *op. cit.*, cap. XXXIV, 9. Apesar disso - ou por isso - Ramon Llull escreveu em 1297 um *Tratado de Astrologia* (Barcelona: Revista Astrológica Mercurio-3, n. 34, 1991), para que “os príncipes e os poderosos saibam defender-se de alguns astrólogos que os enganam com falsas previsões feitas de acordo com os corpos supracelestes.” (p. 13).

¹⁷⁷ RAMON LLULL. *Doutrina para crianças*, *op. cit.*, cap. LXXIV, 8.

¹⁷⁸ RAMON LLULL. *Doutrina para crianças*, *op. cit.*, cap. XXXIV, 9.

direcionadas à formação da mente, ao contrário do *Quadrivium*, que tinha um caráter mais informativo.¹⁷⁹

Após tratar das sete *Artes Liberais*, Llull ainda define quatro ciências: Teologia, Direito, Natureza e Medicina, para, por fim, tratar das *Artes Mecânicas*. A inclusão dessas ciências em seu capítulo sobre as *Artes Liberais* é um bom exemplo que a educação medieval das *Artes* não era de modo algum homogênea, como já bem assinalou a profa. Price.¹⁸⁰ Para que existem essas ciências? No *Livro da Intenção*, Llull diz que elas existem para conhecer e amar a Deus e conservar o mundo em bom estado:

A Teologia existe para que o homem fale de Deus (...) a Filosofia existe, filho, pela intenção de conhecer Deus, e tal conhecimento é demonstrado pela obra natural; o Direito é uma ciência que existe pela intenção de ter justiça; a Medicina existe pela intenção de se conservar a sanidade, e Deus também colocou uma intenção nas outras ciências existentes, pois nenhuma ciência foi criada sem alguma intenção¹⁸¹.

Assim, ele aconselha ao filho que ame a ciência pela intenção que existe, e para que saiba “usá-la e obrá-la melhor e mais lealmente, contrastando-a muito ao demônio”.¹⁸² As ciências da Natureza e da Medicina são afins: os quatro elementos, como vimos, e os quatro humores do corpo devem ser levados em conta pelo médico, pois a doença ocorre quando há o destemperamento e o fim da “virtude moderada”:

Filho, saibas que o corpo humano é composto de quatro elementos (...) As compleições são quatro: cólera, sangue, fleuma e melancolia. A cólera é do fogo, o sangue do ar, a fleuma da água e a melancolia da terra. A cólera é quente pelo fogo e seca pela terra. O sangue é úmido pelo ar e quente pelo fogo. A fleuma é fria pela água e úmida pelo ar. A melancolia é seca pela terra e fria pela água. Assim, como essas compleições são desordenadas, os médicos trabalham para que possam ordená-las, pois o homem fica doente por causa do desordenamento delas.¹⁸³

A teoria científica dos humores estava então baseada em Hipócrates (c.460-380 a.C.), mas principalmente em Galeno de Pérgamo (c. 129-179 d.C.), médico e anatomista grego. O mundo do ocidente medieval ainda recebeu o reforço da

¹⁷⁹ QUEIROZ, Tereza Aline Pereira de. “Aprender a saber na Idade Média”. In: MONGELLI (coord.), Lênia Márcia. *Trivium e Quadrivium. As artes liberais na Idade Média*, São Paulo, Íbis, 1999, p. 28.

¹⁸⁰ PRICE, B. B. *Introdução ao Pensamento Medieval*. Lisboa: Edições Asa, 1996, p. 93.

¹⁸¹ RAMON LLULL. *O Livro da Intenção* (<http://www.ricardocosta.com/intencao.htm>), V.19, 1.

¹⁸² RAMON LLULL. *O Livro da Intenção* (<http://www.ricardocosta.com/intencao.htm>), V.19, 6.

¹⁸³ RAMON LLULL. *Doutrina para crianças, op. cit.*, cap. LXXVIII, 4-6.

medicina árabe, que também compartilhava a teoria de Galeno.¹⁸⁴ O bem estar do corpo estava condicionado a esses quatro fluidos corporais. Os humores e as constelações determinavam os graus de calor e umidade do corpo e a proporção da masculinidade e feminilidade de cada pessoa.¹⁸⁵

Por fim, as *Artes Mecânicas*. Llull assim as define:

1. A arte mecânica é ciência lucrativa manual para dar sustentação à vida corporal. Filho, nessa ciência estão os mestres, isto é os lavradores, os ferreiros, os marceneiros, os sapateiros, os alfaiates, os mercadores e os outros ofícios semelhantes a esses.
2. Amável filho, nesta ciência os homens trabalham corporalmente para que possam viver, e uns mestres ajudam outros, e sem esses ofícios o mundo não seria ordenado, nem burgueses, nem cavaleiros, nem príncipes e nem prelados poderiam viver sem os homens que têm os ofícios citados acima.¹⁸⁶

De uma maneira bem prática, Llull aconselha a seu filho que aprenda algum desses ofícios, pois pode precisar deles em algum momento de sua vida.¹⁸⁷ Ele tenta seguir o exemplo dos sarracenos: por mais rico que seja um muçulmano, ele não deixa de ensinar a seu filho algum ofício manual para que “se lhe falharem as riquezas, que ele possa viver do seu trabalho”.¹⁸⁸

Por outro lado, Llull aproveita a descrição das *Artes Mecânicas* para fazer uma dura crítica aos burgueses de seu tempo, preocupados apenas em enriquecer.¹⁸⁹ Burguês é um dos piores ofícios que existem: o burguês gasta, não ganha, é ocioso. O burguês vive pouco porque come demais, não dá esmola e faz dano a seus amigos.

¹⁸⁴ Veja, por exemplo, este trecho de um manual de medicina árabe do século XV: “O **primeiro humor** é a bÍlis. Ela deriva do fogo, que é o produto do calor e da seca. A bÍlis reside no corpo do homem perto do fÍgado, na vesÍcula biliar. O **segundo humor** é o sangue. Deriva do ar, que é devido à combinação do calor com a umidade. A sua sede, no homem, é o fÍgado. O **terceiro humor**, a pituíta (ou linfa, ou fleuma), derivada da água, que foi criada pela combinação do frio e da umidade. Reside nos pulmões. O **quarto humor**, a atrabÍlis (ou bÍlis negra), deriva da terra, que é um composto do frio com o seco. Ocupa o baço. Estes quatro humores constituem os materiais do corpo, determinam o seu bem estar ou mal-estar (...) Atendendo a estas diversas relações, dividiria os temperamentos em cinco espécies distintas: o temperamento bilioso, o temperamento sangüÍneo, o temperamento linfático, o temperamento melancólico e o temperamento misto, que participa igualmente em todos os temperamentos.” Citado em MICHEAU, Françoise. “A idade de ouro da medicina árabe”. In: LE GOFF (apres.). *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar, 1985, p. 61-62.

¹⁸⁵ TUCHMANN, Barbara W. *Um Espelho distante. O terrível século XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1990, p. 99.

¹⁸⁶ RAMON LLULL. *Doutrina para crianças*, op. cit., cap. LXXIX, 1-2.

¹⁸⁷ RAMON LLULL. *Doutrina para crianças*, op. cit., cap. LXXIX, 6.

¹⁸⁸ RAMON LLULL. *Doutrina para crianças*, op. cit., cap. LXXIX, 3.

¹⁸⁹ Não confundir os modernos conceitos de *burguês* e *burguesia* - associados sempre à tradição marxista - com o conceito medieval de *burguês*, isto é, o morador do burgo, da cidade. Ver especialmente LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades. Conversações com Jean Lebrun*. São Paulo: Editora UNESP, 1988.

Burguês é o ofício mais punido por Deus.¹⁹⁰ Além dessa crítica ferina, Llull finaliza seu capítulo sobre as sete *Artes Liberais* com a metáfora da *Roda da Fortuna*, um tema muito querido pelos medievais e que mostra a intensa mobilidade social da sociedade medieval¹⁹¹:

Filho, assim como a roda que se move gira, os homens que estão nos ofícios ditos acima se movem. Logo, aqueles que estão no mais baixo ofício em honramento desejam se elevar cada dia até chegarem à cabeça da roda soberana, na qual estão os burgueses. E como a roda está sempre a girar e a se inclinar para baixo, convém que o ofício de burguês também caia.¹⁹²

Os burgueses sempre querem mais; eles são a antítese do mundo de Ramon Llull, do mundo medieval. É por causa deles que a *Roda* se move.¹⁹³ Além de mostrar a rapidez das mudanças que ocorriam no século XIII, a crítica ferina de Llull está colocada no final do capítulo, acredito, para servir de oposição temática a todo o conteúdo das *Artes*: que o homem sempre lembre, desde muito cedo, através da Educação, que o saber destina-se a fins mais elevados que o lucro e a avareza.¹⁹⁴

¹⁹⁰ “(...) o burguês gasta e não ganha, tem filhos e cada um deles está ocioso e quer ser burguês e a riqueza não é suficiente para todos (...) Nenhum homem vive tão pouco quanto o burguês. Sabes por quê? Porque comem demais e suportam pouco o mal. E nenhum homem faz tanto dano a seus amigos quanto um burguês pobre, e em ninguém está tão ultrajada a pobreza como está no burguês (...) Nenhum homem tem tão pouco mérito de esmola, nem de fazer o bem quanto o burguês. Sabes por quê? Porque não suportam o mal que dão. E como o homem foi feito para trabalhar e suportar o mal, quem faz seu filho burguês atenta contra isso pelo qual o homem foi feito. Por isso, aquele ofício é mais punido por Nosso Senhor Deus que qualquer outro.” — RAMON LLULL. *Doutrina para crianças*, *op. cit.*, cap. LXXIX, 9, 11-12.

¹⁹¹ “A sociedade medieval nunca foi um sistema de castas (...) é caracterizada por uma grande mobilidade (...) hierarquia e ordem têm como objetivo unicamente possibilitar a fluidez das pessoas.” — IOGNA-PRAT, Dominique. “Ordem(ns)”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. São Paulo: Imprensa Oficial/EDUSC, 2002, p. 313 e 318.

¹⁹² RAMON LLULL. *Doutrina para crianças*, *op. cit.*, cap. LXXIX, 10.

¹⁹³ Para o tema da *Roda da Fortuna* e Ramon Llull, ver COSTA, Ricardo da e ZIERER, Adriana. “Boécio e Ramon Llull: a *Roda da Fortuna*, princípio e fim dos homens”. In: FIDORA, Alexander & NIEDERBERGER, Andreas (eds.): *Revista Convenit Internacional 5*. Herausgegeben vom Forschungsprojekt Die Umbrüche in der Wissenskultur des 12. und 13. Jahrhunderts. Publicado na INTERNET: <http://www.hottopos.com/convenit5/08.htm>

¹⁹⁴ “A avareza, subproduto do retorno a uma economia de dinheiro, se manifestou através de um grande aumento do roubo e da simonia, de uma hostilidade crescente contra os judeus e de uma preocupação tanto dos pregadores quanto dos satiristas com o amor excessivo pelo dinheiro. A ambição foi estimulada pela mobilidade social crescente, mais notadamente pela ascensão de profissionais alfabetizados e especializados em cálculo (advogados, administradores, escreventes).” — JEFFREY RICHARDS, *Sexo, desvio e danação. As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p. 19.

As ciências são praticadas por muitos homens malvados porque “...o demônio se esforça para destruir a intenção pela qual elas existem”.¹⁹⁵ Para Ramon Llull, a ciência deve estar a serviço da contemplação da natureza e do universo, livros vivos da ação de Deus.

¹⁹⁵ RAMON LLULL. *O Livro da Intenção* (<http://www.ricardocosta.com/intencao.htm>), V.19, 6.

Fontes

- ARISTÓTELES, “Analíticos Segundos”, Lib. I, 1. 71 b, 9, em *Tratados de Lógica (Organon)*, Madrid: Editorial Gredos, 1988, vol. II.
- BETTENDSON, H. *Documentos da Igreja cristã*. São Paulo: ASTE, 2001.
- HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálon. Da arte de ler*. São Paulo: Editora Vozes, 2001.
- RAMON LLULL. *Doutrina para crianças* (trad. Ricardo da Costa e Grupo de Estudos Medievais da UFES). Publicado na INTERNET: <http://www.ricardocosta.com>
- RAMON LLULL. *Livro da Alma Racional* (trad. Ricardo da Costa, Adriana Zierer e Grupo de Estudos Medievais da UFES IV [Danielle Werneck Nunes, Fernanda Rodrigues Wolkartt e Kassandra Duarte Alvarenga]). Publicado na INTERNET: <http://www.ricardocosta.com>
- RAMON LLULL. *O Livro da Intenção* (trad. Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais da UFES). Publicado na INTERNET: <http://www.ricardocosta.com>
- RAMON LLULL. *Livro do Gentio e dos Três Sábios*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- RAMON LLULL. *Tratado de Astrologia*. Barcelona: Revista Astrológica Mercurio-3, n. 34, 1991.
- Regra de São Bento*. Documento consultado na INTERNET: <http://www.ricardocosta.com/bento.htm>
- TÁCITO. “Germania”. In: *Obras Completas*. Madrid: M. Aguilar, Editor, 1946.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Livraria Sulina Editora, Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1980, volume III.

Bibliografia

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- BERTELLONI, Francisco. “Individuo y sociedad en el Prologus del *Super Ethica* de Alberto Magno”. In: DE BONI, Luiz Alberto (org.). *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 169-186.
- BONNER, Antoni. “Introducción”. In: *Obras Selectas de Ramon Llull (1232-1316). Volum I*. Mallorca: Editorial Moll, 1989, p. 91-105.
- BONNER, Anthony. “L'Art de Ramon Llull com a sistema lògic”. In: RANDA 19. *Lògica, Ciència, Mística i Literatura en l'obra de Ramon Llull*. Barcelona: Curial, 1986, p. 35-56.
- BRAVO, Frederico. “Arte de ensinar, arte de contar. Em torno al *exemplum* medieval”. In: IGLESIA DUARTE, José-Ignácio de la (coord.). *La Enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales*. Nájera, 1999. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000, p. 303-327.
- BROOKE, Christopher. *O casamento na Idade Média*. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.
- BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín. *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid: Real Academia De Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1939, vol. I.

- COSTA, Ricardo da. “Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final – *Astronomia e Astrologia* na Idade Média e a visão medieval do Cosmo”. Publicado na INTERNET: <http://www.ricardocosta.com>
- COSTA, Ricardo da e ZIERER, Adriana. “Boécio e Ramon Llull: a *Roda da Fortuna*, princípio e fim dos homens”. In: FIDORA, Alexander & NIEDERBERGER, Andreas (eds.): *Revista Convenit Internacional 5*. Herausgegeben vom Forschungsprojekt Die Umbrüche in der Wissenskultur des 12. und 13. Jahrhunderts. Publicado na INTERNET: <http://www.hottopos.com/convenit5/08.htm>
- CROSBY, Alfred A. *A mensuração da realidade. A quantificação e a sociedade ocidental - 1250-1600*. São Paulo: Unesp, 1999.
- CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- DE CASSAGNE, Irene (PUC - Buenos Aires - Argentina). *Valorización y educación del Niño en la Edad Media*, p. 20 (artigo consultado na INTERNET: <http://www.uca.edu.ar>)
- DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições 34, 1998.
- DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.
- DUBY, Georges. *Eva e os padres. Damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- FRANCO JR., Hilário. “A doce França”. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *Mudanças e Ramos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. São Paulo: Editora Íbis, 1997, p. 53-81.
- GALMÉS, Salvador. “Proemi”. In: *Obras de Ramon Llull*. Palma de Mallorca: 1935, vol. XVIII, p. VII-XX.
- GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995
- GIMPEL, Jean. *A Revolução Industrial da Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- GUICHARD, Pierre. “A Europa Bárbara”. In: BURGUIÈRE, André, KLAPISCH-ZUBER, Christiane, SEGALÈN, Martine e ZONABEND, Françoise (dir.). *História da Família. Tempos Medievais: Ocidente, Oriente*. Lisboa: Terramar, 1997, p. 09-62.
- HEERS, Jacques. *A Idade Média, uma impostura*. Porto: Edições Asa, 1994.
- IOGNA-PRAT, Dominique. “Ordem(ns)”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. São Paulo: Imprensa Oficial/EDUSC, 2002, p. 305-319.
- JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LANDES, David. *Riqueza e pobreza das Nações*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1998.
- LAUAND, Luiz Jean. *Cultura e Educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, vol. II.
- LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades. Conversações com Jean Lebrun*. São Paulo: Editora UNESP, 1988.
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.
- LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.

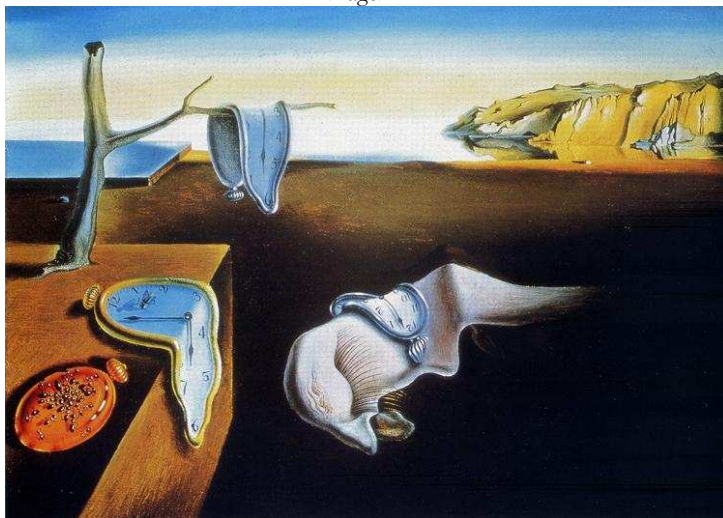
- LÉRTORA MENDOZA, Celina A “El Concepto y la Clasificación de la Ciencia en el Medioevo (ss. VI-XV)”. In: DE BONI, Luiz Alberto (org.). *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000, p. 57-83.
- LINDBERG, D. C. *Science in the Middle Ages*, Cambridge, 1978.
- LOHR, Charles. “Influência árabe na nova lógica de Raimundo Lúlio”. In: LEOPOLDLANUM. *Revista de Estudos e Comunicações*. Vol. XVIII, 1991, 51, p. 05-18.
- MANACORDA, Mario Alighiero. *História da Educação - da Antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Cortez, 1989.
- MARCHIONNI, Antonio. “Notas para uma Teoria do Trabalho no *Didascalicon* de Hugo de São Vítor”. In: *Signum. Revista da ABREM 2 (Associação Brasileira de Estudos Medievais)*. São Paulo: FAPESP, 2000, p. 109-147.
- MARQUES, A H. de Oliveira. *A Sociedade Medieval Portuguesa - aspectos de vida quotidiana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1987.
- MICHAU, Françoise. “A idade de ouro da medicina árabe”. In: LE GOFF (apres.). *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar, 1985, p. 57-77.
- MONGELLI (coord.), Lênia Márcia *Trivium e Quadrivium. As artes liberais na Idade Média*, São Paulo, Íbis, 1999.
- NICHOLAS, David. *A Evolução do Mundo Medieval. Sociedade, Governo e Pensamento na Europa: 312-1500*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999.
- NUNES, Rui Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: EDUSP, 1979.
- NUNES, Rui Afonso da Costa. “A Educação dos Meninos segundo Guilherme de Tournai”. Publicado na INTERNET: <http://www.hottopos.com.br/notand4/edumenin.htm>
- PIRENNE, Henri. *Maomé e Carlos Magno*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, s/d.
- PRICE, B. B. *Introdução ao Pensamento Medieval*. Lisboa: Edições Asa, 1996.
- QUEIROZ, Tereza Aline Pereira de. “Aprender a saber na Idade Média”. In: MONGELLI (coord.), Lênia Márcia. *Trivium e Quadrivium. As artes liberais na Idade Média*, São Paulo, Íbis, 1999, p. 9-31.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia. Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulinas, 1990, vol. I.
- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação. As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- ROUCHE, Michel. “Alta Idade Média ocidental”. In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (dir.). *História da vida privada I. Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 398-529.
- ROUSSELL, Aline. “A política dos corpos: entre procriação e continência em Roma”. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (dir.): *História das Mulheres no Ocidente. A Antiguidade*. Porto: Edições Afrontamento / São Paulo: Ebradil, s/d, p. 350-407.
- THEODOR, Erwin. “A Alemanha no mundo medieval”. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *Mudanças e Rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. São Paulo: Editora Íbis, 1997, p. 109-147.
- TOUBERT, Pierre. “O período carolíngio (séculos VII a X)”. In: BURGUIÈRE, André, KLAPISCH-ZUBER, Christiane, SEGALÉN, Martine e ZONABEND, Françoise (dir.). *História da Família. Tempos Medievais: Ocidente, Oriente*. Lisboa: Terramar, 1997, p. 63-88.

- TUCHMANN, Barbara W. *Um Espelho distante. O terrível século XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1990.
- VEYNE, Paul. “O Império Romano”. In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (dir). *História da vida privada I. Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 19-223.

História e Memória: a importância da preservação e da recordação do passado

Ricardo da Costa

Imagem 1



Salvador Dalí, **Persistência da Memória** (*Persistence de la mémoire*, 1931), óleo sobre tela, 24 x 33 cm, Nova Iorque, *The Museum of Modern Art*. Um “delírio comestível”, nascido de um sonho que o pintor teve de um camembert escorrendo (que representa o tempo, que come e também se come). O relógio no centro da tela parece aludir uma sela sobre um cavalo branco ou, no tema que nos interessa, um chapéu na cabeça de um homem com bigode, esbaforido, com a língua para fora, exaurido e angustiado por sentir que sua memória se esvai (e derrete como um queijo camembert). Um homem sem memória é como um relógio que se derrete... Há alguma imagem do século XX mais significativa sobre a perda da memória do homem contemporâneo que esse genial quadro do pintor catalão?

*

“E tomou um pão, deu graças, partiu e distribuiu-o a eles, dizendo: ‘Isto é o meu corpo que é dado a vós. Fazei isto em minha memória.’”
(Lucas, 22, 19)

“A memória é a mente. Por isso, os desmemoriados são denominados *sem mente*. A alma vivifica o corpo; o ânimo exerce a vontade; Quando o conhecimento existe, é mente; Quando recorda, é memória; quando julga o reto, é razão; Quando espira, é espírito; quando sente, é sentido.”
Isidoro de Sevilha (c. 560-636), *Etimologias*, XI, 1, 13.

I. Crise da História, crise da Memória

Um dos fenômenos mais trágicos das sociedades pós-modernas é a ausência (ou perda) da memória, seja ela individual ou coletiva. Sim, hoje o homem é um infeliz desmemoriado. Carente, necessitado e angustiado, ele recusou a memória, pois há cerca de quarenta anos a pedagogia construtivista banuiu a “decoreba” dos bancos escolares. E ninguém melhor que Salvador Dalí (1904-1989) para representar o *esvaecimento da memória* nos tempos modernos, em um belíssimo e instigante quadro com quatro relógios que se derretem, tendo como pano de fundo uma sombria e isolada paisagem (*A persistência da memória*, 1931).

Na Educação, *decorar* passou a ser sinônimo de injúria, de ofensa, uma desqualificação para o educador. Paulo Freire (1921-1997) e muitos pedagogos atuais se esqueceram que *decorar* significa “saber de cor”, *com o coração*, pois *quando se ama o conhecimento*, ele é adquirido primeiro com o coração, depois com a mente.

Por exemplo, ao ensinar um pouco da pedagogia de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), o professor Jean Lauand (FEUSP) nos advertiu que, para aprender, o homem deve ter “...solicitude e afeto para com aquilo que quer recordar, pois onde não há interesse e amor, não se fixam as impressões na alma” (LAUAND, 2000).

Ademais, o tema da palestra de hoje que preparei para vocês é uma das causas da crise pela qual passa a História. Claro, *sem memória não há História*. Hoje, infelizmente, muitos estudantes dos cursos de História em nosso país se perguntam: “Por que estou aqui? De que me serve estudar isso? Para que serve a História?” (COSTA, 2003), questões presentes há trinta anos somente nos (vastos) círculos sociais que abominavam a leitura, o estudo. Sim, sem memória não há História.

Para apresentar e discutir com vocês algumas questões relativas ao tema desse congresso – *História e Memória* – e que dizem respeito ao âmbito de minhas leituras sobre a Idade Média, selecionei alguns autores medievais para discorrer uma brevíssima análise histórica de um tempo que colocou a memória como *uma das funções da alma*, um tempo que realçou a memória como *fundamento do conhecimento*, um tempo que dignificou a memória como *a posse do bem*.

II. A Memória medieval, “luz dos espaços temporais”

O fundador da memória medieval – e, de certa forma, da Idade Média – é Santo Agostinho (354-430). Segundo o hiponense, a memória vive em um palácio, e é

como o ventre da alma, espécie de luz dos espaços temporais (*Confissões* X, 9; *De Musica*, VI, 8, 21). E, muito importante, Agostinho nos diz que a memória guarda o que se aprende com a educação – com as sete *artes liberais*. Pois se não fosse a memória, o conhecimento da literatura, da dialética, por exemplo, seriam como o perfume, odor que afeta o olfato, mas que logo se desvanece no ar (*Confissões*, X, 9).

Agostinho destacou a *força retentiva da memória*, sua capacidade de conservar e fazer recordar as imagens e sensações recebidas do mundo. E mais que isso: ele legou ao mundo medieval a noção que a Santíssima Trindade deixara impressa na alma um reflexo de sua imagem através de seus três poderes: a **memória**, a **inteligência** e a **vontade** (AGOSTINHO, *De trinitate*, X, 11-18).

Com essa sólida e bela herança da Antigüidade, a Idade Média legou ao ensino a necessidade de se saber de memória o que se aprendia. Nesse tempo, *saber era saber de cor*, com o coração. Adotando as admoestações de Quintiliano (c. 35-95) e, posteriormente, Marciano Capella (450-534), os mestres desejavam que seus alunos fixassem na mente tudo o que liam (LE GOFF, 1994: 451).

Durante o *renascimento carolíngio* (sécs. VIII-IX) – o primeiro grande esforço medieval de sistematização da educação – a memória continuou a ser destacada, e associada à *Retórica* (uma das três artes do *trivium*). Por exemplo, em sua carta *Disputatio de Rhetorica et de virtutibus sapientissimi regis Karli et Albini magistri*, Alcuíno de York (730-804) ensina a Carlos Magno as cinco partes da *Retórica* (invenção, disposição, locução, memória e pronúncia), quando então o aluno-rei pergunta:

Carlos Magno: O que tu dizes sobre a nobilíssima parte da *Retórica*, como penso, a *Memória*?

Alcuíno: A mesma coisa que Marco Túlio disse: que a *Memória* é o tesouro de todas as coisas de que acreditamos que se perderão num orador, mesmo se forem mui claras, se ela, a *Memória*, não for acolhida como a defensora das coisas pensadas, imaginadas, e das palavras.

Carlos Magno: Existem algumas regras a respeito, como ela pode ser obtida ou aumentada?

Alcuíno: Não temos outras regras a respeito senão o exercício da aprendizagem, o uso da escritura, o estudo do pensamento, e o dever de evitar a embriaguez, que é prejudicial para todos os bons trabalhos, e que não somente tira a saúde do corpo, mas também priva a mente da integridade.

Carlos Magno: Estas regras são suficientes se alguém é capaz de cumpri-las, porque, como estou vendo, elas são tanto difíceis para a inteligência quanto pouco frequentes para as palavras.

Alcuíno: Sim, difíceis e úteis. (trad.: Prof. Dr. Jan ter Reegen – *Univ. Estadual do Ceará*)

Para tratar da memória, Alcuíno destaca ao rei o metódico e necessário esforço do estudante de *Retórica*, sempre aliado ao amor ao conhecimento (“aprender de cor”) e à fuga dos vícios. Nesse diálogo que trata da *Retórica*, Alcuíno faz o soberano refletir moralmente sua ação política (PAUL, 2003: 166).

Ademais, a citação de Cícero nos mostra o apreço que o escritor de Arpino já gozava entre os medievos intelectuais – trezentos anos mais tarde, João de Salisbury (c. 1115-1180), demonstrando sua intensa paixão ciceroniana, completou: “O orbe latino não gerou ninguém maior que Cícero” (*Entheticus maior*, v. 1215, citado em ESCOBAR, s/d).

O mesmo João de Salisbury nos deixou um retrato muito vivo da Escola de Chartres, famosa no século XII por cultivar o estudo das ciências naturais (BOEHNER e GILSON, 2000: 318-333). Salisbury nos informa que Bernardo de Chartres (†c. 1124) era considerado “a mais copiosa fonte de sabedoria na Gália”, e que tinha o seguinte método de ensino: primeiro, após a leitura do texto, destacava as figuras gramaticais, as cores retóricas e as argúcias dos sofismas, sempre em doses homeopáticas; a seguir, explicava que o brilho do discurso dependia da combinação elegante dos adjetivos e dos verbos com os substantivos, “e porque memória se robustece e a inteligência se aguça com o exercício, obrigava os alunos a reproduzirem aquilo que ouviam” (SALISBURY, 2003: 56-57).

Em outras palavras, o mestre de *Gramática* indicava ao discípulo o caminho correto da leitura, quais os elementos a serem destacados, analisando-os pouco a pouco para, a seguir, fazê-los memorizarem o conteúdo com exercícios. E tudo isso para se chegar à *Sabedoria*, objetivo final do estudo, pois, como disse o mestre Hugo de São Vítor (1096-1141), “a filosofia é o amor, o estudo e a amizade para com a *Sapiência*” e “a procura da *Sapiência* é uma amizade com a divindade e com sua mente pura” (HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon*, Livro I, 2).

A memória estava, assim, intimamente associada à inteligência, pois se o discípulo não fosse capaz de reproduzir o que havia aprendido, ele, de fato, não aprendera!

Imagem 2



Um dedicado grupo de discípulos estuda uma lição com seu mestre, que lê (repare nos olhos de todos: tanto os do professor quanto os dos estudantes fixam atentamente os livros abertos). Iluminura do século XIII (Bibliothèque Sainte-Geneviève, Paris, MS 2200, folio 58).

Hugo de São Vítor é o representante mais sublime de sua escola, a da abadia de São Vítor, situada nos arredores de Paris. Em seu *Didascálicon* (1127), Hugo ensina ao estudante o modo de ler, que requer, sobretudo, meditação (“um pensar freqüente com discernimento”). A seguir, ele trata da memória, que é a responsável pela guarda e pelo resumo do que se lê.

Para auxiliá-la, o estudante deve saber resumir o que leu a um conceito basilar, colocando no arquivo de sua memória a raiz da doutrina lida, a fonte, origem dos muitos rios. Essa fonte – o resumo do que se leu a respeito de algo – deve ser constantemente revisitada. E Hugo admoesta:

Por isso, aconselho a você, estudante, não alegrar-se excessivamente por ler muitas coisas, mas por entender muitas coisas, e não somente entender, mas poder memorizar. Do contrário, não adianta ler muito nem entender muito. Razão pela qual repito quanto disse acima, isto é, que as pessoas que se dedicam ao estudo necessitam de engenho e de memória. (*Didascálicon*, III, 11)

Portanto, ora os medievais destacam a memória com método auxiliar da *Retórica*, uma das disciplinas do *trivium*, ora enfatizam a importância da memória em todo procedimento de estudo, como é o caso da Escola de São Vítor.

De fato, praticamente todas as correntes de ensino na Idade Média enfatizam a importância da memória no processo de aquisição do conhecimento para se chegar à *Sabedoria*. Por exemplo, São Bernardo de Claraval (1090-1153) diz que a memória, purgada pelo temor da fé, torna-se morada da própria fé, e quando a

penitência purifica ainda mais a memória, que é o aposento da fé, a adorna (*Terceira série de sentenças*, 59, 106).

Da mesma forma, para Bernardo, o excesso de ciência empanturra o estômago da alma, que é a memória, caso ela não seja bem digerida pelo ardor da caridade e transfundida pelos hábitos e suas obras, que são os membros da alma (*Sermão 36 sobre o Cantar dos Cantares*, 4). Ao tratar da *boa memória*, portanto, o monge chama a atenção para o pecado da soberba, muito comum entre os doutores de sua época, inchados como sapos (“A ciência incha!”).

Pelo contrário, para São Bernardo, por termos na terra a lembrança, a memória do Bem em sua plenitude – a presença da Virgem Maria – e sermos eternos peregrinos nesse mundo (*Na Natividade da Beata Maria*, 1), na luz de Deus nossa memória é toda serenidade, nunca escuridão, porque na luz de Deus se aprende o que se ignora, e não se esquece o que se conhece (*No Nascimento de São Vítor*, II, 3).

III. “Memória é o ente com o qual os entes são recordáveis”: Ramon Llull (1232-1316)

Por fim, para encerrar esse brevíssimo périplo sobre a memória em alguns autores medievais, não poderia deixar de tratar, mesmo que muito sucintamente, de Ramon Llull (1232-1316), o *mestre medieval das definições* (BONNER e PERELLÓ, 2002: 10). Como sua filosofia em parte seguia a tradição agostiniana e, por isso, tinha em alta conta a memória, Ramon tratou do tema em inúmeras obras – algumas exclusivas, como o *Liber de memoria* (1304) e o *Liber de memoria Dei* (1314). Contudo, bastar-nos-á duas pequenas passagens de sua *Árvore da Ciência* (1295-1296), para discorrermos um pouco sobre suas idéias acerca do tema.

A memória é uma das três potências da alma racional (as outras são o entendimento e a vontade) e, como reflexo das dignidades de Deus, ela é boa, grande, duradoura, poderosa, sábia, voluntariosa, virtuosa, verdadeira e gloriosa, e tem princípio, meio e fim, maioridade, igualdade e menoridade. Ela é o que é porque nos faz lembrar as coisas passadas e ausentes dos sentidos. Assim, o homem tem o hábito da ciência, e isso é bom.

Como a memória convive com a sabedoria e a vontade, ela lembra e move os instintos do corpo do homem. Por exemplo, quando o homem lembra algum prazer carnal ou algum desprazer que tenha recebido de outro homem, torna-se irado, ou paciente (caso seja virtuoso).

Ramon afirma que a memória se encontra na parte posterior do cérebro; se ela é tocada com maldade, responde com a grandeza de sua bondade, e se é tocada com bondade, também responde com a grandeza de sua bondade, pois como é boa, faz o homem lembrar coisas boas.

O filósofo afirma que saber o que é a memória é muito útil ao homem, pois assim ele tem o hábito da ciência e a maneira de lembrar as coisas passadas. Isso “para que o homem saiba mover a memória para lembrar os objetos desejáveis de serem lembrados e que têm alguma semelhança com as partes da memória” (*Árvore de Ciência*, Quinta Parte, III, 1).

Imagem 3



Ramon oferece a *Árvore Humana* ao monge, que a recebe de braços abertos, extasiado. In: Munich, Bayerische Staatsbibliothek, clm (*codex latinus monacensis*), século XV, 10498, fol. 34v.

Para que seu leitor entenda ainda melhor o conteúdo dos capítulos da *Árvore da Ciência*, Ramon finaliza essa enciclopédia com dois capítulos complementares, a *Árvore Exemplifical* e a *Árvore Questional*. São pequenas histórias edificantes e perguntas e respostas, tendo como tema o conteúdo de todos os capítulos.

Para a memória, na *Árvore Exemplifical* Lull nos conta um *exemplo* – relato breve de caráter moral a serviço da formação religiosa, artifício muito utilizado pelos escritores medievais que tinham como objetivo a pregação. Contudo, Ramon transforma a tradição dos exemplos e cria ricos *delírios literários*, construções muito criativas com personificações de sentimentos, de conceitos em personagens, que conversam e discutem sobre os homens e a realidade humana.

Assim, contam, diz Ramon, que a *Memória*, o *Entendimento* e a *Vontade* desejaram subir ao céu para ver Deus e ter Sua amizade. Contudo, houve uma discórdia entre

elas (em catalão, são todas palavras femininas), porque cada uma desejava subir primeiro para ver antes da outra a bondade de Deus e Sua grandeza. A *Memória* alegava que ela devia subir primeiro, porque lembrava primeiramente os objetos que o *Entendimento* e a *Vontade* tomavam.

O *Entendimento* se defendeu, alegando que deveria ir primeiro porque mostrava à *Vontade* seus objetos, e os iluminava na *Memória*, para que a *Vontade* os encontrasse. Por fim, a *Vontade* disse que ela é quem devia subir primeiro, porque tinha uma virtude maior que o *Entendimento* e a *Memória*, já que desejava amar o que o *Entendimento* não conseguia entender nem a *Memória* lembrar.

Enquanto as três damas estavam nessa discussão à sombra de uma árvore, chegou um rouxinol (pássaro que simboliza o amor). Quando o rouxinol pousou na árvore e entendeu o motivo do debate, disse às damas que elas não sabiam o que um ateu disse a um cristão, a um judeu e a um sarraceno. “E o que foi?” perguntaram os três.

O rouxinol disse que o ateu pediu aos três religiosos que não discutissem com base em seus livros sagrados, mas somente de acordo com argumentos racionalmente demonstráveis.

Assim, após outra discussão – e enquanto subiam ao céu,

Elas se aproximaram do Sol, quando o *Entendimento* se cansou e não conseguiu suportar o calor. Então, ele disse à *Vontade* que fosse primeiro, pois ela não temia o calor do Sol. A *Vontade* foi primeiro, a *Memória* depois, e o *Entendimento* por último, que não entendia nada, mas supunha ser verdade o que a *Vontade* e a *Memória* afirmavam de Deus e de Sua grande bondade. (*Arbre Exemplifical*, III, 5).

Portanto, para o filósofo, a vontade dá o passo inicial, a memória retém o que a vontade deseja e, por fim, o entendimento tenta compreender o que a vontade deseja e a memória guarda. Tudo isso ocorre, se possível, à luz da razão, e com benevolência (amor)!

V. Conclusão

Considerada uma das bases da compreensão humana, a memória foi, na Idade Média, motivo de profunda meditação, tanto em relação ao estudo do homem quanto da educação e a aquisição da *Sabedoria*. Sem a memória, não havia estudo, nem conhecimento, muito menos razão. Com ela, a civilização do ocidente medieval acumulou ciência e refletiu seu sentido e finalidade.

Sem memória, hoje, nossa civilização caminha desnordeada, pois não conhece seu passado, não tem consciência em seu presente, e não projeta perspectiva no futuro. Urge retomá-la, à luz da História, com **vontade**, **entendimento** e, sobretudo, **benevolência**, e dar novamente um sentido à nossa existência nesse mundo.

Fontes

- A Bíblia de Jerusalém*. Petrópolis: Edições Paulinas, 1991.
- ALCUÍNO DE YORK. *Disputatio de Rhetorica et de virtutibus sapientissimi regis Karli et Albini magistri*. Internet, <http://www.thelatinlibrary.com/alcuin/rhetorica.shtml>.
- HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon. Da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- JOHN DE SALISBURY, “Sobre a leitura, a lição e o método empregado por Bernardo de Chartres e os seus discípulos”. In: MONGELLI, Lênia Márcia, VIEIRA, Yara Frateschi; MOISÉS, Massaud (dir.). *A Estética Medieval*. Cotia: Íbis, 2003, p. 56-58.
- RAMON LLULL. “Árbore de Ciència”. In: *Obras Essencials (OE)*. Barcelona: Editorial Selecta, 1957, volum I, p. 555-1040.
- SAN BERNARDO. “Sermones litúrgicos 1”. In: *Obras completas de San Bernardo III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1985.
- SAN BERNARDO. “Sermones litúrgicos 2”. In: *Obras completas de San Bernardo III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1986.
- SAN BERNARDO. “Sermones sobre el Cantar de los Cantares”. In: *Obras completas de San Bernardo V*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1987.
- SAN BERNARDO. “Sentencias y Parábolas”. In: *Obras completas de San Bernardo VIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1993.
- SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Lisboa: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

Bibliografia

- BONNER, A., e PERELLÓ, M. I. RIPOLL. *Diccionari de definicions lul·lianes*. Col·lecció Blaquerna, 2. Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, 2002.
- COSTA, Ricardo da. “Para que serve a História? Para nada...”. In: *Nethistória, Internet*, <http://www.nethistoria.com>
- ESCOBAR, Angel. “*Duce natura...* Reflexiones en torno a la recepción medieval de Cicerón a la luz de Juan de Salisbury”. In: *Revista Convenit Selecta 7*. Internet, <http://www.hottopos.com/convenit7/sumar.htm>
- LAUAND, Jean. “Bernardo de Claraval: Sermão sobre o conhecimento e a ignorância (séculos XI-XII)”. In: LAUAND, Jean (org.). *Cultura e Educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 251-271. Internet: http://www.hottopos.com/mp4/gazali_mplus4.htm#serm.
- LAUAND, Jean. “A Arte de Decidir: a Virtude da *Prudentia* em Tomás de Aquino”. In: *Videtur 15*. São Paulo: Editora Mandruvá / Centro de Estudos Árabes do Departamento de Línguas Orientais da FFLCHUSP, Internet: <http://www.hottopos.com/videtur15/jean.htm>
- LE GOFF, Jacques. “Memória”. In: *História e Memória*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1994, p. 423-483.
- NÉRET, Gilles. *Salvador Dali (1904-1989)*. Lisboa: Taschen, 1996.
- PAUL, Jacques. *Historia intelectual del Occidente Medieval*. Madrid: Catedra, 2003.

Duas imprecações medievais contra os advogados: as diatribes de São Bernardo de Claraval e Ramon Llull nas obras *Da Consideração* (c. 1149-1152) e *O Livro das Maravilhas* (1288-1289)

Ricardo da Costa

Imagem 1



Nessa iluminura das *Decretais* (1234) de Gregório IX (MS. Lat. th. b. 4, fol. 54r., com aparato de Bernardo de Parma, Itália, Módena/Bolonha, 1241), um jovem tonsurado lê uma petição em um rolo de pergaminho ao papa, que comenta o texto lido. Ele está majestosamente sentado, com o cedro em sua mão esquerda. Outros aguardam, ansiosos.

O século XII assistiu a uma das maiores revoluções silenciosas já vistas na história do ocidente medieval: o renascimento do direito romano. Graças a ele, uma cisão corroeu o sistema feudal, colocando de um lado regalistas, de outro, papistas, opondo e mesclando o direito consuetudinário ao romano, o canônico no civil, e, sobretudo, fazendo despontar um novo e emergente tipo social: o advogado.

Dentre as várias causas desse renovado interesse no direito romano e na ascensão do advogado como categoria social e como profissão, sem dúvida encontra-se o surgimento das universidades, em especial a Universidade de Bolonha, com seus professores, juristas, comentadores e glosadores. Contudo, é também desse período a noção popular de que os advogados são pessoas mal intencionadas, que distorcem a verdade em prol de seu cliente, e usam de todos os subterfúgios possíveis para iludir a Justiça.

Para desenvolver esse interessante *topos* literário a respeito dos advogados, analisarei nesse pequeno trabalho dois pequenos extratos medievais que mostram com maestria esse ponto de vista ainda hoje arraigado no senso comum. São duas interessantes passagens *contra* os advogados: uma belíssima carta exortatória intitulada *Da Consideração*, do monge Bernardo de Claraval (1090-1154) ao papa Eugênio III (1145-1153), e um trecho da novela enciclopédica *O Livro das Maravilhas*, do filósofo Ramon Llull (1232-1316).

Esses documentos, redigidos justamente nesse período de grande transformação da *História do Direito*, nos possibilitarão ter uma visão retrospectiva mais próxima e, portanto, mais condizente com as categorias mentais dos homens letrados de então. Mas, para isso, realizaremos antes uma breve contextualização histórica para compreender as condições em que aqueles textos críticos foram redigidos.

I. Dois direitos, duas tradições

No início do século VI, o bispo Isidoro de Sevilha definiu com muita clareza a distinção entre o direito e o costume, que perduraria por toda a Idade Média:

1. Direito é um nome geral; lei é outra espécie do Direito. Chama-se Direito porque é justo. Todo Direito consta de leis e de costumes.
2. Lei é uma constituição escrita, costume é uma prática aprovada pela vetustez, ou seja, é uma lei não escrita. Lei deriva de ler, já que está escrita.
3. O costume é uma prática consuetudinária de longa data, e se refere somente aos usos. Portanto, o consuetudinário é uma espécie de Direito instituído pela prática e utilizado como lei quando esta não existe. E não importa que uma norma tenha sua base na escritura ou só na razão, já que a razão é o que legitima qualquer lei.
4. Pois bem, se toda lei tem fundamento na razão, será lei tudo o que está baseado nela, contanto que esteja de acordo com a religião, convenha à disciplina, e seja proveitosa para a salvação. Chama-se consuetudinário porque é de uso comum.
ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Livro V, 3.

Como membro da Igreja Católica, Isidoro pertencia à tradição romana, mas, como se percebe claramente nessa passagem de suas *Etimologias*, o bispo não anulava a tradição do direito consuetudinário, muito presente nos costumes bárbaros.

Ademais, deve-se destacar seu primado da razão na legitimidade da formulação da lei, aspecto fundamental da tradição cristã que fez com que, entre outras coisas, a Igreja sempre se opusesse (pelo menos teoricamente) aos costumes bárbaros das chamadas “provas irracionais” (os conhecidos *ordálios* e *duelos judiciais*, ver GILISSEN, 2001: 715-716), até condená-los formalmente (em 1215, no IV Concílio de Litrão).

Imagem 2



O **Ordálio do fogo** (c. 1468, 324 × 182 cm, Brüssel, Musée Royaux des Beaux Arts), de Dierit Bouts, *o Velho* (c. 1410-1475). Nesse conhecido quadro do pintor flamengo, uma condessa jura diante de Oto III a inocência de seu marido, prestes a morrer na fogueira, e segura uma barra de ferro incandescente, sob o estupefato e comovido olhar dos cortesãos. Repare que, ao fundo, uma mulher, provavelmente considerada bruxa, está na fogueira – o que indica que a prova da senhora ocorreu momentos antes de seu marido ser entregue ao braço secular. Embora tendessem a desaparecer a partir do século XIII – e mesmo com as proibições da Igreja – os ordálios sobreviveram até o início do século XIX (na Inglaterra)!

Seja como for, apesar das compilações do direito romano efetuadas por vários reis germânicos a partir do século VI (como o *Edito de Teodorico*, a *Lei dos Burgúndios*, o *Breviário de Alarico*) (LE GOFF, 1983: 56-57), e da preocupação dos reis carolíngios com a legislação (FAVIER, 2004: 309-319), até o início do século XII vigorou a tradição consuetudinária no Ocidente medieval, a ponto de, em meados do século

X, a tradição romana ter praticamente desaparecido – exceto na Itália (GILISSEN, 2001: 190).

II. Bolonha

Imagem 3



Iluminura do séc. XV que mostra uma cena de aula na Universidade de Bolonha. O professor, de sua cátedra, lê sua lição, e os alunos acompanham com seus livros. Repare que os iluministas sempre tentavam passar uma atmosfera de realismo em suas cenas (há um aluno conversando com outro, enquanto o mestre, absorto, lê o livro).

Assim, com a prevalência do direito consuetudinário até o século XII, prevaleceu o adágio “Um bom acordo vale mais que a lei, e os laços de amizade valem mais que as decisões da justiça” (CHIFFOLEAU, 2002: 340).

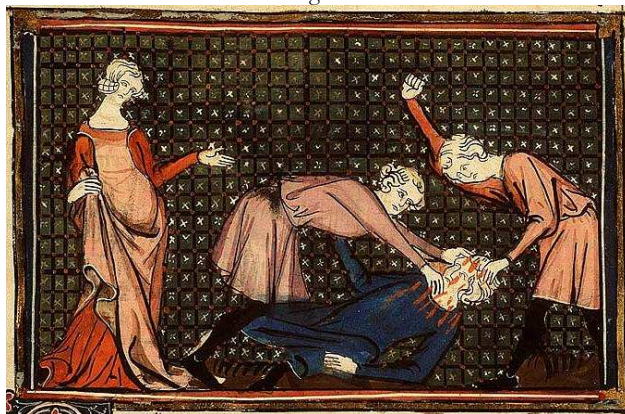
Paralelo a essas duas tradições havia ainda o direito canônico que, na maior parte da Idade Média, foi praticamente o único direito escrito. Chamado de *Lei*, o direito canônico era o direito dos crentes, e pretendia ocupar-se das almas. Ligado ao ensino de Teologia, tal direito sofreu um profundo desenvolvimento quando da formulação da coleção comentada de cânones intitulada *Concordia discordantium canonum* (c. 1140), ou *Decreto de Graciano*, escrita por esse monge e professor de Teologia de Bolonha (GILISSEN, 2001: 134).

Graciano († c. 1159) redigiu seu texto na mesma época em que o direito civil romano era ensinado em Bolonha. Havia outras cidades italianas onde se ensinava o direito romano (como Ravena e Pavia, por exemplo), mas Bolonha ganhou proeminência devido a Irnerius († c. 1138), professor autodidata que tomou a obra *Digesto* (ou *Pandectas*) de Justiniano como base para as lições de sua cátedra, inclusive comentando o texto (GARCIA-VILLOSLADA, 2003: 769).

A partir de então, Bolonha tornou-se o principal centro formador de advogados. Contudo, deve-se ressaltar o baixo número de estudantes proporcionalmente à população geral: por exemplo, entre 1265 e 1300, a nação alemã de Bolonha recebeu 220 alunos (GARCÍA Y GARCÍA, 1996: 402).

III. São Bernardo: “Eles são sagazes em fazer o mal e mestres em impugnar a verdade!”

Imagem 4



Na iluminura (Gautier de Coinsi, *Os milagres de Notre-Dame*, Paris, c. 1320-1340, fol. 124v.), a lenda da dama que ordenou a morte de seu genro. No direito medieval há muitas descrições de vingança feminina. Apesar de sua condição inferior do ponto de vista teológico, juridicamente a condição feminina melhorou em relação ao mundo antigo (elas herdaram feudos e, caso solteiras, agem em justiça por si mesmas, como os homens: “A tendência para a igualdade dos sexos tende a dominar no antigo direito costumeiro” – GILISSEN, 2001: 602.

Bernardo está decepcionado. A segunda cruzada (1147-1149) foi um desastre – e ele fora seu principal pregador. Incitado pelo rei francês Luís VII (1137-1180) e apoiado pelo papa Eugênio III (1145-1153), Bernardo pregou eloqüentemente a cruzada na assembléia pascal de Vézelay (1146), e as multidões ficaram tão impressionadas que clamaram “Cruzes, cruzes, dai-nos cruzes!” (GARCIA-VILLOSLADA, 2003: 385).

Assim, talvez envergonhado pelo fracasso cruzado, Bernardo compôs a obra *Da consideração* ao papa Eugênio, aliás, seu ex-discípulo de Cister. Trata-se de um texto doutrinário, em que o abade de Claraval incita o papa a refletir sobre seu cargo e seus deveres, sobre as virtudes necessárias ao seu ofício, os cargos da cúria e a universalidade da Igreja.

Bernardo declara no *Prólogo* que o próprio papa pedira a ele um escrito para meditação, uma contemplação literária. O abade responde que o admoestará não como um professor, mas como uma mãe, como alguém que ama, pois o carrega nas entranhas e não é fácil que arranquem dele um amor tão íntimo (*Prólogo*). Ele então afirma que se condói com as excessivas tarefas do pontífice, e teme que ele enrijeça seu coração por não ter mais tempo para si, por causa daquelas “malditas ocupações” (Livro I, II.2).

Mas que ocupações eram essas? Aquelas resultantes da *explosão jurídica* do século XII. Essa *revolução legal* começou de fato com Gregório VII (1073-1085). A partir dele, TODOS os principais papas eram advogados, e a corte pontifícia tornou-se uma organização eminentemente jurídica – os papas, literalmente, se afogavam em questões legais (JOHNSON, 2001: 245).

Assim, Bernardo diz ao papa que esse trabalho insensato é uma ocupação que atormenta o espírito, enerva a alma e faz perder o estado de graça. E qual o fruto desses afãs? *Teias de aranha*: os juízos são como teias de aranha, pois criam sinuosas e entrelaçadas linhas (Livro I, II.3).

Essas “teias de aranha” fazem o papa ficar da manhã à noite presidindo juízos e escutando maliciosos litigantes, sem tempo para meditar! Pois se isso é impaciência, Bernardo quer que Eugênio não a tenha:

A paciência é uma virtude magna. Mas neste caso, eu não gostaria que tu a tivesses. Há ocasiões em que é preferível saber se impacientar (...) A paciência não consiste em consentir que te degradem até a escravidão, quando podes manter-te livre (...) Não sentir a própria e contínua vexação é um sintoma de um coração que se encontra embotado (...) Tu crês, por acaso, que não és escravo porque serve a todos e não a um só? Pois não existe pior nem mais opressora servidão que a escravidão dos judeus. Por onde vão eles a levam consigo, e em todas as partes molestem seus senhores... (Livro I, II.4).

Depois de respeitosamente exortá-lo para defender a necessidade da meditação através das quatro virtudes – é isso que é consideração – Bernardo acusa seu tempo de ser o pior de todas as épocas, pois “a fraude, o engano e a violência se apoderaram da terra. Campeiam os caluniadores, ninguém defende a verdade, e por todas as partes os mais fortes oprimem os mais débeis”. E pergunta: “Como pode ser possível fazer justiça aos fracos se se engavetam as causas e não se escutam as partes litigantes?” (Livro I, X.13).

É quando o abade discorre contra os advogados, em uma duríssima passagem que, por sua admirável eloquência retórica, merece uma citação integral:

Sim, as causas devem tramitar, mas como é devido, porque é execrável como habitualmente se processam os litígios. É indigno, e nem me refiro só aos tribunais da Igreja, mas inclusive dos civis.

Fico pasmo como teus piedosos ouvidos podem escutar as argumentações e contra-réplicas dos advogados, que servem mais para destruir a verdade do que esclarecê-la.

Corrija a depravação, feche os lábios lisonjeiros e corte a língua que propaga mentiras, porque elas afilam sua eloquência para servir ao engano, argüir contra a justiça e ensinar o erro. São sagazes para fazer o mal e mestres em impugnar a verdade. Dão lições a quem deveriam instruir-lhes, e não se baseiam na evidência, mas em suas invenções. Caluniam o inocente, destroem a simplicidade da verdade e obstruem o caminho da justiça.

Nada pode esclarecer tão facilmente a verdade como uma exposição breve e nítida. Quero que te habitues a decidir com brevidade e interesse a todas as causas que inevitavelmente têm de ser vistas por ti, que não precisam ser todas. Resolva toda dilação fraudulenta e venal. Conduza pessoalmente as causas das viúvas, dos pobres e dos insolventes. Outras muitas tu poderias passar a outros, e muitas vezes não as considere sequer dignas de audiência. Para que perder tempo e escutar pessoas cujos pecados se manifestam antes do juízo? (Livro I, X.13).

Para Bernardo, os tribunais são púlpitos de ambição, onde soberbos despudorados apelam à consciência pública. Como esses corrompidos não temem ser descobertos? É porque ninguém sente seu próprio fedor onde todos fedem. E exemplifica: um avaro sente vergonha na presença de outro avaro? E o impudico diante de outro? E o luxurioso com o luxurioso?

Bernardo acusa: a Igreja está cheia de ambiciosos, é como uma espelunca de ladrões. “Se és discípulo de Cristo”, diz Bernardo a Eugênio,

...não pronuncie discursos, nem os admita; não se sente no tribunal, mas os açoite – e não oculte o motivo: converteram a casa de oração em uma loja de negociatas. Que esses traficantes fujam envergonhados de tua presença, e quando não for possível, que ao menos te temam, porque tu tens também teu açoite. Que temam os banqueiros, e que, ao invés de confiar no ouro, percam sua confiança; que escondam seu dinheiro de tua vista, porque saberão que preferirás tirá-lo que recebê-lo (Livro I, XI.14).

Se atuasse assim, o papa conseguiria muitos para sua causa, e estes trabalhariam para viver através de meios muito mais honestos que o lucro infame. Contudo, o apelo candente de Bernardo não teve eco em seu tempo, pois, para a cúria romana, pensar em termos jurídicos significava pensar em termos seculares – e usufruir dinheiro e poder (JOHNSON, 2001: 246).

Infelizmente isso não era novidade: desde a Alta Idade Média, a justiça era um bom negócio (BLOCH, 1987: 374-389), embora essa ganância fosse matizada pela própria pregação cristã (há várias hagiografias que ressaltam o caráter emancipatório da justiça; ver HILLGARTH, 2004).

Seja como for, o apelo de Bernardo à verdade, em prol dos pobres e insolventes, não alterou o rumo dos acontecimentos que levaram à gradativa reorganização da sociedade medieval em novas bases jurídicas. Em pouco mais de cem anos, o novo *homem jurídico* ocupou os mais proeminentes postos sociais, e mudou definitivamente a face do agora velho mundo feudal.

IV. “Era uma vez um advogado que fez muitos homens perderem-se falsamente contra a justiça por causa de sua advocacia”

Passado um século, encontramos outra interessante passagem a respeito dos advogados – e com o mesmo tom acusatório. Contudo, dessa vez a natureza do documento é bastante diferente. Enquanto o primeiro é uma carta, ou melhor, um tratado, este é uma *novela*, uma das primeiras do gênero escritas na Europa medieval. *O Livro das Maravilhas* (1288-1289) foi escrito por Ramon Llull para divulgar sua *Arte* – um sistema filosófico-combinatório que, a partir dos atributos divinos aceitados pelas três religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo), tentava provar *racionalmente* a existência da Santíssima Trindade (além de todas as verdades da fé cristã).

O protagonista dessa novela enciclopédica, Félix, percorre o mundo para *se maravilhar com suas maravilhas* – isto é, descobrir a realidade e tentar entendê-la. Félix é assim chamado porque é feliz. Virgem, ele obedece a seu pai e sai em suas aventuras pelo mundo, para sinceramente tentar conhecer a realidade criada por Deus.

No capítulo VIII, dedicado ao homem (que ocupa mais da metade de toda a obra), o filósofo insere um item para explicar o que é a consciência (de resto, um tema fundamental para o cristianismo).

Curiosamente, Ramon define a consciência como “uma natureza intelectual que se inclina ao pecado”, natureza essa colocada por Deus no homem para que este entenda as coisas que faz. A consciência é um dos sentidos espirituais.

Esse destaque dado à consciência não era uma exclusividade da *arte* luliana. Desde Pedro Abelardo (1079-1142), a filosofia cristã discutia cada vez mais a intenção

por trás do gesto, relendo com renovada intensidade o próprio ensinamento do Cristo (*Mt* 5, 27-30).

De fato, a consciência deveria guiar o crente em toda a sua vida na terra, e prepará-lo para o momento da passagem, para a morte. Por exemplo, Francisco de Assis (c. 1181-1226) insistia nesse ponto: “Se tua consciência estivesse em bom estado, não terias medo da morte” (*Cântico* 1639). Assim, não é de admirar que Ramon insira um *exempla* sobre um advogado precisamente no tema da consciência.

No texto, um eremita ensina as coisas do mundo a Félix, e conta que havia um advogado que, por causa de sua advocacia, fizera muitos homens se perderem falsamente contra a justiça. Com isso, esse advogado causou muito prejuízo às pessoas, por causa de suas falsas alegações e razões. Ou seja, ele não tinha consciência.

Quando ficou doente e à morte, o advogado corrupto se confessou com um bispo, e contou-lhe o dano que causara a tanta gente. O bispo o aconselhou a restituir às pessoas os bens que adquiriu com essas mentiras, mas o advogado disse que

...se fizesse isso, teria consciência que sua mulher e seus filhos ficariam na pobreza. O bispo respondeu que sua consciência naturalmente era mais própria à sua saúde que a honraria e a riqueza de seus filhos. Assim, o advogado morreu em pecado mortal, porque não usou sua consciência com justiça, grandeza, sabedoria e força (*O Livro das Maravilhas*, Livro VIII, cap. 102).

A morte em pecado do advogado mentiroso calou fundo no bispo que, por estar doente e também próximo da morte, decidiu dar todos os bens de sua igreja aos “pobres de Cristo”, e “viveu em santa vida por muito tempo” (*O Livro das Maravilhas*, VIII, cap. 102).

Ao criticar a corrupção advocatícia justamente no tema da consciência, Lull coloca sua voz ao lado dos religiosos, em especial àqueles clérigos mais radicais que se recusavam a aceitar a velocidade das mudanças que aconteciam no seio da sociedade medieval, como o próprio Bernardo de Claraval cem anos antes. Esses conservadores sentiam especial aversão aos advogados, homens letrados e servidores do poder monárquico (já nessa época, a quase totalidade dos rendimentos dos reis e príncipes provinha das multas aplicadas pelos tribunais).

No século XIII existia cada vez mais uma estreita relação entre a administração da justiça e a coleta dos rendimentos, motivo de muitos ódios, tanto de clérigos

quanto da população que, nessa época, detestava os advogados mais até que as comunidades judaicas (GARCIA-VILLOSLADA, 2003: 572). Mesmo quando surgiram grupos de juizes especializados, eles foram muitas vezes utilizados como cobradores de rendas (STRAYER, s/d: 34), o ofício por excelência mais detestado.

Assim, a justiça continuava a ser um grande negócio, pois era uma oportunidade de cobrança de direitos (justiça = taxa), fato que ocasionava muitas possibilidades de extorsão (LE GOFF, 1984: 314). Na França, por exemplo – e Ramon escreveu seu *Livro das Maravilhas* justamente em Paris – os *cavaleiros do rei* (denominados “cavaleiros da lei”) usavam duas espadas: a do dia da investidura e a do saber jurídico adquirido nas escolas. Desde o início do século XII, no reinado de São Luís IX (1226-1270), um bom número de homens do conselho real e do Parlamento já era composto de mestres (com diploma universitário em direito civil) (LE GOFF, 1999: 201).

Esses *novos-homens* estavam ligados ao soberano pelo voto vassálico, e usavam seu conhecimento do direito romano para servirem ao seu senhor. No caso francês, havia ainda uma especificidade: esses funcionários reais utilizavam a lei civil para reforçar o direito consuetudinário, fazendo todo o possível para recuar o direito da Igreja e dos senhores feudais. De resto, sua ganância é bem conhecida, pois as populações não se cansaram de denunciar sua voracidade (DUBY, 1992: 250-251).

Em outras palavras, Ramon assistiu em seu tempo ao surgimento do Estado moderno (LE GOFF, 1999: 597-604). O renascimento do direito romano e a consolidação da universidade e dos cursos de direito foram fundamentais nesse processo organizativo. De fato, o próprio fim do papado de Bonifácio VIII marca, com ele, o ocaso da Idade Média (GARCIA-VILLOSLADA, 2003: 622).

V. Conclusão

De Bernardo de Claraval a Ramon Llull, a sociedade do ocidente medieval caminhou a passos largos em direção a uma profunda reestruturação administrativa e jurídica. A princípio, o direito, estudado nas escolas como um apêndice da retórica e da lógica, alicerçava o papel da Igreja na organização social perfeita, que tinha por objetivo salvar as almas dos súditos. O direito privilegiava, em teoria, a atenuação dos conflitos em prol da harmonia do corpo social. Contudo, isso de fato foi poucas vezes posto em prática.

Com a redescoberta do direito romano no século XII e o aprofundamento do estudo dos cânones civis, o fascínio que a estrutura jurídica romana exerceu nas

mentes de então fez com que os estudantes passassem cada vez mais a tentar adaptar a realidade social, multifacetada e imbricada de diferentes direitos e prerrogativas, aos moldes do direito romano.

O papel dos advogados nesse processo de reestruturação social e organização da nascente burocracia estatal foi muito importante. Eles alicerçaram as práticas jurídicas das monarquias, especialmente na França, onde a disputa entre Filipe IV, *o Belo* (1268-1314) e Bonifácio VIII pela prerrogativa do poder trouxe o alvorecer da modernidade ao cenário europeu.

Nesse sentido, as queixas de Bernardo de Claraval e Ramon Llull contra os advogados nada mais são que o lamento por um tempo que, de fato, nunca existiu: o da justiça dos homens – confundida aqui com a justiça feudal, que distinguia o domínio direto do indireto, e via a propriedade muito mais com uma função social que no direito romano. Por sua vez, o novo mundo jurídico que se abria aos olhos dos homens graças aos advogados trouxe também, em contrapartida, as monarquias absolutas estatais, o conceito de indivíduo reforçado e o de propriedade individual plena renascido.

Fontes

- ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), MM.
- RAMON LLULL. “Libre de contemplació”. In: *Obres Essencials* (OE). Barcelona, Editorial Selecta, 1957, vol. I, p. 97-1258.
- RAMON LLULL. “Fèlix o el Libre de Meravelles”. In: BONNER, Antoni. *Obres Selectes de Ramon Llull (1232-1316). Volum II*. Mallorca: Editorial Moll, 1989, p. 07-393.
- Obras completas de San Bernardo II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), MCMXCIV.

Bibliografia

- CHIFFOLEAU, Jacques. “Direito”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 333-351.
- DUBY, Georges. *A Idade Média na França (987-1460). De Hugo Capeto a Joana D’Arc*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.
- FAVIER, Jean. *Carlos Magno*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. “As Faculdades de Direito”. In: DE RIDDER-SYMOENS, Hilde (coord.). *Uma História da Universidade na Europa. Volume I: As Universidades na Idade Média*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, p. 389-407.
- GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. *Historia de la Iglesia Católica II. Edad Media (800-1303)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- HILLGARTH, J. *Cristianismo e paganismo (350-750). A conversão da Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2004.
- JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2001.
- LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1983, vol. I.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, volume II.
- STRAYER, Joseph R. *As origens medievais do estado moderno*. Lisboa: Gradiva, s/d.

A Educação na Idade Média: a *Retórica Nova* (1301) de Ramon Llull

Ricardo da Costa

Eloquii si quis perfecte noverit artem,
Quodlibet apponas dogma, peritus erit.
Transit ab his tandem studiis operosa juvenus
Pergit et in varias philosophando vias,
Quae tamen ad finem tendunt concorditer unum,
Unum namque caput Philosophia gerit.

Se alguém conhecer a arte da eloquência,
será um perito em qualquer disciplina em que for interrogado.
A laboriosa juventude se envereda e parte desses estudos,
filosofando em vários caminhos, que, no entanto,
chegam ao mesmo fim, pois a Filosofia tem uma só cabeça.¹⁹⁶

Assim João de Salisbury (c. 1115-1180), humanista da Escola de Chartres, se referiu à *Retórica* em pleno século XII, defendendo-a dos ataques dos *cornificianos*, estudantes universitários que desejavam uma redução dos programas de estudos. Dessa forma, Salisbury mantinha o *ideal de totalidade do saber*, e, no caso da *Retórica*, defendia sua importância por manter a comunidade humana unida pela graciosidade da harmonia das palavras.¹⁹⁷

Esse ataque à unicidade dos estudos não era novidade para os acadêmicos medievais: alguns anos antes, Gilberto de la Porrée (1076-1154), professor de Chartres, também combateu esse mesmo *partido dos cornificianos*, e defendeu o ideal clássico do estudo desinteressado. Ele nos conta que, quando via aquela pequena multidão correr para os estudos universitários (muitos sem a menor vocação), dizia a eles o seguinte: “...costumava aconselhar-lhes o ofício de padeiro. Dizia que, em seu país, esse ofício era o único que aceitava todos que não tinham outro ofício, nem outro trabalho. É muito fácil de exercer, é auxiliar de todos os demais, e convém sobretudo aos que procuram menos a instrução do que um ganho.”¹⁹⁸

¹⁹⁶ Citado em CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo: HUCITEC, 1996, p. 117.

¹⁹⁷ “Queixa-se ele (Salisbury) de que essa orientação desdenha os autores, a gramática e a retórica. Os que respeitam os *auctores*, diz ele, sofrem impropérios como: ‘Que quer o burro velho? Por que nos cita palavras e feitos dos antigos? Tiramos nosso saber de nós mesmos; nós, os jovens, não reconhecemos os antigos.’ Como nos parecem familiares essas palavras! Conhecemo-las da cena dos estudantes, na segunda parte do *Fausto*, e do movimento estudantil do século XX. Consola escutá-las no século XII.” – CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*, *op. cit.*, p. 90.

¹⁹⁸ Citado em GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 319.

Portanto, já no século XII o ensino da Retórica sofria críticas por parte da emergente educação laica, fascinada que estava pelo desenvolvimento da Dialética. Mas como ela se inseria na Educação Medieval? A Retórica é a arte do engodo, como se costuma pensar? Por que o filósofo Ramon Llull escreveu uma Retórica que intitulou de *nova*? E por qual motivo inseriu a caridade em seu tratado retórico? São essas as perguntas que tentaremos responder nesse pequeno trabalho.

I. A Retórica medieval, filha da Retórica clássica

Diretamente herdeira da Retórica clássica, a Retórica medieval desenvolveu seu manancial a partir basicamente de três fontes: a *Retórica a Herênio*, a *Doutrina oratória* (*Institutio oratoria*, de Quintiliano [35-95]) e a tradição cristã (desde São Jerônimo [340-420] até Santo Agostinho [354-430]).

Um dos manuais de Retórica mais estimados na Idade Média foi a *Retórica a Herênio* (*Rethorica ad Herennium*)¹⁹⁹, texto então atribuído a Cícero (106-43 a.C.), mas, na verdade, de autor desconhecido. Escrito no século I antes de Cristo em meio à crise da República romana, o tratado não deixava de destacar as técnicas para se obter a docilidade e a benevolência dos ouvintes – como é típico dos tópicos da Retórica – mas as fundamentava no conceito de *justiça* e, especialmente na diferença entre o bem e o mal, como se depreende nessa passagem:

Convém que todo o discurso daqueles que sustentam um parecer tenha a utilidade como meta, de modo que o plano inteiro de seu discurso venha a contemplá-la. No debate político a utilidade divide-se em duas partes: a segura e a honesta (...). **A matéria honesta divide-se em reto e louvável.** Reto é o que se faz com virtude e dever. Subdivide-se em prudência, justiça, coragem e modéstia. **Prudência é a destreza que pode, com certo método, discernir o bem e o mal.** (os grifos são nossos)²⁰⁰

Esse sólido alicerce ético exposto na *Retórica a Herênio* tem, por sua vez, raiz em Aristóteles (384-322 a.C.). Em sua *Retórica*, o Estagirita sustentou as bases filosóficas da *virtude*, da *justiça*, do *bem* e da *verdade* como alicerces da verdadeira *Retórica*:

...os homens têm uma inclinação natural para a verdade e a maior parte das vezes alcançam-na. E, por isso, ser capaz de discernir sobre o plausível é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade (...). Mas **a retórica é útil porque a verdade e a**

¹⁹⁹ *Retórica a Herênio* (trad. e introd. de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra). São Paulo: Hedras, 2005.

²⁰⁰ *Retórica a Herênio*, Livro III, 3, p. 153.

justiça são por natureza mais fortes que os seus contrários. De sorte que se os juízos se não fizerem como convém, a verdade e a justiça serão necessariamente vencidas pelos seus contrários, e **isso é digno de censura** (os grifos são nossos).²⁰¹

Embora a *Retórica* de Aristóteles tenha sido pouco lida²⁰², o fato é que a tradição grega contrária aos sofistas elevou a Retórica à categoria de valor. Mesmo Platão (c. 429-347 a.C.), tão avesso à Retórica em sua República ideal, fez Sócrates afirmar que ela, para deixar de ser uma *adulação*, deveria estar a serviço da *filosofia da educação*, como “arte de guiar a alma por meio de raciocínios (*Fedro*, 261a) para se chegar à verdade, à justiça e ao bem”. Assim, desde a filosofia de Platão, a verdadeira finalidade da Retórica não deveria ser o ato de agradar aos homens, como defendiam os sofistas, mas agradar a Deus (*Fedro*, 273e).²⁰³

Em outras palavras, a tradição clássica grega legou aos romanos a noção que a verdadeira Retórica deveria estar a serviço da ética, e que o verdadeiro estadista e o verdadeiro retórico deveriam escolher bem suas palavras e praticar suas ações com o intuito de infundir a justiça nas almas dos cidadãos, fazendo com que neles reinassem a prudência, a moderação, e, sobretudo, desaparecesse o destempero: todas as energias do Estado e do indivíduo deveriam, portanto, dedicar-se à busca do bem, não à satisfação dos desejos.²⁰⁴

Esses pressupostos estão muito presentes em Quintiliano, afamadíssimo professor de Retórica do primeiro século de nossa era. Ao escrever sua obra-prima em 95 d.C., a *Doutrina oratória*²⁰⁵, este romano-espanhol de Calahorra não teve qualquer receio em seguir a tradição de Catão (234-149 a.C.) e definir, em seu Livro XII, o orador ideal como um homem perito na arte do bem dizer, mas, sobretudo, um homem bom (“*vir bonus, dicendi peritus*”), particularmente por seus costumes.²⁰⁶

Todo esse manancial ético clássico que norteou a Retórica foi generosamente sorvido pela tradição cristã, especialmente através de São Jerônimo (c. 340-420) e Santo Agostinho (354-430), que a retransmitiram aos medievais (Jerônimo através de suas cartas²⁰⁷ e Agostinho em suas *Confissões*).²⁰⁸

²⁰¹ ARISTÓTELES. *Obras completas. Retórica. Volume VIII. Tomo I*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa / Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, 1355a, p. 93.

²⁰² CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina, op. cit.*, p. 103.

²⁰³ JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 870-871.

²⁰⁴ JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego, op. cit.*, p. 466-467.

²⁰⁵ QUINTILIANO DE CALAHORRA. *Obra Completa* (trad., comentários, índice y estudios de Alfonso Ortega Carmona). Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1996-2001, cinco volumes.

²⁰⁶ PAUL, Jacques. *Historia intelectual del occidente medieval*. Madrid: Cátedra, 2003, p. 76.

²⁰⁷ ARNS, Dom Paulo Evaristo. *A técnica do livro segundo São Jerônimo*. Rio de Janeiro : Imago, 1993.

Isidoro de Sevilha (560-636), por fim, fortaleceu a ponte entre os dois mundos, e dedicou um livro de suas *Etimologias* (Livro II) à Retórica e à Dialética. Nele, o bispo realizou uma importante compilação de excertos e circunscreveu a Retórica ao discurso forense, sem, contudo, abandonar seu caráter ético: “Retórica é a ciência do bem dizer nos assuntos civis, com a eloquência própria para persuadir o justo e o bom”.²⁰⁹ Sua obra foi muito difundida e consultada ao longo de toda a Idade Média.

A partir de então, o estudo da Retórica ficou restrito ao universo monástico, ou seja, tanto educandos quanto educadores, salvo raríssimas exceções, não a colocavam em prática. Isso só ocorreria a partir do século XI, quando a Retórica passou a ser utilizada na composição de cartas e documentos, e tornou-se uma *epistolografia*: era o nascimento da *ars dictaminis* (ou *dictandi*).²¹⁰ E foi dessa época a defesa acadêmica da Retórica feita por Gilberto de la Porrée e João de Salisbury contra os cornificianos.

II. A Retórica nova (1301) de Ramon Llull

Em setembro de 1301, Ramon se encontrava na ilha de Chipre, hospedado no mosteiro de São João Crisóstomo de Bufavento. Mesmo com quase setenta anos, seu fervor apologético não diminuía. Sua viagem à Ásia Menor fora estimulada pela crença de cristianizar os mongóis, como ele nos conta em sua autobiografia intitulada *Vida coetânea* (1311).²¹¹

Em Chipre, nosso autor encontrou um momento de descanso naquele mosteiro, quando então compôs sua *Retórica nova*, um projeto de ordenação e ornamentação das palavras há muito desejado. Como em todas as suas obras, a base estrutural do texto encontra-se em sua *Arte* – um sistema lógico-metafísico “ilustrado por Deus” e aplicável a qualquer tema ou problema específico. Tratava-se, segundo seu criador, de uma ferramenta para investigar a verdade das criaturas, e com o objetivo de converter os infiéis.

²⁰⁸ AGOSTINHO. *Confissões*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

²⁰⁹ SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 363.

²¹⁰ PERELMAN, Les. “The medieval art of letter writing – Rethoric as institucional expression”. In: *Textual Dynamics of the Professions* (ed. C. Bazerman and J. Paradis). Madison: University of Wisconsin Press, 1991, p. 97-119 (Internet, http://wac.colostate.edu/books/textual_dynamics/chapter4.pdf).

²¹¹ RAMON LLULL, *Vida coetânea*, VIII, § 31-35 (OE, vol. I, 1957, p. 34-54).

Para isso, a *Arte* luliana tomava como ponto de partida de sua construção teórica as dignidades de Deus que eram aceitas pelas três religiões monoteístas (Bondade, Grandeza, Eternidade, Poder, Sabedoria, Vontade, Virtude, Verdade e Glória).²¹²

Embora a dupla “antiga/nova” já fosse utilizada pelos autores da época – como, por exemplo, a *Poetria nova* (1200), do gramático Geoffroy de Vinsauf²¹³ – o adjetivo “nova” no título da obra de Ramon se referia à sua vontade de renovar as bases da Retórica com sua *Arte*. Ademais, para ele, sua *Retórica nova* deveria estar a serviço da pregação, ou seja, na qualidade de um pequeno tratado de homilia, ela serviria para ensinar técnicas retóricas a pregadores²¹⁴, a exemplo de Santo Agostinho que, no último livro de sua *Doutrina cristã*, defendeu que a Retórica deveria estar a serviço da pregação da palavra de Deus, já que a finalidade da eloquência é a verdade.²¹⁵

Ademais, a redação da *Retórica nova* se inscreve em um momento especial da vida do filósofo. Abatido com o fracasso da recepção de sua *Arte* na Universidade de Paris em 1289, Ramon decidiu simplificá-la. Os especialistas denominam esse período de sua produção como “fase ternária” (1290-1308)²¹⁶, já que nosso autor enfatiza nas obras dessa época certas combinações ternárias, além de abstrações teológicas trinitárias, em detrimento da teoria dos quatro elementos da etapa anterior.²¹⁷

Pois bem, a obra se divide em quatro partes: *Ordem*, *Beleza*, *Ciência* e *Caridade*. A *Ordem* confere virtude e eficácia às palavras e, como reflexo da Santíssima Trindade, tem uma tríade que a configura: forma, matéria e fim. Ela existe para que se estabeleça entre o orador e seus ouvintes aquela paz e amizade mútuas que nascem das palavras ordenadas e belas, pois “falar bem deve ser o princípio da amizade”.²¹⁸

²¹² PRING-MILL, Robert. *El Microcosmos Lull·lià*. Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1962, p. 31-32.

²¹³ TILLIETE, Jean-Ives. *Des mots à la Parole. Une lecture de la Poetria Nova* de Geoffroy de Vinsauf, 2000.

²¹⁴ BADIA, Lola. *Teoria i pràctica de la Literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema, 1992, p. 122.

²¹⁵ “Introducció”. In: RAMON LLULL. *Retórica nova* (a cura de Josep Batalla, Lluís Cabré i Marcel Ortín). Turnhout / Santa Maria de Queral: Brepols / Obrador Edèndum, 2006, p. 40.

²¹⁶ BONNER, Antoni. *Obres Selectes de Ramon Llull (1232-1316)*. Mallorca: Editorial Moll, 1989, vol. 2, p. 539-589.

²¹⁷ BADIA, Lola. *Teoria i pràctica de la Literatura en Ramon Llull, op. cit.*, p. 78.

²¹⁸ *Retórica nova*, Prólogo, 3.

A *Beleza* é a própria matéria da Retórica. Através dela, todos podem ornar e decorar²¹⁹ suas palavras com harmonia, isto é, com uma adequada congruência.²²⁰

Com a *Ciência*, os homens podem discernir as palavras ordenadas e belas das desordenadas e torpes (e ao utilizar o adjetivo *torpe* – aquilo que é desonesto, infame, abjeto, repugnante, obscuro – Ramon logo chama a atenção para a face moral da Retórica, exatamente como faz Aristóteles em sua obra *Retórica* e toda a tradição, como vimos).

Por fim, a quarta parte, da *Caridade*, é uma grande novidade no tratamento da Retórica em relação à tradição clássica. Virtude das virtudes na filosofia cristã, a caridade articula todas as outras, e, sem ela, nenhuma palavra pode ser bela.

Mas antes de passarmos à análise do tratamento dado à caridade na *Retórica nova*, há ainda um aspecto que merece ser ressaltado que consta em outra obra de Ramon, o *Livro das Virtudes e dos Pecados*, de 1313.²²¹ A preocupação com a Retórica por parte do filósofo se insere no combate aos pecados que poderiam estar associados a cada arte liberal. Em um dos sermões dessa obra (XLVI), Ramon mostra qual pecado pode se manifestar em qual arte liberal. Por exemplo, enquanto a *Avareza* pode se manifestar na Aritmética e na Geometria, a *Luxúria* é o pecado que ronda a Música e a Retórica:

O homem avaro discorre seu raciocínio através da Aritmética e da Geometria, e o homem luxurioso através da Retórica e da Música. Por isso, as artes liberais são mensageiras da Avareza e da Luxúria, que as levam das letras à imaginação e as apresentam ao raciocínio (*Livro das Virtudes e dos Pecados*, Sermão 2, 46, linhas 68-71. **A tradução é nossa**).

Portanto, tratar a Retórica com a devida virtude e caridade é essencial para afugentar a luxúria do orador!

²¹⁹ No original *decere* (de *decor* – o que convém, o que tem graça, encanto, formosura, beleza corporal, ornamento, enfeite; por sua vez, de *decus* – beleza moral, virtude). Segundo Cícero (*De officiis*, 1.96) “...aquilo que é concorde com a natureza, em que aparecem a medida e a temperança com certo esplendor de nobreza”. Esse conceito faz com que a Retórica seja submetida à natureza, isto é, à razão e, assim, a palavra retórica realça a beleza inerente à coisa na qual ela alude.

²²⁰ *Congruência* – Harmonia duma coisa com o fim a que se destina; coerência.

²²¹ RAMON LLULL. *Llibre de virtuts e de pecats. Nova Edició de les Obres de Ramon Llull* (a cura de Fernando Domínguez Reboiras). Palma de Maiorca: Patronat Ramon Llull, 1990, volum I, 1990.

II.1. “As palavras surgidas da caridade refulgem esplendorosamente belas”

Por que o filósofo inseriu a caridade em um tratado de Retórica? A base dessa imersão da Retórica no âmbito cristão por parte de Ramon, certamente, se encontra na descrição paulina:

A caridade é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. (1Cor 13, 4-7)

São quinze verbos que caracterizam o comportamento que a caridade suscita no caridoso, espelho do comportamento do Cristo, imagem ideal da divindade que os homens devem seguir em sua ação no mundo. Assim, veremos que o tratamento dado ao tema por parte de Ramon tem o objetivo de alcançar, graças à caridade, níveis de beleza retórica impensados antes.

Para isso, o filósofo desenvolve o tema com dez provérbios e dez exemplos, sempre com uma breve instrução no fim de cada um sobre a melhor aplicação do exemplo na oratória. Os temas e seus respectivos exemplos são os seguintes:

Temas/Provérbios: “A caridade...”	Exemplos/Personagens
1) ...faz amar o bem e odiar o mal.”	Um cavaleiro e sua esposa
2) ...humilha arrogantes e soberbos.”	Uma paciente mãe e seu filho
3) ...faz esquecer as injustiças e ofensas.”	Um cavaleiro e seu escudeiro
4) ...faz conseguir o que se deseja.”	Uma dama, um advogado e um rei
5) ...edifica o ouvintes.”	Um bispo e um arcebispo
6) ...faz com que o orador e ouvinte tenham amor mútuo.”	Dois vizinhos
7) ...alegra tanto o orador quanto o ouvinte.”	Um mercador e seu filho
8) ...faz com que o repreendedor não seja repreendido.”	Um rei, um sacerdote e um cavaleiro
9) ...faz desdenhar o dinheiro.”	Uma serva velha e sua senhora
10) ...torna belas as palavras torpes.”	Uma pobre senhora e um velho

Ao fim, Ramon diz:

São suficientes estas explicações da quarta parte desse livro que trata da caridade, nas quais expusemos, por meio de provérbios e exemplos, a maneira como as palavras podem ser embelezadas com o esplendor da beleza, se são ditas pela caridade e na caridade. (*Retórica nova*, § 201. **A tradução é nossa**).

II.2. Exemplos e provérbios

Antes de prosseguirmos, uma pergunta se faz necessária: qual a relação dos *exempla* da *Retórica nova* com a realidade? A utilização do *exemplum* (e suas respectivas metáforas) como documento histórico para uma análise da vida cotidiana do homem medieval foi uma tese defendida por Jacques Le Goff, um dos grandes especialistas deste tipo de fonte histórica.²²²

Igualmente, Josep Batalla afirma que a representação dos atos virtuosos dos personagens dos *exempla* sobre a caridade na *Retórica nova* coloca em jogo a capacidade de observação psicológica e social do filósofo maiorquino.²²³

Em outras palavras, nossa questão é: quando Ramon inicia seus exemplos com um “Contam que...”, narra uma história verídica (que soube de primeira mão ou não), ou adapta e rearranja uma história verdadeira? Ou ainda: será que ele só se vale de um recurso literário que não tem relação alguma com a realidade? Dos dez exemplos narrados, somente dois (o terceiro e o décimo) não iniciam com o verbo *contar*. O que isso significa? Será possível que aquelas histórias tenham sido verídicas ou, pelo menos, de conhecimento público?

Por outro lado, embora o *exemplum* luliano esteja inserido na pregação urbana característica do século XIII²²⁴, ele não se enquadra exatamente na definição do *exemplum* clássico medieval, que é um relato breve e verídico para ser inserido num sermão ou em um discurso teológico, com o objetivo de convencer uma platéia através de uma lição moral.²²⁵ Oriundo da retórica antiga – a partir da própria *Retórica* de Aristóteles²²⁶ – o *exemplum* medieval possuía uma estrutura literária

²²² “...o tipo de texto – de documento – que aqui nos interessa, o *exemplum*, tem sido desde há muito tempo explorado como fonte de informes sobre as realidades concretas da sociedade medieval e, em particular, sobre certos domínios esquecidos ou ocultados pela maioria das outras fontes, como é o caso do folclore ou, simplesmente, da vida quotidiana.” – LE GOFF, Jacques. “Realidades sociais e códigos ideológicos no início do século XIII: um *exemplum* de Jacques de Vitry sobre os torneios”. In: *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 267.

²²³ “Introducció”. In: RAMON LLULL. *Retórica nova* (a cura de Josep Batalla, Lluís Cabré i Marcel Ortín), *op. cit.*, p. 84 e 86-87.

²²⁴ LE GOFF, Jacques. “O tempo do *exemplum* (século XIII)”. In: *O Imaginário Medieval*, *op. cit.*, p. 123.

²²⁵ BREMOND, Claude. “L’*Exemplum* médiéval est-il un genre littéraire? I. *Exemplum* et littérature”. In: BERLIOZ, Jacques, e DE BEAULIEU, Marie Anne (org.). *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*. Paris: Honoré Champion, 1998, p. 21-28; CAZALÉ-BÉRARD, Claude. “L’*Exemplum* médiéval est-il un genre littéraire? I. *Exemplum* et la nouvelle”, *op. cit.*, p. 29-42; GREGG, Joan Young. *Devils, women and Jews: reflections of the other in the medieval sermon stories*. Albany: State University of New York Press, 1997, e LE GOFF, Jacques. *São Luís. Biografia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999, p. 324-344 (onde o autor trata de alguns *exempla* medievais relativos a São Luís).

²²⁶ CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*, *op. cit.*, p. 97.

bastante rígida e repetitiva, pois era normalmente destinado a um auditório letrado.²²⁷

Por sua vez, o *exemplum* luliano, em regra geral, não é realista, nem pretende ter um valor de documento histórico, pois Ramon busca sempre uma atemporalidade e uma utopicidade aplicáveis universalmente.²²⁸

Contudo, não creio ser ilícito supor que as estórias narradas tenham sido extraídas de situações verídicas, na íntegra ou em suas diferentes partes, até porque o próprio autor conceitualmente defende *a beleza da verdade*.

Quando alguém diz palavras verdadeiras, o próprio **esplendor da verdade** faz manifestamente visíveis aos ouvintes a forma, a matéria e o fim daquelas palavras. Isso faz com que os ouvintes **entendam claramente** e se **unam amorosamente** àqueles que falam, pois a verdade entendida nas palavras torna amáveis os falantes (*Retórica nova*, § 27. **A tradução e os grifos são nossos**).

A defesa da verdade das palavras pode ser uma boa base documental para afirmarmos que os exemplos de Ramon podem ter algum grau de realismo. Seja como for, o *caráter amoroso* do capítulo dedicado à caridade – e suas possíveis aplicações reais ou não – elevaram o tema da Retórica a um nível ético ainda mais sublime que a tradição clássica, pois a *caritas* paulina é considerada, filosoficamente falando, o grau mais elevado de amor criado pelo homem.²²⁹

II.3. A crítica luliana à cavalaria

É notável nos escritos lulianos a capacidade do filósofo em observar a realidade e criticá-la. E um dos estamentos mais sujeitos à sua verve foi o da cavalaria. No *Livro da contemplação* (c. 1273-1274)²³⁰, por exemplo, ao dialogar com Deus, Ramon acusa a cavalaria de ser composta de “mártires dos diabos”:

²²⁷ SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 144.

²²⁸ BONNER, Anthony, BADIA, Lola. *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*. Barcelona: Editorial Empúries, s/d, p. 118-119.

²²⁹ “Na fruição, no tranquilo estar-perto-de, o amor acaba, encontra a sua realização. Todo o amor é tensão dirigida para essa realização. A realização é a beatitude (beatitudo), que não consiste em amar mas em fruir daquilo que é amado e desejado. Todo o amor é tensão dirigida para essa fruição (...). Fruir é estar perto do objeto desejado, firme e sem inquietude. Nesta proximidade perto-de, a procura é levada até o fim, já não procura mais nada, pelo contrário, permanece aí.” – ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho. Ensaio de interpretação filosófica*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d., p. 35-36.

²³⁰ *Obras Essenciais (OE)*. Barcelona: Editorial Selecta, vol. II, 1960.

Grande rei, liberal em todos os bens e em todas as graças, vemos que os cavaleiros deste mundo, Senhor, combatem e morrem para ter nome, apreço das gentes e para ter terras e tesouros. Mas de que vale a eles a fama das gentes depois da morte? O que eles aproveitam depois da morte do que roubaram das gentes? E por que eles são mártires dos diabos? (CXII, 7. **A tradução é nossa**).

Já na *Retórica nova* há um exemplo sobre um cavaleiro que se irritou com seu escudeiro (§ 193), outro que ficava surpreso como um rei suportava as repreensões de seu sacerdote (§ 198), e outro que surrava sua bela esposa por ciúmes (§ 191). Ou seja, os cavaleiros são facilmente suscetíveis e irritadiços, não sabem escutar admoestações como bons cristãos, e são violentos com as mulheres – ao invés de protegê-las e defendê-las.

Mas vejamos esse triste e último exemplo sobre o cavaleiro ciumento e sua esposa paciente e virtuosa:

191. A caridade é a forma que informa a vontade²³¹
para que ela queira o bem e odeie o mal.

Dizem que um cavaleiro tinha uma mulher muito bela e cheia de caridade, e que outro cavaleiro a amava. Seu marido, muito zeloso, muitas vezes a batia, e muitas vezes a injuriava. Tanto era assim que a dama, injustamente golpeada pelo marido, sentia-se bastante inclinada a consentir com o outro cavaleiro, que lhe pedia insistentemente que o aceitasse. Mas a caridade, que enchia a mente da dama, a consolava e, vencida a inclinação ao mal, a mantinha na observância da caridade.

Este provérbio, com seu exemplo, torna belas as palavras, se é dito nesse caso ou em outro semelhante (**A tradução é nossa**).

Há a possibilidade de essa história ter sido real? Sabemos que a cortesia dos homens em relação às mulheres foi um longo percurso civilizacional na História, inaugurado de fato somente com o surgimento do *amor cortês* no final do século XII.²³² Antes disso, era costume surrá-las e maltratá-las, especialmente nas camadas sociais inferiores (burgueses e camponeses), pois a descoberta da cortesia na nobreza do final do século XII não se difundiu rapidamente por todo o corpo social.

²³¹ “Informa tua vontade com a caridade”, *Livro dos Mil Provérbios*, XVIII, 1.

²³² COSTA, Ricardo da, e COUTINHO, Priscilla Lauret. “Entre a Pintura e a Poesia: o nascimento do Amor e a elevação da *Condição Feminina* na Idade Média?”. In: GUGLIELMI, Nilda (dir.). *Apuntes sobre familia, matrimonio y sexualidad en la Edad Media. Colección Fuentes y Estudios Medievales* 12. Mar del Plata: GIEM (Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales), Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP), diciembre de 2003, p. 4-28.

Por exemplo, ainda no século XIV, um texto do direito de Aardenburgo (uma cidade flamenga que seguia o costume de Bruges) dizia o seguinte a respeito das mulheres burguesas: “Um homem pode bater na sua mulher, cortá-la, rachá-la de alto a baixo e aquecer os pés no seu sangue; desde que, voltando a cosê-la, ela sobreviva; ele não comete nenhum malefício contra o senhor.”²³³

Portanto, provavelmente Ramon utiliza uma situação real que teve informação para adorná-la com a caridade e assim mostrar ao estudioso de Retórica como ornamentar suas palavras e fazer com que os ouvintes amem o bem e odeiem o mal – como ainda hoje nos escandalizamos quando lemos sobre alguma brutalidade cometida contra uma mulher, para o filósofo, um mal terrível que deveria ser combatido com o refinamento da educação.

III. Conclusão

Há alguns anos o prestigiado historiador italiano Carlo Ginzburg chamou a atenção para a importância de se voltar a estudar a Retórica para trazer de volta às ciências humanas os conceitos de *verdade* e de *prova* e, assim, combater o relativismo cético reinante atualmente no cenário intelectual.

Ginzburg atentou para o fato de que nunca houve uma distância tão grande entre a reflexão metodológica e a prática historiográfica, entre quem pensa a teoria e quem efetivamente “põe a mão na massa”, e trabalha com os textos de época. Portanto, segundo ele, fazia-se necessário resgatar o estudo da *Retórica* para devolver à História o estatuto de *investigação judicial do passado*.²³⁴

Em seu último livro, “O fio e os rastros”, Ginzburg acentua ainda mais a crítica do que denomina o “radical ceticismo antipositivista”, e defende que o verdadeiro ofício do historiador é destrinchar o entrelaçamento do verdadeiro, do falso e do fictício, que é *a trama do nosso estar no mundo*.²³⁵

Ao pretendermos analisar a *Retórica nova* de Ramon Llull, tivemos esse pressuposto conceitual em mente, qual seja, o de estabelecer, através das ordenadas palavras retóricas do pensador catalão, o que de fantasia e o que de realidade havia por trás dos exemplos narrados em sua obra. Ou, no mínimo, delinear qual era, de fato, sua visão a respeito da sociedade da época, imagem fortalecida se levarmos em

²³³ GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 607.

²³⁴ GINZBURG, Carlo. *Relações de força. História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

²³⁵ GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros – verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

conta que ninguém melhor que um moralista medieval para dissecar com cores vívidas as mazelas da sociedade de seu tempo.

*

Fontes Primárias

- AGOSTINHO. *Confissões*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.
- ARISTÓTELES. *Obras completas. Retórica. Volume VIII. Tomo I*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa / Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- QUINTILIANO DE CALAHORRA. *Obra Completa* (trad., comentários, índice y estudios de Alfonso Ortega Carmona). Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1996-2001, cinco volumes.
- RAMON LLULL. *Obras Essencials (OE)*. Barcelona: Editorial Selecta, 1957.
- RAMON LLULL. *Llibre de virtuts e de pecats. Nova Edició de les Obres de Ramon Llull* (a cura de Fernando Domínguez Reboiras). Palma de Maiorca: Patronat Ramon Llull, 1990, volum I, 1990.
- RAMON LLULL. *Retòrica nova* (a cura de Josep Batalla, Lluís Cabré i Marcel Ortín). Turnhout / Santa Maria de Queralt: Brepols / Obrador Edèndum, 2006.
- Retórica a Herênio* (trad. e introd. de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra). São Paulo: Hedras, 2005.
- SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000

Bibliografia citada

- ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho. Ensaio de interpretação filosófica*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.
- ARNS, Dom Paulo Evaristo. *A técnica do livro segundo São Jerônimo*. Rio de Janeiro : Imago, 1993.
- BADIA, Lola. *Teoria i pràctica de la Literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema, 1992.
- BONNER, Antoni. *Obras Selectes de Ramon Llull (1232-1316)*. Mallorca: Editorial Moll, 1989.
- BONNER, Anthony, BADIA, Lola. *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*. Barcelona: Editorial Empúries, s/d.
- BREMOND, Claude. “L’*Exemplum* médiéval est-il un genre littéraire? I. *Exemplum et littéraire*”. In: BERLIOZ, Jacques, e DE BEAULIEU, Marie Anne (org.). *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*. Paris: Honoré Champion, 1998, p. 21-28.
- COSTA, Ricardo da, e COUTINHO, Priscilla Lauret. “Entre a Pintura e a Poesia: o nascimento do Amor e a elevação da *Condição Feminina* na Idade Média”. In: GUGLIELMI, Nilda (dir.). *Apuntes sobre familia, matrimonio y sexualidad en la Edad Media. Colección Fuentes y Estudios Medievales 12*. Mar del Plata: GIEM (Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales), Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP), diciembre de 2003, p. 4-28.
- CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

- GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GINSZBURG, Carlo. *Relações de força. História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros – verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- GREGG, Joan Young. *Devils, women and jens: reflections of the other in the medieval sermon stories*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- LE GOFF, Jacques. *São Luís. Biografia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.
- PAUL, Jacques. *Historia intelectual del occidente medieval*. Madrid: Cátedra, 2003.
- PERELMAN, Les. “The medieval art of letter writing – Rethoric as institucional expression”. In: *Textual Dynamics of the Professions* (ed. C. Bazerman and J. Paradis). Madison: University of Wisconsin Press, 1991.
- PRING-MILL, Robert. *El Microcosmos Lull·lià*. Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1962.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- TILLIETE, Jean-Ives. *Des mots à la Parole. Une lecture de la Poetria Nova de Geoffroy de Vinsauf*, 2000.

IV
História e Filosofia

A meditatio mortis no *Livro do Homem* (1300) de Ramon Llull²³⁶

Ricardo da Costa

“Considera freqüentemente as condições de sua morte e serás humilde.”

Ramon Llull (1232-1316), *O Livro dos Mil Provérbios*, cap. XL, 5.

As filosofias clássica e medieval tinham como um de seus principais fundamentos a *meditação da morte*. Platão (c. 428-347 a.C.) foi um dos primeiros a expressar esse pilar reflexivo: “...aqueles que filosofam, no reto sentido da palavra, se exercitam em morrer”.²³⁷ Cícero (106-43 a.C.), mantendo essa mesma linha de pensamento, disse que toda a vida filosófica é um comentário sobre a morte.²³⁸

Por sua vez, desde cedo o cristianismo abraçou com muito vigor e profundidade a *meditatio mortis*.²³⁹ Em sua *Segunda Carta aos Coríntios*, São Paulo expressou a serenidade com a qual o cristão constantemente reflete sobre a corrupção do *homem exterior*, isto é, do corpo, em oposição à diária e serena renovação do *homem interior*, isto é, da alma. E por isso, os verdadeiros cristãos deveriam atentar não para as coisas visíveis, porque são temporais e perecíveis, mas para as invisíveis, que são atemporais e eternas.²⁴⁰ Portanto, a preparação para a morte era o verdadeiro exercício da filosofia, e especialmente da *filosofia cristã*²⁴¹: meditativa, a alma do crente se encontrava em si mesma e tinha consciência do permanente exílio que significava viver nesse tempo fugaz e habitar a frágil moradia terrena, o corpo.

A tradição filosófica medieval preservou, desenvolveu e aprofundou essa meditação metafísica. Cassiodoro (c. 490-575)²⁴² e Isidoro de Sevilha (c. 560-

²³⁶ A escolha do tema surgiu de cinco reflexões pessoais, todas coincidentemente quase na mesma época. A primeira, a morte de um querido amigo, o genealogista e heráldico Dr. Rui Vieira da Cunha, a quem dedico este artigo; a segunda, a leitura do *Livro do Homem*, belíssimo texto que apresentamos um extrato ao público português; a terceira, duas instigantes conversas sobre a morte que tive em Sant Cugat del Vallès (Barcelona) com meu estimado amigo, Prof. Dr. Pere Villalba Varneda (*Universitat Autònoma de Barcelona*); a quarta, meu ingresso na meia-idade, e a quinta, meu filho Ricardo. Curiosamente, neste ano de 2005 ele chorou três vezes, e perguntou o que acontecerá depois de sua morte, se estará ao lado de Deus – e isso com apenas nove anos!

²³⁷ PLATÃO, *Fédon*, Parte II.

²³⁸ CÍCERO, *Disputas Tusculanas*, I, XXX, 74, *Internet*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc1.shtml>.

²³⁹ Eclesiastes 8,8 e 9,5-6; Jó 10, 21-22; Salmos 115, 17; João 3, 16 e 11, 25.

²⁴⁰ 2Cor 4, 11-18.

²⁴¹ F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1969, vol. II, p. 17-19.

²⁴² *Institutiones*, 2, 3, 5.

636)²⁴³, além de citarem os antigos nesse tema, serviram como ponte entre os pensadores antigos e medievais, retransmitindo aos pósteros essas considerações clássicas.²⁴⁴ Por exemplo, mais tarde, no século XII, em seu *Didascálicon* (1127), Hugo de São Vítor (1096-1141) afirmou: “A filosofia é a meditação da morte, coisa que convém sobretudo aos cristãos, os quais, desprezada a ambição terrena, vivem num estilo de vida disciplinado, à semelhança da pátria futura.”²⁴⁵ Dessa maneira, quando o filósofo Ramon Llull (1232-1316) se expressou e meditou sobre a morte, nada mais fez que manter a tradição filosófica ocidental, embora com matizações importantes, como veremos.

*

A morte esteve presente tanto nos escritos quanto no sentido da vida de Ramon Llull. Por um lado, ele sempre refletiu sobre seu significado; por outro, desde sua conversão, ele desejou o martírio. Em sua *Vida coetânia* (1311), o beato nos informa que, após sucessivas visões do Cristo crucificado, enquanto compunha uma canção para uma dama que “amava com um amor feiticeiro”, concebeu primeiramente “...dar sua vida e alma por Seu amor e honra, convertendo a Seu culto e serviço os sarracenos que, por seu grande número, rodeavam os cristãos por toda parte.” (I, 5)²⁴⁶ Isso ocorreu por volta de 1263.

Essa importante autobiografia do beato ditada por ele a um monge amigo da cartuxa de Vauvert (nas proximidades de Paris) também nos diz que, já com cerca de sessenta anos (1292-1293), Ramon teve uma *crise psicológica* em Gênova devido a um “pavor paralisante” de morrer nas mãos dos sarracenos, pois estava pronto para embarcar para o norte da África. Assim, “...esquecendo o propósito pelo qual havia decidido morrer por Cristo convertendo os infiéis a Seu culto” (IV, 20), ele permaneceu na cidade italiana, com “grande remorso de consciência” e gravemente doente, “quase reduzido a nada” (IV, 20).²⁴⁷

Esse momento da vida de Llull, conhecido como a *crise de Gênova*, “crise central de sua existência”,²⁴⁸ foi seguido de um fortalecimento de sua fé: “ilustrado pelo Espírito Santo”, Ramon embarcou para Túnis, recobrando “a esperança que

²⁴³ *Etimologiae*, 2, 24, 9.

²⁴⁴ J.-I. SARANYANA, *La Filosofía medieval*, Pamplona, EUNSA, 2003, p. 109-111.

²⁴⁵ HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon. Da arte de ler*, Petrópolis, Editora Vozes, 2001, Livro II, cap. 1, p. 85.

²⁴⁶ RAMON LLULL, “Vida Coetânia”. In: A. BONNER, *Obras Selectas de Ramon Llull (1232-1316)*, Volum I, Mallorca, Editorial Selecta, 1989, p. 14.

²⁴⁷ RAMON LLULL, “Vida Coetânia”, *op. cit.*, p. 31.

²⁴⁸ A. VEGA, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Barcelona, Ediciones Siruela, 2002, p. 42.

pensava ter perdido com seu obscurecimento, e também a saúde de seu corpo abatido.” (VI, 25).²⁴⁹

Nessas breves passagens da vida de Ramon Llull se observa a importância do tema da morte: o maiorquino sempre buscou o martírio, propósito de vida muito recorrente ao longo de toda a Idade Média, especialmente no *século cristocêntrico* (XIII), que, a partir de São Francisco (c. 1181-1226), pregou o retorno dos cristãos à vida apostólica.²⁵⁰ Além disso, em muitos de seus escritos Llull tratou do tema da morte.²⁵¹ Selecionei o *Livro do Homem* (texto escrito em 1300, na cidade de Palma de Maiorca), tanto por seu vigor quanto pela dramaticidade poética que o texto possui acerca desse tema.²⁵²

Naquele ano, tempo em que o Mediterrâneo ocidental falava o catalão como língua “internacional” tanto no comércio quanto na diplomacia²⁵³, Llull havia retornado a sua ilha natal, vindo de Paris. Na cidade que então era o centro cultural da cristandade, Ramon se encontrou pela segunda vez com o rei Felipe, o Belo (1285-1314), suplicando-lhe algumas coisas úteis para a “Santa Igreja de Deus”.

Por sua vez, Maiorca havia sido restituída ao rei Jaime II, o Justo (1291-1327), após a confirmação do *Tratado de Anagni* (1295) pelo *Acordo de Argelès* (1298), quando Jaime subordinou-se à coroa de Aragão. Ramon então recebeu do rei uma

²⁴⁹ Para a viagem de Ramon a Tunísia, ver R. DA COSTA, “Muçulmanos e Cristãos no diálogo luliano”. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (UCM), vol. 19 (2002) p. 67-96.

²⁵⁰ Ver A. VAUCHEZ, *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, p. 125-158, e B. BOLTON, *A Reforma na Idade Média*, Lisboa, Edições 70, 1986.

²⁵¹ Por exemplo, na *Doctrina pueril* (c. 1274-1278), obra dedicada a seu filho Domingos, Llull trata da morte especificamente em um capítulo, para que seu filho medite sobre ela e busque a vida cristã, preparando-se já nesse mundo para a vida eterna. Veja, por exemplo, essa interessante passagem: “Filho, cada dia morres, pois a morte se aproxima de ti todos os dias, e os mortos que vês soterrar e apodrecer sob a terra te significam que és e serás como eles, e assim como eles são esquecidos e desobedecidos por seus filhos e parentes, serás esquecido e desobedecido.” – RAMON LLULL, *Doctrina para crianças*, cap. LXXXVIII, 4 (edição de Gret Schib, Barcelona, Editorial Barcino, 1957). A tradução é minha e do Grupo III de Pesquisas Medievais da Ufes (disponível na Internet no site www.ricardocosta.com).

²⁵² No *Catálogo Cronológico das Obras de Ramon Llull*, Anthony Bonner indica as edições do *Livro do Homem*: “III.47. *Libre de home; Liber de homine*. Nov. 1300 - Maiorca. E 28, Sa 112, HLF 45, Lo iii/23, Gl cm, Av 86, Ca 37, Pla 105, Per 58, ROL 94. Catalão. 4 Mss. 2 eds.: (1) ORL XXI (1950), 1-159; (2) fragm. em M. Batllori, *Antologia filosòfica* (Barcelona, 1984), p. 199-210, 423-9. Latim. 14 Mss. Ed. MOG VI (1737), 475-536 = Int. viii.” – OS, vol. II, p. 563.

²⁵³ J. N. HILLGARTH, *El problema d'un imperi mediterrani català, 1229-1327*, Palma de Mallorca, Editorial Moll, 1984, p. 121.

permissão especial para pregar em mesquitas e sinagogas, tanto no reino de Jaime quanto nas ilhas Balears.²⁵⁴

Em Maiorca, de volta à sua terra natal, o filósofo escreveu oito obras.²⁵⁵ Foi nesse período também que desenvolveu sua poesia.²⁵⁶ Deprimido com o fim de sua escola de Miramar, Llull escreveu o *Canto de Ramon*, poema que possui uma das passagens confessionais mais dolorosas que exprime liricamente a dor de seus desenganos e a tristeza pelo fato de os poderes constituídos no mundo não lhe darem ouvidos:

Sou um homem velho, pobre, menosprezado,
 não tenho ajuda de qualquer homem nascido
 mas grande feito tenho realizado.
 Grande coisa tenho do mundo buscado,
 e excelente exemplo tenho dado:
 mas pouco sou conhecido e amado.

*Som hom vell, paubre, menyspreat
 no hai ajuda d'home nat
 e hai trop gran fait emparat.
 Gran res hai de lo món cercat;
 mant bom exempli hai donat:
 poc som conegut e amat.*

Desejo morrer em abundância de amor.
 Por ser grande, não tenho pavor
 Nem de mau príncipe, nem de mau pastor.
 Todos os dias considero a desonra
 que fazem a Deus os grandes senhores
 que colocam o mundo em erro.

*Vull morir en pèlag d'amor.
 Per esser gran no hai paor
 de mal príncep ne mal pastor.
 Tots jorns consir la desonor
 que fan a Déu li gran senyor
 qui meten lo món en error.*

(RAMON LLULL. *Cant de Ramon*, vv. 43-54)²⁵⁷

Nesse momento de extrema depressão e melancolia²⁵⁸ – um dos muitos de sua longa vida – Ramon Llull escreveu o *Livro do Homem*.²⁵⁹ E logo em seu *Prólogo*, o autor define o objetivo de sua obra:

²⁵⁴ F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, “El Dictat de Ramon y el Coment del Dictat. Texto y contexto”. In: *SL*, 1996, vol. XXXVI, p. 50.

²⁵⁵ *Començaments de filosofia (Principia philosophiae complexa)*, *Cant de Ramon*, *Medicina de peccat*, *Llibre de l'és de Déu (Liber de est Dei)*, *Llibre de coneixença de Deu (Liber de cognitione Dei)*, *Llibre de home (Liber de homine)*, *Llibre de Déu (Liber de Deo et Jesu Christo)* e *Aplicació de l'Art general*.

²⁵⁶ F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, “Introducción General. La vida de Ramon Llull alrededor del año 1300”. In: ROL (ed. F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS), Turnhout, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1993, tomo XIX, p. IX-XLIX.

²⁵⁷ RAMON LLULL, *Obras Essenciales*, Barcelona, Editorial Selecta, 1957, p. 1302. Há uma excelente e recente edição do *Cant de Ramon*: RAMON LLULL, *Lo Desconhort – Cant de Ramon* (edició a cura de Josep Batalla), Barcelona, Tona, 2004.

²⁵⁸ J. BATALLA, “Introducció”. In: RAMON LLULL, *Lo Desconhort – Cant de Ramon*, op. cit., p. 16. Contudo, Josep Batalla é prudente e hesita ao taxar Llull de depressivo: “Diagnosis psiquiàtriques han pretés que Llull hauria patit una *malencolia ansiosa* o una *psicosi maniaco-depressiva* (...) És possible. Tanmateix cal tenir en compte que els psiquiatres que han emès aquests dictàmens sobre Llull no han explorat cap pacient actual que poguessin interrogar i observar clínicament, sinó un medieval –les

Como é conveniente que o homem saiba o que é o homem, pois é homem, desejamos investigar e mostrar o que é o homem, pois quando o homem sabe o que ele é, conhece a si mesmo; e ao saber de si mesmo, sabe amar a si mesmo e a outro homem, e também conhecer e amar a Deus, que é homem por ter sido homem.²⁶⁰ Ademais, aquelas coisas que pertencem ao homem, ele pode amar e conhecer, além de se esquivar das coisas que são contra ele. Por isso, é conveniente que façamos este *Livro do Homem*, o qual fazemos de uma maneira muito abreviada e explícita para ser entendido facilmente por todos os homens. (ORL XXI, p. 3)²⁶¹

A primeira coisa que salta aos olhos é a bela cadência rítmica do texto (que curiosamente não se perde ao ser vertido para o português): nosso filósofo é conhecido por sua capacidade de criar imagens surpreendentes, o que nos sugere uma pessoa com uma grande vivacidade sensorial.²⁶² E além do já conhecido gosto de Llull pelo ritmo frasístico para se chegar à beleza do entendimento²⁶³ (com a repetição das palavras “homem”, “saber” e “amar e conhecer”), nessa passagem o maiorquino segue o preceito socrático “conhece-te a ti mesmo”²⁶⁴ como fundamento para se chegar ao amor à humanidade e, a seguir, a Deus. Sua obra destina-se a que todos conheçam e amem a Deus, pois *conhecendo a si mesmo*, o homem chega a Deus, fórmula insistentemente repetida na antropologia medieval²⁶⁵, ou melhor dizendo, no *humanismo cristão*.²⁶⁶

malalties psíquiques tenen un fort component social— que ha expressat el seu patiment seguint cànons retòrics medievals.” — *op. cit.*, p. 16, nota 28.

²⁵⁹ A edição que nos basearemos será a de RAMON LLULL, “Libre de Home”. *Ir. Obres de Ramon Llull, edició original*, Palma, 1950, vol. XXI, p. 1-159. Citaremos a partir de agora somente como ORL XXI (e todas as traduções das passagens são minhas).

²⁶⁰ “...Dêu, qui és home en quant és home”. Passagem de interpretação especialmente difícil.

²⁶¹ “Con sia covinent cosa que home sàpia què és home, pus que és home, volem encercar e mostrar que és home; car en ço que home sap què és home, sab home si mateix, e en saber home si mateix sap amar si mateix e altre home, e encara, conèxer e amar Déu, qui és home en quant és home; e aquelles coses que pertanyen a home hom sap amar e conèxer, e squivar aquelles coses qui són contra home. E per aço és covinent cosa que fassam aquest LIBRE DE HOME, lo qual fem abreujadament e tant declarativament que pusque ésser entès bonament per tot home.”

²⁶² J. BATALLA, “Introducció”. *Ir. RAMON LLULL, Lo Desconhort – Cant de Ramon, op. cit.*, p. 14.

²⁶³ Ver especialmente L. BADIA, *Teoria i pràctica de la Literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema, 1992.

²⁶⁴ “Os que se conhecem sabem o que lhes é útil e distinguem o que podem fazer daquilo que não podem: ora, fazendo aquilo de que são capazes, adquirem o necessário e vivem felizes; abstendo-se daquilo que está acima de suas forças não cometem faltas e evitam o mau êxito; enfim, como são mais capazes de julgar os outros homens, podem, graças ao partido que daí tiram, conquistar grandes bens e livrar-se de grandes males (...) Contrariamente, caem nas desgraças.” — XENOFONTE, *Memoráveis*, IV, II, 26. São Paulo, Nova Cultural, 1987.

²⁶⁵ Para a antropologia medieval, ver J. CORCÓ, A. FIDORA, J. OLIVES PUIG, J. PARDO PASTOR (coord.), *Què és l'Home? Reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, Barcelona, Prohom Edicions, 2004.

O *Livro do Homem* é dividido em três partes. Seu segundo livro trata exclusivamente da morte, tanto da corporal quanto da espiritual, e corresponde a exatamente 50% do total da obra – observem que no pensamento luliano o homem é o cume da criação divina.²⁶⁷ Assim, neste segundo livro Ramon divide os conteúdos da seguinte maneira:

O <i>Livro do Homem</i> (1300)		
Livro II – “Da morte do homem”		
I. <u>Da morte corporal</u>	I.1. O que a morte toma daqueles que morrem	
	I.2. O que a morte dá àqueles que morrem	I.2.1. Dos bens que a morte dá
		I.2.2. Dos males que a morte dá
	I.3. Os sinais da morte	
	I.4. Os perigos da morte	
II. <u>Da morte espiritual</u>	II.1. Do pecado da alma	II.1.1. O que é pecado?
		II.1.2. De que é feito o pecado?
		II.1.3. Por que existe o pecado?
		II.1.4. Quando existe?
		II.1.5. Qual é?
		II.1.6. Em qual tempo é?
		II.1.7. Onde está?
		II.1.8. Como está?
		II.1.9. Com o que está?
	II.2. Da saúde da alma	II.2.1. O que é virtude?
		II.2.2. De que é feita a virtude?
		II.2.3. Por que é?
		II.2.4. Quanto?
		II.2.5. Qual?
		II.2.6. Em qual tempo?
		II.2.7. Onde está?
		II.2.8. Como?
		II.2.9. Com que?

²⁶⁶ M. BALLANO, “A su imagen y semejanza. Aproximación a la antropología de San Bernardo”. In: *Obras completas de San Bernardo II. Biblioteca de autores cristianos* (BAC), Madrid, MCMXCIV, p. 04.

²⁶⁷ De maneira semelhante, o Livro VIII do *Livro das Maravilhas* (1288-1289), que se intitula “Do Homem”, é um imenso tratado sobre o homem. Este capítulo ocupa quase 60% de toda a obra, além de ser quase duas vezes maior que o *Livro do Homem*. Este tema também é tratado nos capítulos 103-226 do *Libre de contemplació* (*Liber contemplationis magnus*, escrito por volta de 1272-1273) e nos capítulos 85-93 da *Doctrina Pueril* (1274-1276). O homem também é um dos Nove Sujeitos da Etapa Ternária de sua *Arte* (ver *Art breu* [*Ars brevis*], escrita em janeiro de 1308 em Pisa, parte IX, subj. 4).

A própria estrutura do capítulo deixa claro que, para o filósofo, é muito mais importante a morte da alma que a morte do corpo. E para salvar a alma da morte, a morte definitiva, Llull prescreve as virtudes contra os vícios, outro tema basilar de seus escritos.²⁶⁸ Quanto à morte corporal, inevitável, ele inicia suas reflexões explicando o motivo pelo qual é importante considerar a morte: como ela é um traspasse muito grave dessa vida para a outra e se aproxima sorrateiramente de nós todos os dias, dá um grande temor àqueles que pensam nela. Por isso se deve tratar da morte, pois ao lembrá-la e entendê-la, o homem orgulhoso se humilha, pensando que perderá todos os seus bens, seus amigos o esquecerão e os vermes, satisfeitos, o comerão.²⁶⁹

Mas não só o orgulhoso se humilhará, ele nos diz. Também o avaro, o acidioso, o glutão, o invejoso, o irado, e “qualquer um que tenha os outros vícios e pecados”.²⁷⁰ Em suma, a *meditatio mortis* luliana é dirigida sobretudo aos pecadores de qualquer camada social, “rei, conde, duque, marquês, prelado, religioso, burguês ou camponês”. Pois a morte tem uma virtude: ela é comum a todos, todos perdem seu corpo e os bens dessa vida. E a reflexão luliana se dirige em primeiro lugar ao orgulhoso, porque no setenário medieval dos pecados o orgulho, a *soberba*, é a mãe de todos os pecados.²⁷¹

Assim, Ramon principia com o que a morte toma daqueles que morrem. Em primeiro lugar, ela toma o que o homem mais tem nesse mundo, seu ser, isto é, seu corpo. Essa é a maior perda que se poderia sofrer e “muito horrível de considerar e de lembrar”, pois faz com que o homem fique muito “temeroso, triste e pensativo”. Ela também toma a vida, pois o morto apodrece e se torna pó

²⁶⁸ ORL XXI, p. 68-124.

²⁶⁹ ORL XXI, p. 48.

²⁷⁰ ORL XXI, p. 48. Acídia em lugar de preguiça: “A acídia é aquela tristeza modorrenta do coração que não se julga capaz de realizar aquilo para que Deus criou o homem. Essa modorra mostra sempre sua face fúnebre, onde quer que o homem tente sacudir a ontológica e essencial nobreza de seu ser como pessoa e suas obrigações e sobretudo a nobreza de sua filiação divina: isto é, quando repudia seu verdadeiro ser!” – J. LAUAND, “S. Tomás de Aquino e os Pecados Capitais”. *In: Notandum 10, Internet*, http://www.hottopos.com/notand10/jean.htm#_ftn2

²⁷¹ “Os vícios capitais na enumeração de Tomás são: vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia. Hoje, em lugar da vaidade, a Igreja coloca a soberba e em lugar da acídia é mais freqüente encontrarmos a preguiça na lista dos vícios capitais. Isto se deve a que a soberba é considerada por Tomás como um pecado, por assim dizer, *mega-capital*, fora da série e, portanto, prefere falar em vaidade (*inanis gloria*, vanglória).” – J. LAUAND, “S. Tomás de Aquino e os Pecados Capitais”, *op. cit.* Para os sete pecados capitais em Ramon Llull, ver COSTA, Ricardo. “A noção de *pecado* e os *sete pecados capitais* no *Livro das Maravilhas* (1288-1289) de Ramon Llull”. *In: FILHO, Ruy de Oliveira Andrade* (org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média. Estudos em Homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro - I CIEAM - VII CEAM*. Santana de Parnaíba, SP: Editora Solis, 2005, p. 425-432. Internet: www.ricardocosta.com

sob a terra, e se apodera com tal força e intensidade que de nada valem as preces, o poder e a riqueza, os parentes ou qualquer artimanha, pois “a morte é verdadeiramente desconhecida e avara”.

No instante da morte, o homem perde a lembrança, o entendimento e a vontade. Llull adota a tríade agostiniana da alma²⁷² que reflete a impressão dos vestígios da Santíssima Trindade no homem.²⁷³ O tema da morte lhe causa espanto, estupefação: Llull se *maravilha*.²⁷⁴ E por quê? Porque há muitos homens são que acreditam conseguir o perdão divino apenas se arrependendo no momento da morte. Pelo contrário, o filósofo afirma que a justiça de Deus não pode se contradizer e requer vingança dos homens que, na plenitude de seu vigor e saúde, não se prepararam devidamente para fugir das penas infernais. Assim, no momento da morte, não adianta se arrepender, pois esse é um *arrependimento tardio*, já que inclusive a memória é levada pela morte. Portanto, os homens doentes estão loucos se pensam poder imaginar os pecados que cometeram e se arrepender deles!²⁷⁵

A morte toma ainda duas coisas muito importantes e estimadas por todos: o sentimento – a capacidade de sentir as sensações oriundas dos sentidos – e os bens desse mundo, que são os ornamentos e a beleza. E é uma grande maravilha os homens e mulheres se esforçarem tanto para serem belos, pois “a morte toma mais das mais belas e dos mais belos que dos menos belos e das menos belas”.²⁷⁶ A dualidade *belo/feio* proporciona a Llull criar uma passagem para descrever o lento

²⁷² AGOSTINHO, *De trinitate*, X, 11-18.

²⁷³ F. DOMÍNGUES REBOIRAS, “Introducción”. In: *Raimundi Llulli Opera Latina 92-96. In civitate maioricensi anno MCCC composita*, Turnhout, Brepols Publishers, 2000, p. 123. Para as potências da alma na filosofia luliana, ver R. DA COSTA, “O que é, de que é feita e porque existe? Definições lulianas no *Livro da Alma Racional* (1296)”, Palestra proferida no II *Colóquio Internacional de Filosofia Medieval – Antropologia: Raimundo Lúlio e Tomás de Aquino*, evento ocorrido no dia 21 de agosto de 2004 na UniLaSalle-RJ (Institutos Superiores La Salle) e promovido pela *Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio*, pela Universidade Federal Fluminense (Uff) e pelo Seminário Arquidiocesano São José, Internet, <http://www.ricardocosta.com/pub/definilul.htm>

²⁷⁴ ORL XXI, p. 51. O *maraviloso* em Ramon Llull é, sobretudo, a pura admiração, um ato de experimentar sentimentos de admiração, um prolongamento do *thaumázēin* platônico – em Platão, o homem se alegra por conhecer as coisas por reflexo da divindade; no caso de Llull, se “maravilha”. Em português, a palavra *maravilha* possui ambos os sentidos: é um ato ou fato admirável e assombroso – a “maravilha da natureza”, por exemplo – e também pode ser entendido como um milagre, uma coisa prodigiosa que causa encanto e fascinação. *Maravilha* em português é também uma coisa bela, o que indica uma reminiscência do pensamento medieval que associava a verdade com a beleza e a bondade [*Unum, Verum, Bonum*], tudo retroagindo ao uno, isto é, a Deus. Ver E. COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento. Ramon Llull – Nicolau de Cusa – Juan Pico della Mirandola*, Barcelona, Editorial Herder, 1975, p. 28.

²⁷⁵ ORL XXI, p. 51-52.

²⁷⁶ ORL XXI, p. 53-54.

e gradual avanço da morte pelo corpo, da feiúra, do antes jovem e belo, e agora velho (e logo) decomposto corpo humano:

A morte toma amigos e dá inimigos, conforme dissemos, e assim como toma amigos e dá inimigos, toma beleza e dá feiúra, pois quem vê a feiúra do corpo do homem depois de oito dias, ou mais, ou menos, veria a maior feiúra que pode ser vista no corpo, uma feiúra de fedor, de inflamação, de podridão que escorre pelos olhos, pelas orelhas, pela boca e pelo rosto, e todo o ventre está cheio de podridão, os braços, as costas, as ancas, as pernas e todo o corpo, por dentro e por fora, e por toda aquela podridão vermes muito horríveis de ver e de tocar comem o corpo do homem.

Assim, toda a beleza é tomada daquele corpo e lhe é dada toda a feiúra; não lhe permanece beleza nos cabelos, nem nos olhos, nem na boca, pois estão cheios de vermes; não há cor, nem branca, nem vermelha. Ah, Deus! Por que a morte toma tão grande beleza e dá tanta feiúra?²⁷⁷

Por fim, a morte arrebatava dos homens os deleites, os sentidos corporais, prazeres que são tão amados nesse século, como, por exemplo, o deleite de ver “belas fêmeas, belas vestes, belo filho ou belo castelo”, e o deleite de ouvir prazerosas palavras, de cheirar o âmbar ou a flor. Nessa passagem, não posso deixar de comentar o duplo sentido da palavra catalã *delit: deleite*, um vivo prazer da alma ou dos sentidos, mas também *delito*, infração da lei, no caso, da lei divina.²⁷⁸ Ou seja, quando o homem se deleita, comete delito, *deleite/delito* contra Deus.²⁷⁹

Um dos possíveis métodos de leitura dos textos medievais para se obter uma plena compreensão de seus conteúdos é a *leitura invertida*, isto é, valorizar positivamente o que o texto declara negativamente.²⁸⁰ Assim, essas passagens, se lidas

²⁷⁷ “La mort toll amichs e dóna enamichs, segons que dit havem, e enaxí con toll amichs e dóna enamichs, toll bellesa e dóna legesa; car qui vehia la legesa del cors del home après .viij. jorns, o plus o menys, veuria la major legesa que en cors pot ésser vista: legesa de pudor, de inflament, de pudrit qui decorre per los ulls, orelles, bocha e cara, e tot lo ventre ple de pudrit e los braces, les spatles, les anques e les cames e tot lo cors dedins e defores, e per tot aquell pudrit vèrmens e molt horribles a veer a thocar e qui roen en lo cors de l ome. Tolta és, donchs, tota bellesa a aquell cors e donada li es tota legea: no lié s romasa bellesa de cabells, ni de ulls ni de boca, car plens són de vèrmens; no ha color blanca ni vermella. A, Deus! E per què la mort toll tant gran bellesa e dóna tant gran legea?” – ORL XXI, p. 54.

²⁷⁸ GGL, 1983, vol. II, p. 35-36.

²⁷⁹ R. DA COSTA, “A noção de *pecado* e os *sete pecados capitais* no *Livro das Maravilhas* (1288-1289) de Ramon Llull”. In: R. de O. A. FILHO (org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro – I CIEAM – VII CEAM*. Santana de Parnaíba, SP: Editora SOLIS, 2005, p. 426.

²⁸⁰ Por exemplo, há algum tempo, em uma classe de mestrado na Ufes, apresentei um sermão de um monge medieval que pregava para as mulheres e insistia que elas não deveriam ir para a missa com seus rostos pintados. Estupefata, uma aluna exclamou: “Coitadas das mulheres medievais, não podiam nem

inversamente, mostram toda a capacidade estética de Ramon Llull²⁸¹, e como sua sensibilidade percebia muito bem as vaidades desse século.²⁸²

Por fim, de todas essas violentas e súbitas apropriações, a morte toma o maior bem de todos: a *alma racional*, que é a captura que dá o maior sofrimento, maior inclusive que todos os prazeres que o homem teve desde que nasceu: “E como isso é assim, quem pode dizer, considerar ou escrever o tanto que a morte toma do homem ou a pena que lhe dá tomando o que toma? Eu não sei. E é uma grande maravilha como a morte tem tanto poder de tomar e de dar ao homem.”²⁸³

A seguir, Ramon Llull trata das coisas que a morte dá ao homem. E o filósofo inicia com o pavor (o medo, o bom temor), aquele sentimento necessário que existe junto do amor para que os homens se abstenham de matar, de roubar e de se empanturrar de comida.²⁸⁴

A morte proporciona humildade às pessoas, pois quando os orgulhosos se lembram dela e da justiça de Deus se humilham. Mas, sobretudo, a visão da morte (os ossos nos túmulos e o pó dos homens mortos) proporciona ao filósofo criar um belo e dramático monólogo fantástico e imaginário entre o homem pecador, suas mãos e sua boca:

Quando alguns homens vêem outros morrerem, têm piedade e choram, e quando vêem os ossos nos túmulos e o pó dos homens mortos e pensam que têm que morrer e serão assim podres como aqueles, têm piedade de si mesmos e dizem às suas mãos: “Ah, mãos! Não façais males por que sois belas e gordas, pois haverás

se pintar!” Tive que lhe explicar que o que ocorria na realidade era **exatamente o contrário**: justamente porque elas se pintavam é que o pregador fazia seu sermão...

²⁸¹ Ver I. ROVIRO I ALEMANY, “De la bellesa sensible a la font de la bellesa: la bellesa en Ramon Llull”, *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, “Actes, núm 1”, Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996, p. 389-395.

²⁸² Um pouco semelhante à proposta de leitura de uma famosa pregação de São Bernardo contra a arte cluniacense. Ver *El abad Suger de Saint-Dennis y sus tesoros artísticos* (ed., comentarios y notas de Edwin Panofsky), Madrid, Catedra, 2004, e G. J. A. C. DIAS, OSB/FLUP. “Bernardo de Claraval. *Apologia ad Guillelmum Abbatem* - Apologia para Guilherme, abade.” In: *MEDIAEVALIA. Textos e Estudos*, 11-12 (1997), pp. 7-76. Faculdade de Letras do Porto e Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Coord.: J. F. Meirinhos.

²⁸³ “Hon, con açò sia enaxí, qui és qui pogués dir, consirar ni scriure tant com és açò que la mort toll a home, ni la pena que dóna en tollent ço que toll? Jo nou sé. E gran maravella és com la mort ha tan gran poder per tolre e per donar sobre home.”, *ORL XXI*, p. 55.

²⁸⁴ É sempre bom lembrar que, na concepção medieval (e especialmente no pensamento político) *amor* e *temor* andam juntos, pois um complementa o outro – só com Maquiavel (1469-1527) é que os dois sentimentos foram opostos.

de serdes podres e feias; nem vós, boca, não mintais para terdes saborosas comidas, pois virá o tempo em que vós vos tornareis comida de vermes.”²⁸⁵

Prosseguindo, em uma passagem tipicamente franciscana Llull afirma que a morte distribui riqueza, pois mata os homens ricos e malvados, gente mesquinha que impede os pobres de terem acesso às riquezas comuns a todos. Além disso, por medo da morte, esses mesmos ricos ainda distribuem esmolas, pensando que assim terão suas almas salvas!

A morte também impede a preguiça, pois sem ela o homem não se esforçaria para viver e ter as coisas necessárias à sua existência; e por causa da doença, que é o princípio do fim da vida, os homens recorrem a Deus, que é o “senhor da morte” – mais uma interessante definição do *mestre medieval das definições*.²⁸⁶ Contra essa senhora “boa e cortês” que tanta coisa dá, de nada valem as lágrimas, as riquezas, a nobreza, os parentes, a sabedoria ou o conhecimento, pois “a morte dá sempre seu golpe.”²⁸⁷ Assim, a morte é boa, porque faz os homens terem paciência e menosprezarem as riquezas. Ademais, ela é *instrumento comum da natureza*, pois a ninguém perdoa e ninguém pode dela se defender, nem prelados, nem príncipes.

Por fim, após essa sucessão de definições da morte, Llull termina esse item com uma bela metáfora: a morte é uma casa de duas portas:

Por uma porta saem os homens justos dessa vida em que estão e vão viver na glória de Deus, na qual estarão perpetuamente sem fim; e essa porta é boa e muito desejável. Pela outra porta saem os homens maus e pecadores dessa vida para a morte perpétua infernal; esta porta é muito má e pavorosa.²⁸⁸

A seguir, Ramon Llull trata dos males que a morte dá, e oferece um quadro muito interessante da medicina de então, pois principia com a decomposição física e comenta sobre os quatro elementos (fogo, ar, água e terra) que se acreditava existir no homem: desses elementos “são feitos os ossos, os nervos, a carne, os miolos e

²⁸⁵ “Alcuns hòmens són que con veen los altres aucire han pietat e floren, e quant vehen en los vases los osses e la pols dels hòmens morts e pensen que ells han a morir e seran axí pudrits com aquells, han pietat de si mateys e dien a lurs mans: ‘A, mans! No façats mal per ço que siats belles e grasses, pus que havets ésser podrides e ésser leges; ni vos, boca, no mintats per ço que hajats saboroses viandes, car temps serà, e tost esdevendrà, que vos serets menjar de vèrmens.’” – ORL XXI, p. 56.

²⁸⁶ A. BONNER, M. I. RIPOLL PERELLÓ, *Diccionari de definicions lul·lianes*, Col·lecció Blaquerna, 2, Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, 2002, p. 10.

²⁸⁷ ORL XXI, p. 58.

²⁸⁸ “Per la una porta hixen los hòmens justs d aquesta vida en què som e van viure en la glòria de Déu, en la qual estaran perpetualment sens fi; e aquell portal és bo e molt desirable. Per l altre portal hixen los hòmens mals peccadors daquesta vida en mort perpetual infernal: aquell portal és molt mal e spaventable.” – ORL XXI, p. 59.

o sangue dos homens”²⁸⁹, e como esses fundamentos se desfazem com a morte. Então ele explica a seu leitor as naturezas existentes no homem, suas potencialidades: a *vegetativa* (a capacidade de comer, de beber, de desejar calor ou frio), a *nutritiva* (o ato de digerir e transformar a comida em carne e sangue), a *retentiva* (que faz com que retenhamos a comida e a bebida para que seja feita a digestão) e a *expulsiva* (potência que expelle do corpo as superfluidades das comidas). A morte destrói todas essas capacidades físicas do homem.²⁹⁰

Formado pelos quatro elementos e daquelas quatro naturezas, o homem ainda tem três coisas das quais é constituído: os seis sentidos (Llull acrescenta um sexto sentido que chama de *afato*, que é a capacidade de falar²⁹¹) a imaginação e a alma racional, a “mais soberana e mais nobre parte do homem”, substância espiritual²⁹² e única parte imortal.

Mas de todos os itens desse capítulo sobre a morte no *Livro do Homem*, o mais interessante a nosso ver são os dois últimos, os sinais e os perigos da morte. Nessas passagens, Ramon Llull nos mostra toda a sua capacidade de observação da realidade, aliada a um profundo senso metafísico e transcendental da existência.

Os sinais da morte são muitos e verdadeiros, ele nos diz. A filosofia deve tratar deles para que os homens estejam preparados para quando ela chegar – e que eles só morram uma vez. Os homens que morrem são sinais aos vivos que para a morte não há qualquer defesa; os ossos dos mortos, as construções antigas, as crianças órfãs, as viúvas e os médicos são sinais da morte. A velhice e a juventude também são dolorosos sinais, e a doença é a mensageira macabra que anuncia a chegada da morte. A morte dos animais e das plantas também são tristes sinais, além das mortíferas armas dos homens. Por fim, a pobreza, a fome, a ira e a tristeza nos mostram a morte e a debilidade de nossa existência nesse mundo.²⁹³

A morte é perigosa porque chega de muitas maneiras e todos os dias. E ninguém sabe onde morrerá, nem em qual momento:

²⁸⁹ ORL XXI, p. 60.

²⁹⁰ ORL XXI, p. 60-62.

²⁹¹ COLOM I MATEU, Miquel. *Glossari General Lul·lià*, GGL, Mallorca, Editorial Moll, 1983, vol. II, p. 198. Esse “descobrimto” do sexto sentido por Llull em 1294 mostra o quanto ele era receptivo da tradição aristotélica e dos comentadores do Estagirita. Com seu “sexto sentido”, o maiorquino recuperou o valor agostiniano da palavra e sua natureza.

²⁹² “Substância é o que está por si e sob o acidente, como o homem ou a pedra que está por si e sob a cor, a quantidade e as outras.” – A. BONNER, M. I. RIPOLL PERELLÓ. *Diccionari de definicions lul·lianes*, op. cit., p. 275.

²⁹³ ORL XXI, p. 64-65.

Portanto, como a morte pode vir assim subitamente e o homem não pode saber ao certo quanto viverá nem quando morrerá, é uma grande maravilha que os homens se deleitem em construir casas, hortos, vinhas e juntar riquezas, pois aquele que faz a casa não sabe se lá estará, quando a conclui não sabe quando lá habitará, e quando ganha o dinheiro, não sabe quando o possuirá.²⁹⁴

Em um jogo literário de contrastes, Ramon demonstra, como se estivesse fazendo uma pregação, a fragilidade da existência humana, e o objetivo de sua pregação:

O homem entra na casa e não sabe se dela sairá, e ao sair da casa não sabe quando retornará. O homem compra um peixe, mas não sabe se o comerá, coloca o vinho na taça, mas não sabe se o beberá; deseja falar, mas não sabe se falará: deseja cometer luxúria, mas não sabe se a cometerá.

Assim, quem freqüentemente considerasse a morte, grande pavor teria dela, e ao ter pavor da morte acostumar-se a si mesmo a ter bons costumes e fugir dos males, menosprezando a vaidade deste mundo, e teria desejo de Deus e de estar com Ele na glória perdurável. E por tal desejo e boa vida não teria pavor da morte, e tal pavor da morte lhe seria um consolo.²⁹⁵

O homem pode morrer de diversas maneiras, ainda nos diz o filósofo. Por comer muito ou pouco, por beber muito ou pouco. Pode morrer de morte acidental ou natural, e ninguém sabe quando, como ou por que. Assim, Ramon conclui sua *meditatio mortis* com uma admoestação ao homem orgulhoso:

Assim, quem é aquele que deve ser orgulhoso e estimar algo de si mesmo e sua vida, já que sabe tão pouco de si próprio e o que irá acontecer? Há somente um conselho: amar, servir, honrar e louvar a Deus, a Ele pedir perdão e ter grande esperança, pois Ele toma e liga a morte, e não a deixa vir sem Sua licença e Sua vontade.²⁹⁶

²⁹⁴ “Hon, con la mort enaxí soptosament puscha venir, e home no puscha ésser cert quant viurà, ni quant morra, gran maravella és dels hòmens qui sadeliten en fer cases, ors e vinyes, e en ajustar riqueses; car aquell qui fa la casa, no sab si estarà, e quan l afeta, no sap quant hi habitará; e com ha gonyat lo diner, no sap quant lo posseyrà.” – ORL XXI, p. 66-67.

²⁹⁵ “Home entra en la casa e no sap si n exirà; e hix de la casa: no sap si s tornarà. Hom compra l peix: no sap si l menjàrà; met del vi en l anap: no sap si l beurrà; vol parla: no sab si parlarà; vol fer luxúria: no sap si la farà. Hon, con açò sia enaxí, qui enaxí sovín considerava en la mort, gran pahor hauria d ella, e en haver pahor de la mort acostumar-se si mateix ab bones costumes, e fugiria a les males e menyspresaria la vanitat d aquest món, e hauria desig de Déu e de ésser ab ell en glòria perdurable; e per aytal desig e bona vida, no hauria paor de la mort, lo qual no paor en la mort li seria conort.” – ORL XXI, p. 67.

²⁹⁶ “On, con açò sia enaxí, qui és aquell qui degua ésser orgullós ne presar res si mateix ne sa vida, pus que tan poch sap en si mateix ne en ço en què esdevendrà? No y ha altre consell mas Déu amar, servir, honrar e loar, e a èl mercè clamar e gran esperança haver, car ell pren e liguu la mort, que no lexa venir a nos sens sa licència e son voler.” – ORL XXI, p. 68.

Conclusão

A filosofia nasceu sob o signo da morte. E a reflexão sobre a morte e o significado da vida talvez tenham sido a contribuição mais notável da filosofia cristã medieval ao pensamento humano. Tema perene porque eterno, a morte é a única certeza da existência. Todos morreremos, todos viraremos pó. Ramon Llull defende que a morte está na vida e se manifesta em todos os seus momentos. A natureza da reflexão luliana sobre a morte é elevada e busca a transcendência contemplativa.

Assim, para se compreender profundamente o *ato meditativo fúnebre luliano*, deve-se contemplar o mais profundo do ser, a alma em seu estado puro, em sua natureza divina. A alma que toca a si própria medita para si, pois fora de si não pode encontrar o que busca. Essa *prática da morte* nada mais é que uma preparação para a vida, o exercício por excelência do ato de filosofar, como disse anteriormente. E em certo sentido, toda a produção filosófica luliana foi uma preparação para a morte, pois o tema das virtudes, suas combinações e oposições aos vícios foi fundamental na arte luliana.

O tema da morte é um dos pontos que diferencia profundamente a filosofia antiga e medieval da moderna.²⁹⁷ Quando Espinosa (1632-1677) afirmou que o homem livre é aquele que menos pensa na morte, pois sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida²⁹⁸, expressava assim o fim da tradição antiga e medieval e o ingresso da filosofia em novos tempos. Tempos mais altivos, decididamente mais soberbos.²⁹⁹

*

Dedico este artigo à memória do saudoso e querido amigo **Rui Vieira da Cunha**.

²⁹⁷ Como os anjos (*angelologia*), por exemplo. A filosofia medieval inicia e termina também tendo o tema angélico como referência. Ver P. FAURE. “Anjos”. In: J. LE GOFF, & J.-C. SCHMITT (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. Baur: EDUSC / São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 69-81 e R. DA COSTA e E. VENTORIM, “Entre o real e o imaginado. Prolongamentos apocalípticos angélicos na tradição filosófica medieval: Ramon Llull e o *Livro dos Anjos* (1274-1283)”. In: *Estudos de Religião* 23. *Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*, São Bernardo do Campo, UMEESP, 2002, Ano XVI, n. 23, dezembro de 2002.

²⁹⁸ “Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.” – ESPINOSA, *Ethica* 4.

²⁹⁹ Agradeço ao Prof. Dr. David Lorenzo Izquierdo (*Universitat Internacional de Catalunya – UIC*) por sua leitura e as sugestões que fez.

A tradução do texto que ora apresentamos ao público português é inédita. Trata-se da primeira parte do segundo capítulo do *Livro do Homem* (“Da morte corporal”), obra escrita em novembro de 1300 pelo filósofo Ramon Llull quando este se encontrava em Maiorca. Nossa tradução teve como base o texto em catalão medieval publicado em *ORL*, vol. XXI, Palma, 1950, p. 03-159, que, por sua vez, baseou-se em dois manuscritos catalães do século XV e um latino do final do século XV e início do XVI, além da edição maguntina de 1737. Nossa proposta de tradução foi seguir o mais fielmente possível o texto catalão, preservando todas as suas características medievais.

*

O Livro do Homem (1300)³⁰⁰

Ramon Llull (1232-1316)

Da Segunda Parte desse *Livro*, que trata da morte do homem

Como o bom temor é consequência do bom amor e a morte é um traspasseamento muito grave dessa vida para a outra, ela dá um grande temor àqueles que freqüentemente a consideram e sabem conhecer os caminhos pelos quais todos os dias se aproxima de nós. Por isso, propomos tratar da morte do homem, para que freqüentemente a lembrem, a entendam e dela tenham temor, pois ao lembrar e entender freqüentemente a morte, se humilha o homem orgulhoso, pensando que graças à morte será aviltado, de seus bens despossuído, por seus amigos esquecido, sob a terra posto, e os vermes que o comerão estarão muito satisfeitos.

Mas não somente o homem orgulhoso será humilde a Deus e ao seu próximo por bons costumes se freqüentemente pensar na morte: se o homem avaro freqüentemente pensar nela terá grande pavor de Deus, pensando que a morte lhe tomará seus dinheiros e será para ele o portal do fogo infernal. O mesmo acontecerá com o homem luxurioso, o acidioso, o glutão, o invejoso e o irado, e qualquer um que tenha os outros vícios e pecados, qualquer rei, conde, duque, marquês, prelado, religioso, burguês ou camponês, pois todos terão temor se a morte souberem bem considerar, pois ela é comum a todas as gentes e por ela o homem perde seu corpo e todos os bens que tem nessa presente vida. Assim, é bom que façamos este livro, e que o façamos o mais plenamente que pudermos, para que uns e outros possam entendê-lo.

³⁰⁰ Trad. e notas de Ricardo da Costa (Ufes – Brasil – www.ricardocosta.com), tradução feita a partir da edição *ORL*, vol. XXI, Palma, 1950, p. 48-68.

Da divisão dessa segunda parte

Este livro está dividido em duas partes: a primeira trata da morte corporal e a segunda da morte espiritual.

1. A primeira parte é dividida em quatro partes: a primeira trata do que a morte toma daqueles que morrem; a segunda daquilo que ela dá; a terceira dos sinais da morte; a quarta, dos perigos nos quais estão aqueles que morrem.
2. A segunda parte trata da morte espiritual, isto é, da morte da alma, e está dividida em duas partes: a primeira trata do pecado, a outra da saúde da alma.

Na primeira que trata do pecado, investigaremos o pecado por nove caminhos, isto é: o que é pecado, de que é, por que é, quanto é, qual é, em qual tempo está, onde está, como está e com o que está. E desejamos investigar o pecado por esses nove caminhos gerais a todas as investigações especiais para que do pecado, que é a morte da alma, nos defendamos tanto quanto possamos nos esquivar.

A segunda parte trata da saúde da alma, que é curada do pecado pela virtude ou pelas virtudes, a qual investigaremos por nove caminhos, isto é, o que é virtude, de que é, por que é, quanto é, qual é, em qual tempo está, onde está, como está e com o que está. E fazemos esta investigação sobre a virtude para que a conheçamos e a amemos, e que com ela a alma seja curada do pecado e fique sã, pois convém que a virtude seja encontrada por um ou por algum desses nove caminhos, pois são princípios gerais a todas as coisas.

I. Da primeira parte dessa segunda parte, que trata da morte corporal

I.1. Do que a morte toma daqueles que morrem

1. A morte toma do homem o que ele mais tem nesse mundo, isto é, o ser, pois depois da morte a alma vai para o outro século e o corpo permanece neste em podridão e em pó; antes da morte, o homem tem o ser humano e seu ser é homem, e depois da morte o homem não tem o ser humano, pois a morte lhe toma o ser. Assim, com a morte o homem se torna um não-homem.

Portanto, a morte toma o homem, isto é, toma o homem de si mesmo, pois ele não permanece homem. E essa perda é tão grande para o homem que maior não poderia ser, pois o homem não pode perder mais que a si mesmo, nem a morte pode tomar mais que tomar o ser humano. Logo, essa perda tão grande é muito horrível de considerar, de lembrar, e faz com que o homem fique muito temeroso, triste e pensativo.

2. A morte toma a vida do homem, porque com a morte o homem vivo morre, e ela toma a vida longa e continuamente, pois até o dia da ressurreição o homem estará morto; e ela toma a vida com força, pois dela nenhum homem pode se defender, e o corpo estará longamente morto na terra, em podridão e em pó. E desta perda que a morte dá o homem é certificado, pois sabe que a morte virá e por nada conseguirá fugir. Assim, a morte é temível, pois toma a vida tão longamente e com força, já que é tão forte, e ela é tão verdadeira, tão desconhecida e tão avara, que de nada valem as forças, as preces, as honrarias, as riquezas, os parentes, nem qualquer coisa, como a sabedoria, a arte, o engenho ou a maestria.

3. Aos homens que estão mortos e estão para morrer a morte toma a lembrança, o entendimento e a boa vontade, pois por razão da doença que têm eles não podem bem lembrar, entender, nem desejar o que desejam, e o homem tem grande necessidade de lembrar, de entender e de amar. E ainda, o homem gravemente doente e com sofrimento lembra, entende e ama, e a morte toma dele o desejo de lembrar, de entender e de amar as coisas boas.

Assim, a morte é uma grande danoção ao homem que está a ponto de morrer e, por isso, é uma grande maravilha que os homens são esperam na morte lembrar, entender e ordenar o traspassamento dessa vida para a outra com contrição, confissão, satisfação e oração, e a Deus peça misericórdia e perdão, pois naquele momento a morte toma deles todas as maneiras e caminhos que eles propõem ordenar e cumprir. E disso não há nenhuma possibilidade de restauração, somente se Deus desejar ter misericórdia e piedade do homem por Sua grande bondade, caridade e humildade, e porque o homem é Sua criação. Contudo, a justiça de Deus requer vingança daqueles homens que dissemos, que em sua saúde e sem estarem constrangidos pela morte tinham a liberdade de ordenarem a si mesmos para que, no traspassamento da morte, pudessem estar ordenados para ir à glória perpétua e fugir das penas infernais.

4. O homem tem imaginação com a qual imagina as coisas ausentes dos sentidos corporais e com a qual faz estarem presentes, e a morte toma a obra da imaginação e faz estar em privação as coisas ausentes. Por isso, a morte se aproxima dos homens doentes, em privação e não-ser, tomando-lhes seu poder de imaginar. Por isso, estão loucos os homens que em sua saúde pensam poder imaginar os pecados que têm feito, a maneira pela qual têm pecado e pela qual poderiam ter contrição e dor, suspirar e chorar e a Deus de seus pecados mercê clamar, e esperam fazer tudo isso somente na hora da morte, quando não podem seus pecados imaginar, nem por eles suspirar ou chorar.

5. A morte toma do homem o sentimento, pois na doença os homens doentes têm somente a virtude de ver, de ouvir, de cheirar, de degustar, de apalpar e de falar, e quanto mais se aproximam da morte, mais perdem aquelas virtudes, e na morte perdem tudo, inclusive o movimento do corpo, porque não se movem. E nela se perde a vegetação e sua ordem de sustentação, pois tudo é expelido em corrupção, em podridão e em não-ser. Assim, a morte toma todos os poderes que o homem tem neste século, tanto espirituais quanto corporais. Portanto, como a morte toma do homem tantas coisas que lhe são tão próprias, tão estimadas e que freqüentemente eram consideradas, como se poderia abster de muito suspirar e chorar?

6. A morte toma do homem os bens deste mundo nos quais ele longamente trabalhou, já que eles não podem ganhar, juntar ou mantê-los sem grande trabalho, e a morte toma-os do homem no momento em que morrem e dá aos vivos, separando-os e dividindo-os, como os dinheiros, as posses e os ornamentos. E aqueles que os recebem, não os devolveriam aos mortos se estes voltassem à vida, pelo contrário, já que amam mais os bens daqueles que sua vida ou sua salvação. E disso eu tenho experiência e exemplo. Assim, portanto, é grande coisa o que a morte tira dos homens mortos, e é uma grande perda pela maneira que toma, porque toma e dá aos inimigos daquele que toma.

7. A morte toma do homem seus ornamentos, os quais muito amava neste mundo, e toma-os com seu contrário, isto é, com desonra, pois o homem que enquanto vivo era ornado por amigos e parentes com louvores, reverências e obediências que lhe eram feitas pelo grande poder que tinha de castelos, de vilas, de reinos e de cidades, ela o faz morrer e ser despossuído, na terra soterrado e apodrecido e os homens que freqüentemente o louvavam, o temiam, o lembravam, o entediavam e o amavam ela faz com que seja menosprezado, esquecido, ignorado e desamado, e isso é tanto assim que quando ele morre, ninguém, por mais amigo que lhe tenha sido, o beijaria, nem de boa vontade o abraçaria, e estaria antes próximo de um asno morto ou de uma serpente morta há três dias que com um homem morto uma noite em um leito. Assim, quem poderia dizer ou imaginar a desonra que a morte faz ao homem morto? Ela faz muito maior desonra aos homens mais honrados que aos menos honrados, e aos mais ricos que aos pobres.

8. A morte toma dos homens e das mulheres a beleza, e toma mais das mais belas e dos mais belos que dos menos belos e das menos belas. Por isso, é uma maravilha como os homens e as mulheres se esforcem para serem belos e belas, já que mais podem perder sem poder se defender. O mesmo se pode dizer dos homens mais ricos e mais honrados.

9. A morte toma amigos e dá inimigos, conforme dissemos, e assim como toma amigos e dá inimigos, toma beleza e dá feiúra, pois quem vê a feiúra do corpo do homem depois de oito dias, ou mais, ou menos, veria a maior feiúra que pode ser vista no corpo, uma feiúra de fedor, de inflamação, de podridão que escorre pelos olhos, pelas orelhas, pela boca e pelo rosto, e todo o ventre está cheio de podridão, os braços, as costas, as ancas, as pernas e todo o corpo, por dentro e por fora, e por toda aquela podridão vermes muito horríveis de ver e de tocar comem o corpo do homem. Assim, toda a beleza é tomada daquele corpo e lhe é dada toda a feiúra; não lhe permanece beleza nos cabelos, nem nos olhos, nem na boca, pois estão cheios de vermes; não há cor, nem branca, nem vermelha. Ah, Deus! Por que a morte toma tão grande beleza e dá tanta feiúra?

10. A morte toma dos homens os deleites corporais tão amados nesse século, e os toma com sofrimento, com um grande sofrimento ainda maior que foram seus deleites, pois maior sofrimento têm seus olhos em perder a virtude da visão que os prazeres que teve em ver belas fêmeas, belas vestes, belo filho ou belo castelo, já que o sofrimento de morrer está dentro e o prazer vem de fora, e o mesmo acontece com os ouvidos, que têm maior sofrimento de perder a audição que prazer de ouvir prazerosas palavras, e de maneira semelhante os outros sentidos, como o degustar, que tem maior pena de perder sentir o sabor que o prazer de cheirar o âmbar ou a flor. O mesmo acontece com o tato, ou todo o corpo, que tem maior pena quando a alma se separa do corpo que todos os prazeres que teve por sentir.

11. A morte toma do corpo do homem a alma racional, e toma a alma do corpo, e por esta captura e divisão o homem tem maior sofrimento que todos os prazeres que teve desde que nasceu, pois pelos prazeres o homem não se torna homem, mas pelo sofrimento que tem em morrer se torna não-homem. E como isso é assim, quem pode dizer, considerar ou escrever o tanto que a morte toma do homem ou a pena que lhe dá tomando o que toma? Eu não sei. E é uma grande maravilha como a morte tem tanto poder de tomar e de dar ao homem.

1.2. Do que a morte dá àqueles que morrem

A morte é a ocasião do bem e do mal. Por isso dizemos que a morte dá bens e dá males. E primeiramente falaremos dos bens e depois dos males.

1.2.1. Dos bens que a morte dá

1. A morte dá pavor, pelo qual os homens têm abstinência de fazer o mal, pois ao fazer o mal os homens têm pavor de morrer; como o homem irado, que se abstém

de desejar matar outro homem, do qual tem pavor de matá-lo assim como o homem ladrão, que se abstém de roubar porque através do latrocínio o rei pode enforcá-lo, e o mesmo do homem que não quer comer muito para não ficar doente. E mais: o homem se abstém de fazer o mal por pavor de morrer. Assim, a morte é boa, pois é ocasião de se ter pavor.

2. A morte é ocasião de humildade, conforme dissemos, pois muitos homens seriam orgulhosos se não se lembrassem da morte, mas como se lembram da morte e vêem outros homens morrerem, se humilham a Deus e aos outros homens, considerando que terão que morrer e ter uma vileza tão grande como é a morte, não têm nenhuma dignidade pela qual devam ser orgulhosos.

3. A morte faz o homem considerar a justiça de Deus, e quando desejam cometer pecado, têm consciência e pavor que, se cometerem pecado, Deus os fará rapidamente morrer e ter uma má morte.

4. Quando alguns homens vêem outros morrerem, têm piedade e choram, e quando vêem os ossos nos túmulos e o pó dos homens mortos e pensam que têm que morrer e serão assim podres como aqueles, têm piedade de si mesmos e dizem às suas mãos: “Ah, mãos! Não façais males por que sois belas e gordas, pois haverás de serdes podres e feias; nem vós, boca, não mintais para terdes saborosas comidas, pois virá o tempo em que vós vos tornareis comida de vermes.”

5. A morte mata os homens ricos e avaros que impedem que os pobres tenham as riquezas comuns, e os faz morrer em brevidade de tempo, por que os pobres todos os dias têm necessidade daquelas riquezas que lhe são furtadas e forçadas pelos homens ricos e avaros. Assim, a morte é boa, pois satisfaz os injuriados e força e mata os malvados.

6. O pavor da morte faz dar esmolas aos pobres para que, através das esmolas, Deus tenha piedade e perdão, e que através dos pobres que recebem as esmolas, Ele seja louvado, pregado e invocado.

7. O homem não pode viver sem comer e beber, sem se vestir e sem os outros bens que a natureza requer para se viver. Por isso, os homens são diligentes em buscar como podem viver, pois têm pavor de morrer de pobreza e por falta de comida. Assim, a morte é boa, pois sem ela o homem seria preguiçoso, negligente e de maus vícios acostumado, e umas terras não ajudariam outras com mercadoria.

8. Algumas vezes acontece, e outras mais freqüentemente, que os homens estejam em perigo de morrer pelas batalhas, roubos, tempestades no mar e muitas outras

coisas, e como têm pavor de morrer e vêem que por si mesmos não podem fugir da morte, relembram Deus e o santo poder, Seu amor, Sua humildade e piedade, largueza e benignidade, e lembram de suas faltas, a debilidade de seu poder e que não podem se ajudar com arte nem com maestria. Então, têm esperança que Deus os ajude. Assim, a morte é boa, pois faz com que os homens tenham esperança em Deus.

9. A morte mata os homens que quando estão doentes e morrem não fazem o mal que freqüentemente faziam, pois não podem fazer nem tem com que, e se convertem em fazer o bem enquanto estão doentes; e enquanto morrem, pedem a Deus que lhes perdoe, e têm de Sua misericórdia esperança e lembrança. Assim, a morte é boa, porque faz cessar o mal e o pecado, e faz os homens se lembrarem, rogarem e se enamorarem de Deus.

10. A morte principia na doença, e sua sucessão é o fim da vida. Por isso, quando os homens estão doentes e os sãos têm amigos doentes, têm pavor da morte, pelo qual pavor recorrem a Deus, que é senhor da morte³⁰¹, contra a qual morte não têm nenhum poder, e faz com que amem, lembrem e roguem a Deus. Assim, a morte é boa e cortês, pois de Seu senhor os faz ter lembrança.

11. A morte mata o filho da senhora, o amigo do amigo, o escudeiro do cavaleiro, o boi do camponês; e a senhora, o amigo e o cavaleiro não podem anular a morte, e de nada valem as lágrimas, as riquezas, as nobrezas, os parentes, a sabedoria ou a arte, pois a morte dá sempre seu golpe. E assim, muitas vezes vem a paciência e a consolação aos homens vivos que perdem seus amigos que muito amam, e pela morte deles têm pobreza e passam necessidade. Assim, a morte é boa, pois faz ter paciência, que é boa virtude, e faz os homens se consolarem em seus trabalhos, danoções e necessidades em tudo o que Deus deseja fazer.

12. A morte faz menosprezar a riqueza e amar a pobreza, e alguns homens sábios que pensam que vão morrer e deixar as riquezas que não podem ser levadas, e ao possuir e governá-las têm trabalhos, entendem que elas são de pouca utilidade e perigosas, e então ficam satisfeitos com as riquezas que têm e não desejam ter mais, pelo contrário, desejam ter pobreza para que de Deus possam melhor lembrar e amar, e da honra e da vanglória desse mundo fugir.

13. A morte é instrumento comum da natureza, por razão da qual é boa, pois ela vai por prelados, príncipes e todas as gentes, a ninguém perdoa e ninguém pode

³⁰¹ Interessante definição luliana de Deus, “Senhor da morte”.

dela se defender. E se a morte não fosse comum, por sua parcialidade ocorreriam mais males e mais graves coisas que aquelas que acontecem por ela ser comum.

14. A morte é uma casa que tem duas portas. Por uma porta saem os homens justos dessa vida em que estão e vão viver na glória de Deus, na qual estarão perpetuamente sem fim; e essa porta é boa e muito desejável. Pela outra porta saem os homens maus e pecadores dessa vida para a morte perpétua infernal; esta porta é muito má e pavorosa.

1.2.2. Dos males que a morte dá

A morte é o contrário da vida, e é contrária à vida por corrupção como a vida é contrária à morte por geração. Assim, a morte faz mal aos homens corrompendo-os, dos vivos que estão os faz mortos, e o mal que faz é tão grande que nada pode ser maior nesse mundo. Assim, como o homem existe de cinco coisas e a morte lhe faz mal em todas essas cinco coisas, desejamos investigar o mal em cada uma delas. Assim, primeiramente diremos dos elementos.

1. O homem é formado e constituído de cinco elementos, isto é, o fogo, o ar, a água e a terra, e desses são feitos os ossos, os nervos, a carne, os miolos e o sangue dos homens, e a morte corrompe aqueles ossos e parte os nervos para que os ossos se separem uns dos outros, e faz os vermes comerem a carne e o sangue, e os ossos e nervos se tornam pó pela putrefação. Assim, a morte faz um grande mal ao homem, porque lhe corrompe e lhe destrói os fundamentos do qual é constituído.

2. O homem é formado de uma natureza chamada *vegetativa*, que tem em si quatro coisas pelas quais existe. Por uma, os homens têm desejo de comer, de beber, de estarem quentes quando estão muito frios e de estarem frios quando estão muito aquecidos, e desejam umidade quando estão muito ressecados e secura quando estão repletos e muito cheios por uma grande abundância de umidade. Por esta natureza vivem os homens, e é chamada *potência desiderativa*, pois os homens desejam com ela as coisas que dissemos. E a morte consome e corrompe esta natureza com o calor do fogo, pois os homens doentes não têm o desejo ordenado e perdem a vontade de comer e de beber, já que não têm o que desejar; e não desejam comer nem beber, pois se deixam morrer, já que sem comer e beber o homem não pode viver. Assim, a morte faz mal ao homem dessa maneira, e esse mal que faz é muito grande, detestável e temível.

O homem tem outra natureza chamada *potência nutritiva* ou *digestiva*, com a qual se alimenta, vive e cresce, pois a comida que come converte e transmuda em sua

carne, do pão faz carne em sua carne, engorda e faz crescer seu sangue e carne, e o vinho e a água que bebe converte em seu sangue, e seu sangue se alimenta e cresce, e com ela regula os ossos, seus nervos, sua carne, suas veias e suas juntas. E esta potência com a qual o homem vive e se sem a qual não pode viver a morte mata e corrompe com as qualidades dos elementos, isto é, o calor, a umidade, o frio e a secura, as quais corrompe e transmuda em suas naturais obras contrárias, destruindo o calor natural. E como a potência nutritiva não tem do que crescer, regar ou se alimentar, morre, e sua morte é a morte do homem que com ela e por ela vivia.

O homem tem outra natureza chamada *potência retentiva*, com a qual retém em seu ventre a comida que come e o vinho e a água que bebe até que seja feita a digestão e a alimentação que dissemos; e assim como a vida fecha os buracos para que a comida permaneça e a digestão seja feita, a morte abre aqueles buracos para que saia a comida não digerida e que o corpo não tenha do que viver e morra. E a morte faz isso com as qualidades contrárias dos elementos, corrompendo a natureza do frio para que a água se restrinja, a secura para que a terra resseque e fechando os buracos para que a comida não saia.

Outra natureza tem ainda o homem e que se chama em latim *potência expulsiva*, e tem a natureza de expelir do corpo as superfluidades das comidas que não podem entrar na digestão nem na alimentação: ela expulsa as grossas matérias por vapores, suores, cuspes, sangrias, furúnculos e pelos buracos de baixo. A morte destrói aquela potência fechando os buracos do corpo com grande abundância de viscosidade, que restringe e endurece os lugares para que as grossas matérias não possam sair. Dessa forma, o corpo permanece cheio e inflado sem benefício externo, e a potência motiva, que existe do calor natural e está ligada à geração, não tem lugar para se mover e assim corrompe internamente o corpo. Assim, a morte é senhora e a vida sua serva.

Dissemos e mostramos o mal que faz a morte, destruindo e matando as partes da potência vegetativa.

3. A terceira coisa da qual é feita o homem é o sentido comum. É chamado de comum porque faz diversos juízos de sentir com um mesmo poder. Este sentido comum tem braços, isto é, os cinco sentidos,³⁰² e um sexto, encontrado recentemente.³⁰³ E cada braço faz diversos juízos das coisas sentidas, como os

³⁰² Llull utiliza aqui a metáfora da árvore para hierarquizar os sentidos.

³⁰³ Trata-se do afato (*effatus*) – sexto sentido que produz a palavra (COLOM I MATEU, Miquel. *Glossari General Lul·lià*, GGL, Mallorca, Editorial Moll, 1983, vol. II, p. 198), a *faculdade de falar*, manifestação vocal dos seres animados (*Art Brevis*, parte IX, suj. 6). Esse “descobrimento” de Llull (em 1294) mostra

olhos, que não podem degustar, ouvir, apalpar ou falar, nem as orelhas ver, e o mesmo dos outros. Mas, como cada sentido pertence ao braço do sentido comum, retém a natureza comum em sua particularidade, como a potência visiva, isto é, o poder de ver, que de um mesmo poder faz juízo de diversas coisas, como da cor branca, negra ou vermelha, e da figura do círculo, do quadrângulo e do triângulo, e o mesmo da figura do homem, do lugar e da árvore.³⁰⁴

Cada um desses braços com os quais o homem sente tem seu órgão elementado e vegetado, como os olhos, que são órgãos e instrumentos da visão, as orelhas da audição, e o mesmo dos outros. E com a doença a morte corrompe com os órgãos e os instrumentos dos braços, e o sentido comum, que não pode durar sem degustar e apalpar, morre, e sua morte é a morte do homem.

4. A quarta coisa da qual o homem é feito é a imaginação, que existe das semelhanças nas quais se apresentam ao entendimento as figuras das coisas corporais, como o leão, que retém a semelhança em sua imaginação da fonte que bebeu, sem a qual semelhança não poderia retornar a ela. O mesmo ocorre com a imaginação do homem, e a morte destrói seu órgão com abundância de preenchimento e de frio, de frio e de secura, que retém as impressões das fantasias na membrana dos cérebros, e corrompido o órgão, isto é, aquela membrana, o homem não tem o poder de imaginar as coisas sensíveis e necessárias à sua vida, e então morre, pois delas não sabe ministrar para si mesmo, nem se alimentar.

5. A quinta coisa da qual o homem é feito é a alma racional, que é a mais soberana e mais nobre parte do homem. Aquela a morte não pode destruir nem corromper, pois é substância espiritual.³⁰⁵ Mas o corpo é tão corrompido que a alma não lhe pode dar um ser, isto é, não pode ser dele forma, pois ele foi corrompido pela

o quanto ele era receptivo da tradição aristotélica e dos comentadores do Estagirita. Llull recupera com seu sexto sentido o valor agostiniano da palavra e sua natureza.

³⁰⁴ O pano de fundo dessa concepção geométrica da realidade é pitagórica e platônica: para Llull, a circunferência, o quadrado e o triângulo são a base de toda a realidade e a base de todas as outras figuras geométricas, inclusive se incluem mutuamente, formando uma figura plena e constituída por um círculo, um triângulo e um quadrado sobrepostos que, no entender de Llull, têm a mesma área. Essa imagem representa a correspondência analógica entre o mundo humano, o mundo espiritual e o mundo divino. Ver P. VILLALBA I VARNEDA, “L’Home com a *Artista en l’Arbor Scientiae*”. In: J. CORCÓ, A. FIDORA, J. OLIVES PUIG, J. PARDO PASTOR (coord.), *Què és l’Home? Reflexions antropològiques a la Corona d’Aragó durant l’Edat Mitjana*, Barcelona, Prohom Edicions, 2004, p. 138.

³⁰⁵ “Substância é o que está por si e sob o acidente, como o homem ou a pedra que está por si e sob a cor, a quantidade e as outras.” – A. BONNER, M. I. RIPOLL PERELLÓ. *Diccionari de definicions lul.lianes*, op. cit., p. 275.

morte.³⁰⁶ Por sua vez, os órgãos, nos quais a alma tem seus atos, isto é, o coração, no qual tem sua vontade, o cérebro da frente, em que tem seu entender, e a nuca, onde tem seu lembrar, são fechados, e por esse fechamento a alma não pode neles estar, pelo contrário, lhe convém sair.³⁰⁷ Contudo, esse exemplo é grosseiro, como o do vinho, que da garrafa fechada não pode sair.

Mostramos e dissemos a maneira pela qual a morte mata o homem, e ao morrer, as partes do homem que dissemos, reagem e desejam ajudar-lhe contra a morte, mas não podem. Assim, se pode conhecer como, no momento da morte, há um grande sofrimento, pois naquele momento todas as suas partes sofrem.

I.3. Os sinais da morte

1. Muitos e verdadeiros são os sinais da morte, mas falaremos brevemente só de alguns, para que o homem da morte tenha pavor e esteja preparado para depois ir para a vida e a glória perdurável, e que morra somente uma vez, pois aqueles que não estiverem preparados e morrerem em pecado mortal morrerão duas vezes, isto é, na morte corporal e na morte espiritual, já que tiveram os sinais da morte e não se prepararam ordenada e virtuosamente para morrer, e assim têm grande culpa.

³⁰⁶ “Forma é aquilo que dá ser à coisa, como a alma, que dá ser ao corpo”, A. BONNER, M. I. RIPOLL PERELLÓ, *Diccionari de definicions lul·lianes*, Col·lecció Blaquerna, 2, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2002, p. 177.

³⁰⁷ Na filosofia luliana, existem órgãos corporais mais aptos às três potências da alma (memória, entendimento e vontade), de acordo com suas compleições e temperamentos. O *coração* é o órgão da **vontade**, o *cérebro da frente* (*cervell del front*) o órgão do **entendimento**, o *cérebro posterior* (*cervell detrás*) da **memória** e, no meio de ambos, a alma move a imaginativa a imaginar os objetos imagináveis. O coração, fonte do sangue, líquido que pertence à compleição do ar e mais propício à conversão que qualquer outra parte do corpo. Assim, a **vontade** da alma recebe o coração como instrumento, já que toma mais subitamente o objeto no entendimento que na memória. Por sua vez, para harmonizar a **memória** e o **entendimento** da alma no corpo humano, Lull divide o cérebro em três partes. O *cérebro da frente* (entre as sobrancelhas) é dado ao **entendimento**, pois, de todas as potências, o entendimento é a potência mais investigativa. Ao colocar o entendimento no que hoje chamamos de *lóbulo frontal*, Lull segue a tradição corânica: no *Alcorão Sagrado*, a frente é designada como *nássiah* (topete): “Ignora, acaso, que Deus o observa? Quall! Em verdade, se não se contiver, agarra-lo-emos pelo topete, topete de mentiras e de pecados.” (*Surata 96*, 14-16). Curiosamente, hoje a ciência afirma que essa área do cérebro é a responsável pela motivação das ações do indivíduo, é ela que determina a capacidade de recolher e analisar o conhecimento adquirido, além de selecionar as palavras para exprimir o que se deseja. Assim, essa região é apontada como a responsável pela origem do que é certo ou errado, da verdade ou da mentira. Ver R. DA COSTA, “O que é, de que é feita e porque existe? Definições lulianas no *Livro do Alma Racional* (1296)”, Palestra proferida no II *Colóquio Internacional de Filosofia Medieval – Antropologia: Raimundo Lúlio e Tomás de Aquino*, evento ocorrido no dia 21 de agosto de 2004 na UniLaSalle-RJ (Institutos Superiores La Salle) e promovido pela *Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio*, pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e pelo Seminário Arquidiocesano São José, *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/definiluli.htm>

2. Os homens que morrem são sinais aos homens vivos que morrerão, pois assim como aqueles que morrem não podem se defender da morte de nenhuma maneira, os homens vivos não poderão ter nenhuma maneira com a qual possam fugir da morte.

3. Os sinais da morte são os túmulos que o homem vê e os ossos dos homens mortos. Por sua vez, os sinais da morte são os antigos edifícios e construções que fizeram e construíram os homens antigos e que agora estão mortos. E sinais da morte também são as crianças órfãs, as fêmeas viúvas e os médicos.

4. A velhice é sinal da morte, pois a morte está próxima deles conforme o corpo da natureza, e a juventude também é sinal da morte, pois muitos homens jovens morrem. E a doença também é sinal da morte, pois ela é mensageira e anunciadora da morte.

5. A morte das bestas, dos pássaros, dos peixes e das árvores são sinais da morte aos homens, e esses sinais existem todos os dias, pois na carniceria o homem todos os dias vê as bestas mortas, na pescaria peixes mortos, e nos campos árvores mortas.

6. Espadas, lanças, dardos, e flechas são sinais da morte, pois são armas feitas para matar homens, e também as forcas, que são sinais da morte aos homens ladrões. E também os sapatos, cintos, bolsas e pergaminhos, que são de peles de bestas mortas.

7. Grande pobreza e grande carestia são sinais da morte, pois muitos homens morrem de fome. E também a ira é sinal da morte, pois os homens irados desejam matar outros homens. A tristeza também é sinal da morte, pois de tristeza o coração se abate e morre.

Todas essas coisas e muitas outras são sinais da morte, e esses sinais são muitos, freqüentes e de muitas maneiras, conforme dissemos, porque a morte se aproxima todos os dias, prende e mata os homens de diversas maneiras.

I.4. Os perigos da morte

1. De muitas maneiras a morte é perigosa: perigosa porque todos os dias se aproxima, perigosa porque é comum a todos e porque todos os dias chega e ninguém dela pode se defender nem fugir.

2. A morte chega a todos os lugares. Por isso, nenhum homem sabe em qual lugar morrerá, porque em qualquer lugar que esteja a morte é possível, já que o homem que descansa pode morrer enquanto descansa, e caso se levante pode morrer naquele levantar; se se move um passo, naquele movimento pode morrer, se vai de um lugar a outro, em cada lugar por onde passa pode morrer. Assim, como o homem pode morrer em qualquer lugar, entre estar deitado e sentado, sentado, levantado ou andando, ninguém pode saber em qual lugar morrerá. Assim, a morte é coisa muito perigosa, e sua vinda é muito secreta e desconhecida.

3. A morte chega de noite e de dia, e como entre a noite e o dia há vinte e quatro horas, em qualquer hora se pode morrer. E como a morte chega a qualquer hora, em todos os graus, momentos e pontos que existem na hora o homem pode morrer, tanto que aqueles que têm os olhos fechados não sabem se morrerão quando os tiverem abertos, aqueles que falam não sabem se morrerão quando disserem uma palavra, e aquele que deitou não sabe se estará vivo quando se levantar. Assim, a morte é muito perigosa, pois pode vir subitamente, e subitamente vem algumas vezes, conforme temos experiência.

Logo, o homem não sabe quando morrerá nem quando viverá, somente que morrerá. Portanto, como a morte pode vir assim subitamente e o homem não pode saber ao certo quanto viverá nem quando morrerá, é uma grande maravilha que os homens se deleitem em construir casas, hortos, vinhas e juntar riquezas, pois aquele que faz a casa não sabe se lá estará, quando a conclui não sabe quando lá habitará, e quando ganha o dinheiro, não sabe quando o possuirá.

4. O homem entra na casa e não sabe se dela sairá, e ao sair da casa não sabe quando retornará. O homem compra um peixe, mas não sabe se o comerá, coloca o vinho na taça, mas não sabe se o beberá; deseja falar, mas não sabe se falará: deseja cometer luxúria, mas não sabe se a cometerá. Assim, quem freqüentemente assim considerasse a morte, grande pavor teria dela, e ao ter pavor da morte acostumar-se a si mesmo a ter bons costumes e fugir dos males, menosprezando a vaidade deste mundo, e teria desejo de Deus e de estar com Ele na glória perdurável. E por tal desejo e boa vida não teria pavor da morte, e tal pavor da morte lhe seria um consolo.

5. O homem pode morrer de diversas maneiras. Pode morrer por comer muito ou pouco, por beber muito ou pouco, e o mesmo de se vestir muito ou pouco; e pode morrer de morte natural ou morte acidental, isto é, morte por golpes ou feridas, por afogamento ou asfixia. E em cada uma dessas coisas há muitas maneiras de morrer, como na doença, em que se pode morrer por febres, apóstema, disenteria e dor. E o mesmo da morte acidental, em que se pode morrer por cutelo, por espada, por lança, flecha, por golpe de maça ou de pedra, e o mesmo das outras coisas semelhantes a essas. Assim, como existem tantas maneiras pelas quais se podem morrer, não existe ninguém que possa saber a maneira pela qual morrerá. Por isso, ninguém pode evitar nem se defender da morte.

Ninguém sabe em qual estado morrerá, isto é, se morrerá em bom estado ou em mal, pois a morte vem e não se sabe por aonde virá, nem quando ou como, nem porque, conforme dissemos. Pois qualquer um que tenha se confessado na igreja e proposto fazer o bem e não o mal, quando retornar para casa poderá ter ocasião de pecar muito e mortalmente, e pecará, e poderá morrer subitamente. O mesmo se pode dizer do homem pecador, que se confessará e durante muito tempo terá estado em pecado e proporá fazer o bem não o mal, e naquele propósito poderá morrer subitamente.

Assim, quem é aquele que deve ser orgulhoso e estimar algo de si mesmo e sua vida, já que sabe tão pouco de si próprio e o que irá acontecer? Há somente um conselho: amar, servir, honrar e louvar a Deus, a Ele pedir perdão e ter grande esperança, pois Ele toma e liga a morte, e não a deixa vir sem Sua licença e Sua vontade.

Muçulmanos e Cristãos nos Diálogos de Ramon Llull (1232-1316)

Ricardo da Costa

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso
Louvado seja Deus, Senhor do Universo
O Clemente, o Misericordioso,
Soberano do Dia do Juízo.
Só a Ti adoramos e só de Ti imploramos ajuda!
Guia-nos à senda reta,
À senda dos que agraciaste, não à dos abominados, nem à dos extraviados.
(*Alcorão, A Abertura, 1ª Surata*)

Imagem 1



A viagem de Ramon Llull a Túnis e sua *disputatio* com os líderes religiosos muçulmanos. Iluminação VIII do *Breviculum*. *Badische Landesbibliothek* de Karlsruhe, St. Peter, pergaminho (detalhe).

Primavera de 1307. Ramon Llull é um homem velho, muito velho, que viaja incessantemente. Busca reis, papas e príncipes para sua causa: quer que Deus seja

amado, conhecido e servido por todo o mundo³⁰⁸, quer converter todos os infiéis, judeus e especialmente muçulmanos, para o cristianismo, para ele a verdadeira fé.

Para isso, estivera viajando incessantemente nos últimos seis anos: em 1301 fora hóspede do mestre dos templários, Jacques de Molay, em Chipre; depois viajara para Gênova, Oriente Próximo – talvez Jerusalém³⁰⁹ –, Maiorca, Montpellier, e por fim Paris, onde leu sua *Arte* na universidade, sistema que acreditava ter sido dado a ele por Deus para combater os erros dos infiéis.³¹⁰

Além disso, enquanto viajava nesses anos, escrevia febrilmente, mais de vinte obras, uma atividade frenética para um homem de setenta e três anos.³¹¹ No entanto, nenhum príncipe, nem o santo papa, nem seus cardeais o escutavam: Llull suplicara inutilmente a Clemente V que fossem construídos mosteiros onde se ensinassem as línguas dos infiéis para que pregadores, à semelhança dos apóstolos,

³⁰⁸ “– Ai, senhor Deus! Quando virá o tempo que Vós sereis amado e conhecido por todo o mundo? E quando tereis procuradores que façam toda a força em fazer amar-Vos e conhecer-Vos por aqueles que não Vos têm amor nem de Vós têm conhecimento?” – RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”. In: *OS*, vol. II, 1989, Livro VIII (*Do Homem*), p. 171 (trad. *Grupo de Pesquisas Medievais da UFES I*).

³⁰⁹ “A pesar del silencio de la *Vida coetanea* puede darse por seguro que, una vez repuesto, desde Chipre Llull visitó Jerusalén. El recuerdo de este viaje se refleja en un pasaje del *Liber de fine* en que las palabras de Llull difícilmente pueden ser tildadas de mero recurso retórico: ‘– Más de una vez permanecí junto al altar de san Pedro en Roma. Le ví con mucho adorno, bien iluminado. Vi como celebran en él el Papa con sus cardenales, con asistencia de un gran coro que alaba y bendice a nuestro Señor Jesucristo. Existe, sin embargo, otro altar que es el ejemplar y el señor de todos los demás. Cuando yo lo vi, solamente dos lámparas lo iluminaban, y una de ellas rota. La ciudad se halla tan despoblada que apenas pueden contarse cincuenta moradores. Por doquier acechan serpientes en sus covachuelas. Y eso, con ser aquella ciudad más sublime que todas las demás ciudades, hablando a lo divino’ (*Liber de Fine*)” – GAYÀ ESTELRICH, Jordi. *Biografía de Ramon Llull. Internet*: <http://space.virgilio.it/jorgeg@tin.it/>

³¹⁰ *Vida Coetânia*, 14. In: *OS*, vol. I, 1989, p. 23. Todas as passagens traduzidas da *Vida Coetânia* são de minha autoria.

³¹¹ Entre 1301 e 1307 Llull escreveu as seguintes obras: *Rhetorica nova*, *Liber de natura*, *Libre què deu hom creure de Déu* (*Liber quid debet homo de Deo credere*), *Mil proverbis*, *Lògica nova*, *Disputatio fidei et intellectus*, *Liber de lumine*, *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis*, *Ars de jure*, *Liber de intellectu*, *Liber de voluntate*, *Liber de memoria*, *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* (= *Liber de syllogismis*), *Liber de significatione*, *Liber de consilio*, *De investigatione actuum divinarum rationum*, *Liber de praedestinatione et libero arbitrio*, *Liber de praedicatione* (= *Ars magna praedicationis*), *Liber de ascensu et descensu intellectus*, *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, *Liber de fine*, *Liber praedicationis contra judaeos* (= *Liber de erroribus judaeorum*, o *Liber de Trinitate et Incarnatione*), *Liber de Trinitate et Incarnatione*, *Lectura Artis quae intitulatur Brevis practice Tabulae generalis*, *Ars brevis* (*Art breu*), *Ars brevis juris civilis* (= *Ars brevis quae est de inventione mediorum juris civilis*), *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi*, *Ars generalis ultima*, *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni* (= *De fide catholica contra sarracenos*), *Liber de centum signis Dei*, *Liber clericorum* (*Libre de clerecia*). Ver BONNER, Antoni. “*Catàleg cronològic de les obres de Ramon Llull*”. In: *OS*, vol. II, 1989, p. 564-569.

levassem a palavra do Evangelho a todos os infiéis, a todas as criaturas, como ordenara São Marcos.³¹²

Tudo em vão. Para Ramon, o mundo inteiro se esqueceu do testemunho da verdade da fé cristã: os prelados riam de suas propostas missionárias, o chamavam de louco, de fantástico, de superfantástico!³¹³ Por esse motivo, ele constantemente chorava, vertendo deprimido muitas lágrimas pela falta de fervor no mundo, às vezes só, às vezes na companhia de eremitas, de sábios ou mesmo santos homens religiosos.³¹⁴

Assim, decidido a dar sua própria vida como exemplo para esse projeto missional – e porque desde sua conversão há quase quarenta anos ansiava também pelo martírio³¹⁵ – o “homem louco” voltou para sua terra natal, Maiorca, e dali embarcou para pregar o cristianismo em Bugia, no norte da África, terra dos sarracenos, terra do sultão Abu-l-Baqa Halid (1302-1311) e de sua dinastia hafsida.³¹⁶

Embora pregar o cristianismo em terras muçulmanas fosse uma empreitada muito perigosa, sua opção não era de todo insensata: na época, Bugia (atualmente Bejaia, na Argélia), cidade localizada entre Argel e Constantina, na costa africana, era praticamente um feudo comercial de Maiorca.

Nos anos 1285-1309, um ramo dos hafsidas estabeleceu ali e em Constantinopla um emirado independente.³¹⁷ Além disso, era a segunda vez que Llull viajava para o norte da África. Quatorze anos antes, em 1293, com esse mesmo objetivo, Llull

³¹² *Vida Coetânea*, 35 (citação de Mc 16, 15). In: *OS*, vol. I, 1989, p. 41.

³¹³ *Disputatio Petri clerici et Raymundi phantastici (= Phantasticus), escrito em outubro de 1311, no caminho de Paris a Vienne. Tradução para o catalão de Lola Badia (Barcelona, 1985).*

³¹⁴ “Félix teve muito prazer com o que os homens lhe disseram, e junto com eles chorou longamente, dizendo estas palavras: “– Ah, Senhor Deus Jesus Cristo! Onde estão o santo fervor e a devoção que existia nos apóstolos, os quais por amá-Lo e conhecê-Lo não duvidavam de manter trabalhos e nem a morte? Belo Senhor Deus, que seja de Seu agrado que em breve venha um tempo no qual se complete a santa vida que está significada na figura da vida desses homens.” – RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”. In: *OS*, vol. II, 1989, Livro VII (*Das Bestas*), p. 126 (trad. *Grupo de Pesquisas Medievais da UFES I*).

³¹⁵ *Vida Coetânea*, 5. In: *OS*, vol. I, 1989, p. 14.

³¹⁶ A dinastia **hafsida** (ou hafçida) durou de 1228 a 1574 e foi construída a partir das ruínas do Império Almôada (1130-1269) do Magreb. Tendo Túnis como capital, a dinastia hafsida foi um dos quatro “estados” da África do Norte (os outros foram os **merínidas** (ou marinidas) no Marrocos [1196-1465], o reino berbere dos **Abd al-Wádid** em Tlemcen e o principado **Násrida** [1230-1492] no sul da Península Ibérica). Ver MIQUEL, André. *O Islame e a sua civilização*. Lisboa: Edições Cosmos, 1971, p. 242-244.

³¹⁷ BONNER, Anthony i BADIA, Lola. *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*. Barcelona: Editorial Empúries, 1991, p. 43.

fora a Túnis, capital do reino hafsida, para pregar. Como fora essa sua primeira viagem?

I. A Primeira Viagem de Ramon Llull ao norte da África (1293)

A escolha de Túnis era bastante adequada e lógica. A cidade não era um espaço estranho para Llull. Ali circulavam mercadores da Catalunha, Maiorca, Pisa e Gênova; os maiorquinos tinham em Túnis seu próprio *funduq* – um edifício originário do Magreb, construído por grandes homens da cidade em torno de pátios, com um depósito no térreo e hospedarias no segundo andar para mercadores visitantes³¹⁸; os de Maiorca tinham ainda uma capela cristã onde residia um cônsul que resolvia problemas legais e comerciais³¹⁹; a milícia do sultão Halid era também composta de mercenários catalães.³²⁰

Por sua vez, franciscanos e dominicanos já haviam realizado missões a Túnis pelo menos desde 1230 e criaram um *studium arabicum* na cidade – desaparecido quando Ramon fez sua primeira viagem.³²¹ Todas essas circunstâncias indicam que, em sua primeira viagem à África, Llull não estava sozinho.

Em Túnis, Llull parece ter seguido a estratégia tradicional da atividade missionária de então: tentar primeiramente a conversão das elites políticas e religiosas muçulmanas. Uma das formas dessa estratégia – e que exigia bastante coragem e disposição de espírito – era o diálogo com os líderes religiosos. Era, sobretudo, um sinal de respeito. A grande maioria da população passava ao largo de tais contatos, até para que fossem preservadas as bases de um comércio que se mostrava estável e rendoso para ambas as partes.³²²

De fato, segundo a *Vida Coetânea*, Llull entrou em contato com os líderes religiosos de Túnis e conseguiu reunir um pequeno número destes. Após alguns dias de diálogo, Ramon apresentou-lhes as bases de seu método apologético, iniciando seu discurso com as *dignidades* de Deus – primeiro ponto de concordância com a doutrina muçulmana – para então tentar provar a existência da Santíssima Trindade e a razão necessária da Paixão de Cristo, dogmas cristãos recusados pelos muçulmanos:

³¹⁸ HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 139.

³¹⁹ BONNER, Antoni. *OS*, vol. I, 1989, p. 34, n. 116.

³²⁰ BONNER, Anthony i BADIA, Lola. *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària, op. cit.*, p. 33.

³²¹ GARCÍAS PALOU, Sebastian. *Ramon Llull y el Islam*. Palma: 1981, p. 181-182.

³²² GAYÀ ESTELRICH, Jordi. *Biografia de Ramon Llull. Internet*: <http://space.virgilio.it/~jorgeg@tin.it/>

...pouco depois chegaram ao porto de Túnis. Após colocarem os pés na terra, entraram na cidade. Convocando paulatinamente dia-a-dia os mais versados na Lei de Maomé, Ramon disse-lhes, entre outras coisas, que conhecia bem os fundamentos de todos os artigos da Lei dos cristãos, e que viera a fim de, após ouvir os fundamentos da Lei de Maomé e sustentar uma disputa com eles sobre essas coisas, se converteria à sua seita caso encontrasse argumentos mais válidos que os dos cristãos.

E como de um dia para o outro vinha-lhe um número maior de gentes mais versadas na Lei de Maomé expondo-lhe os argumentos de sua Lei a fim de convertê-lo para a sua seita, ele, satisfazendo facilmente seus argumentos, disse: “– Convém que cada sábio tenha aquela fé que atribua em maior igualdade e concordância ao Deus eterno, na qual crêem todos os sábios do mundo, a maior bondade, sabedoria, virtude, verdade, glória, perfeição e outras similares.

Também é mais louvável aquela fé divina que coloca a maior concordância e conveniência entre Deus, que é a suma causa, e seu efeito. Mas eu, conforme as coisas que me propuseram, vejo que vós sarracenos, que estão sob a Lei de Maomé, não entendem a existência de atos próprios, intrínsecos e eternos às dignidades divinas citadas acima e outras similares, sem os quais essas mesmas dignidades seriam eternamente ociosas. Eu chamo esses atos de bondade de bonificativo, bonificável e bonificar, e os atos de grandeza, magnificativo, magnificável e magnificar, e o mesmo de todas as outras dignidades divinas ditas acima e similares. Mas quando vós, segundo vejo, atribuem e nomeiam os ditos atos à duas dignidades ou razões divinas chamadas de sabedoria e vontade, fica claro que vós, em todas as outras razões divinas – bondade, grandeza, etc. –, deixam existir uma ociosidade, e, por conseqüência, colocam uma desigualdade e uma discórdia entre elas, coisa que não é lícito.

Através desses atos substanciais, intrínsecos e eternos das dignidades, e razões e atributos ditos acima, unidos em igualdade e concordância, os cristãos provam de uma maneira evidente a existência de uma essência e natureza divina una que é uma trindade de pessoas, quer dizer, o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

A qual coisa eu, por meio de uma Arte revelada há pouco, segundo creio, por inspiração divina a um certo eremita cristão, vos posso demonstrar estas coisas com claras razões, se Deus deseja e se vós desejarem disputar comigo, durante alguns dias com espírito tranqüilo.

Também ficará claro com essa mesma Arte de maneira muito racional a vós, se vos apraz, como a primeira e suma causa convém e concorda mais racionalmente com o seu efeito através da união e participação do Criador e da criatura em uma só pessoa na encarnação de Cristo, o Filho de Deus. Também verão como isso aparece no mais elevado e nobre grau na Paixão do mesmo Cristo, Filho de Deus, que suportou a parte da humanidade que havia assumido por Sua própria vontade e digna misericórdia a fim de redimir a nós, pecadores, do pecado da corrupção de nosso primeiro pai, e

reconduzir-nos ao estado de glória e fruição divina, pela qual causa e finalidade Deus fez uma bênção a nós, homens.³²³

II. As Dignidades de Deus e o Sufismo

Ramon iniciara seu discurso com as *dignidades* de Deus (“São elas: Bondade, Grandeza, Poder, Sabedoria, Amor, Justiça e Perfeição”³²⁴), que os místicos muçulmanos chamavam de *badras*.³²⁵ Em determinadas famílias espirituais islâmicas – místicos que seguiam um caminho comum na busca da união com Deus – havia um ritual que era o ato central da *tariqa* (a experiência de conhecimento direto com Ele): o *dhikr*, a repetição do nome de Alá.³²⁶ O *dhikr* poderia ser acompanhado por alguma espécie de disciplina corporal, um controle respiratório ou uma concentração em determinada parte do corpo.

Poderia haver também o acompanhamento de música, dança e poesia – a recitação poética era uma forma de evocar os estados de graça que poderiam apoiar o caminho para o conhecimento de Deus, o Amante e o Amado se refletindo um ao outro, como um espelho. Llull conhecia bem esta elevada forma de expressão religiosa. Em sua época, o sufismo espanhol estava bastante entrelaçado com o estudo da filosofia e dependia em boa medida do desenvolvimento do misticismo no norte da África.³²⁷

Além disso, o *Livro do Amigo e do Amado* – sua expressão literária mais perfeita de amor a Deus – fora inspirado na tradição sufi:

Enquanto Blanquerna estava nesta consideração, lembrou-se de que uma vez, sendo ele Papa, um sarraceno contou-lhe que entre eles havia algumas pessoas religiosas, as quais são muito respeitadas e estimadas, e que se chamam “sufis”, e que têm o costume de dizer palavras de amor com exemplos breves que inspiram aos homens uma grande devoção. São frases que precisam de uma curta explicação mediante a qual o entendimento se levanta mais alto e, por causa dessa elevação, a vontade também sobe e multiplica assim sua devoção. Depois de ter considerado tudo isso, resolveu Blanquerna fazer o livro segundo esse método...³²⁸

³²³ *Vida Coetânea*, 26, 27. In: *OS*, vol. I, 1989, p. 34-36.

³²⁴ RAMON LLULL. *Libre dels Angels*. In: *Obras Originals de Ramon Llull* (ed. S. Galmés e outros). Palma de Mallorca: vol. XXI, 1950, p. 308 (trad. Ricardo da Costa e Eliane Ventorim).

³²⁵ HILLGARTH, J. N. “La vida i la significación de Ramon Llull”. In: *Randa 2. Cultura I Història a Mallorca, Menorca I Eivissa*. Barcelona: Curial, 1976, p. 18-19.

³²⁶ ELIADE, Mircea e COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 207.

³²⁷ WATT, W. Montgomery. *Historia de la España Islámica*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 157

³²⁸ RAIMUNDO LÚLIO. *Livro do Amigo e do Amado* (introd., trad. do catalão e estudos de Esteve Jaulet). São Paulo: Edições Loyola/Leopoldianum, 1989, p. 58.

Por outro lado, uma passagem do *Alcorão* muito recomendada pelos sufis indicava esta forma mística de meditação:

Os incrédulos dizem: Por que não lhes foi revelado um sinal de seu Senhor? Responde-lhes: Deus deixa que se desvie a quem Lhe apraz e encaminha até Ele os contritos, que são fiéis e cujos corações sossegam com a recordação de Deus. Não é, acaso, certo, que à recordação de Deus sossegam os corações? Os fiéis que praticam o bem terão a bem-aventurança e terão feliz retorno. (*Alcorão, A Abertura, O Trovão*, 13ª Surata, 27-29)

Esses sufis levavam um modo de vida que buscava a união com Deus por meio do amor, do conhecimento baseado na experiência e ascese que levaria a uma *união estática* com o Criador bem-amado. Essa invocação tinha o objetivo de desviar a alma das distrações mundanas para libertá-la até o vôo da união com Deus. Uma das formas do *dhikr* era um ritual coletivo chamado justamente de *hadra*: os participantes repetiam constantemente o nome de Alá, cada vez mais rapidamente até se chegar a um transe e perda da consciência do mundo sensível.³²⁹

Dessa forma, ao iniciar sua *disputatio* em Túnis com o tema das *dignidades divinas*, Llull buscava, através da aproximação desse tema com o misticismo sufi, o primeiro ponto concordante entre as duas religiões para, a seguir, tratar de suas diferenças. Era uma estratégia de diálogo que deveria parecer muito simpática aos ouvintes muçulmanos, já que no século XIV o sufismo já havia se tornado um movimento social com ampla aceitação no mundo muçulmano.³³⁰

E mais: ao solicitar que a disputa fosse feita com os “espíritos tranquilos”, Ramon desejava, citando as *dignidades divinas*, o “sossego dos corações”, conforme ordena o *Alcorão*, uma paz coletiva, para então expor suas razões necessárias e provar a existência da Santíssima Trindade. Além disso, mostrava compreender bem a beleza da linguagem litúrgica do Islã, numa atitude bastante rara para a época, já que o comum nesse tipo de debate religioso era iniciá-lo destacando os erros da doutrina oposta.³³¹

³²⁹ HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*, *op. cit.*, p. 164-166.

³³⁰ LEWIS, Bernard. *O Oriente Médio. Do advento do cristianismo aos dias de hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p. 215.

³³¹ HILLGARTH, J. N. “La vida i la significación de Ramon Llull”, *op. cit.*, p. 23-25. Para se ter uma boa idéia do ambiente histórico que envolvia esses debates públicos, ver MACCOBY, Hyam (org.). *O Judaísmo em Julgamento. Os debates judaico-cristãos na Idade Média*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, onde se encontra os documentos do famoso debate de Barcelona de 1263, coincidentemente o ano da conversão de Ramon Llull.

Por outro lado, parece claro que a iluminura do *Breviculum* não parece sugerir este momento de quietude (figura 1): apesar da postura corporal de Llull indicar tranquilidade – suas mãos abertas sugerem calma e paciência – dois dos cinco líderes muçulmanos retratados gesticulam muito e denotam inquietação e nervosismo. Isso se explica em parte pela narrativa da *Vida Coetânia*: após expor suas razões e desejar a *disputatio*, um “homem de não pouca fama entre os sarracenos” teria percebido as intenções de Ramon e solicitou então ao sultão hafside Abu-Hafs (1284-1295) sua decapitação. Llull foi preso, mas o conselho do sultão, influenciado pelas palavras de “um espírito prudente e científico”, decidiu expulsar Ramon do reino de Túnis, alertando-o que, se retornasse, seria apedrejado até a morte.³³²

Num estado de profunda dor, pois já havia preparado a conversão de “alguns homens de reputação”, Llull abandonou o navio que o levaria de volta para a cristandade. Decidira terminar sua obra de conversão, apesar do perigo de morte. No entanto, soube que um cristão que lhe era semelhante “em aspecto e vestimenta” foi capturado na cidade e quase apedrejado.

Assim, ele permaneceu durante três semanas nessa hesitação, até que decidiu partir de Túnis para Nápoles, para ler sua *Arte*. Era o ano de 1293. Antes de presenciar a eleição do papa Celestino V, Llull recebeu permissão para pregar na colônia muçulmana de Lucera (próxima de Foggia), e ainda visitou prisioneiros muçulmanos no castelo dell’Ovo em Nápoles.³³³

É importante destacar que os especialistas delimitam o ano de 1293 – este ano do primeiro contato real de Ramon Llull com o mundo islâmico – como um “divisor de águas” em seu tratamento da questão do diálogo inter-religioso: até 1293 sua vida seria marcada pelo diálogo; de 1293 até sua morte, pela disputa.³³⁴ Assim, as duas viagens de Llull ao norte da África, de certa forma, marcam enfaticamente os dois distintos momentos de sua trajetória apologética, além de servirem como fatos concretos para a análise crítica de seu diálogo com o islamismo.

Assim, se tomarmos como base o ano de sua conversão, podemos estabelecer as seguintes datas que delimitam, *grosso modo*, o diálogo inter-religioso luliano: fase **a**) os primeiros trinta anos, **1263-1293** = período dos escritos de tolerância e do diálogo respeitoso, e fase **b**) **1293-1315** = período das disputas, da defesa da cruzada para a imposição do diálogo e o desejo do martírio.

³³² *Vida Coetânia*, 28. In: *OS*, vol. I, 1989, p. 37.

³³³ BONNER, Antoni. “Ambient Històric i vida”. In: *OS*, vol. I, p. 37-38.

³³⁴ LLINÀRES, A. *Ramon Llull*. Barcelona, 1968, p. 192.

III. A segunda viagem à África: o desejo do martírio

Na primavera de 1307, após a decepção de ter seus pedidos de construção de escolas de línguas negados pelo papa Clemente V em Lyon, Ramon Llull embarcou novamente para o norte da África, dessa vez para Bugia. Agora, parecia que abandonara sua estratégia de diálogo. Um desejo manifestou-se claramente: receber o martírio imediato.³³⁵ Essa insistência pelo martírio se explica em parte por sua visão de reforma social baseada no ascetismo e no ideal apostólico. Uma passagem do *Livro das Maravilhas* mostra bem esse ideal:

...a maior bem-aventurança que Deus pode dar ao homem neste mundo é lhe dar a graça de ser pobre, atribulado, menosprezado, atormentado e morto para louvar, amar, conhecer, honrar e servir a Deus e levar ao caminho da salvação aqueles que por ignorância e pelo caminho do pecado vão para a danação perdurável.³³⁶

Esse retorno de Llull às origens do cristianismo primitivo tinha o martírio como uma base autêntica – na perspectiva cristã, morrer como ser humano seguindo Cristo e Sua mensagem é ter a certeza de acesso à glória do Paraíso e à vida eterna.³³⁷ Por outro lado, talvez Llull também quisesse conseguir adesões e converter as pessoas para o cristianismo através do exemplo do martírio, uma técnica franciscana.³³⁸

Ao entrar na cidade, Llull imediatamente começou a discursar na “língua sarracena” e ofender a Lei de Maomé, chamando-a de falsa e errônea, num gesto que contrariava totalmente tanto a política costumeira de primeiro procurar as autoridades religiosas e a partir delas converter o restante da população quanto sua própria tática de 1293 em Túnis. Nas palavras da *Vida Coetânea*, a “multidão de pagãos” que Ramon conseguira reunir atacou-o “com mãos criminosas”, desejando apedrejá-lo até a morte. Sua salvação foi o *cádi* da cidade – cargo ao mesmo tempo de juiz, notário e representante distrital, o *na'ib* do sultão³³⁹ – a *Vida Coetânea* o chama curiosamente de “bispo”.³⁴⁰ Em sua presença, Ramon iniciou novamente sua argumentação a respeito da perfeição divina:

³³⁵ HILLGARTH, J. N. “La vida i la significación de Ramon Llull”, *op. cit.*, p. 27.

³³⁶ RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”, *op. cit.*, Livro VIII (*Do Homem*), p. 251.

³³⁷ VAUCHEZ, André. “O Santo”. *In*: LE GOFF, Jacques (dir.). *O Homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 212.

³³⁸ BONNER, Anthony i BADIA, Lola. *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*, *op. cit.*, p. 43. Ver também LE GOFF, Jacques. *S. Francisco de Assis*. Lisboa: Teorema, 2000.

³³⁹ SOUZA, João Silva de. *Religião e Direito no Alcorão*. Lisboa: Editorial Estampa, 1986, p. 196-197.

³⁴⁰ *Vida Coetânea*, 36. *In*: OS, vol. I, 1989, p. 42.

“– Como assim tu tens ficado em uma insensatez tão grossa para ter a presunção de querer impugnar a verdadeira Lei de Maomé? Não sabes que qualquer um que presume tal coisa se expõe à pena capital?”

Ramon respondeu: “– O verdadeiro servo de Cristo, conhecedor da fé católica, não deveria temer os perigos da morte corporal quando pode conseguir a graça da vida espiritual para as almas dos infelizes.”

O bispo lhe contestou: “– Se crês que a Lei de Cristo é verdadeira e consideras a de Maomé falsa, cite uma razão necessária que o prove”, pois aquele bispo era conhecido como filósofo.

E Ramon lhe respondeu: “– Convenhamos alguma coisa em comum. Então eu te darei uma razão necessária.” Como isso causou prazer ao bispo, Ramon o interrogou dizendo: “– Deus não é perfeitamente bom?” O bispo respondeu que sim. Então Ramon, desejando provar a Trindade, começou a argumentar assim:

“– Todo ente perfeitamente bom é tão perfeito em si que não necessita fazer nenhum bem fora de si nem mendigar. Tu dizes que Deus é perfeitamente bom desde a eternidade e por toda a eternidade. Assim, Ele não necessita mendigar nem fazer o bem fora de Si, caso contrário, não seria perfeitamente bom em toda a Sua simplicidade. E como tu negas a beatíssima Trindade, supões que Ela não existe. Neste caso, Deus não teria estado perfeitamente bom desde a eternidade até que tivesse produzido o bem do mundo no tempo. Contudo, tu crês na criação do mundo e, portanto, crês que Deus foi mais perfeito em bondade quando criou o mundo no tempo do que antes, pois a bondade é mais bondosa quando se difunde do que quando existe em ociosidade. Esse é o teu argumento. De minha parte, contudo, digo que a bondade se difunde desde a eternidade e por toda a eternidade. Isso é próprio do bem, que se difunde, já que Deus Pai, de Sua bondade, gera o Filho, que é bom, e de ambos procede o Espírito Santo, que também é bom.”

O bispo, estupefato diante este raciocínio, não fez qualquer objeção como réplica. Contudo, de repente ordenou que ele fosse encarcerado em uma prisão. Do lado de fora havia uma grande multidão de sarracenos esperando para matá-lo. Não obstante, o bispo fez publicar um edito ordenando que ninguém conspirasse na morte daquele homem, porque ele mesmo tinha a intenção de expô-lo a uma morte digna. Então Ramon, ao sair da casa do bispo e andar até a prisão, foi espancado, ora com golpes de bastão, ora por mãos, e finalmente foi asperamente arrastado pela abundante barba que tinha. Então foi trancado na latrina da prisão dos ladrões, onde levou uma vida penosa durante um certo tempo. Depois disso, o colocaram em uma cela da mesma prisão.³⁴¹

³⁴¹ *Vida Coetânea*, 36-38. In: *OS*, vol. I, 1989, p. 42-44.

No dia seguinte a esta verdadeira epopéia, foi feita uma reunião entre os legistas da Lei de Maomé. Neste período faziam parte desse conselho (chamado de *súra*) um escriba (*kátib*), uma pessoa encarregada de esmiuçar o inquérito sobre os costumes e a moral das testemunhas (*muzakkei*) e quando fosse preciso, poderia ser um intérprete (*mutargín*).³⁴²

A *súra* decidiu que Ramon deveria ser interrogado: se vissem que se tratava de um homem “pleno de conhecimentos”, seria morto sem perdão; se fosse um “homem simples e tolo”, deixariam-no ir embora com sua tolice.³⁴³

Um dos legistas muçulmanos conhecia Ramon. Tinha escutado suas prédicas e viajara com ele de Gênova para Túnis: mesmo em alto-mar Lull não desperdiçava a chance de pregar e dialogar com os muçulmanos. O legista aconselhou que a *Súra* não o trouxesse ao palácio para ser interrogado, pois ele tinha “tais razões contra a nossa lei que será difícil, senão impossível, responder-lhe.”

Figura 2



A segunda viagem de Ramon Llull ao norte da África, dessa vez para Bugia. Iluminura V do *Breviculum*. Badische Landesbibliothek de Karlsruhe, St. Peter, pergaminho (detalhe)

³⁴² SOUZA, João Silva de. *Religião e Direito no Alcorão*, op. cit., p. 195.

³⁴³ *Vida Coetânea*, 39. In: OS, vol. I, 1989, p. 44.

Os genoveses e catalães que viviam em Bugia se reuniram e conseguiram que ele fosse colocado em um lugar mais decente. A *Síra* decidiu então transferi-lo para uma “prisão mais suave”. Ramon ficou encarcerado em Bugia durante seis meses.

A iluminura do *Breviculum* (figura 2) mostra muito fielmente o texto da *Vida Coetânia*: a fúria da multidão, as pedras atiradas contra Ramon, ele sendo puxado por sua longa barba, seu diálogo com a autoridade muçulmana, o *cádi* e depois sendo conduzido à prisão (à direita). Durante os seis meses de sua prisão em Bugia,

...os clérigos ou emissários do bispo freqüentemente o visitavam, e lhe prometiam dons, honras, casa e dinheiros em abundância a fim de convertê-lo à Lei de Maomé. Contudo, fundamentado sobre uma pedra dura³⁴⁴, o homem de Deus, Ramon, lhes dizia: “– Se desejam crer no Senhor Jesus Cristo e tentarem deixar esta lei errônea eu vos ofereço as maiores riquezas e vos prometo a vida eterna.” Como ambos os lados insistiram muito em tais coisas, concordaram em fazer um livro, onde cada parte confirmaria sua lei com os argumentos mais eficazes que pudesse encontrar. E quando Ramon já havia trabalhando bastante em seu livro, sucedeu que da parte do rei de Bugia, que naquele tempo residia na cidade de Constantina, chegaram cartas ordenando que Ramon fosse expulso imediatamente de Bugia. Portanto, quando Ramon embarcou em uma nau no porto, foi ordenado ao patrão da dita nau que não o deixasse retornar mais àquela terra.³⁴⁵

Assim, em 1307, terminou a segunda aventura de Ramon Llull em terras muçulmanas. Sua terceira viagem para a África, para Túnis em 1316³⁴⁶, seria a última de sua longa vida.

IV. As bases do diálogo inter-religioso luliano

Nunca o diálogo apologético luliano foi tão colocado à prova quanto nas duas viagens de Llull à África. Como disse anteriormente, são os dois melhores fatos comprovados que permitem uma análise da eficácia de conversão do método luliano – motivo central de toda a sua produção literária. Assim, gostaria de abordar brevemente alguns aspectos filosóficos de seus discursos nessas duas viagens, para, a seguir, confrontar suas falas com os líderes islâmicos com suas

³⁴⁴ Trecho baseado em duas passagens bíblicas: “Caiu a chuva, vieram as enxurradas, sopraram os ventos e deram contra aquela casa, mas ela não caiu, porque estava alicerçada na rocha.” (Mt. 7, 25); “Assemelha-se a um homem que, ao construir uma casa, cavou, aprofundou e lançou o alicerce sobre a rocha.” (Lc. 6, 48).

³⁴⁵ *Vida Coetânia*, 40, 41. In: OS, vol. I, 1989, p. 45.

³⁴⁶ GAYÀ ESTELRICH, Jordi. *Biografia de Ramon Llull, op. cit.*

propostas de conversão dos muçulmanos nos textos direcionados exclusivamente aos leitores cristãos, especialmente o *Livro das Maravilhas*.

Embora em sua segunda viagem (a Bugia) Llull tenha partido conscientemente para o martírio, em ambos os diálogos – tanto com os líderes religiosos de Túnis quanto com o cádi de Bugia – ele iniciou sua locução da mesma forma. Em primeiro lugar, estabelecendo o diálogo buscando uma base de argumentação comum a ambas as religiões, portanto, fugindo de qualquer tipo de discussão baseada em uma autoridade religiosa ou filosófica. Um bom exemplo desse pressuposto da racionalidade é o *Livro do Gentio e dos Três Sábios*: logo no *Prólogo*, quando o judeu, o cristão e o muçulmano estão refletindo a respeito das palavras da senhora Inteligência, um deles diz:

Como isso é assim, por acaso vos pareceria bom que nos sentássemos sob estas árvores, ao lado desta bela fonte, e disputássemos isso que cremos, de acordo com o significado dessas flores e as condições destas árvores? E o que não pudéssemos concordar através das autoridades, não poderíamos tentar provar por razões demonstrativas e necessárias?³⁴⁷

Em uma passagem do *Livro das Maravilhas*, Llull metaforicamente lamenta o fato de os pregadores de se tempo não utilizarem a razão para converter os muçulmanos. Coloca então o seguinte diálogo na boca de Félix, o protagonista da novela:

“– Senhor, em uma terra aconteceu que um cristão religioso disputou a fé tão longamente com um rei sarraceno que lhe deu a entender que a lei dos sarracenos era falsa. O rei entendeu, pelas razões necessárias, o que o religioso lhe disse: que ele estava em estado de danação. Aquele rei pediu ao religioso que lhe provasse ser verdadeira a fé dos cristãos por razões necessárias que ele então se converteria ao cristianismo, seria batizado e sua terra se renderia ao mandamento da Santa Igreja. Aquele religioso respondeu que não poderia demonstrar a verdade de sua fé por razões necessárias. Muito desagradou ao sarraceno o que disse o irmão religioso, e disse que havia feito mal quando abandonou a fé dos sarracenos, na qual acreditava, pois o irmão não podia lhe dar as razões necessárias a respeito da fé romana. E disse ainda que era coisa grave deixar sua fé por outra e deixar sua má fé pela verdade, onde pudesse existir necessidade da razão. Aquela coisa era muito conveniente, isto é, deixar a crença para entender. Aquele rei disse ao irmão que se não lhe fizesse entender a fé dos cristãos que ele o faria morrer uma má morte. Aquele irmão fugiu e o rei morreu em erro, seguindo-se muito dano a ele e a toda sua terra.”³⁴⁸

³⁴⁷ RAMON LLULL. “Libre del Gentil e dels Tres Savis”. In: *OS*, vol. I, 1989, p. 113 (a tradução é minha).

³⁴⁸ RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”, *op. cit.*, Livro I (*De Deus*), p. 47.

Llull acreditava que a base de seu sistema de pensamento, sua *Arte*, oferecia essa capacidade de argumentação com os muçulmanos (e judeus) baseada exclusivamente na razão: eram suas *dignidades divinas*. Deus, por ser perfeito, possuía atributos perfeitos. Está claro então porque ele iniciou seus dois diálogos na África com o atributo da bondade divina. Iniciemos então com ela.

Deus é bom em grau superlativo, é perfeitamente bom. Ramon estava consciente de que essa idéia – neoplatônica – era bem conhecida de muçulmanos e judeus (“*bonum est diffusivum sui*”)³⁴⁹. Segundo ele, as outras *dignidades* de Deus seriam: 1. Bondade (B), 2. Grandeza (C), 3. Eternidade (D), 4. Poder (E), 5. Sabedoria (F), 6. Vontade (G), 7. Virtude (H), 8. Verdade (I), 9. Glória (K).³⁵⁰ A partir das *dignidades divinas*, Llull fazia três afirmações que considerava possíveis de serem aceitas por judeus e muçulmanos:

1) As *dignidades* eram reais, concordantes, sem nenhuma contrariedade e se mesclavam (“convertiam”) mutuamente em uma simples essência divina, isto é, Deus. Por exemplo: a bondade de Deus é grande, a grandeza de Deus é boa, a bondade de Deus é eterna, a eternidade de Deus é boa, etc. Isso dava ensejo à criação de um sistema gráfico explicativo, onde esses conceitos se entrecruzavam, figuras de sua *Arte* que estavam relacionadas a um processo de ascensão das coisas sensíveis à contemplação de Deus.³⁵¹ Essa primeira afirmação está intrínseca na

³⁴⁹ BONNER, Anthony i BADIA, Lola. *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària, op. cit.*, p. 64. “Esta é uma frase que tem sua origem e se faz axioma no Neoplatonismo e que, através do Pseudo-Dionísio, o Areopagita e Santo Agostinho foi um lugar comum especialmente na chamada *Alta Escolástica* (séculos XI e XII). É possível que Proclo (410-485) tenha sido um dos primeiros a formulá-la. No entanto, mais importante que sua origem é sua larga e frutífera história que veio determinar o conceito filosófico-ontológico de *bonum*, considerado algo que é, que tem que existir, intrínseca e necessariamente ativo e operante. Essa condição determinou necessariamente as reflexões sobre o conceito no campo da *Ética* e a definição de Deus como *SUMMUM BONUM*, fonte e origem de todo o bem passado, presente e futuro, natural e sobrenatural (Santo Anselmo, Felipe, o *Chanceler*, Abelardo, etc.)” – DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando. *Entrevista via INTERNET* concedida no dia 01/10/2001.

³⁵⁰ RAMON LLULL. “Libre què deu hom creure de Déu”. In: *NEORL*, vol. III, 1996, p. 89-93 (a tradução é minha). Na etapa ternária (1290-1308) do sistema luliano são 9 dignidades, tal qual encontram-se nesta obra; na etapa quaternária (c.1274-1289) seriam 16: Bondade (B), 2. Grandeza (C), 3. Eternidade (D), 4. Poder (E), 5. Sabedoria (F), 6. Vontade (G), 7. Virtude (H), 8. Verdade (I), 9. Glória (K), Perfeição (L), Justiça (M), Largueza (N), Simplicidade (O), Nobreza (P), Misericórdia (Q) e Senhorio (R). Ver “Art Demonstrativa”. In: *OS*, vol. I, p. 273-521.

³⁵¹ “Para ayudar al proceso ascensional, que va de las cosas sensibles a la contemplación de Dios, en *Libre de contemplació*, Llull propone representar una escalera con una letra en cada peldaño. Casi inmediatamente se prescinde de la referencia a la figura de la escalera, para retener las letras en una disposición imprecisa, generalmente tabular. Las figuras varían según el tema propuesto a reflexión, observándose una tensión hacia su ampliación, aduciendo el proceder seguido por Aristóteles. El *Arts compendiosa inveniendi veritatem* presenta el conjunto de figuras del Arte en sus formas geométricas definitivas. Se trata ya de figuras válidas para toda clase de temas a investigar.” – GAYÀ ESTELRICH, Jordi. *Home-page*: <http://space.virgilio.it/jorgeg@tin.it/>

passagem de seu diálogo em Túnis (“Convém que cada sábio tenha aquela fé que atribua em maior igualdade e concordância ao Deus eterno, na qual crêem todos os sábios do mundo, a maior bondade, sabedoria...”³⁵²);

2) As *dignidades divinas* são ativas, têm atos próprios, eternos e intrínsecos (*ad intra*); são os chamados *correlativos lulianos* (também presente em seu diálogo de Túnis: “Eu chamo esses atos de bondade de bonificativo, bonificável e bonificar, e os atos de grandeza, magnificativo, magnificável e magnificar, e o mesmo de todas as outras *dignidades divinas* ditas acima e similares.”³⁵³) – Anthony Bonner afirma que podemos compreender melhor os *correlativos* se os associarmos ao trio potência-objeto-ato ou ao trio ativo-passivo-ação.³⁵⁴

3) Deus, a *suma causa*, possui a maior concordância e conveniência com seu efeito, isto é, a criação. É um Deus eternamente ativo e que proporciona uma ação eterna, difundindo Sua bondade por todos os seres criados (a chamada ação *ad extra*). Por esse motivo, Ramon percebia o mundo como uma grande teofania, um imenso espelho onde poderíamos encontrar a Santíssima Trindade refletida em todas as coisas, desde as pedras, passando pelas plantas, até o homem, e cada coisa criada possuiria também essa mesma atividade *ad intra* de Deus de acordo com a sua capacidade própria de recepção dessa bondade. Numa passagem do *Livro das Maravilhas*, Llull expõe muito bem essa idéia:

Após estas palavras, o ermitão fez em sua face o sinal da cruz, na esperança da ajuda de Deus, e disse a Félix estas palavras sobre a Trindade:

“– É coisa manifesta Nosso Senhor Deus ter criado tudo quanto existe para dar amor e conhecimento de Si às gentes. Por isso – porque Ele é um em essência e em Trindade de pessoas – Deus deseja que o mundo seja um em essência e que exista em três coisas diversas, as quais são sensualidade, intelectualidade e animalidade. Sensualidade são as coisas sensuais, que são corporais e sensíveis; pela intelectualidade entendemos o que é a alma do homem ou o que são os anjos e pela animalidade entendemos o homem e que ele é ajustado de coisas corporais e espirituais. Nesta três coisas está todo o mundo, o qual é um e existe nessas três coisas acima ditas, sem as quais o mundo não estaria na unidade na qual existe, nem as três coisas seriam o que são, sem que cada uma fosse em si mesma uma coisa em três coisas. Isto é, todo corpo é um e existe em três coisas, as quais são matéria, forma e conjunção, que é o resultado da matéria e da forma em ser um corpo ajustado de matéria e forma. A alma é uma em essência e existe em três coisas diversas que formam o ser da alma, sendo essas três coisas a memória, o entendimento e a vontade, sem as quais a alma não poderia ser

³⁵² *Vida Coetânea*, 26, 27. In: *OS*, vol. I, 1989, p. 34-36.

³⁵³ *Vida Coetânea*, 26, 27. In: *OS*, vol. I, 1989, p. 34-36.

³⁵⁴ BONNER, Antoni. “Ambient Històric i vida”. In: *OS*, vol. I, p. 35, nota 118.

uma substância. O animal é feito de três coisas, isto é, corpo, espírito e a conjunção, pela qual o corpo e o espírito se ajustam e formam um animal, isto é, homem, leão, ave, e assim todas as outras coisas que são ajustadas de corpo e alma. E num desses três nomes está o mundo e tudo quanto foi criado substancialmente, significando que a substância de Deus é uma e existe em três pessoas distintas, isto é, Pai, Filho e Espírito Santo. Porque se Deus não fosse uma unidade de substância e uma trindade de pessoas, não teria criado tudo quanto existe à Sua semelhança, não poderia ser conhecido e amado pelos homens, e os homens estariam em queda se não pudessem conhecê-Lo, porque estariam em falta por não conhecer Sua semelhança e a semelhança do mundo, e o que o mundo contém.”³⁵⁵

Assim, Llull considerava que essas três premissas poderiam ser racionalmente aceitas pelos “infiéis”, e, em nosso caso específico aqui tratado, pelos muçulmanos. O maiorquino considerava-as verdades absolutas, pois via toda a realidade através das *dignidades divinas*, passando por seus correlativos. Um bom exemplo disso são suas definições a respeito das operações racionais da alma.

Para Llull, a alma possui todos os princípios naturais à semelhança do Criador (bondade, grandeza, duração, poder, sabedoria e vontade; virtude, verdade, deleitação, diferença, concordância, princípio, meio e fim; maioridade, igualdade e menoridade), os correlativos (“os essenciais bonificante, bonificável e bonificar [...] tem também em si os essenciais magnificante, magnificável e magnificar, e o mesmo dos outros), além de seus acidentes próprios, (“...quantidade, qualidade, relação, e os outros nove predicados deles.”) e as três potências, a memória, o entendimento e a vontade.³⁵⁶ Percebe-se assim que o pensamento luliano trabalhava sempre em trílogias, à semelhança da Santíssima Trindade.

V. A necessidade da prova racional da Trindade: discordâncias com a doutrina islâmica

Como bom cristão, Llull acreditava que a Trindade é a verdade, como Deus. E esta questão – a definição do que é verdade – era para ele, sem dúvida, um ponto crucial para o estabelecimento de seu diálogo inter-religioso:

“– Filho”, disse o ermitão, “Deus Pai é verdade, e Sua verdade engendra o Filho e espira o Espírito Santo, que também são verdade. E como a verdade criada possui alguma semelhança com a verdade de Deus, por esse motivo Deus deseja que assim como Ele, em Si e de Si engendra e espira a verdade em grandeza, da mesma forma os

³⁵⁵ RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”, *op. cit.*, Livro I (*De Deus*), p. 34.

³⁵⁶ RAMON LLULL. *O Livro da Alma Racional*, Segunda Parte, II, 1-4 (trad. Adriana Zierer e Ricardo da Costa) Esta tradução baseou-se na edição *Obras Originaes de Ramon Llull* (ed. S. Galmés e outros). Palma de Mallorca: 1950, vol. XXI, p. 161-304.

homens que estão na verdade e no caminho da salvação multipliquem, com a sua verdade, a verdade nos infiéis e nos malvados cristãos que estão no caminho da danação. Contudo, esta multiplicação não poderia ser bem feita se a falsidade existisse em pouca quantidade.”³⁵⁷

Llull compartilhava, como os de seu tempo, a postura exclusivista, que entendia que o único caminho da salvação e de participar da graça divina era a Igreja católica.³⁵⁸ Assim parece claro que, à exceção do primeiro ponto (*as dignidades* de Deus) – e mesmo assim com fortes divergências – os três pilares do pensamento luliano que serviam de premissas para seu diálogo não eram compartilhados nem por judeus, nem por muçulmanos. Apesar de seu generoso espírito de diálogo, presente sobretudo no *Livro do Gentio e dos Três Sábios* – escrito, por sinal, na fase **A** – a proposta apologética luliana em relação aos muçulmanos esbarrava sempre nas diferenças teológicas entre as duas crenças.

No caso das *dignidades divinas*, sabemos que havia um abismo profundo entre a teologia islâmica e o pensamento luliano. Como destacou Garcias Palou, os muçulmanos discordavam a respeito não só da natureza e do número das *dignidades*, mas principalmente no que dizia respeito a seus atos intrínsecos³⁵⁹, segundo axioma luliano que era um pressuposto para o terceiro – a prova cabal da existência da Trindade.

Em relação a esse dogma cristão a doutrina islâmica é bem clara:

Ó adeptos do Livro, não vos exagereis em vossa religião e não digais de Deus senão a verdade. O Messias, Jesus, filho de Maria, foi tão-somente um mensageiro de Deus e Seu Verbo, com o qual Ele agraciou Maria, por intermédio de Seu Espírito. Crede, pois, em Deus e em Seus mensageiros e não digais; Trindade! Abstende-vos disso que será melhor para vós; sabeis que Deus é Uno. Glorificado seja! Longe está a hipótese de ter tido um filho. A Ele pertence quanto há nos céus e na terra, e é mais que suficiente Custódio (*Alcorão, As Mulheres*, 4.^a Surata, 171)

Ou nesta outra passagem:

72. São blasfemos aqueles que dizem: Deus é o Messias, filho de Maria, ainda quando o mesmo Messias houvera dito; Ó israelitas, adorai a Deus, Que é meu Senhor e

³⁵⁷ RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”, *op. cit.*, Livro VIII (*Do Homem*), p. 258.

³⁵⁸ Tese desbancada oficialmente somente no século XX. Ver FIDORA, Alexander (J. W. Goethe-Universität Frankfurt am Main). *Ramon Llull frente a la crítica actual al diálogo interreligioso. El Arte luliano como propuesta para una Filosofía de las religiones*. Artigo inédito apresentado no *Seminário Internacional Raimundo Lúlio e o Diálogo Inter-Religioso* (USP, 17 e 18 de outubro de 2001) e gentilmente cedido pelo autor.

³⁵⁹ GARCÍAS PALOU, Sebastian. *Ramon Llull y el Islam*. Palma: 1981, p. 184.

- o vosso. A quem atribuir semelhantes a Deus, ser-lhe-á vedada a entrada no Paraíso e sua morada será o fogo infernal! Os iníquos jamais terão socorredores.
73. São blasfemos aqueles que dizem: Deus é o terceiro da Trindade! Porquanto não existe divindade alguma além do Deus Único. Se não desistirem de quanto afirmam, um doloroso castigo açoitará os incrédulos entre eles.
 74. Por que não se voltam a Deus e imploram Seu perdão, uma vez que Ele é indulgente, Misericordioso?
 75. O Messias, filho de Maria, não é mais que um mensageiro ao nível dos mensageiros que o precederam; e sua mãe era sinceríssima. Ambos se sustentavam de alimentos terrenos como todos. Observa como lhes elucidamos os versículos e observa como se desviam (...)
 77. Dize-lhes: Ó adeptos do Livro, não vos exagereis em vossa religião, profanando a verdade, nem sigais a concupiscência daqueles que se extraviaram anteriormente, desviaram a muitos outros e se desviaram da verdadeira senda (*Alcorão, A mesa servida*, 5.^a Surata)

Apesar disso, o *Alcorão Sagrado* afirma logo a seguir que os cristãos são aqueles que estão mais próximos do afeto dos crentes, porque possuem sacerdotes e monges e nunca são tomados de soberba.³⁶⁰ De qualquer modo, o islamismo recusa o dogma da Trindade, base da visão de mundo de Ramon e da própria doutrina católica. Mas e as *dignidades divinas*, tão caras a Llull?

Para o teólogo e místico Algazel, ou al-Ghazali (Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Gazzâli, 1059-1111) – motivo da redação das duas primeiras obras de Ramon, o *Compendium logicae Algazelis* e a *Lógica del Gatzel*³⁶¹ – as *dignidades* (que ele chama de *atributos divinos absolutos*) são cinco: a necessidade absoluta, a eternidade absoluta, a espiritualidade absoluta, a unidade absoluta e a simplicidade absoluta. Para Algazel, o principal atributo divino é a vontade, causa da determinação do ato; os *correlativos* – que ele nomeia de *operativos* – são: vontade, onipotência, onisciência, vida, palavra, visão e audição.³⁶²

Em uma de suas principais obras, *Maqâsid al-Falâsifa* (*Tendências dos filósofos*) – obra traduzida para o latim por Domingo de Gundisalvo, em Toledo, antes de 1185³⁶³ –

³⁶⁰ *Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado* (trad. Prof. Samir El Hayek). São Paulo: 1989, 5.^a Surata, 82, p. 89.

³⁶¹ Publicado em *ORL*, XIX, Palma de Mallorca, 1936.

³⁶² GARCÍAS PALOU, Sebastian. *Ramon Llull y el Islam*, op. cit., p. 184, nota 50.

³⁶³ “Na Toledo Medieval, Gundisalvo julgava que Algazel era um filósofo e um lógico, e nessa acepção o traduziu, só que a moderna exegese mostrou a predominância do Algazel antifilósofo.” – GOMES, Pinharanda. *História da Filosofia Portuguesa 3. A Filosofia Árabe-portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores, 1991, p. 99-100. Para a importância do trabalho de Gundisalvo na Escola de Toledo, ver FIDORA, Alexander. “La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo”. *In: Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000), pp. 127-136 e FIDORA,

Algazel propusera o justo meio da crença contra os níveis racionais atingidos pela filosofia. Para o místico muçulmano, “Deus é vontade absoluta e liberdade operativa. Essencial, sensível, inteligível e semelhante.”³⁶⁴

Não me deterei nem entrarei nas sutilezas teológico-metafísicas dos diálogos reais entre Ramon e os líderes muçulmanos, pois parece-me claro que apesar da possibilidade e concretização do diálogo com as elites islâmicas norte-africanas, o projeto apologetico luliano na prática redundou em fracasso: não temos conhecimento de um único crente muçulmano convertido ao cristianismo graças à *Arte* luliana ou às suas pregações em praça pública na África. Ao invés disso, à guisa de conclusão, tratarei das propostas lulianas em relação aos muçulmanos contidas no *Livro das Maravilhas* como um contraponto à suas discussões na África.

VI. Como converter os muçulmanos?

Na vida real, vimos que Ramon Llull não teve sucesso em converter os muçulmanos para o cristianismo. Os diálogos inter-religiosos que aconteceram na África aparentemente resultaram em fracasso. Não temos notícia comprovada de nenhuma conversão de um muçulmano para o cristianismo baseada na *Arte* luliana ou em suas pregações públicas.

Em contrapartida, ao longo de sua vasta obra, Llull criou milhares de diálogos imaginários e cortesias entre judeus, cristãos e muçulmanos. Na utopia luliana, ao contrário da vida real, na maior parte das vezes esses debates aconteciam entre sábios tolerantes e generosos, em cenários paradisíacos, quase sempre à sombra de frondosas árvores, fontes maravilhosas, como no *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, onde o gentio caminha antes de encontrar os três sábios das religiões do Livro:

Estando o gentio nesta consideração e neste tormento, veio-lhe em seu coração a idéia de partir daquela terra e se dirigir a uma terra estranha para ver se porventura poderia encontrar remédio para sua tristeza. Pensou então em ir a uma grande floresta desabitada, que era abundante de fontes e de muitas belas árvores carregadas de frutos com os quais o corpo humano poderia sustentar a vida. Naquela selva havia muitas bestas e muitas aves de diversos tipos. Por isso, o gentio cogitou que naquele eremitério, por ver e odorar as flores e pela beleza das árvores, das fontes e das ribeiras, ele poderia ter algum consolo para seus graves pensamentos, que muito fortemente o atormentavam e o afligiam.

Alexander. “La recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo: Astronomía, Astrología y Medicina”. In: *Estudios Eclesiásticos* 75 (2000), p. 663-677.

³⁶⁴ GOMES, Pinharanda. *História da Filosofia Portuguesa* 3. *A Filosofia Árabe-portuguesa*, op. cit., p. 102.

Quando o gentio chegou nesse grande bosque, viu as ribeiras, as fontes e os prados, e nas árvores cantavam muito docemente pássaros de diversas linhagens. Sob as árvores havia cabritos, cervos, gazelas, lebres, coelhos e muitas outras bestas que eram agradáveis de se ver. As árvores eram carregadas de diversas formas de flores e frutos que exalavam odores muito prazerosos. Mas quando o gentio quis se consolar e se alegrar com o que via, ouvia e cheirava, veio-lhe em pensamento a morte e o aniquilamento de seu ser, e então multiplicou-se em seu coração a dor e a tristeza.³⁶⁵

Em relação aos muçulmanos, Ramon demonstrava em seus escritos basicamente duas grandes preocupações. Em primeiro lugar, a perda da Terra Santa e a expansão do Islamismo:

“– Senhor Blaquerna”, disse Félix, “como e de que maneira aconteceu que os sarracenos possuíram e têm possuído tão longamente a Terra Santa de Ultramar na qual Jesus Cristo nasceu, foi crucificado e enterrado? Porque me maravilho muito dos cristãos que tão longamente têm sofrido.”

Disse Blaquerna: “– Um sarraceno que era soldado e senhor daquela terra escreveu ao apóstolo e aos reis dos cristãos uma carta na qual dizia como ele se maravilhava muito fortemente como os cristãos pensavam em conquistar aquela terra pela força das armas corporais sem semelhantes armas espirituais com as quais os apóstolos, pregando e desejando o martírio, converteram toda aquela terra de Ultramar na qual os cristãos perderam pela força das armas corporais. De acordo com o hábito de Maomé, seus seguidores conquistaram aquela terra a qual, pela força das armas, a tiveram e possuíram contra todos os cristãos deste mundo, e contra a alta honra que convém a Jesus Cristo e a seus seguidores.”³⁶⁶

Por não darem a devida importância à questão da Terra Santa, os reis desse mundo não eram merecedores de reverência e honra. Para mostrar essa insatisfação, Félix conta ao ermitão o *exemplum* de um peregrino que não fez a devida reverência a um rei:

Aquele peregrino disse ao rei estas palavras: “– Dois peregrinos saíam de Jerusalém no dia em que eu entrava. Ambos choravam e lamentavam pela desonra que o cristianismo tem porque os sarracenos têm a posse de Jerusalém e honram Maomé, seu profeta, que disse que Jesus Cristo não é Deus. Enquanto os dois peregrinos assim choravam, um disse ao outro que existem no mundo seis homens que são cristãos e que são reis, os quais poderiam dar aos cristãos, se assim o desejassem, aquela Santa terra de Ultramar. Mas eles não possuem tão grande desejo de honrar a Jesus Cristo

³⁶⁵ RAMON LLULL. “Llibre del Gentil e dels Tres Savis”. In: *OS*, vol. I, 1989, p. 109.

³⁶⁶ RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”, *op. cit.*, Livro I (*De Deus*), p. 65.

como a si mesmos e por isso não são dignos de honra. E vós sois um destes reis e por isso não sois digno que vos faça reverência e honra.”³⁶⁷

Os príncipes cristãos eram motivo de censura por parte de Ramon porque preferiam caçar e ouvir jograis do que reconquistar a Terra Santa. Na visão de Llull, a falta da Fé – “luz do entendimento humano, pois supõe o que o entendimento não entende”³⁶⁸ – era o grande problema de seu tempo. A mesma fé que Deus

...deixou à guarda do papa, dos cardeais, prelados, clérigos, que a guardam e a defendem contra a descrença na qual estão judeus, sarracenos, hereges, infieis, que todos os dias se esforçam para destruir a fé romana. Filho, os cristãos que são homens leigos, estão compelidos a guardar e manter a fé com a força das armas, e os clérigos a devem manter com a força da razão e das Escrituras, com orações e uma vida santa.”³⁶⁹

Em um grande *exemplum* do *Livro das Maravilhas* há uma típica construção literária luliana que aborda o tema Terra Santa/Islamismo: diante de Félix, o ermitão chora longamente porque a “santa fé cristã está desonrada”. Os sarracenos, “filhos da descrença” possuem a Santa Terra de Ultramar “onde a fé foi fundada e entregue à guarda da Santa Igreja”. O ermitão lamenta e pergunta: “quando virá o dia da chegada de combatentes, amantes, louvadores, que com suas armas corporais e espirituais destruirão o erro e darão honra à fé que neste mundo está tão afrontada?” Essa grande angústia dá ensejo para que o ermitão responda sua própria pergunta com um *exemplum* onde a Fé e a Descrença debatem entre si qual das duas têm mais servidores neste mundo:

“– Filho, havia um príncipe muito poderoso a quem Deus fizera muita honra neste mundo. Aquele príncipe estava um dia em uma caça perseguindo um javali. Enquanto caçava o javali, ele se encontrou com a Fé e a Descrença, que discutiam. A Fé gritou muito alto para o príncipe e lhe disse estas palavras: “Oh, tu, príncipe, que caça as bestas selvagens que são criaturas de Deus! Ajuda-me contra a Descrença, que me faz estar tão desonrada, menosprezada e tão pouca entre os homens! Deixa as bestas selvagens que estás caçando e vem honrar a mim, porque para mim és cristão, fostes feito príncipe para me honrar, e sem mim não podes ter salvação! Enquanto vives, dá-te todo e toda a tua terra, para honrar a meu Deus que te criou e tanto te tem honrado, e sejas assim fervoroso para honrar a Deus em minha honraria, da mesma forma que é fervoroso ao caçar as bestas selvagens. E depois de tua morte, ordena que teus

³⁶⁷ RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”, *op. cit.*, Livro IV (*Dos Elementos*), p. 84.

³⁶⁸ “...e o entendimento, pela suposição, se eleva e entende o que o ato de entender não é capaz sem a suposição da fé.” – RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”, *op. cit.*, Livro I (*Do Homem*), p. 211.

³⁶⁹ RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”, *op. cit.*, Livro I (*Do Homem*), p. 211-212.

descendentes me honrem todos os tempos!” A Fé disse essas palavras e muitas outras ao príncipe que caçava, mas o príncipe deu pouco valor às suas palavras, e continuou a correr atrás do porco.³⁷⁰ A Fé chorou e a Descrença a escarneceu, jactando-se que ela tinha mais servidores que a Fé. A Fé respondeu que a Descrença recompensava muito mal a seus servidores!”

A Fé disse essas palavras e muitas outras ao rei que caçava, mas o rei deu pouco valor às suas palavras e continuou a correr atrás do porco.³⁷¹ A Fé chorou e a Descrença a escarneceu, jactando-se que ela tinha mais servidores que a Fé. A Fé respondeu e disse que a Descrença recompensava muito mal seus servidores.

Félix maravilhou-se com o que o ermitão disse, e afirmou que tinha uma grande maravilha com o fato da fé cristã não ser pregada entre os infiéis e ter tão poucos louvadores, honradores que não duvidassem dela para honrá-la com trabalhos, perigos, morte, ou por alguma outra coisa, porque grande honra convém que todas estas coisas não sejam postas em dúvida.

“– Filho”, disse o ermitão a Félix, “um homem tomou o ofício de jogral e andava pelos príncipes e prelados e pregava que ajudassem a Fé contra a Descrença. Um dia aconteceu que ele comia na corte de um nobre prelado com muitos outros jograis. Quando tinha comido, perguntou se o prelado desejava honrar a fé pela qual era prelado e honrado. O prelado perguntou àquele homem, jogral da fé e jogral de Cristo, como poderia honrar a fé.³⁷² O jogral respondeu que ele deveria fazer um convento de religiosos que aprendessem a língua sarracena e fossem honrar a santa fé na Santa Terra de Ultramar, onde a descrença a tem desonrado tanto.³⁷³ O prelado disse que todos que falassem dessa matéria aos sarracenos morreriam e por isso não seria bom que o homem morresse sem ter algum fruto.³⁷⁴ O jogral respondeu que, mais do que

³⁷⁰ No texto Llull ora chama o animal de javali (*senglar*), ora de porco (*porc*). Preservamos exatamente como está no original – Ricardo da Costa.

³⁷¹ Llull ora chama o animal de javali (*senglar*), ora de porco (*porc*). Preservei o texto exatamente como está no original.

³⁷² A idéia de um jogral de Deus (*joculator Dei*) é franciscana e está bem exemplificada nesta passagem e no *Jogral de Valor* em *Blaquerna* (cap. 48) e no *Libre de contemplació* (cap. 118). Há, segundo Bonner, um forte elemento autobiográfico nesta figura literária. No parágrafo seguinte essa idéia é reforçada com as passagens que fazem menção à grande barba e às razões necessárias. Hillgarth chega a chamar Llull de *pregador místico do Islã* (ver HILLGARTH, J. *Los Reinos Hispánicos, 1250-1516, vol I, 1250-1410: Un equilibrio precario*. Barcelona-Buenos Aires-México, 1979)

³⁷³ Este convento de religiosos estudantes de árabe é o ideal da Escola de Miramar, em Palma de Maiorca, expresso ainda mais claramente no final do capítulo 89 (*Do crescer e do diminuir*). Como se sabe, o mosteiro de Miramar existiu entre 1276 e 1295. Em 1276 Jaime II adquiriu os terrenos para a fundação do mosteiro e no mesmo ano (17 de outubro) o papa João XXI confirmou sua fundação em bula papal. Treze freires franciscanos estudavam ali o árabe e se preparavam para ir às terras dos pagãos. Miramar foi uma das três idéias de Llull que nortearam sua vida. Ver GARCÍAS PALOU, Sebastian. *El Miramar de Ramon Llull*. Palma de Mallorca: Instituto de Estudios Baleáricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977.

³⁷⁴ Isto é, sem ter algum benefício.

salvar e converter o homem, o maior fruto estava em louvar e honrar a Deus e a fé, porque esta é a coisa mais nobre que existe. Por isso, ainda que nenhum sarraceno seja convertido, não se deve deixar de louvar e honrar a Deus, que é digno de ser louvado, honrado e bendito por Si mesmo. E o maior honramento que o homem lhe pode fazer é aventurar-se à morte e morrer por Ele, honrando-O e louvando-O com as coisas pelas quais pode ser honrado. Pouco valeu o que disse o jogral, porque a Descrença tinha aquele prelado com o qual o jogral falava em servidão. O jogral estava vestido de negro e tinha uma grande barba. Andava pelas terras tendo grande dor e dizia que seu Senhor Jesus Cristo era desonrado através da alta senhoria que a Descrença tinha neste mundo. O jogral chorava e o homem escarnecia de suas lágrimas, ele dizia razões necessárias contra a Descrença e aqueles que o deviam auxiliar o repreendiam. A Fé entristecia-se e a Descrença se alegrava.”

“– Filho”, disse o ermitão a Félix, “chora e lamenta a desonra que a fé recebe neste mundo, e veja como a descrença está tão mais honrada que a fé; veja quantos são os que amam os delitos corporais, quantos são os infiéis e quão poucos são os católicos; e dos católicos veja quão poucos são os que amam a honra e a exaltação da fé que Deus os encarregou. Filho, abra teus olhos e veja como as honras temporais não valem nada e pouco valem para os trabalhos, perigos, mortes e as outras coisas semelhantes a essas, Maravilha-te, filho, pois vês maravilhas!”³⁷⁵

A Fé é desonrada e a Descrença exaltada, a Acídia vive e a Diligência morre.³⁷⁶ Parece claro que para Llull os cristãos deveriam ter mais fé em sua fé e deixar as coisas mundanas de lado – como a caça e a música profana dos jograis – para reconquistar a Terra Santa e converter os muçulmanos.

Essa conversão deveria ser feita de duas formas: com a força das armas dos homens leigos e com a força da razão, razão baseada nas Escrituras, nas orações e no exemplo da vida santa dos homens religiosos. E dessas duas formas aceitáveis, a melhor delas era a razão, que ele chama no *Livro contra o Anticristo* de *batalhas intelectuais*:

³⁷⁵ RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”, *op. cit.*, Livro I (*Do Homem*), p. 212-213.

³⁷⁶ “– Um santo peregrino foi à Santa Terra de Ultramar em peregrinação, e quando chegou a Jerusalém e viu que os sarracenos controlavam aquele lugar santo, maravilhou-se muito fortemente com a negligência dos cristãos, que deixaram os sarracenos possuir aquele lugar. Estando o peregrino nessa maravilha, ele entrou em uma igreja de sarracenos onde viu fazerem honra a Maomé, que disse a seus companheiros que Cristo não era Deus. O santo peregrino maravilhou-se com a negligência dos cristãos, que não são diligentes em pregar e mostrar o caminho da verdade aos infiéis. Aquele peregrino foi aos prelados e príncipes dos cristãos, e disse-lhes para serem diligentes em honrar Jesus Cristo. E cada um lhe dizia que seria bom, mas ninguém se colocava à frente como o peregrino desejava. O peregrino maravilhou-se e disse que a acídia vivia e a diligência morria.” – RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”, *op. cit.*, Livro I (*Do Homem*), p. 239-240.

Pela experiência das guerras e batalhas que os reis, príncipes, grandes barões, cavaleiros e outros homens cristãos têm feito contra os sarracenos pode-se conhecer e saber que por outra melhor e mais elevada maneira é possível converter o mundo e conquistar a Terra Santa de Ultramar, que não é aquela que os cristãos têm feito contra os infiéis, as guerras e batalhas sensuais, e sim com as batalhas intelectuais, de uma maneira semelhante à que os sarracenos iniciaram e multiplicaram sua seita.³⁷⁷

O cristão dialoga com o muçulmano sempre baseado na razão e com o objetivo de tentar provar a existência da Trindade:

“– Um sábio cristão disputava uma questão com um sábio sarraceno. O sarraceno perguntou ao cristão se quando Deus Pai engendra o Filho existe corrupção.³⁷⁸ O cristão disse que em Deus existe mais nobre geração que a que existe nas árvores, onde não pode existir geração sem corrupção, porque logo após a árvore ser cortada toda a sua essência é transformada, corrompendo aquela mesma árvore, e a natureza, também corrompendo-a, engendra algumas coisas a partir dela. Assim, a essência daquela árvore é restaurada através daquelas coisas engendradas. E porque Deus Pai engendra Seu Filho de Si mesmo – engendrando-O integralmente, infinito, eterno e completo de todo o bem – basta a Ele engendrar o Filho infinitamente, eternamente e perfeitamente em todo o bem sem corrupção. E o Pai e o Filho permanecem todo o tempo uma mesma essência e uma mesma deidade e virtude.”³⁷⁹

Apesar de ser um homem de razão, percebe-se uma mudança em sua postura pacifista e unicamente missionária presente em seus primeiros escritos, que passa pela união entre a missão e a cruzada – visível no *Livro das Maravilhas* – até desembocar em sua idéia fixa de reconquistar a Terra Santa. Isto poderia parecer apenas o abandono de sua utopia do diálogo pacífico em detrimento da realidade política do final do século XIII, como já foi muito bem destacado.³⁸⁰

Mas, apesar de, vista em retrospecto, sua posição diante judeus e muçulmanos oscilar entre a simpatia e o dogmatismo³⁸¹, sua crença no diálogo racional como uma forma superior de contato o coloca como um precursor legítimo do verdadeiro diálogo inter-religioso, calcado em um profundo e sincero respeito, em que pese suas características psicológicas históricas típicas do homem do século XIII.

³⁷⁷ RAMON LLULL. *Libre contra Anticrist*, NEORL, vol. III, p. 159.

³⁷⁸ Literalmente, “O sarraceno perguntou ao cristão se quando Deus Pai engendra o Filho se aí corrompe alguma coisa de onde se faça a geração”. Traduzimos conforme o sentido da frase.

³⁷⁹ RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”, *op. cit.*, Livro V (*Das Plantas*), p. 106.

³⁸⁰ ALTANER, B. *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit*, l.c., p. 609. Citado em COLOMER I POU, E. “El Diàleg interreligiós en Ramon Llull”. In: *El Pensament als Països Catalans*, p. 176.

³⁸¹ COLOMER I POU, E. “El Diàleg interreligiós en Ramon Llull”, *op. cit.*, p. 178.

VII. Conclusão

Não seria melhor vencer os infiéis na discussão convencendo-os através dos atributos divinos e com razões necessárias do que fazermos a guerra transpassando-os com nossa espada e arrasando suas terras? Convertamo-los e deixemos com eles tudo o que possuem. Sigamos artífices da concórdia e do amor.³⁸²

Acredito que na longa história dos contatos e disputas entre as chamadas *três religiões do Livro*, Ramon Llull ocupa um lugar especial e de destaque. Num tempo em que os debates públicos realizados no ocidente cristão eram organizados num clima de opressão e *manipulação*, onde os teólogos baseavam sua argumentação nas autoridades de suas respectivas fés, destacando em suas disputas somente os erros da doutrina contrária, Llull é um notável exemplo de *tolerância*, de busca de uma verdade comum (filosoficamente, tolerância como o oposto de *manipulação*³⁸³).

Ramon Llull aprendeu árabe, viajou e debateu em terras muçulmanas, tentou ser ele próprio a materialização de seus propósitos de conversão do mundo para o cristianismo. Tinha um grande respeito pela cultura islâmica, bem explicitado numa passagem do *Livro das Maravilhas*, onde afirma que as roupas e a alimentação sarracenas são mais adequadas ao homem e proporcionam aos muçulmanos uma vida mais longa e sadia:

“– A principal razão pela qual os cristãos envelhecem e morrem antes dos sarracenos é porque o sarraceno usa mais coisas doces, que são quentes e úmidas, que o cristão. E a água que bebe multiplica a umidade, fazendo durar a umidade radical. E o cristão que bebe vinho, que é quente e seco, multiplica seu calor e consome sua umidade.”

“– Senhor”, disse Félix, “por qual natureza os sarracenos possuem melhores sentidos que os cristãos quanto mais envelhecem?”

O ermitão disse que o vinho, que se evapora, e os alimentos que os cristãos consomem mais que os sarracenos, ocasionam a destruição do cérebro, lugar do corpo onde é feita a apreensão do entendimento. E a água, que é fria e úmida, é conveniente para o cérebro e para a elevação e queda dos vapores, porque a sua umidade eleva a umidade

³⁸² RAMON LLULL. *Tractatus de modo convertendi infidelis*, l.c., p. 140. Citado em COLOMER I POUS, E. “El Diàleg interreligiós en Ramon Llull”. In: *El Pensament als Països Catalans*, p. 179.

³⁸³ “A este concepto de *tolerancia*, como voluntad de buscar la verdad en común, se opone la *manipulación*, que tiende a cegar en las personas la capacidad de pensar por propia cuenta. La tolerancia es *constructiva*, porque promueve el poder de iniciativa de los demás en cuanto a pensar y decidir. La manipulación es *destructiva* porque juega con los conceptos y las palabras, lo tergiversa todo, siembra el desconcierto en las gentes y las priva de libertad interior.” – LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso (lquintas@eucmax.sim.ucm.es). “La Tolerancia y la búsqueda en común de la verdad”. *Internet*: <http://www.hottopos.com/mirand11/quintas.htm>.

do cérebro e seu frio desce os vapores, pois a umidade é leve e o frio é pesado, e porque o cérebro, que é frio e úmido, pode ser mais adequado por seus semelhantes vapores do que por seus dessemelhantes.

“– Para conservar a juventude melhor convém uma veste ampla que uma estreita, para que o ar possa participar com a superfície do corpo, e o ar quente possa fazer sair os vapores do corpo que a potência digestiva não deseja expelir. E pelo ar frio os poros são restringidos, e o calor natural permanece dentro do corpo, e faz-se melhor a digestão, conservando-se melhor a juventude no homem jovem e a velhice no homem velho.”³⁸⁴

Enquanto o regime alimentar cristão era baseado na trilogia clássica pão-carne-vinho, o dos muçulmanos era rico em frutas doces, vegetais e vitaminas. Sensível às duas culturas, Ramon Llull percebia isso e admitia que muitos muçulmanos viviam muito mais que os cristãos, que sofriam prematuramente de gota e envelheciam antes do tempo por serem vítimas de seus excessos alimentares³⁸⁵. Filho de seu tempo, tinha sempre em mente a conversão do “infiel” e

³⁸⁴ RAMON LLULL. “Félix o el Llibre de Meravelles”, *op. cit.*, Livro VIII (*Do Homem*), p. 182. *Nesta passagem, Llull trata da umidade radical*. Na fisiologia medieval, a umidade radical era o humor vital ao qual era atribuída a conservação da vida animal. Na Idade Média a medicina atribuía grande importância aos humores do corpo. A medicina medieval baseava-se em Galeno de Pérgamo (c. 129-179 d.C.), médico e anatomista grego. Em sua teoria — a famosa *doutrina dos temperos* — todas as coisas derivam dos quatro elementos e das quatro qualidades (quente, frio, seco e úmido) convenientemente temperadas (no sentido de interpenetração total das partes que se mesclam, e não a simples justaposição das partes) (REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia I*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, p. 361-368). Assim, o bem-estar do corpo estava condicionado aos fluidos corporais: sangue (úmido), fleuma (seco), bílis amarela (quente) e bílis negra (frio). Nesta teoria clássica dos humores, o homem era quente e seco — sua irascibilidade era decorrência da bílis amarela; a mulher era fria e úmida (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômanos*, Livro 3, cap. 8, 1117^a; DAVIS, Natalie Zemon. *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 122; BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 165 e 329). Todos os temperamentos humanos pertenciam a um ou outro dos quatro humores: sangüíneo, flegmático, colérico e melancólico. Em várias combinações com os signos do Zodíaco, que governava partes específicas do corpo, os humores e constelações determinavam os graus de calor e umidade do corpo, e a proporção da masculinidade e feminilidade de cada pessoa.” (TUCHMANN, Barbara W. *Um Espelho distante. O terrível século XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1990, p. 99). Portanto, a medicina medieval era um *Humorismo*, pois atribuía a origem das doenças e o estado de espírito de uma pessoa às alterações dos humores do corpo. Daí, hoje em dia, dizemos: “Fulano está de bom humor, sicrano de mal humor.” Desnecessário dizer que Llull adota a medicina de Galeno como base para suas observações da natureza.

³⁸⁵ Ver DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. “Notas para una sociología de los moriscos españoles”, *Ir. Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos XI*, Granada, 1962, 50. Para toda essa questão da alimentação na Idade Média ver especialmente FLANDRIN, Jean-Louis e MONTANARI, Massimo (dir.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

compartilhava os mesmos preconceitos da maioria dos cristãos em relação ao Islamismo e até mesmo a Maomé.³⁸⁶

Contudo, os diálogos inter-religiosos lulianos são pérolas literárias de profundo respeito mútuo. Llull parece ser o ápice do diálogo racional entre o Islã e o cristianismo latino medieval, iniciado no século XI por Pedro, o Venerável, abade de Cluny e todo o impulso das traduções da Escola de Toledo, com Gundisalvo, o bispo João e Gerardo de Cremona.³⁸⁷ E apesar de não ter conseguido, na prática, implementar seu ideal de conversão, os ideais lulianos de comunhão e diálogo calcados na razão e na compreensão do outro em sua plenitude tornam sua mensagem sempre atual enquanto nesse mundo houver fé.

Em nome de Deus, Clemente, Misericordioso

1. Dize: Amparo-me no Senhor dos humanos
2. O Rei dos humanos,
3. O Deus dos humanos,
4. Contra o mal do sussurro do pusilânime,
5. Que sussurra ao coração dos demais humanos,
6. Dos gênios e dos humanos!

(*Alcorão, Surata dos Humanos*, 114.^a Surata)

³⁸⁶ Opiniões especialmente explicitadas na obra *Doutrina Pueril* (a cura de Gret Schib). Barcelona: Editorial Barcino, 1972, Livro LXXI (*De Maomé*).

³⁸⁷ GUERRERO, Rafael Ramón (Univ. Complutense de Madrid). *Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe en el mundo latino medieval*. In: www.ricardocosta.com.

Fontes

- Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado* (trad. Prof. Samir El Hayek). São Paulo: 1989.
- RAIMUNDO LÚLIO. *Livro do Amigo e do Amado* (introd., trad. do catalão e estudos de Esteve Jaulent). São Paulo: Edições Loyola/Leopoldianum, 1989.
- RAMON LLULL. *Doctrina Pueril* (a cura de Gret Schib). Barcelona: Editorial Barcino, 1972.
- RAMON LLULL. “Vida Coetània”. In: *OS*, vol. I, 1989, p. 11-50.
- RAMON LLULL. “Félix o el llibre de Meravelles”. In: *OS*, vol. II, 1989, p. 19-393.
- RAMON LLULL. “Libre del Gentil e dels Tres Savis”. In: *OS*, vol. I, 1989, p. 89-272.
- RAMON LLULL. “Libre dels Angels”. In: *Obres Originals de Ramon Llull* (ed. S. Galmés e outros). Palma de Mallorca: vol. XXI, 1950, p. 305-375.
- RAMON LLULL. “Libre de Anima Racional”. In: *Obres Originals de Ramon Llull* (ed. S. Galmés e outros). Palma de Mallorca: 1950, vol. XXI, p. 161-304.
- RAMON LLULL. “Llibre què deu hom creure de Déu”. In: *NEORL*, vol. III, 1996, p. 73-104.
- RAMON LLULL. “Llibre contra Anticrist”. In: *NEORL*, vol. III, p. 115-160.

Bibliografia

- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- BONNER, Antoni. “Ambient Històric i vida”. In: *OS*, vol. I, p. 03-54.
- BONNER, Antoni. “Catàleg cronològic de les obres de Ramon Llull”. In: *OS*, vol. II, 1989, p. 539-589.
- BONNER, Anthony i BADIA, Lola. *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*. Barcelona: Editorial Empúries, 1991.
- COLOMER I POUS, E. “El Diàleg interreligiós en Ramon Llull”. In: *El Pensament als Països Catalans*, p. 113-179.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ELIADE, Mircea e COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FIDORA, Alexander. “La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo”. In: *Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000), pp. 127-136.
- FIDORA, Alexander. “La recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo: Astronomía, Astrología y Medicina”. In: *Estudios Eclesiásticos* 75 (2000), pp. 663-677.
- FIDORA, Alexander (J. W. Goethe-Universität Frankfurt am Main). *Ramon Llull frente a la crítica actual al diálogo interreligioso. El Arte luliano como propuesta para una Filosofía de las religiones*. Artigo inédito apresentado no Seminário Internacional Raimundo Lúlio e o Diálogo Inter-Religioso (USP, 17 e 18 de outubro de 2001) e gentilmente cedido pelo autor.
- FLANDRIN, Jean-Louis e MONTANARI, Massimo (dir.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.
- GARCÍAS PALOU, Sebastian. *Ramon Llull y el Islam*. Palma: 1981.
- GARCÍAS PALOU, Sebastian. *El Miramar de Ramon Llull*. Palma de Mallorca: Instituto de Estudios Baleáricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977.

- GAYÀ ESTELRICH, Jordi. *Biografia de Ramon Llull*. Publicado na INTERNET: <http://space.virgilio.it/jorgeg@tin.it/>
- GOMES, Pinharanda. *História da Filosofia Portuguesa 3. A Filosofia Árabe-portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores, 1991.
- GUERRERO, Rafael Ramón (Univ. Complutense de Madrid). *Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe en el mundo latino medieval*. Publicado na INTERNET: www.ricardocosta.com.
- HILLGARTH, J. N. “La vida i la significación de Ramon Llull”. In: *Randa 2. Cultura I História a Mallorca, Menorca I Eivissa*. Barcelona: Curial, 1976, p. 05-44.
- HILLGARTH, J. *Los Reinos Hispánicos, 1250-1516, vol I, 1250-1410: Un equilibrio precario*. Barcelona-Buenos Aires-México, 1979.
- HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- LE GOFF, Jacques. *S. Francisco de Assis*. Lisboa: Teorema, 2000.
- LEWIS, Bernard. *O Oriente Médio. Do advento do cristianismo aos dias de hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- LLINÀRES, A. *Ramon Llull*. Barcelona, 1968.
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. “La Tolerancia y la búsqueda en común de la verdad”. Publicado na INTERNET: <http://www.hottopos.com/mirand11/quintas.htm>.
- MACCOBY, Hyam (org.). *O Judaísmo em Julgamento. Os debates judaico-cristãos na Idade Média*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- MIQUEL, André. *O Islame e a sua civilização*. Lisboa: Edições Cosmos, 1971.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia I*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- SOUZA, João Silva de. *Religião e Direito no Alcorão*. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.
- TUCHMANN, Barbara W. *Um Espelbo distante. O terrível século XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1990.
- VAÚCHEZ, André. “O Santo”. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O Homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 211-230.
- WATT, W. Montgomery. *Historia de la España Islámica*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

Ramon Llull e o diálogo inter-religioso: cristãos, judeus e muçulmanos na cultura ibérica medieval: o *Livro do gentio e dos três sábios* (c. 1274) e a *Vikuah* (c. 1264) de Nahmânides sobre a Disputa de Barcelona de 1263

Ricardo da Costa e Jordi Pardo Pastor

Senhor, tenhais glória e louvor por todos os tempos (...) No princípio da disputa, convém que seja ordenado ter boa intenção, olhar para a verdade, concordar e vir com seu adversário em coisas comumente reconhecidas e acreditadas para que se possam fazer argumentos e pedidos, (Ramon Llull. *O Livro da Contemplação em Deus*, c. 1274-1276.³⁸⁸

Imagem 1



Iluminura de um manuscrito do *Livro do gentio e dos três sábios*. À esquerda, o gentio, que conversa com os três sábios no *locus amoenus*. A fonte, ao centro, era outro motivo decorativo do ambiente paradisíaco.

Quando o historiador observa retrospectivamente a Idade Média em seu processo histórico, percebe que, à medida que ela avançou para seu crepúsculo, a intolerância cresceu³⁸⁹; à medida que os estados nacionais se constituíam, a política passou a ser mais repressiva; à medida que os cristãos percebiam que eram minoria no mundo e eram cada vez mais ameaçados pelo avanço muçulmano no Oriente, houve um recrudescimento da violência; à medida que as bases filosóficas do cristianismo passavam a ser solapadas nas universidades com o deslumbramento de outras filosofias – como o *averroísmo*, por exemplo – as instituições cada vez mais se fechavam em dogmas e proibições.³⁹⁰

³⁸⁸ RAMON LLULL. “Libre de Contemplació?”. In: *Obres Essencials* (OE). Barcelona: Editorial Selecta, vol. II, 1960, cap. CLXXXVII, 1, p. 546.

³⁸⁹ KRIEGER, Maurice. “Judeus?”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. São Paulo, Baur: Edusc, Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 37.

³⁹⁰ Averróis (1126-1198) foi o principal intérprete de Aristóteles na filosofia árabe, e seu pensamento influenciou a filosofia judaica e cristã. Na segunda metade do século XIII, formou-se no mundo latino uma orientação filosófica chamada *averroísmo latino* que defendia, entre outras teses, a teoria da dupla

De fato, com o fim da Idade Média e o alvorecer da Modernidade, os novos *tempos modernos* trouxeram, em seu conjunto, muito mais intolerância e derramamento de sangue que o período medieval – embora isso seja muitas vezes esquecido. Trata-se da “decadência do espírito medieval”, como bem salientaram os irmãos Carreras e Artau.³⁹¹

E o ponto de mudança, o momento da virada decisiva ocorreu no século XIII, tempo de grandes e importantes transformações sociais e culturais que alavancaram o ocidente medieval³⁹², mas também um tempo de perseguições, de exclusão, de purificação e de purgação da cristandade.³⁹³

Por outro lado, circunstâncias históricas geográficas muito precisas fizeram com que um espaço europeu preservasse, não sem dificuldades, não sem avanços e retrocessos, um espírito de relativa convivência inter-étnica e religiosa: a Península Ibérica. E nesse mundo ibérico em que viviam as três religiões monoteístas, talvez um dos últimos e certamente um dos maiores representantes do conceito medieval de *tolerância* tenha sido o beato catalão Ramon Llull (1232-1316).³⁹⁴

verdade (uma, correspondente ao dogma e à fé, outra, correspondente ao exercício da razão), a eternidade do mundo, a unidade do entendimento na espécie humana (ou monopsiquismo) e a negação da imortalidade pessoal e do livre-arbítrio, o que causou sua condenação oficial por parte da Igreja. Assim, os averroístas diziam, entre outras coisas, que não se podia afirmar que o mundo foi criado no tempo, que Deus é providência, que a alma é imortal, que a produção dos seres provém de um ato de liberdade e que existe revelação de verdades por parte de Deus. Também defendiam a eternidade do mundo, um intelecto único comuna a todos os homens, o determinismo universal e a negação da liberdade e da Providência. Para esse tema, ver especialmente RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofias árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, s/d, p. 215-246, e REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia I*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, p. 536-541. Duas das principais obras de Ramon Llull contra o averroísmo (*Do nascimento do menino Jesus* e o *Livro da Lamentação da Filosofia*) estão publicadas em RAIMUNDO LÚLIO. *Escritos Antiaveroístas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. Todas as obras lulianas desse período estão publicadas em ROL V-VIII, e a melhor discussão sobre o tema se encontra no Prefácio de ROL VI.

³⁹¹ CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín. *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV. Volumen 1*. Edición facsímil. Barcelona/Girona, 2001, p. 44.

³⁹² MOURA, Odilon, OSB. “Introdução à Suma contra os Gentios”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990, vol. I, p. 04-05.

³⁹³ LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 706.

³⁹⁴ *Tolerância* “à moda medieval” era ter como pressuposto que as contradições culturais podiam (e deviam) ser simultaneamente positivas e produtivas. Essa noção complexa e ambivalente era a própria base cultural da vida na Idade Média: “cultura” para os medievais significava a união de uma série de contrários, o “sim” e o “não”, simultaneamente, e a busca da razão através da religião – a capacidade de pensar que as diferenças, tanto individuais quanto coletivas, são fecundas e enriquecedoras. Ver MENOÇAL, María Rosa. *O ornamento do mundo. Como muçulmanos, judeus e cristãos criaram uma cultura de tolerância na Espanha medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

Na história das relações entre o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, Ramon ocupa um lugar proeminente. Ele, suas idéias e sua vida, sintetizaram o desejo medieval de diálogo, de tolerância e, naturalmente, de conversão.

Assim, a proposta desse *paper* é apresentar – muito sucintamente – uma de suas mais de duzentas e cinquenta obras, todas dedicadas à conversão de muçulmanos e judeus: o *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, um escrito de 1274 considerado seu texto apologetico mais importante e que integra uma longa tradição de obras religiosas polemizantes.³⁹⁵

Devido à concisão do espaço reservado a essa comunicação, pretendemos abordar do texto apenas a exposição religiosa do judeu, isto é, os aspectos do judaísmo expostos por Ramon Llull em seu debate imaginário, confrontando-o com outro documento do período, a *Viknah* de Nahmânides³⁹⁶, um dos mais vívidos textos medievais que tivemos a oportunidade de ler.

I. As circunstâncias históricas

O progressivo avanço cristão em direção ao sul da Península Ibérica trouxe novos problemas e circunstâncias sociais e religiosas para a convivência entre as três

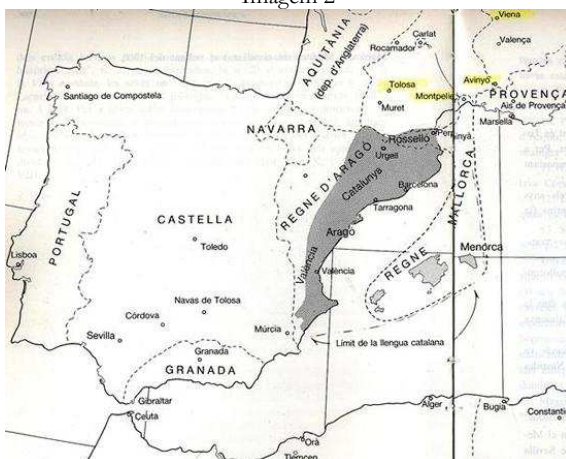
³⁹⁵ BONNER, Antoni. “Introducció”. In: *Obres Selectes de Ramon Llull (1232-1316)*. Mallorca: Editorial Moll, 1989, vol. I, p. 91. Citado a partir de agora como *OS*. A bibliografia básica sobre o *Livro do gentio e dos três sábios* é a seguinte: BADIA, Lola. “Poesia i art al Libre del Gentil de Ramon Llull”. In: *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*. Barcelona: Edicions dels Quaderns Crema, 1991, p. 19-29; COLOMER, Eusebi. “El pensament ecumènic de Ramon Llull”. In: *Estudis Universitaris Catalans “Estudis de Llengua i Literatura Catalanes oferts a R. Aramon i Serra III” XXV*. Barcelona: Curial, 1983, p. 61-80; SERVERA, Vincent. “Utopie et histoire. Les postulats théoriques de la praxis missionnaire”. In: *Raymond Lulle et le Pays d’Oc “Cahiers de Fanjeaux” 22*. Tolosa: Privat, 1987, p. 191-229; HEUSCH, Carlos. *La mise en scène du savoir dans le Livre du gentil et des trois sages de Ramon Llull* (Tese, Universidade de Paris, 1986, 358 p); HEUSCH, Carlos. “Le problème de l’alterité dans le Livre du gentil et des trois sages de Raymond Lulle: Paganisme et infidélité”. In: *Les représentations de l’Autre dans l’espace ibérique et ibéro-américain*, ed. Augustin Redondo, “Cahiers de l’UFR d’Études Ibériques et Latino-Américaines” 8. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1991, p. 33-43; MILLÁS VALLICROSA, José M.^a. “Las relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala”. In: *L’homme et son destin. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale*, 28 août-4 septembre 1958. Lovain-Paris, 1960, p. 635-642; BRUMMER, Rudolf. “Algunes notes sobre el *Libre del gentil* e *los tres savis* de Ramon Llull”. In: *Studia in honorem prof. M. de Riquer 3*. Barcelona: Quaderns Crema, 1988, p. 25-34; BRUMMER, Rudolf. “Un poème latin de controverse religieuse et le *Libre del gentil* e *los tres savis* de Ramon Llull”. In: *EL 6* (1962), p. 275-281; TRIAS MERCANT, Sebastià. “Judíos y cristianos: la apologetica de la tolerancia en el *Libre del gentil*”. In: *Revista Española de Filosofía Medieval 5*. Saragossa, 1998, p. 61-74; HAMES, Harvey J. “Conversion via Ecstatic Experience in Ramon Llull’s *Libre del gentil* e *dels tres savis*”. In: *Viator 30* (1999), p. 181-200 e LANGLOIS, Ch.-V. “Du gentil et des trois sages, par Ramon Llull”. In: *La vie en France au Moyen Âge du XIIe au milieu du XIVe siècle 4: La vie spirituelle*. Paris, 1928, p. 327-381.

³⁹⁶ “A *Viknah* de Nahmânides: Tradução e comentário”. In: MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento. Os debates judaico-cristãos na Idade Média*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 111-157.

religiões chamadas *do Livro*. Esse contato gradativamente aumentado fez com que os escritores da Península Ibérica medieval produzissem uma extensa literatura proselitista, tratados de caráter polêmico, expositivo ou crítico, dependendo do propósito de seus autores.³⁹⁷

Por exemplo, para nos atermos somente à expansão do reino de Aragão no século XIII, estima-se que sua população de não-cristãos chegava a um quarto de seu total, isto é, cerca de 250.000 pessoas num total de 900.000.³⁹⁸ Como os reinos da França e de Castela passavam por um período de intenso desenvolvimento demográfico, Aragão se expandiu através do Mediterrâneo, com um intenso comércio com o norte da África, mas também conquistando a Sicília (1282), a Cerdeña (1323) e o sul da Itália (isso já no séc. XV).³⁹⁹

Imagem 2



Mapa da expansão catalã-aragonesa (c. 1300). In: BONNER, 1989, vol. I, p. XXVIII-XXIX. No mapa, se vê o reino de Aragão (com as regiões da Catalunha e Valência, bem como suas principais cidades – Urgell, Barcelona, Tarragona e Valência). Já o reino de Maiorca era constituído por territórios desconectados: Rossilhão (*Rosselló*, com sua importante cidade de Perpignan), região fronteiriça com a França, Montpellier (com sua escola e universidade de Medicina), principal saída do comércio francês para o Mediterrâneo, e as ilhas Baleares (Maiorca, Minorca e Ibiza). Em um tom mais escuro, as áreas com populações que falavam o catalão.

³⁹⁷ GARCÍAS PALOU, Sebastián. “Introducció”. In: RAMON LLULL. Obres Essencials (OE). Barcelona: Selecta, 1957, vol. I, p. 1049.

³⁹⁸ HILLGARTH, J. N. *Los reinos hispánicos, 1250-1516. Vol. I, 1250-1410: Un equilibrio precario*. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Grijalbo, 1979, p. 51-53.

³⁹⁹ HILLGARTH, J. N. “Vida i importància de Ramon Llull en el context del segle XIII”. Em: *Anuario de Estudios Medievales* 26. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 968.

Por todos esses motivos, os dominicanos catalães Ramon de Penyafort (1175-1275) e depois seu discípulo Ramon Martí (1220-1224) escreveram importantes tratados apologéticos que precederam os escritos lulianos. No entanto, ao contrário do *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, o tom dessas obras não era nada simpático às outras religiões.⁴⁰⁰

De qualquer modo, o grande impulsionador desse contato entre o cristianismo e as outras religiões e o elo entre todos os escritores apologetas foi Ramon de Penyafort. O dominicano já havia solicitado a Tomás de Aquino (c. 1225-1274) que escrevesse uma obra contra os erros dos infiéis (a *Suma contra os Gentios*, c. 1269)⁴⁰¹, e provavelmente também incentivou Ramon Martí a escrever suas obras polêmicas e apologéticas – entre elas, a *Explanatio symboli Apostolorum* (1257), a *Suma contra os erros do Alcorão* (1260) e a *Pugio fidei adversus mauros et judaeos* (1278).⁴⁰²

Quanto ao beato Ramon Llull, sabemos, através de sua autobiografia intitulada *Vida Coetânia* (1311), que ele era amigo de Ramon de Penyafort, pois este o aconselhou a estudar em Maiorca ao invés de viajar a Paris, como era seu desejo:

Uma vez completada a dita peregrinação, preparou-se para empreender o caminho até Paris, para aprender gramática e qualquer outra ciência apropriada ao seu propósito. Mas seus parentes e amigos e, sobretudo, frei Ramon da ordem dos pregadores (que em outros tempos havia compilado as *Decretais* do senhor Gregório IX), com suas persuasões e conselhos o dissuadiram e fizeram-no retornar a sua cidade de Maiorca (RAMON LLULL, *Vida coetânia*, II, 10).⁴⁰³

Llull tinha então mais de 30 anos e não parecia ter o perfil mais adequado para iniciar estudos em Paris.⁴⁰⁴ De qualquer modo, das propostas dominicanas então vigentes, Llull incorporou o tema da fundação de colégios para ensinar línguas orientais a missionários desejosos de encontrar o martírio, um dos três objetivos de toda a sua vida – os outros dois eram o próprio martírio e “escrever o melhor livro do mundo contra os erros dos infiéis” (*Vida Coetânia*, I, 6).

⁴⁰⁰ Ver, por exemplo, PARDO PASTOR, Jordi. “Diálogo inter-religioso” ou “diálogo aparente” durante a Idade Média hispânica: Ramon Llull (1232-1316). Conferência proferida no *Centro da Cultura Judaica – Casa de Cultura de Israel* (São Paulo), no dia 28.07.2004.

⁴⁰¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

⁴⁰² HILLGARTH, J. N. *Ramon Llull i el naixement de lulisme*. Barcelona: Curial Edicions Catalanes, 1998, p. 32-33.

⁴⁰³ *Obras Selectes de Ramon Llull (1232-1316)*. Mallorca: Editorial Moll, 1989, vol. I, p. 17. A *Vida coetânia* é uma autobiografia que Ramon ditou a um monge amigo da Cartuxa de Vauvert (Paris) em 1311, sendo assim um inestimável documento para o conhecimento da vida do beato.

⁴⁰⁴ Ver também BATLLORI, Miquel. “L’Entrevista amb Ramon de Penyafort a Barcelona”. In: *Ramon Llull i el lulisme. Obra completa vol. II*. Valência: Trés i Quatre, 1993, p. 45-49.

Ramon de Penyafort já havia organizado em Túnis, Múrcia e Maiorca escolas de árabe e de hebraico. No entanto, os métodos missionários dos dominicanos mostraram-se um fracasso. Por exemplo, o próprio Ramon Martí, nos anos 1268-1269, tentara inutilmente converter al-Mustansir, sultão de Túnis, fato mais tarde criticado por Llull em vários de seus livros, como, por exemplo, no *Livro do Fim* (1305):

Em Túnis havia um rei sarraceno chamado Miramamolim.⁴⁰⁵ Não faz muito tempo que um religioso desejou-lhe provar, em língua árabe, que a lei dos sarracenos era falsa, coisa que é fácil de demonstrar. Então este rei lhe pediu que, se provasse a fé dos cristãos, nesse momento se tornaria cristão e batizaria os habitantes de sua pátria. Aquele religioso não era muito instruído nem em Filosofia, nem em Teologia, e respondeu que a fé cristã não poderia ser provada, somente crida. O rei tomou estas palavras como um engano, e disse que não desejava deixar uma crença por outra, mas que, de bom grado, abandonaria uma crença pela inteligência da verdade.

Portanto, se aquele religioso tivesse fornecido razões convincentes de nossa fé – razões que se encontram na Sagrada Escritura e também, estou seguro, em meus livros já citados – o rei não lhe teria podido contradizer e se tornaria cristão e, com ele, a sua gente. (RAMON LLULL, *Livro do Fim*, I.5)⁴⁰⁶

II. Os judeus e o *Debate de Barcelona* de 1263

Quanto aos judeus, ocorreu na própria Catalunha um acontecimento de grande importância: um debate público em 1263 chamado pelos historiadores de “A Disputa de Barcelona”⁴⁰⁷, curiosamente no mesmo ano da conversão de Ramon

⁴⁰⁵ *Miramamolim* não era o nome de uma pessoa, mas a forma vulgarizada em textos medievais ocidentais do título de alguns soberanos muçulmanos (em árabe amir al-mu' minin), especialmente os califas almôadas (dinastia da Península Ibérica, de 1130 a 1269).

⁴⁰⁶ RAMON LLULL. Darrer Llibre sobre la conquesta de Terra Santa (introd. de Jordi Gayà; trad. de Pere Llabrés). Barcelona: Clàssics del Cristianisme 91. Facultat de Teologia de Catalunya / Fundació Enciclopèdia Catalana, 2002, p. 91-92.

⁴⁰⁷ Sobre a *Disputa de Barcelona*, o trabalho que consideramos o mais importante é o de MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento. Os debates judaico-cristãos na Idade Média*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Outros trabalhos importantes sobre o tema: ROTH, Cecil, “The Disputation of Barcelona (1263)”, *The Harvard Theological Review* 43 (1950), p. 117-144; CHAZAN, Robert, “The Barcelona 'Disputation' of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response”, *Speculum* 52 (1977), p. 824-842; BURNS, Robert L., “The Barcelona 'Disputation' of 1263: Conversionism and Talmud in Jewish-Christian Relations”, *The Catholic Historical Review* 49 (1993), p. 488-495; SARAYANA, Josep-Ignasi, “A propósito de la disputa de Barcelona de 1263. (La razón especulativa versus la fe teológica)”, *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, ed. José María Soto Rábanos, 2 (Madrid: CSIC - Consejería de Educación y Cultura. Junta de Castilla y León - Diputación de Zamora, 1998), p. 1513-1527; DEL VALLE, Carlos, “La disputa de Barcelona de 1263”, *La controversia judeocristiana en España. (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*. Homenaje a Domingo Muñoz León, ed. Carlos del Valle Rodríguez, (Madrid: CSIC, 1998), p. 277-291.

Llull – quando o beato teve cinco visões do Cristo crucificado no momento em que escrevia uma canção para uma dama.⁴⁰⁸ Muito provavelmente, os ecos da disputa de Barcelona influenciaram as três decisões que Ramon Llull tomou após sua conversão: 1) buscar o martírio, 2) tentar, junto aos poderes constituídos, fundar mosteiros para que homens “sábios e literatos” estudassem as línguas dos infiéis e fossem até eles para pregar o cristianismo e 3) escrever o melhor livro do mundo contra os erros daqueles infiéis.⁴⁰⁹

O rei Jaime I de Aragão, o *Conquistador* (1208-1276), a pedido de Ramon de Penyafort, convocou o rabino e cabalista Moshe ben Nahman Gerondi, também conhecido como Nahmânides (ou ainda Bonastruc ça Porta, 1194 - c. 1270), para vir de Girona e debater publicamente sua fé com Paulo Cristão, judeu convertido.⁴¹⁰ O acontecimento reuniu a comunidade barcelonesa, que assistiu com interesse o debate.

Imagem 3



Residência do rabino Nahmânides em Girona – Catalunha (atualmente Museu Centre Bonastruc ça Porta).

Na realidade, esse tipo de polêmica antijudaica nasceu na França, após denúncias formuladas contra o *Talmude* em 1238 por parte de outro judeu convertido ao

⁴⁰⁸ RAMON LLULL, *Vida coetânea*, I, 2-5. In: OS, vol. I, p. 12-14.

⁴⁰⁹ As três decisões de Ramon estão descritas em sua *Vida Coetânea* (I, 5-6). In: OS, vol. I, p. 14-15; a influência da *Disputa de Barcelona* em sua decisão foi sugerida por PRING-MILL, Robert. D. F. *Estudis sobre Ramon Llull*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991, p. 39.

⁴¹⁰ Não é nosso desejo aqui analisar os aspectos da cabala de Nahmânides. Para isso, indicamos HAMES, Harvey J. *The Art of Conversion. Christianity & Kabbalah in the Thirteenth Century*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000, especialmente as páginas 45 a 65.

cristianismo, Nicolau Donin de La Rochelle.⁴¹¹ Seu pedido ao papa Gregório IX (1227-1241) para não respeitar o *Talmude* pelo fato dele conter blasfêmias contra Jesus e sua mãe⁴¹², além de provocar a realização de um debate em Paris (em 1240) teve como consequência a morte de cerca de três mil judeus, o batismo forçado de outros quinhentos e a queima de 1200 manuscritos do *Talmude* por ordem do papa Gregório IX (1227-1241).⁴¹³

Aragão e Catalunha, mais sensíveis às correntes ultrapirenaicas, logo aderiram às disputas apoloéticas. Por isso, Nahmânides se viu obrigado em 1263 a comparecer a Barcelona para discutir “heresias” do *Talmude* com Paulo Cristão.

Embora tenha havido um tom muito mais conciliatório no debate de Barcelona que no de Paris – o objetivo não era condenar, e sim converter⁴¹⁴ – e apesar de suas condições terem sido relativamente justas, o simples fato de ele ter ocorrido foi um sinal que a situação dos judeus na Espanha começou a se deteriorar: chegava ao fim a *Idade de Ouro* do judaísmo na Espanha.⁴¹⁵

O debate de Barcelona ocorreu em cinco sessões: 1ª.) 20 de julho de 1263 (sexta-feira), 2ª.) 23 de julho (segunda-feira), 3ª.) 26 de julho (quinta-feira), 4ª.) 27 de julho (sexta-feira) e 5ª.) 04 de agosto (sábado). Segundo o próprio depoimento do rabino Nahmânides (a *Vikuab*), a **primeira sessão** aconteceu no palácio de Jaime I (com a presença do rei e a de seus conselheiros); a **segunda**, em um convento na cidade (com “todas as pessoas (...) gentios e judeus (...) o bispo e todos os padres e os estudiosos dos minoritas [franciscanos] e dos frades pregadores

⁴¹¹ O *Talmude* (“estudo” em hebraico) é uma compilação das interpretações e comentários da lei oral judaica, codificada na *Mishna* (tratado de ética e leis baseado na tradição oral do séc. V a.C. até o séc. II d. C.). O texto hebraico da *Mishna* recebeu novas interpretações e comentários, copiados em aramaico e conhecidos como *Guemara*. Além de ser uma compilação de leis, o *Talmude* possui seções relativas a assuntos de natureza não jurídica (medicina, astronomia, ensinamentos e narrativas).

⁴¹² LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Biografia. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 713.

⁴¹³ Para o debate de Paris, ver também MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento. Os debates judaico-cristãos na Idade Média*, op. cit., p. 23-42.

⁴¹⁴ CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín. *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV. Volumen 1*. Edición facsímil. Barcelona/Girona, 2001, p. 47.

“Concibamos que cualquiera de estos volúmenes demoraba meses, sino años en escribirse con gran denuedo y costo. Estamos hablando del apogeo en la era de los *Tosafot* (comentaristas talmúdicos de Francia y Alemania cuyas glosas y observaciones se hallan al lado del Talmud en algunos casos y en otros están impresos en libros separados) quienes con mucho coraje y riesgo transmitieron sus escritos que hoy todavía poseemos. Muchos de sus comentarios aún no estaban tan difundidos y serían perdidos para siempre. Esta no fue la primera acometida de Donin en contra de sus anteriores correligionarios. Previamente, ya en 1236 había instigado y participado de la conversión forzosa de algunos judíos de la ciudad de Anjou y Poitiers.” – OPPENHEIMER, David (Rabino y Director de la Comunidad Ajdut Israel de Buenos Aires), Sha’ali Serufa; La queima del Talmud.

⁴¹⁵ MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento. Os debates judaico-cristãos na Idade Média*, op. cit., p. 43.

[dominicanos]...”⁴¹⁶; a **terceira sessão** foi realizada novamente no palácio do rei, mas dessa vez a portas fechadas; a **quarta** uma vez mais foi no palácio, mas a portas abertas (com a presença do bispo e de muitos fidalgos, cavaleiros e gente de todos os cantos da cidade, “até mesmo alguns da plebe”⁴¹⁷); e, por fim, a **quinta** ocorreu na sinagoga, com uma visita cerimonial do rei Jaime I, quando então ele proferiu um discurso.⁴¹⁸

Como expusemos anteriormente, confrontaremos o discurso do sábio judeu do *Livro do gentio e dos três sábios* com a narrativa de Nahmânides do debate de Barcelona, a *Vikuah*, um expressivo depoimento medieval que capta o calor dos acontecimentos relacionados ao debate de maneira notável. Para isso, comentaremos as passagens do *Livro do Gentio* e, a seguir, o trecho da *Vikuah* em que percebemos algumas possíveis analogias com o discurso luliano.

III. Ramon Llull e o *Livro do gentio e dos três sábios*

Já dissemos que os métodos apologeticos dos mendicantes foram rejeitados por Ramon Llull. O beato catalão ficou insatisfeito tanto com a forma dos debates realizados – baseados sempre nas respectivas autoridades de cada religião – quanto com os resultados.

Convencido que poderia provar os dogmas da fé cristã, especialmente o da Santíssima Trindade, através de sua *Arte*, Llull escreveu otimista o *Livro do gentio e dos três sábios* entre os anos 1274 e 1276. É seu primeiro escrito em que aplica a nova linguagem descoberta após ter recebido uma iluminação de Deus no monte Randa, em sua propriedade na ilha de Maiorca.⁴¹⁹

A iluminação de Randa foi um acontecimento crucial na vida do beato, que tinha então cerca de 42 anos, pois foi então que ele concebeu seu método apologetico, que chamou de *Arte* (a obra mestra com esse conteúdo intitula-se *Arte abreviada de encontrar a verdade*).⁴²⁰

⁴¹⁶ Ver LEWIS, Bernard. *Judeus do Islã*. Rio de Janeiro: Xenon Ed., 1990, p. 67-101; MENOCA, María Rosa. *O ornamento do mundo. Como muçulmanos, judeus e cristãos criaram uma cultura de tolerância na Espanha medieval*, op. cit., p. 109-118.

⁴¹⁷ “A *Vikuah* de Nahmânides”. In: MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento*, op. cit., p. 123.

⁴¹⁸ “A *Vikuah* de Nahmânides”. In: MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento*, op. cit., p. 143.

⁴¹⁹ VEGA, Amador. *Ramon Llull y el secreto de la vida*. Barcelona: Ediciones Siruela, 2002, p. 35.

⁴²⁰ *Ars compendiosa inveniendi veritatem (Art abreviada d'atobar veritat)*, escrita em Maiorca por volta de 1274 e publicada em *Beati Raymundi Lulli Opera*, ed. Ivo Salzinger, I (Magúncia: Häffner, 1721; reimpr. F. Stegmüller, Frankfurt, 1965), p. 433-473.

Após subir ao monte para contemplar a Deus e ficar ali quase uma semana, “...aconteceu certo dia, enquanto olhava atentamente o céu, que subitamente o Senhor ilustrou sua mente, dando-lhe a forma e a maneira de fazer o livro contra os erros dos infiéis”.⁴²¹

O texto do *Livro do gentio* expressa sua necessidade de expor e provar a capacidade de argumentação de sua filosofia religiosa frente às outras religiões reveladas⁴²², bem como a possibilidade de sua utilização como método de se chegar à verdade última das coisas.

A obra é um belo debate imaginário: três sábios religiosos expõem seus respectivos credos (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) a um desolado ateu que se encontra próximo da morte e deseja saber a verdade. Logo em seu *Prólogo*, Llull informa ao leitor o objetivo de sua obra:

Como convivi longamente com os infiéis e entendi seus erros e suas falsas opiniões, para que eles dêem louvor de Nosso Senhor Deus e venham para o caminho da salvação perdurável, eu, que sou um homem culpado, mesquinho, pobre, pecador, menosprezado pelas gentes, indigno de ter meu nome escrito nesse livro ou em outro, seguindo a maneira do livro árabe Do gentio, desejo, confiando na ajuda do Altíssimo, me esforçar com todos os meus poderes para encontrar uma nova maneira e novas razões pelas quais os errados possam ser encaminhados à glória que não tem fim, e fujam dos infinitos trabalhos.⁴²³

O objetivo de nosso autor é claro: que ao ler o livro, o infiel se converta e tenha assim sua alma salva das penas do Inferno! Para isso, basta seguir o caminho proposto por sua *Arte*. Mas Ramon esclarece que tem consciência da dificuldade da linguagem que utiliza, e que, por isso, escreveu sua *Arte* nesse livro com “vocábulos claros” para os “homens leigos”, mas sem esquecer dos “homens letrados e amantes da ciência especulativa”. Em outras palavras: Llull escreveu o *Livro do gentio* em uma forma que hoje chamaríamos de literária.⁴²⁴

⁴²¹ *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (*Art abrenjada d'atrobhar veritat*), escrita em Maiorca por volta de 1274 e publicada em *Beati Raymundi Lulli Opera*, ed. Ivo Salzinger, I (Magúncia: Häffner, 1721; reimpr. F. Stegmüller, Frankfurt, 1965), p. 433-473.

⁴²² VEGA, Amador. *Ramon Llull y el secreto de la vida*, op. cit., p. 35.

⁴²³ RAMON LLULL. “El Libre del gentil e dels tres savis”, *Del Pròleg*. In: *OS*, vol. I., p. 107-108 (a tradução é nossa). Indicamos também a tradução de Esteve Jaulent, RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

⁴²⁴ Lola Badia prefere o conceito de “expressão literária” do que literatura, seguindo Jordi Rubió i Balaguer. Ver BADIA, Lola. “Ramon Llull i la tradició literària”. In: *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*. Barcelona: Edicions dels Quaderns Crema, 1991, p. 73-95.

III.1. O locus amoenus luliano

A seguir, após expor a organização interna da obra, Ramon inicia sua narrativa com a descrição mais completa de um bosque de toda a literatura luliana.⁴²⁵ O gentio, “muito sábio em filosofia”, considera sua velhice, a morte e as bem-aventuranças desse mundo. Seus olhos então se enchem de lágrimas e seu coração de tristeza, com suspiros e dor, já que a vida mundana é tão prazerosa e a morte é o fim de tudo! Nada podia consolá-lo. Ele não conseguia parar de chorar com sua reflexão sobre o sentido da existência. Pensou então que se partisse em direção a uma floresta deserta e com muitas fontes e belas e frondosas árvores, poderia encontrar consolo para seu coração.

Imagem 4



O debate entre o poder secular e o religioso no *Sonho do Pomar* (tratado francês do século XIV). O *jardim paradisíaco* é, no século XIV, o ambiente ideal, acolhedor e propício para todo o tipo de diálogo e convívio social. Na cena, iluminura de um manuscrito do período, o rei em seu trono dialoga com damas que representam a Igreja (à esquerda) e o poder laico (a rainha, de branco, à direita). Abaixo, a mesma representação: o clérigo debate com o cavaleiro. Por fim, ao lado de uma bela fonte, um deliciado expectador assiste a tudo, estendido na relva e cercado de coelhos que entram e saem do cenário de sonho, protegido por um muro natural de árvores, e repleto de flores e folhas.

⁴²⁵ BADIA, Lola, BONNER, Anthony. *Ramón Lluill: vida, pensamiento y obra literaria*. Barcelona: Sirmio, Quaderns Crema, 1992, p. 166.

Ao chegar a essa floresta maravilhosa, o gentio

...viu as ribeiras e fontes, os prados, e que nas árvores havia pássaros de diversas linhagens que cantavam muito docemente. Sob as árvores havia cabritos, ervas, gazelas, lebres, coelhos e muitas outras bestas prazerosas de se ver. As árvores eram carregadas de diversos tipos flores e de frutos que exalavam um odor muito prazeroso (...) o gentio colhia as flores e comia os frutos das árvores para descobrir se o odor das flores e o sabor dos frutos lhe dariam algum remédio. Mas como pensava que teria que morrer e que chegaria o tempo em que seria nada, sua dor, seu pranto e seu sofrimento se multiplicavam.⁴²⁶

O tema da natureza paradisíaca é muito recorrente tanto na literatura medieval como um todo quanto nos escritos lulianos.⁴²⁷ Ele possui um título: *locus amoenus*. O ambiente paradisíaco é tão belamente descrito no *Livro do gentio* que ultrapassa o próprio sentido de cenário que serve de ambiente para o futuro debate e passa a ser mais um personagem.⁴²⁸ Os conceitos de “flor”, “fruto” e “árvore” remetem a coisas agradáveis, belas, boas, e que predisõem os protagonistas e o próprio leitor a uma *felicidade dialética e amorosa* graças à força poética do ambiente.⁴²⁹

Essa é uma característica cultural do século XIV: a jardinagem, isto é, a jardinagem com um sentido metafísico e transcendental. O tema do jardim como refúgio do mundo e local ideal para a discussão intelectual (ou mesmo a procura do amor), mais do que remontar à tradição clássica de Virgílio (70-19 a.C.)⁴³⁰, possuía então uma forte influência da estética islâmica.⁴³¹

⁴²⁶ RAMON LLULL. “El Libre del gentil e dels tres savis”, *Del Pròleg*. In: *OS*, vol. I., p. 109-110; RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p. 43-44.

⁴²⁷ Ver, por exemplo, o cenário paradisíaco na primeira parte do *Romance da Rosa* (c. 1268), de Guillaume de Lorris. GUILLAUME DE LORRIS, JEAN DE MEUNG. *El Libro de la Rosa* (introd. de Carlos Alvar, trad. de Carlos Alvar y Julián Muela, lectura iconográfica de Alfred Serrano i Donet). Barcelona: Ediciones Siruela, 2003.

⁴²⁸ RUBIÓ I BALAGUER, Jordi. “Alguns aspectes de l’obra literària de Ramon Llull”. In: *Ramon Llull i el lul·lisme*. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1985, p. 286.

⁴²⁹ BADIA, Lola, BONNER, Anthony. *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, op. cit., p. 166.

⁴³⁰ Il paesaggio nell’immaginario poetico – *Locus Amoenus* – Virgilio, Ecloga II. (consulta no dia 19.11.2004)

⁴³¹ A bibliografia sobre o *jardim islâmico* é vasta. Indicaremos apenas algumas obras: DICKIE, James. “The Islamic Garden”. In: *Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture, Vol. IV, The Islamic Gardens*, Washington, D.C., 1981; SCHIMMEL, Annemarie Schimmel. “The Celestial Garden”. In: MACDOUGALL, Elizabeth and ETTINGAUSEN, Richard (eds.). *The Islamic Garden*. Dumbarton Oaks, 1976, p. 13-39; TABBAA, Yasser. “The Medieval Islamic Garden: Typology and Hydraulics”. In: HUNT, John Dixon (ed.). *Garden History: Issues, Approaches, Methods*. Dumbarton Oak, 1992, p. 303-29.

No entanto, na literatura luliana (e medieval), o *locus amoenus* é redimensionado para ser o próprio *cosmo cristão*: a natureza é um livro escrito por Deus, um símbolo sagrado da inteligência espiritual. Por exemplo, para São Boaventura (1221-1274), os filósofos *naturalistas* conhecem apenas a natureza em si, não a *natureza como indício*. Por isso, sua “leitura” está somente acessível aos espíritos mais elevadamente contemplativos, que conseguem passar do sensível ao inteligível, do mundo físico às suas significações, da sombra para a luz.⁴³²

Com Ramon Llull ocorre o mesmo – inclusive o ambiente do jardim islâmico lhe era bem conhecido: no palácio do rei Jaime I em Maiorca, chamado *Palacio de la Almudaina* (porque anteriormente fora de posse islâmica)⁴³³, há um belo jardim em sua parte inferior e que ainda segue, em seus contornos gerais, os motivos estéticos islâmicos.⁴³⁴

Dessa forma, o gentio, assim como os filósofos naturalistas, não consegue alcançar o sentido profundo do que vê na natureza; sem a revelação divina – e cristã – regido apenas pela razão, o homem não consegue ascender à verdade impressa na fauna e flora natural. O *locus amoenus* luliano recorda ao leitor os valores éticos cristãos e os conceitos de *geração* e *continuidade* do ser⁴³⁵: a natureza é uma extensão do homem, e ambos – homem e natureza – são criações perfeitas de Deus.

Imagem 5



Palácio Real de la Almudaina, Palma de Maiorca. Após a conquista cristã, os jardins, que se encontram abaixo do palácio, passaram a ser chamados “Jardins do Rei”. Fotografia: Ricardo da Costa (2003).

⁴³² SÃO BOAVENTURA, Collationes in Hexameron. Citado em GREGORY, Tullio. “Natureza”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. Bauru, SP: Edusc; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 265-266.

⁴³³ *Almudaina* em árabe significa “cidadela”, ou “último recinto fortificado”.

⁴³⁴ Real Sitio de La Almudaina, *Internet*, <http://www.arsvirtual.com>.

⁴³⁵ BADIA, Lola. “Poesia i art al Libre del Gentil de Ramon Llull”. In: *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*. Barcelona: Edicions dels Quaderns Crema, 1991, p. 26.

Enquanto o gentio permanecia em sua angústia, em suas lágrimas e em seus suspiros, entrementes, três sábios se encontraram fora de uma cidade – e é interessante observar que eles se encontram *fora* do ambiente característico das ordens mendicantes (vimos como Ramon se opunha aos seus métodos apologéticos). Todos se cumprimentaram e caminharam até àquela floresta em que estava o gentio.

No entanto, encontraram antes uma dama, muito bela, nobremente vestida e cavalgando em um belo cavalo, que bebia em uma fonte junto a cinco árvores. Nessas árvores havia muitas flores com letras. A dama era a *Inteligência*, que então explicou aos sábios o significado das árvores e de suas flores.

III.2. As árvores no bosque da *sabedoria transcendental*

As flores das cinco árvores representam alegoricamente as combinações binárias dos conceitos das figuras A e V de sua *Arte*. A *dama Inteligência* explicou aos sábios o que representa cada árvore:

- Primeira Árvore:** As dignidades de Deus (21 flores)
- Segunda Árvore:** As sete dignidades da primeira árvore e as sete virtudes criadas (49 flores)
- Terceira Árvore:** As sete dignidades da primeira árvore e os sete vícios (49 flores)
- Quarta Árvore:** As sete virtudes criadas (21 flores)
- Quinta Árvore:** As virtudes criadas e os sete pecados mortais (49 flores).

Cada árvore tem duas condições (premissas). Por exemplo, as duas condições da primeira árvore que representa as dignidades de Deus são essas:

Uma é que sempre se deve atribuir e reconhecer em Deus a maior nobreza em essência, em virtudes e em obras; a outra é que as flores não sejam contrárias umas às outras, nem sejam umas menos que as outras. Sem que se tenha conhecimento dessas duas condições, não se pode ter conhecimento da árvore, nem de suas virtudes e obras.⁴³⁶

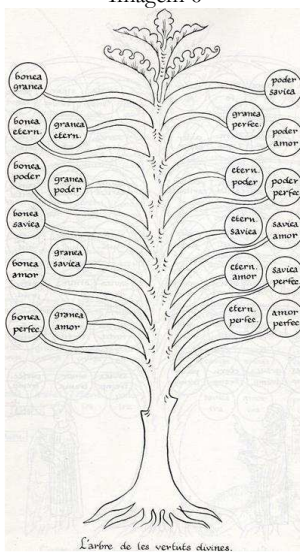
Além das duas condições de cada árvore, há duas *condições gerais* para o entendimento e funcionamento desse jogo combinatório: que todas as condições de cada árvore concordem com um fim e que não se oponham a esse fim, que é

⁴³⁶ RAMON LLULL. “El Libre del gentil e dels tres savis”, *Del Pròleg*. In: *OS*, vol. I, p. 111; RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*, *op. cit.*, p. 45-46.

“amar, conhecer, temer e servir a Deus”⁴³⁷, objetivo último que Ramon não se cansa de repetir ao longo de suas obras.

O manuscrito de Bolonha (n. 1732, do século XIV) possui belas iluminuras que representam as cinco árvores do bosque do conhecimento do *Livro do gentio*. Para nos atermos a somente um exemplo, a primeira árvore representa as combinações das sete dignidades de Deus: Bondade, Grandeza, Eternidade, Poder, Sabedoria, Amor e Perfeição.

Imagem 6



A primeira árvore das virtudes (dignidades) divinas do *Livro do gentio e dos três sábios*. Adaptação da lâmina VII do *Livro do gentio*. Manuscrito L4 (n. 1732), Universidade de Bolonha. In: OS, vol. I, p. 101.

A premissa que Deus possui qualidades próprias e inerentes era comum a todas as três religiões. Com isso, Ramon desejava que todos os debates apologéticos iniciassem com um ponto de partida a partir desses princípios mais gerais, pontos aceitos por todos sem nenhuma contestação – observem que essas dignidades

⁴³⁷ RAMON LLULL. “El Libre del gentil e dels tres savis”, *Del Pròleg*. In: OS, vol. I, p. 112; RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*, op. cit., p. 47.

lulianas já foram identificadas pelos especialistas com as *sefirot* judaicas e as *hadras* islâmicas.⁴³⁸

Após expor o conhecimento metafísico da natureza, o bosque do conhecimento luliano, a *dama Inteligência* partiu. Então os três representantes das três religiões permaneceram, sob as árvores, junto à bela fonte, quando um deles lamentou que o mundo não vivia sob uma mesma fé:

Non debería haver rancor nem má-vontade entre os homens, mas eles se odeiam uns aos outros por causa da diversidade e contrariedade de crenças e seitas! (...) Cogitai, senhores, quantos são os danos que se seguem porque os homens não têm somente uma seita, e quantos são os bens que existiriam se todos tivessem somente uma fé, uma lei.⁴³⁹

Essa passagem mostra bem o grau de tensão existente entre as diferentes religiões no final do século XIII na Península Ibérica: os homens conviviam, mas se odiavam! Além disso, o trecho também ilustra o desejo que Ramon tinha de unificar o mundo sob a égide do cristianismo, o que já foi chamado de “o sonho luliano de unidade”.⁴⁴⁰

Nesse momento, o sábio que proferiu esse discurso propôs que todos eles ficassem embaixo da árvore, “ao lado da bela fonte”, e discutissem o que acreditavam, conforme o significado das flores das árvores, mas, sobretudo, através de razões “demonstrativas e necessárias”, isto é, sem recorrer às autoridades de suas respectivas crenças.

Em outras palavras, Ramon realizou na fantasia do *Livro do gentio* todas as condições propícias para a utilização de sua *Arte* por parte dos sábios das outras religiões, para, assim, fazer com que eles se convertessem à fé cristã.

Os outros sábios aceitaram a proposta do debate e começaram a olhar as flores e relembrar o que a *dama Inteligência* dissera, quando então viram chegar o gentio. A

⁴³⁸ PARDO PASTOR, Jordi. “Diálogo inter-religioso” ou “diálogo aparente” durante a Idade Média hispânica: Ramon Llull (1232-1316). Conferência proferida no *Centro da Cultura Judaica – Casa de Cultura de Israel* (São Paulo), no dia 28.07.2004.

⁴³⁹ RAMON LLULL. “El Libre del gentil e dels tres savis”, *Del Pròleg*. In: OS, vol. I, p. 112; RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁴⁰ “La unidad era tan vital para Llull que constituía una verdadera obsesión. Su pensar se caracteriza por un fuerte poder centralizador (...) Es toda la ciencia luliana la que está bajo el signo de la unidad...” – OLIVER, Antonio. “El poder temporal del papa según Ramón Llull y postura de éste relativa a las controversias de su tiempo”. In: *Estudios Lulianos*. Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullística, Instituto Internacional del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. V, 1961, p. 102.

descrição física do gentio feita por Ramon corresponde a seu angustiado estado espiritual:

...tinha uma grande barba, longos cabelos, vinha como um homem cansado, magro e abatido pelo sofrimento de seus pensamentos e pela longa viagem que fazia; em seus olhos corriam lágrimas, seu coração não cessava de suspirar, nem sua boca de chorar.⁴⁴¹

Com sua chegada, o palco estava preparado para o debate. O gentio saudou os três sábios que o receberam agradavelmente, e eles perguntaram sobre seu estado. Após mirar por um instante a beleza das árvores e as palavras escritas em suas folhas – sinal que tinha em si a chave para encontrar o significado da existência de Deus na criação – o gentio contou aos três sobre sua angústia, a proximidade da morte e sua incompreensão a respeito do fim da vida. Disse que se alguém lhe provasse racionalmente a existência de Deus, ele conseguiria afastar a dor de sua alma e ficar em paz.

Movidos pela caridade e pela piedade, os três decidiram mostrar a existência de Deus ao gentio e suas dignidades (a Bondade, a Grandeza, etc.), para que ele tivesse esperança na ressurreição e deixasse sua alma no caminho da salvação.

Guiados pelos conselhos da *dama Inteligência*, os sábios iniciaram então o literário e alegórico caminho do debate racional que a arte luliana proporciona àqueles que buscam a verdade e, curiosamente, o primeiro a expor e tratar sobre a primeira árvore (das dignidades divinas) foi o próprio gentio, após a indecisão de quem iniciaria a exposição. Quando todos terminaram de percorrer as cinco árvores e provar a existência de Deus e de Suas dignidades, o gentio teve seu entendimento “iluminado pelo resplendor divino” e “enamorado seu coração pelo caminho da salvação”, fazendo um discurso lamurioso por sua condição anterior de ignorância.

A seguir, lembrou-se de sua terra, de sua família e de todas as pessoas que já haviam morrido e das que, ainda vivas, estavam no “caminho do fogo perdurável”. Então perguntou aos três sábios porque eles não tinham piedade de todas aquelas pessoas e não se encaminhavam àquela terra para realizar sua conversão.

Nesse importante momento da narrativa, o gentio ficou perplexo, pois descobriu que cada sábio tinha uma fé: um era judeu, outro cristão e outro muçulmano. Então, novamente angustiado, ele perguntou qual delas era a “melhor lei”, já que

⁴⁴¹ RAMON LLULL. “El Libre del gentil e dels tres savis”, *Del Pròleg. In: OS*, vol. I, p. 113; RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*, op. cit., p. 48.

cada uma delas era verdadeira. Ao ouvir de cada um que a sua fé era a verdadeira, o gentio ficou ainda mais triste que antes, e exclamou, inconsolável:

Ah, senhores! Em quão grande alegria e esperança me havíeis colocado! E quão grande tristeza vós havíeis expulsado de meu coração! Mas agora me fizestes retornar a uma ira e a uma dor muito maiores do que costumava estar, pois eu não tinha o temor de suportar os infinitos trabalhos depois de minha morte, e agora que estou seguro que se não estiver no caminho verdadeiro, toda a pena estará pronta para atormentar perduravelmente minha alma depois de minha morte! Ah, senhores! Que ventura é essa que havia me expulsado de um erro tão grande em que se encontrava minha alma? E por que minha alma retornou a dores muito mais graves que as primeiras?⁴⁴²

Nesse profundo estado de melancolia, o gentio suplicou aos três sábios “com mais humildade e devoção” que disputassem racionalmente diante dele e mostrassem qual o verdadeiro caminho da salvação. Os sábios disseram-lhe que já estavam dispostos a isso antes dele chegar, e decidiram seguir o caminho iluminado pela *dama Inteligência*. Concederam então ao judeu a primazia do discurso, por sua fé ter vindo primeiro.

III.3. A exposição do judeu no *Livro do gentio* e as analogias com a *Viknah* de Nahmânides

No entanto, o judeu, preocupado com a recepção de suas palavras por parte do cristão e do muçulmano, pergunta antes ao gentio e aos outros dois se eles contestariam suas palavras. Por vontade do gentio – que aqui é colocado como intermediador – todos combinaram que um não contestaria o outro enquanto durasse sua exposição.

Esse questionamento preliminar do judeu é um aspecto do texto de Ramon que muito se assemelha à *Viknah* de Nahmânides. Em seu texto, o rabino de Girona afirma ter sido intimado por Jaime I a comparecer em seu palácio em Barcelona e sustentar um debate com frei Paulo, quando teria respondido:

“Farei como meu senhor o rei ordena, se me for dada permissão de falar como eu desejar (...)”

Frei Ramon de Pennaforte respondeu: “Contanto que não faleis de forma desrespeitosa.”

⁴⁴² RAMON LLULL. “El Libre del gentil e dels tres savis”, *Del Pròleg*. In: *OS*, vol. I, p. 140-141; RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*, *op. cit.*, p. 82.

Eu lhes disse: “Eu não gostaria de ter de me submeter ao vosso julgamento a esse respeito, mas de falar como eu desejar sobre o assunto a ser debatido, da mesma forma como vós falais tudo o que desejais; e eu tenho suficiente discernimento para falar com moderação sobre os assuntos do debate, exatamente como vós, mas que isto seja de acordo com meu próprio critério.” Assim, eles todos me deram permissão de falar livremente.⁴⁴³

Naturalmente, como se pode perceber pela energia transbordante do texto do rabino e sua resposta incisiva, o *debate real* foi muito mais ríspido e forte que o *debate imaginário* narrado por Lluïl no *Livro do gentio*. A função de intermediador das três religiões que o gentio possui no texto de Ramon foi realizada na vida real por Ramon de Penyafort, conhecido por sua postura humanista e mais civilizada em relação às outras religiões.⁴⁴⁴

Ademais, as características culturais e históricas da Catalunha imprimiram um tom um pouco mais brando no relacionamento cristãos e judeus – por exemplo, o próprio Jaime I ignorou diversas cartas do papado com instruções para dispensar judeus de postos administrativos que ocupavam em sua coroa.

De qualquer modo, é possível fazer uma analogia entre a função do gentio nessa passagem e a de Ramon de Penyafort no debate real, no que se refere ao caráter intermediador entre os debatedores, embora possa se perceber a tensão no ar e imaginar o constrangimento do rabino ao ter que comparecer a um debate público para se defender.

Após ter o consentimento de todos que não iria ser interrompido, o sábio judeu fez uma comovente oração – que parece se referir à *amidah* (parte central da

⁴⁴³ “A *Viknah* de Nahmânides: Tradução e Comentário”. In: MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento*, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁴⁴ MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento*, *op. cit.*, p. 45. “Penyafort determinou as regras pelas quais se realizaria a Inquisição na Catalunha. Se o sistema tivesse sido aplicado como ele propunha, a Inquisição não teria se tornado mais tarde uma instituição opressiva. Os hereges em exame deveriam ser tratados humanamente, pois o objetivo final da investigação era reformar ut vita. Em casos de dúvida não era permitida a sentença, e só uma declaração, ou uma declaração contraditória contra um homem acusado de heresia, ou ainda, declarações contraditórias de diversos testemunhos, eram consideradas provas suficientes para a não aplicação do castigo. Com uma compreensão pessoal de todas as possíveis faltas religiosas, os hereges teriam de ser aconselhados e moralmente ajudados; também deveriam receber a comida necessária para que não morressem de fome durante a prisão (...) pouco antes de completar essa tarefa, Penyafort renunciou às suas atividades como dominicano para se dedicar a deveres mais práticos e menos dogmáticos de uma outra ordem recentemente fundada: a ordem da Mercê.” – TRUEDA, Josep. *L'esperit de Catalunya*. Barcelona: Edicions 62, 2003, p. 59. Infelizmente quando, séculos mais tarde, a coroa de Castela estendeu seu domínio à Catalunha, substituiu a Inquisição do rei Jaime I de Aragão criada por Penyafort pela sua, demonstrando e afirmando a nova hegemonia castelhana.

pregação judaica)⁴⁴⁵ – e passou a expor sua fé. O judeu disse os oito artigos nos quais ele acreditava, provavelmente com base nos treze artigos de Maimônides (1135-1165).⁴⁴⁶ A seguir, provou a existência de somente um Deus, utilizando, entre outras razões, a *teoria medieval dos quatro elementos*.⁴⁴⁷

O judeu ainda, entre outras coisas, combateu a teoria (averoísta) da eternidade do mundo, mostrou ao gentio que, antes do mundo ser criado, Deus tinha em Si mesmo uma obra eterna, uma ação intrínseca, “amando e entendendo a si mesmo e entendendo todas as coisas”⁴⁴⁸, e que seu povo se encontrava no cativeiro por causa da “falta de seus primeiros pais” (Adão e Eva) e que, portanto, o Messias ainda não veio, já que, se tivesse vindo, eles não se encontrariam na servidão que se encontram agora.⁴⁴⁹

III.3.1. O cativeiro dos judeus

O gentio então perguntou há quanto tempo os judeus se encontravam nesse cativeiro. O judeu respondeu:

– Nós já estivemos em dois cativeiros. Um durou setenta anos e outro quatrocentos, mas este tem mais de mil e duzentos anos. Dos dois primeiros cativeiros sabemos a razão pela qual estivemos neles, mas deste cativeiro no qual estamos não sabemos por que aí estamos, nem porque não.

Disse o gentio ao judeu: – É possível que vós estejais em algum pecado pelo qual estejais contra a bondade de Deus, no qual pecado não pensas estar nem pedes perdão

⁴⁴⁵ COLOMER, Eusebi. “La actitud compleja y ambivalente de Ramon Llull ante el judaísmo y el islamismo”. In: DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando y DE SALAS, Jaime (eds.). *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo*, 17-20 septiembre 1994, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996, p. 82.

⁴⁴⁶ BONNER, Antony. *OS*, vol. I, p. 142-143, nota 2. “Ninguém ilustra melhor a suprema importância da erudição na sociedade judaica medieval. Ele foi tanto o arquétipo como o maior dos catedocratas.” – JOHNSON, Paul. *História dos Judeus*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989, p. 181. Para a filosofia de Maimônides, ver RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofias árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, s/d, p. 273-286.

⁴⁴⁷ Para a **teoria medieval dos quatro elementos**, ver COSTA, Ricardo da. “Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final – Astronomia e Astrologia na Idade Média e a visão medieval do Cosmo”. In: *Dimensões - Revista de História da UFES 14. Dossiê Territórios, espaços e fronteiras*. Vitória: Ufes, Centro de Ciências Humanas e Naturais, EDUFES, 2002, p. 481-501; PRING-MILL, Robert. *Estudios sobre Ramon Llull*. Barcelona: Curial Edicions Catalanes, 1991.

⁴⁴⁸ Passagem que explica a famosa atividade *ad intra* de Deus, ação que, na filosofia luliana, dá origem a tudo. Para esse tema, ver BADIA, Lola, BONNER, Anthony. *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, op. cit., p. 78-79.

⁴⁴⁹ RAMON LLULL. “El Libre del gentil e dels tres savis”, op. cit., p. 152-153; RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*, op. cit., p. 98-99.

à bondade de Deus, a qual convém com a justiça? Assim, essa justiça não deseja vos libertar até que reconheçais o pecado e peçais perdão.⁴⁵⁰

Toda a passagem sobre o cativo dos judeus no *Livro do gentio* merece nosso comentário. Os dois primeiros cativos aos quais se refere o sábio judeu são o da Babilônia e o do Egito. Quanto ao terceiro, Llull certamente se refere à crucificação de Cristo, fato na Idade Média normalmente associado à culpa coletiva dos judeus.⁴⁵¹

E, paradoxalmente, embora o tema sirva para o beato relembrar o *deicídio* judaico, a culpa do povo de Israel, e fazer com que o gentio pergunte ao sábio judeu se isso não ocorre porque “eles estão em pecado”, ele serve igualmente para que o judeu mostre ao gentio o erro dos cristãos e comprove a tese do chamado *messianismo restaurativo* de Maimônides⁴⁵², isto é, que o verdadeiro messias ainda não veio. Ou seja, Jesus Cristo não é o messias como afirmam os cristãos, pois se Ele tivesse vindo, os judeus não estariam mais “na servidão de todas as gentes”!⁴⁵³

O tema do cativo dos judeus também foi exposto na disputa de Barcelona: a segunda sessão do debate, como vimos, ocorreu em uma segunda-feira, em um convento da cidade, na presença de gentios, cristãos e judeus, do bispo e das ordens mendicantes. No final da primeira sessão, o próprio rei Jaime I havia, curiosamente, feito uma instigante pergunta a Nahmânides (“Onde está o Messias

⁴⁵⁰ RAMON LLULL. “El Libre del gentil e dels tres savis”, *op. cit.*, p. 160; RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*, *op. cit.*, p. 107-108.

⁴⁵¹ Veja, por exemplo, essa passagem do *Livro das Maravilhas* (1288-1289), Livro I, 11: “Senhor, disse Félix, um eremita de vida muito santa entrou em uma cidade onde havia muitos judeus. Aquele eremita andava por toda a cidade para ver e alegrar-se das coisas em que Deus era amado e conhecido, e das coisas contrárias a Deus, chorar e clamar misericórdia para que ordenasse ser mais amado e conhecido. Um dia aconteceu daquele eremita entrar na sinagoga dos judeus e os ouvir maldizerem Jesus Cristo. Os judeus não se preocuparam com sua presença, porque julgaram que ele fosse judeu. Aquele santo eremita teve grande desgosto ao pensar como o rei cristão sofreria ao saber que sua cidade tinha homens que eram contra a lei do rei e que desonravam o Senhor, que era senhor do rei. Quando aquele santo homem eremita saiu da sinagoga dos judeus, viu que o corregedor fazia justiça com um cristão que havia matado um judeu na sexta-feira de Páscoa, porque lembrava a desonra que os judeus haviam feito a Jesus Cristo na cruz, na qual deixaram morto e nu a fim de que lhe fosse feita grande desonra. Muito se maravilhou o santo homem com o fato de o rei e os cristãos daquela cidade poderem conviver com tais gentes, tão contrárias à alta honra que convém à Jesus Cristo, pensando que serão honrados por Ele para sempre na glória de seu Pai, que tanto ama sua honra e todos aqueles que O honram nesse mundo, e que tanto desama todos aqueles que Lhe fazem desonra.” (a tradução é nossa) – RAMON LLULL. *OS*, vol. II, 1989, p. 62.

⁴⁵² COLOMER, Eusebi. “La actitud compleja y ambivalente de Ramon Llull ante el judaísmo y el islamismo”, *op. cit.*, p. 82.

⁴⁵³ RAMON LLULL. “El Libre del gentil e dels tres savis”, *op. cit.*, p. 159; RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*, *op. cit.*, p. 106.

agora?”). O rabino respondeu irônica e provocativamente – como ele mesmo o afirma – que o rei poderia encontrá-lo, talvez, “...nos portões de Toledo, se um de vossos mensageiros correr até lá”.⁴⁵⁴

Certamente atônito com essa resposta tão atrevida, o rei Jaime suspendeu a sessão e o debate reiniciou no convento. Nahmânides permaneceu na ofensiva e logo pediu a palavra (“Deixai-me explicar claramente minha opinião sobre o Messias...”), debatendo corajosamente com o próprio rei:

Ora, alguns de nossos Sábios escreveram que o Messias só nascerá perto do tempo do Fim, quando ele virá para nos tirar do exílio, e por esse motivo eu não acredito na parte desse livro onde se diz que ele nasceu no dia da destruição do Templo...⁴⁵⁵

E essa é exatamente a mesma tese do sábio judeu no *Livro do gentio*:

Todo o povo dos judeus tem esperança que, pela virtude e o poder de um homem, isto é, o Messias, seja vencido e derrotado todo o poder dos homens deste mundo sob os quais estamos em servidão. Ora, para significar que o poder de Deus é muito grande e que dará àquele homem, isto é, o Messias, tão grande poder, e que nos ordenou ter grande esperança de sermos libertados da servidão na qual nos encontramos sob tantos homens, Deus ordenou que estejamos no cativeiro no qual estamos e sejamos libertados somente pelo poder de um homem. Por isso, está provado que o Messias deve vir para nos libertar...⁴⁵⁶

Com exceção da substituição da palavra *cativeiro* por *exílio*, a argumentação é a mesma. Provavelmente Lull substituiu o conceito de *exílio* pelo de *cativeiro* porque o primeiro está carregado de um significado de culpa, de expiação pelo erro dos judeus, concepção dos cristãos em relação aos filhos de Israel. A palavra *exílio* somente se refere à expatriação forçada, ao degredo e à solidão do exilado. Em nenhum momento Nahmânides se refere a um cativeiro. Pelo contrário, ainda mais contundente, o rabino de Girona diz ao rei Jaime:

Senhor meu rei, ouvi-me. O Messias não é fundamental para nossa religião. Ora, para mim, vós valeis mais do que o Messias! Vós sois rei e ele é um rei. Vós sois um rei gentio e ele é um rei judeu; pois o Messias é tão somente um rei de carne e osso como

⁴⁵⁴ “A *Viknah* de Nahmânides: Tradução e Comentário”. In: MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento*, op. cit., p. 123.

⁴⁵⁵ “A *Viknah* de Nahmânides: Tradução e Comentário”. In: MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento*, op. cit., p. 124-125.

⁴⁵⁶ RAMON LLULL. “El Libre del gentil e dels tres savis”, op. cit., p. 161; RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*, op. cit., p. 108-109.

vós. Quando eu sirvo ao meu Criador em vossas terras no exílio, na aflição, servidão e reprovação dos povos que “nos reprovam continuamente”, minha recompensa é grande. Pois estou oferecendo a Deus um sacrifício de meu corpo, pelo qual serei considerado cada vez mais merecedor da vida no mundo vindouro. Mas quando houver um rei de Israel da minha religião, governando sobre todos os povos, e não houver escolha para mim senão continuar na religião judaica, minha recompensa não será tão grande.⁴⁵⁷

III.3.2. O tema da Trindade

A seguir, Nahmânides passa ao ponto central de divergência entre o judaísmo e o cristianismo: a Santíssima Trindade, ponto fulcral de toda a *arte* luliana. O rabino é muito contundente em sua crítica a esse dogma cristão:

...o verdadeiro ponto de divergência entre judeus e cristãos reside no que vós dizeis sobre a questão da divindade: uma doutrina realmente desagradável. Vós, senhor nosso rei, sois cristão e filho de cristão, e por toda a vida ouvistes os padres que atulharam vosso cérebro e a medula de vossos ossos com esta doutrina, e ela se instalou em vós devido àquele hábito entranhado. Mas a doutrina na qual acreditais e que é o fundamento de vossa fé não pode ser aceita pela razão, não encontra base na natureza e tampouco os profetas jamais a expressaram (...) a mente de um judeu, ou de qualquer outra pessoa, não consegue aceitar isso; e vossas palavras são pronunciadas totalmente em vão, pois esta é a raiz de nossa controvérsia.⁴⁵⁸

Esta é uma crítica tão pesada à crença que os cristãos tinham de estarem vivendo na *era messiânica* (e que a cristandade era a própria realização do ideal messiânico) – e proferida certamente em meio a um público tão hostil – que Maccoby chegou a se perguntar se realmente Nahmânides disse isso, pois soaria como pura blasfêmia aos ouvidos dos cristãos, do rei e dos frades menores.⁴⁵⁹

Seja como for, ela mostra bem a crucial diferença entre judeus e cristãos, e Ramon Llull certamente tinha isso em conta, pois toda a sua *arte* tinha como objetivo provar a existência da Santíssima Trindade, tanto em Deus como em toda a criação.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ “A *Viknah* de Nahmânides: Tradução e Comentário”. In: MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento*, *op. cit.*, p. 128.

⁴⁵⁸ “A *Viknah* de Nahmânides: Tradução e Comentário”. In: MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento*, *op. cit.*, p. 128-129.

⁴⁵⁹ MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento*, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁶⁰ Veja, por exemplo, essa passagem: “Esta *Arte* existe com a intenção de endereçar aqueles homens que estão no erro, os quais não têm arte nem doutrina para virem à verdade, pois esta *Arte* é comum a gentios, judeus, cristãos, sarracenos e a todas as gentes de qualquer seita, e isso porque os princípios da *Arte* são comuns, pelos quais princípios pode-se conhecer qual povo está na verdade e qual está no

Após mostrar a todos, baseado em Isaías (2,4 e 11,9), que Jesus não poderia ser o Messias porque após a Sua vinda “o mundo inteiro tem estado cheio de violência e saques, e os cristãos vêm derramando mais sangue que o resto dos povos, além de serem também praticantes de adultério e incesto”⁴⁶¹, no último dia dos debates, Nahmânides tentou provar que qualquer defesa da Trindade em termos de atributos estava fadada ao fracasso.

Nesse último encontro, o rei afirmou que nunca vira um “homem do lado errado argumentar tão bem”; a seguir, Ramon de Penyafort pregou sobre a Trindade, dizendo que ela “consistia de sabedoria, vontade e poder”. Debatendo com Nahmânides, que lhe perguntou “O que é a Trindade?”, Penyafort declarou que a Trindade era uma entidade originária de três, como os corpos são derivados dos quatro elementos (uma argumentação adotada mais tarde por Ramon Llull em seus escritos).

Como a tríade sabedoria-vontade-poder é encontrada no conjunto dos atributos divinos na teologia judaica, era uma argumentação que partia de um pressuposto comum a judeus e cristãos – novamente a mesma idéia seria seguida mais tarde por Llull.

No entanto, a argumentação de Nahmânides, mesmo partindo do mesmo pressuposto dos cristãos (e de Llull), isto é, que aquelas qualidades não eram acidentais em Deus, mas atributos essenciais, tentou provar exatamente o contrário: que não poderiam ser identificados e separados na Pessoa de Deus!

Ademais, o rei havia citado o vinho como um bom exemplo da trindade na unidade: o vinho tem três aspectos (cor, sabor e odor) e é um só. Nahmânides retrucou:

Mas isso é um grande equívoco, pois o vermelho, o gosto e o perfume do vinho são três qualidades separadas, sendo que uma delas pode estar presente sem a outra – pois existe o vinho tinto e o vinho branco, e vinhos de outras cores, e o mesmo acontece com o sabor e o odor (...) Portanto, é uma substância concreta com três propriedades acidentais independentes que não formam nenhuma unidade. E se erroneamente assim considerarmos, então seremos obrigados a reivindicar uma Quaternidade, pois a substância que é a Divindade, da mesma forma que sua sabedoria, vontade e poder, deve ser incluída, totalizando quatro.

erro, e é dada doutrina para que o povo que esteja na verdade possa, com a ajuda de Deus, conduzir à verdade o povo que está no erro contra a verdade.” – RAMON LLULL. “Arte demonstrativa”. In: *OS*, vol. I, 1989, p. 384.

⁴⁶¹ “A *Viknah* de Nahmânides: Tradução e Comentário”. In: MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento, op. cit.*, p. 131.

Deveríeis até mesmo ir além e reivindicar uma Quinternidade, pois Deus vive e sua vida é uma qualidade, tanto quanto Sua sabedoria; de forma que Sua definição seria: vivo, sábio, dotado de vontade, poderoso e divindade propriamente dita, perfazendo cinco. Mas tudo isso é claramente um erro.⁴⁶²

Antes de passarmos à argumentação de Nahmânides e sua relação com Ramon Llull, comentemos brevemente a analogia do vinho, pois é outra semelhança do pensamento luliano com a *Viknah*. Por exemplo, em várias passagens do *Livro da Alma Racional* (1296) Llull se refere ao vinho analogicamente para provar as três potências ativas da alma racional (lembrar, entender e amar) que, por sua vez, é um reflexo da Santíssima Trindade.⁴⁶³

A analogia com o vinho era, portanto, comum à época, para se fazer entender questões de natureza metafísica, e não deixa de ser interessante o fato dela ter sido citada em um debate como o de Barcelona, e justamente pelo rei Jaime I (e antes, no debate, por Ramon de Penyafort).

Quanto à discussão sobre os atributos divinos, Penyafort poderia, como argumenta Maccoby, explicar que a questão dos atributos – e o exemplo do vinho – não era uma prova da Trindade, mas uma analogia imperfeita da possibilidade da unidade existir na multiplicidade. Tais analogias pretendiam mostrar que a doutrina da Trindade não era absurda, e que a argumentação dos atributos era “essencialmente defensiva”, isto é, “não pretendia convencer ninguém da verdade ou da necessidade lógica da doutrina da Trindade”.⁴⁶⁴ Isto até Ramon Llull, que daria o passo seguinte, tentando mostrar, por *razões necessárias*, a existência da Trindade, e assim converter judeus e muçulmanos.

Conclusão

A defesa que Nahmânides faz do *Talmude* na disputa de Barcelona possui alguns pontos convergentes com o discurso luliano, especificamente com o *Livro do gentio*

⁴⁶² “A *Viknah* de Nahmânides: Tradução e Comentário”. In: MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento, op. cit.*, p. 156.

⁴⁶³ Veja, por exemplo, essa passagem do *Livro da Alma Racional*: “**Questão 3:** Se a alma tem quantidade composta, convém que sua quantidade seja substancial, já que de partes acidentais não se pode fazer composição? **Solução:** Se não pudesse ser feita composição de partes acidentais, todos os acidentes das substâncias seriam quantidades indiscretas e descontínuas, e a alma seria de partes discretas e não uma na outra, como o quarto, e a cor do vinho vermelho e da água não teriam uma quantidade contínua na taça que contém o vinho e a água, nem a água quente poderia aquecer a água fria, ou a fria resfriar a quente.” – RAMON LLULL. “Livro da Alma Racional”. In: *Obras Originais de Ramon Llull* (ed. S. Galmés e outros). Palma de Mallorca: 1950, vol. XXI, p. 244.

⁴⁶⁴ MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento, op. cit.*, p. 70.

e dos três sábios. A forma como as regras foram acertadas, o tema do *cativoiro/exílio* dos judeus, a questão do Messias e o acalorado debate sobre a Trindade são exemplos de como a disputa de Barcelona pode ter repercutido nos anos seguintes e, particularmente, na filosofia apologética de Ramon Llull.

O beato também conhecia o *Talmude*, pois no *Livro do gentio* o judeu afirma que é um texto com “uma grande exposição e muito sutil”⁴⁶⁵, embora nessa mesma passagem Llull afirma que os judeus são um povo sem ciência.⁴⁶⁶ Essa foi uma idéia recorrente em seus escritos e mostra seu desconhecimento da opinião que os judeus tinham do estado em que se encontravam, pois durante boa parte da Idade Média eles se consideravam um *povo civilizado vivendo entre selvagens* (como a própria passagem da *Vikuh* em que Nahmânides acusa o mundo cristão de violento nos mostra).

Nesse *diálogo aparente* que é o *Livro do gentio*⁴⁶⁷ – *aparente* no sentido também de “representação ideal de um diálogo” – Ramon Llull pôs em prosa o que considerava serem as condições propícias a um verdadeiro debate apologético, certamente tendo como realidade a disputa de Barcelona. Como não se pode conclusivamente provar sua presença ao debate – apenas que provavelmente ele ocorreu no mesmo ano de sua conversão (o que não deixa de ser bastante significativo) – podemos concluir que o beato maiorquino prosseguiu e aprofundou as idéias de respeito ao outro e imparcialidade no direito à exposição por parte das outras religiões que haviam sido formuladas por Ramon de Penyafort, em que pese sua discordância quanto à metodologia empregada pelos dominicanos, como vimos, especialmente no que se refere à não discussão sobre os temas da Encarnação e da Trindade⁴⁶⁸ – a falta de insistência de Penyafort na disputa de Barcelona em prosseguir no debate sobre a Trindade com Nahmânides é um bom exemplo disso.

⁴⁶⁵ RAMON LLULL. “El Libre del gentil e dels tres savis”, *op. cit.*, p. 165; RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁶⁶ Harvey Hames chamou a atenção que essa crítica de Ramon Llull aos judeus dizia respeito à população em geral, não às elites judaicas. Além disso, Hames acredita que essa afirmação é uma prova do conhecimento de Llull sobre os judeus de seu tempo, pois a pedagogia educacional judaica de então dava mais ênfase nas Escrituras e no Talmude que no estudo das artes liberais. Ver HAMES, Harvey. “Ramon llull y su obra polémica contra los judíos”. In: DEL VALLE RODRÍGUEZ, Carlos (ed.). *La controversia judeocristiana en España. (Desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León*. Madrid: CSIC, 1998, p. 331.

⁴⁶⁷ PARDO PASTOR, Jordi. “Diálogo inter-religioso” ou “diálogo aparente” durante a Idade Média hispânica: Ramon Llull (1232-1316). Conferência proferida no *Centro da Cultura Judaica – Casa de Cultura de Israel* (São Paulo), no dia 28.07.2004.

⁴⁶⁸ BONNER, Antoni. “El pensament de Ramon Llull”. In: *OS*, vol. I, 1989, p. 60.

Certamente Ramon Llull, se estivesse debatendo ali, teria ficado horas discutindo com Nahmânides sobre esse ponto.

Quando se despediu do rei, Nahmânides ganhou 300 dinares de presente, e Jaime I lhe disse: “Retorna a tua cidade com saúde e em paz”; o rabino se despediu dele “com grande carinho”.⁴⁶⁹ Os três sábios do *Livro do gentio* fizeram o mesmo, e cada um pediu perdão ao outro caso tivesse dito alguma palavra vil contra a sua Lei.⁴⁷⁰

Contudo, Jaime I posteriormente assinou posteriormente o relato cristão do debate, que dizia que Nahmânides havia mentido para escapar da discussão (embora provavelmente tenha assinado sem ter lido o texto); por sua vez, em sua velhice, Ramon Llull passou a dar mais ênfase em seus escritos apologéticos à cruzada, à via armada como o primeiro passo para a conversão. Os homens tinham dado um passo à frente, mas depois deram dois passos atrás; os tempos de tolerância e simbiose estavam chegando ao fim.

⁴⁶⁹ “A *Viknah* de Nahmânides: Tradução e Comentário”. In: MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em Julgamento*, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁷⁰ RAMON LLULL. “El Libre del gentil e dels tres savis”, *op. cit.*, p. 270-271; RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*, *op. cit.*, p. 247.

Ramon Llull (1232-1316) e a *Beleza, boa forma natural* da ordenaçãõ divina

Ricardo da Costa

Ramon, de manera natural quan veig un objecte bell, per causa de la bellesa de l'objecte, sóc mogut a delectació, com quan veig uma dona bella, un lit bell, una casa bella, una espasa bella, ornada d'or i de plata, un cavall bell, vestits bells, una família bella i coses d'aquesta mena. I per això de forma natural em complac amb totes aquestes coses, perquè la meva potència visiva i els objectes mateixos em mouen a delectació.

Ramon, quando vejo um belo objeto, por causa de sua beleza sou naturalmente movido ao deleite, como quando vejo uma bela senhora, um belo leite, uma bela casa, uma bela espada ornada de ouro e prata, um belo cavalo, belos vestidos, uma bela família e coisas desse tipo. Por isso, naturalmente me comprazem todas essas coisas, pois minha potência visiva e os próprios objetos me movem ao deleite.

Ramon Llull, *A disputa entre Pedro, o clérigo, e Ramon, o fantástico* (1311), cap. V, 43.

Imagem 1



Detalhe de um dos querubins e a visão do profeta Isaías, da decoração do muro cilíndrico da abside central da Igreja de Santa Maria d'Àneu (Pallars Sobirà, por volta de 1200, atualmente no *Museu Nacional d'Art de Catalunya*, Barcelona). Esse afresco é uma impressionante mostra da arte catalã medieval. Nesse detalhe se percebe a intensa força dramática do semblante do querubim, especialmente presente na profundidade e na intensidade de seu olhar, um traço característico da arte de seu autor, o Mestre de Pedret. Além disso, naturalmente, chamam muito a atenção do expectador os múltiplos e salientes olhos que integram suas longas asas e suas vestes em forma de couraça: nada escapa aos olhos dos enviados de Deus. A beleza medieval, quando queria, também sabia ter imponência, altivez.

I. O Belo e o Bem

Na Filosofia, o conceito de *belo* se desenvolveu como um correlato dos *transcendentais* “uno”, “vero” e “bom” (propriedades que todas as coisas têm em comum). Assim, no plano ontológico, não pode haver beleza em algo que não seja em si completo, *uno*, pois como poderia o indefinido (*ápeiron*) e indiscernível ser considerado belo? Daí afirmar Aristóteles que “as formas principais do belo são a ordem, a simetria e a *delimitação*” (*Metafísica*, XIII, 3, 1078b).

Já no plano metafísico, o belo é associado à verdade, e, no moral, ao bem. Desvincular a noção de beleza desses três transcendentais (*Unum, Verum, Bonum*) significa, na prática, tornar possível que se considerem bonitos o disforme, o mentiroso e o mau. Literalmente. Não por acaso, Santo Tomás afirma ser efeito direto do pecado a perda do *modo*, da *ordem* e da *beleza* (*Suma Teológica*, I, 85, 4), pois o Aquinate tem em vista esse vínculo estreito entre os transcendentais – concernentes, respectivamente, às ordens ontológica (*Unum*), metafísico-gnosiológica (*Verum*) e moral (*Bonum*).

Essa relação do belo a âmbitos diferentes da realidade já se observa claramente em Platão, mas o filósofo da Academia nos aponta também uma *gradação de beleza*, observável pelos dois níveis que constituem o ser próprio do homem: o sensível (corpo) e o inteligível (alma). Em diferentes diálogos, Platão mostra que a beleza percebida pelos sentidos tem um profundo caráter pedagógico e, por isso, não pode ser má em si mesma, pois educa o homem a ascender à beleza do inteligível (*Banquete*, 210b-212a), sendo o prazer decorrente da alma superior ao que provém do corpo.

Pois bem, se a beleza física ensina ao homem a percepção da beleza inteligível, não poderia ser má em si mesma. Aqui fica evidente o exagero de alguns intérpretes para quem Platão despreza absolutamente o mundo físico. “Hiperurânio” significa *lugar acima do céu*, mas se trata de uma imagem que não indica um lugar físico, mas *meta-físico* e supra-sensível. Lá, reside o Belo propriamente, do qual *participa* a beleza das coisas materiais.

Plotino (205-270 d.C.), nas *Enéadas*, também distingue a beleza das coisas materiais daquela que se contempla no mundo supra-sensível. Com os *olhos naturais*, segundo o filósofo neoplatônico, percebemos a beleza natural; com os *olhos da alma*, miramos as belezas mais elevadas e abandonamos o *ilusório e enganoso* terreno dos sentidos (*Enéadas*, I, 4). Com Plotino minimiza-se um pouco a idéia de *participação* e se acentua a dualidade entre o uno, percebido pela inteligência, e o múltiplo, identificado com as coisas materiais. Em Platão, o sensível é *mimese do inteligível*,

porque o imita sem jamais igualá-lo, razão pela qual, em sua *Teoria das Idéias*, há mais dualidade do que propriamente dualismo entre o sensível e o inteligível, e mais gradação do que separação entre a beleza física e a espiritual.

Em Plotino, o mundo material das belezas corporais parece relegado mais decisivamente a ser imagem, traço, sombra, *espectro da verdadeira beleza*. Por isso, o homem deve habituar sua alma à contemplação das belas ocupações, das belas obras, e especialmente das almas daqueles que realizam essas belas obras. De toda forma, para Plotino a beleza atrelada ao bem (ordem moral) é também um imperativo. Por isso, o símbolo maior da feiúra é a alma dissoluta e injusta, cheia de concupiscências e desequilíbrios – alma covarde, mesquinha, invejosa, infectada pelo deleite dos prazeres impuros das paixões corporais (*Enéadas*, I, 5).

Com Plotino já está esboçada a tríade que marcará profundamente todo o pensamento medieval: *Unum, Verum, Bonum*. A beleza decorre da consideração desses *transcendentais*. Tais esferas de valor estavam integradas, completavam-se e não podiam separar-se. Por fim, para contemplar retamente a beleza – das criaturas e da natureza – haveria uma única exigência por parte da mente contemplativa (muito mais tarde definida belamente por Dante Alighieri [1265-1321]): um olhar claro e uma mente pura (“con occhio chiaro e con affetto puro”, *Paraíso*, Canto VI, 87).

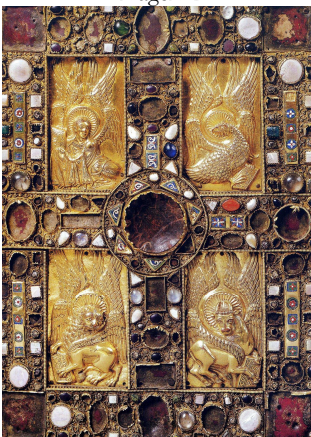
II. O Belo e sua leitura pelos medievais

Com incontida satisfação a Idade Média sorveu o tema clássico do belo oriundo desse filtro neoplatônico repassado por Plotino. Somada à filosofia grega, a tradição cristã-medieval enriqueceu o tema com suas alusões à beleza do mundo – o mundo é belo porque foi uma criação consciente de um Ser inteligente, e é belo porque foi feito com medida, número e peso (temas pitagóricos, mas também desenvolvidos pela tradição veterotestamentária, especialmente em *Gênesis*, no *Livro da Sabedoria* e no *Eclesiástico*).

Munidos especialmente dessas duas tradições – a grega e a judaico-cristã – os intelectuais medievais desenvolveram com profusão o tema da beleza. Nunca na história da humanidade tantas pessoas se preocuparam com o belo, nunca as sensibilidades foram tão aguçadas em direção ao afeto da beleza, nunca a pulcritude foi tão contemplada e descrita em palavras. O bispo Basílio de Cesaréia (329-379), por exemplo, preocupou-se com a beleza da luz: “Como a noção de beleza conserva seu valor a propósito da luz? Não será porque a proporção da luz se testemunha não em suas próprias partes, mas no aspecto risonho e doce que

oferece à vista?” (*Homilia in Hexaemeron*, II, 7). Alegria e doçura definem o espetáculo da claridade do Sol.

Imagem 2



Evangelário (c. 1100, Trier, Domschatz). Deus é luz: “Quando, de vez em quando a dilação pelas cores da casa do Senhor ou o esplendor multicolorido das pedras preciosas me distanciam, pelo prazer que produzem, de minhas próprias preocupações, e quando a honesta meditação me convida a refletir sobre a diversidade das santas virtudes, transferindo-me das coisas materiais para as imateriais, parece que resido em uma estranha região do orbe celeste, que não chega a estar completamente na superfície da terra nem na pureza do céu, e que, pela graça de Deus, posso transferir-me de um lugar inferior para outro superior de um modo anagógico” – Suger de Saint Denis, *De rebus in administratione sua gestis*, XXXIII, 198-199.

Por sua vez, Clemente de Alexandria (†215) reconheceu o deleite provocado pelo olhar da beleza da flor, mas ressaltou que a melhor beleza era a da alma e de seus resplendores (a justiça, a prudência, a fortaleza, a temperança, a benevolência e o pudor), associada à beleza corporal (*Paedagogus*, II, 8 e III, 11).

Alguns séculos mais tarde, o Pseudo-Dionísio, *o Areopagita* (séc. V) seguiu a tradição e reafirmou a identidade entre o belo e o bem:

Por causa do belo se produzem as harmonias, os afetos e as participações de todas as coisas. Por meio do belo tudo se une. O belo é o princípio de todas as coisas, sua causa eficiente, seu motor e o que as contém por amor de sua própria beleza. É também o limite que se ama como causa final (pois, por causa do belo, todas as coisas recebem seu ser) e o modelo, porque, segundo ele, tudo recebe sua delimitação. Por isso o belo também é idêntico ao bem, porque em toda causa, tudo tende ao belo e ao bem. Não há nenhum ser que não participe do belo ou do bem (*De divinis nominibus*, IV, 7).

Santo Agostinho (354-430) já havia ressaltado a beleza da unidade (“A unidade é a forma de toda a formosura”, *Epístola XVIII*, 5), e tratou da beleza em suas múltiplas formas (na música, no número, na forma e na proporção, na conveniência e na ordem). A abrangência de suas considerações o coloca como o pilar direito do pensamento ocidental.

Mas embora o tema seja fascinante e rico, não pretendo discorrer sobre todos os autores medievais que trataram do belo. Basta resumir esta introdução com a seguinte *linha de força*: as múltiplas manifestações de apreço e sensibilidade que os medievais demonstraram em seus escritos e em suas imagens (esculturas, pinturas, iluminuras, vitrais, construções, etc.) tiveram um mesmo princípio norteador, qual seja, o da associação entre beleza e a verdade, a beleza e a ética, a beleza e a moral. O belo era a manifestação do bem. Sem esse pano de fundo ético, a beleza não tinha valor, estava destituída de sentido.

Até mesmo a feiúra se explicava e era “denunciada” por sua carência de harmonia, por ser a perfeita antítese do belo (ECO, 2004: 133). E de todas as belezas, aquela que provinha da verdade do entendimento, da plena capacidade de compreensão, era a mais considerada. Capacidade de entendimento que, em seu cume, poderia chegar a ultrapassar a beleza corpórea e vislumbrar a grande beleza do mundo inteligível. O próprio Ramon Llull expressou magnificamente essa concepção em seu *Livro das Maravilhas* (1289), quando, em uma passagem, um eremita explica ao viajante Félix – aquele que é feliz – o significado da beleza divina, a maior e mais perfeita de todas as belezas:

Para que Félix entendesse perfeitamente a beleza divina, o eremita disse que uma alma santa estava em contemplação e via a grande beleza em seu entender e em seu entendimento, pois o entendimento entendia que podia entender Deus e tinha grande beleza neste poder, já que entender Deus é uma grande beleza e tal entender embeleza muito o entendimento. A santa alma via em sua memória e em sua vontade exatamente isso. Ao ver uma beleza de poder tão grande em sua memória, entendimento e vontade, esta alma amou ter aquela beleza em seu poder, e quis lembrar, entender e amar a Deus para que fosse bela em sua essência e em sua obra.

Félix entendeu a semelhança que o eremita disse, e afirmou que, entendendo a beleza do poder de Deus em Sua bondade, infinitude, eternidade e em todas as Suas dignidades, desejava que naquela bondade houvesse beleza de produzir o bom, o infinito, o eterno, e assim de todas, para que a essência fosse bela na bondade, na infinitude e em todas, e também fosse bela na beleza de Sua obra por todas, estando todas as dignidades em uma beleza essencial e sendo belas pelas distintas obras nas pessoas divinas (*Livro das Maravilhas*, cap. 93).

Percebe, leitor, a forma circular do texto? Ela tem o objetivo de fazê-lo ascender espiritualmente em direção a Deus. Trata-se de uma *permeabilidade vocabular*, pois ao discorrer sobre um tema, Llull utiliza o mesmo campo semântico de palavras (no caso, **entender / entendimento / entendia e beleza / embeleza**), e altera o *ponto de gravidade textual* para assim elevar o espírito do leitor, uma sutilíssima técnica literária medieval que exprime a delicadeza dos escritores de então ao tratar de um tema tão candente.

Por outro lado, através desse tipo de *redação circular* – circularidade que a própria hermenêutica moderna ressalta como necessária para o gradativo desenvolvimento da interpretação (GADAMER, 1998: 58) – Llull tenta *explicar o inexplicável*, isto é, o êxtase místico do contato com Deus. Esse é um tema dificilmente explicável de forma racional para nós (mesmo a filosofia moderna se mostrou incapaz de oferecer um pressuposto antropológico adequado à compreensão do fenômeno místico em sua gênese – a própria *experiência do Ser* de Heidegger é considerada uma experiência mística desfigurada) (VAZ, 2000: 25).

Esta forma de redação circular é tipicamente medieval e se explica também pela idéia neoplatônica que o conhecimento da alma – e, portanto, o de Deus – se dava através de um movimento circular, idéia expressa uma vez mais por Plotino: “Quando uma Alma chega a conhecer a si mesma, vê que seu movimento não se dá em linha reta (...), mas que o movimento conforme a sua natureza é como um círculo ao redor de algo – não de algo exterior, mas de um centro, a partir do qual provém o círculo” (PLOTINO, *Sobre o Bem ou o Uno*, 8).

III. O Livro da contemplação (c. 1274) e o Belo

Essa linha de força que persistiu por toda a Idade Média não poderia passar despercebida ao filósofo catalão. Em muitos de seus escritos há passagens relacionadas ao tema da beleza e da feiúra e a necessidade de o homem alçar vãos mais altos que a primeira beleza visível, a material. Ramon Llull utiliza as palavras *bell, bella, bellament, bellea, bellesa* para designar essa notável sensibilidade humana.

Dos cinco sentidos, a visão, segundo Llull, é a que proporciona ao ser a recepção das belezas desse mundo – o próprio amor, segundo os medievais, iniciava com a “visão da beleza do outro sexo e da lembrança obsedante dessa beleza” (ANDRÉ CAPELÃO, *Tratado do amor cortês*, Livro I, cap. 1). Em sua obra *Livro da contemplação* (OE, vol. II, 1960: 97-1258), um dos primeiros textos de sua pena e escrito em forma de diálogo místico com Deus (COSTA, 2006), há um capítulo dedicado ao tema, e que possui o sugestivo título de “Como o homem se previne nesse mundo de quais coisas são belas e quais são feias” (*Libre de contemplació*, L. II,

vol. II, XXIII dist., cap. CIV, 1-30, a partir de agora citado como *LC*). Esse será o documento base que norteará nossas considerações a respeito do belo na filosofia luliana.

Pois bem, para Lull, o homem possui dois tipos de visão: a corporal e a espiritual. Os olhos corporais têm a capacidade de ver a beleza das coisas sensuais, e os olhos espirituais a beleza das coisas intelectuais (*LC*, Livro II, vol. II, XXIII dist., cap. CIV, 1-2). Aos olhos corporais é agradável ver a claridade do alvorecer e a estrela boreal, os prados, as flores, as ribeiras, os bosques (*LC*, cap. CIV, 3).

A natureza: esse era o primeiro contato do espírito medieval com a beleza. Para as pessoas de então, a natureza era como um imenso e belíssimo livro a ser desvelado pelo homem, mas não por um homem qualquer, mas por aquele que possuísse a sensibilidade para ver o que está visível para todos. Somente uns poucos seriam capazes de desvelar a essência do que vêem (GREGORY, 2002).

Contudo, a alma não deveria se ater a esse primeiro momento frutivo, a esse primeiro deslumbramento ante o espetáculo da beleza natural criada por Deus. Era imperativo fazer um esforço para elevar seu entendimento em direção à beleza apreendida pela visão espiritual. Assim, apesar da percepção da beleza das flores e das ribeiras, o homem deveria cogitar e ver a beleza das virtudes humanas, como o amor e a paciência, a lealdade e a humildade, a piedade e a misericórdia (*LC*, cap. CIV, 3).

É nesse constante contraste filosófico de oposições que o texto é construído. A seguir, o filósofo aborda o tema da beleza feminina. É quando seu pensamento segue a tradição monástica mais restrita, e adverte os homens para o perigo que as mulheres representam, o perigo da sexualidade, o perigo do deslumbre que atinge os olhos corporais, e a possibilidade de macular a beleza da carne intocada: “Ó, Senhor, liberal, justiceiro, sábio e verdadeiro em todas as coisas! Se aos olhos corporais agrada ver a bela mulher quando está bem vestida e bem adornada, aos olhos espirituais é coisa muito feia vê-la, pois ela é a mulher horrível e perversa, vil e de más obras e sujeiras” (*LC*, cap. CIV, 3).

Nesse momento, o discurso luliano se aproxima muito do temor dos clérigos (DUBY, 2001) – no século X, o abade Odo de Cluny já fizera a mesma advertência contra a mulher, contra Eva (DALARUN, 1990: 35). A mulher representava a própria tentação da sexualidade, o oposto que era buscado pelas ordens monásticas. Mas muito pior que ver o outro sexo – e até mesmo ver o próprio ato sexual – era, para Lull, mirar com os olhos espirituais a feiúra dos atos vis e antiéticos praticados pelos homens:

Se aos olhos corporais, Senhor Deus, é coisa feia ver as sujeiras e as feiúras que o homem e a mulher fazem nos lugares sujos que têm, os quais são vergonhosos de se ver, aos olhos espirituais é coisa muito mais feia ver no homem as falsidades, as traições, os enganos, as cobiças e os outros vícios (*LC*, cap. CIV, 6).

Prosseguindo em seu diálogo com Deus, Ramon aborda, além do tema da sexualidade e da mulher, a questão da beleza da pobreza, sobretudo da pobreza voluntária, um tema muito importante no século XIII. Pois praticamente todas as experiências religiosas daquele tempo foram marcadas pela vontade de voltar à época dos apóstolos e dos mártires (VAUCHEZ, 1995: 71); quase todas as tradições antigas enalteciam o refratamento das paixões carnis, a desvalorização da riqueza material, e o conseqüente enaltecimento do mundo espiritual:

Senhor Deus verdadeiro, que sois elevado e nobre acima de todas as nobrezas e todas as honrarias, o bem-aventurado religioso tem um prazer muito maior em ver seus vis trapos, apesar de serem velhos, despedaçados e de cores feias, que ver os vestidos nobres e honrados, de belas cores, vestidos pelos homens delicados e amantes da vanglória desse mundo (*LC*, cap. CIV, 7).

Nunca é demais ressaltar que essa perspectiva estética reconhece a intensa beleza das coisas materiais – chegou-se a afirmar, por exemplo, que o discurso de São Bernardo (1090-1154) contra as imagens das igrejas cluniacenses era uma prova da incapacidade dos medievais de apreenderem a fruição estética artística! (COSTA, 2002). Muito pelo contrário, todos os medievais – inclusive Lull, naturalmente – reconhecem a sedução da beleza corpórea, como mostra, espero, essas passagens do *Livro da contemplação*. A questão é que a ênfase recai sempre na beleza superior do que é incorpóreo – e nesse ponto eles seguem a tradição platônica e neoplatônica (além da bíblica), como vimos anteriormente.

Daí, por exemplo, essa interessantíssima contraposição que, a seguir, o filósofo faz entre a “má fêmea” (a mulher pecadora, adúltera, etc.) e o esterco do jardim (que em catalão se transforma em um verdadeiro jogo retórico de palavras: *fems* [esterco] / *fembra* [fêmea, mulher]):

Humilde Senhor, obedecido por todos os povos, bem-aventurado por todas as gentes, é muito mais bela coisa ver o esterco no jardim que a má fêmea na igreja, mesmo que as fezes sejam uma figura feia e a fêmea seja uma bela figura. Isso acontece, Senhor, porque do esterqueiro que existe no jardim nascem folhas e flores, com boas cores, belos odores e bons sabores, e da má fêmea, por mais que esteja adornada, não nasce senão pecado, fedor e sujeira.

A má fêmea, Senhor, coloca cosméticos brancos e coloridos, e tingem seus cabelos, suas sobrancelhas, sua boca e seus olhos, para ser bela às gentes. E a respeito das belas cores e as belas feições que Vós haveis colocado nela, ela, Senhor, coloca cores que são de coisas muito feias e muito fedorentas de ver, de cheirar e de apalpar.

De que vale, Senhor, para a má fêmea, que o homem a veja bela pelos olhos corporais, se os olhos espirituais sabem que toda a sua beleza se tornará fedorenta, com vermes e minhocas, e a terra comerá e apodrecerá todas aquelas feições que ela tingem e colore? (LC, cap. CIV, 10-13).

O leitor moderno que conseguir ultrapassar a impressão do primeiro e mais rasteiro nível de leitura (que é o da indignação e estupefação por um filósofo se valer da mulher para criar uma contraposição tão feia!), verá que a mensagem final do texto, em meu entender, é a seguinte: o homem deve aprender a ver a verdadeira beleza por trás da bela realidade sensível – e de todas as belezas sensíveis, a da mulher é a maior de todas, a mais tentadora de todas! É isso que nos ensina o filósofo.

Além disso, o homem precisa aprender a ver o desenrolar das coisas, o que o bem (que é belo) e o mal (que é feio) fazem. Para isso, Lull recolhe da *tradição monástica e misógina medieval* o tema da beleza da mulher sedutora, e cria uma antítese entre essa beleza e a feiúra (e o fedor das fezes). Pelo contrário, por trás da belíssima realidade física da mulher pintada e da feiúra e do fedor das fezes, há o oposto: a bela mulher, *quando pecadora*, cria a feiúra da maldade, enquanto o feio esterco produz a bela vida natural.

Por fim, nessa interessante passagem selecionada acima há o tema da morte, uma das questões mais prementes das filosofias antiga e medieval: de que vale fruir a beleza física se ela é tão frágil, já que envelhece e morre? Por que não almejar o vislumbre da beleza espiritual que, ao contrário da beleza física, só se torna mais bela com o passar do tempo, até passar dessa vida para a outra?

Em uma passagem mais adiante, Ramon chega a fazer uma interessante confissão pessoal, lembrança de seus tempos de trovador da corte real: a beleza das mulheres foi a “pestilência e a tribulação de meus olhos, Senhor, porque pela beleza das mulheres eu esqueci Vossa grande bondade e a beleza de Vossas obras” (LC, cap. CIV, 16). E de todas as coisas corporais, a beleza que deve ser apreciada e contemplada não é a feminina, mas a da natureza para, a seguir, elevar o entendimento até o mundo supra-sensível:

Prazeroso Senhor, que é Doçura, Amor, Honra e Prazer. As belas coisas, Senhor, que os olhos corporais podem ver, são as belas flores e os belos frutos, como a bela rosa

ou a bela flor do lírio, ou o belo pomar ou a bela cidreira, pois cada uma dessas coisas é muito prazerosa de se ver.

Mas sem qualquer comparação, Senhor, é mais bela coisa e mais prazerosa de ver aos olhos espirituais a grande beleza que existe em Vossa obra, obra que é vista nas criaturas que haveis criado e ordenado. (*LC*, cap. CIV, 10-13).

A seguir, o filósofo cria uma analogia entre a árvore e seu corpo – um dos temas mais recorrentes na filosofia medieval e na história do conhecimento (BURKE, 2003: 82). A árvore seca não é tão bela de ver como a árvore verde e cheia de folhas e flores.

Da mesma forma, um corpo com mais pecados que virtudes é, aos olhos de Deus e à Sua sabedoria, muito mais feio e sujo que belo e virtuoso. Portanto, como uma árvore podada e limpa se renova e dá beleza aos olhos corporais por causa de seus ramos, flores e frutos, Llull diz que se Deus desejasse limpá-lo e purgá-lo de seus pecados, ele poderia ser belo e limpo aos olhos dos homens (*LC*, cap. CIV, 22-23).

Além da árvore, Llull traz a imagem dos castelos e palácios como metáfora para a antítese beleza física / beleza espiritual. Pois além dos objetivos militares e das funções táticas, aquelas construções eram, por excelência, lugares de fruição que os medievais de todas as ordens sociais compartilhavam.

Há, inclusive, aos olhos dos especialistas, uma sutil dialética na arte da construção medieval, um fio tênue entre a virilidade, o poder e a agressividade, de um lado, e a doçura, a beleza e a feminilidade, do outro. Pois aos olhos contemporâneos, o palácio era, por excelência, o lugar do maravilhoso (MESQUI, 1998: 187), portanto, da beleza.

Portanto, Llull diz que o homem que constrói seu palácio ou castelo e tem vontade de fazê-lo belo, bem pintado e nobre, tem antes em sua imaginação a beleza, não a feiúra. E assim como o homem olha no belo palácio ou no belo castelo as coisas que são belas – como as pinturas, os entalhes, os muros, as torres e as barbacãs – de mesma forma deve se proteger das coisas que são feias (*LC*, cap. CIV, 25-26).

O filósofo conclui sua consideração sobre a beleza com o deleite da visão do Cristo crucificado e como a contemplação da cruz lhe traz a visão de sua beleza (virtudes) e feiúra (pecados). A cruz é como o espelho: quando a senhora se olha no espelho, pode ver sua beleza ou feiúra. Da mesma forma, quando Llull olha a cruz, diz que seus olhos espirituais vêem e sabem sua beleza e sujeira (*LC*, cap. CIV, 28). Claro, Deus tudo sabe. Seus olhos se enchem de lágrimas e seu coração

de amor, de devoção e de lembrança da Santa Paixão. Caso contrário, isto é, se seus olhos espirituais não tiverem essa predisposição amorosa, de nada valerá olhar a Paixão de Cristo:

Mas, Senhor, se enquanto estiver diante de Vosso glorioso altar e diante da Santa figura da Santa cruz eu não ver com os olhos espirituais e meus olhos em lágrimas, meu coração em amor, em devoção e lembrando a Vossa Paixão e a Vossa virtude, então, meus olhos espirituais, Senhor, me verão muito vil, muito sujo e muito desfigurado, porque meus pensamentos não estarão nem na beleza, nem na nobreza da Vossa gloriosa deidade. (*LC*, cap. CIV, 30)

É curioso observar que, na tradição ocidental, o olhar-se no espelho sempre representou metaforicamente o olhar para si, para dentro de si, para a verdade que se esconde por trás da máscara. Ademais, há outro ponto muito importante a ser destacado na pungente passagem acima: o tema das lágrimas. As lágrimas vertidas limpam a alma e lavam o sofrimento. Na filosofia luliana, as lágrimas têm um profundo valor. A própria Idade Média teve uma *propensão às lágrimas* (LE GOFF & TRUONG, 2005: 50).

Por exemplo, para a tradição monástica beneditina – que o pensamento de Lull, mesmo indiretamente, em muitos momentos pode ser associado – as lágrimas eram uma recompensa, um mérito, uma sanção da penitência (COSTA, 2005: 16). E para contemplar a maior beleza de todas, o Deus encarnado, a *substância perfeita* (para utilizar a terminologia platônica), nada melhor que a pureza da compunção das lágrimas.

IV. Conclusão

Ao iniciar essa breve investigação sobre o belo, fiz a seguinte pergunta a meu filho (então com nove anos): “Filho, o que combina mais com a beleza, o bem ou o mal?” Com sua maravilhosa pureza e objetividade nata típicas das crianças, ele me respondeu: “Papai, a beleza combina mais com o bem”. Eu retruquei: “E por quê?”. Ele concluiu: “Porque o bem é uma coisa boa, e uma coisa boa é bonita”. Simples, não?

Quando a Filosofia atém-se a esses princípios e a suas definições, possui o frescor da juventude. E este era o moto perpétuo das filosofias clássica e medieval. O próprio Lull é considerado o *filósofo medieval das definições* (BONNER & RIPOLL PERELLÓ, 2002: 10).

No entanto, hoje, em seu ocaso pós-moderno, a Filosofia teima em desconfiar da capacidade intelectual do homem, e confunde vários conceitos. Parece enrugada,

senil. Urge retornar aos clássicos, textos escritos em um tempo em que o bem existia e era belo, e o mal, feio.

– Belo filho, disse o eremita, bela coisa é ver todas as coisas corporais que são belas. Mas melhor ainda é ver as coisas espirituais, como a justiça, a caridade, a sabedoria, a temperança e a força de coragem. Mas aqueles que estão em pecado têm maior prazer em ver as coisas corporais que as espirituais. Logo, é uma maravilha que tais homens tenham maior prazer em ver as coisas belas que as feias, pois assim como estão desordenados em ver com a vista espiritual, deveriam estar desordenados com a vista corporal (Ramon Llull, *Félix ou o Livro das Maravilhas* (1289), Livro VIII, cap. 56).

Fontes

- ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do amor cortês*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BONNER, Antoni. *Obras Selectes de Ramon Llull (1232-1316). Volum II*. Mallorca: Editorial Moll, 1989.
- DANTE. *A Divina Comédia. Paraíso*. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. São Paulo: Polar Editorial, 2000.
- RAMON LLULL. *Obras Essenciais (OE)*. Barcelona: Editorial Selecta, 1960.

Bibliografia

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BONNER, A., RIPOLL PERELLÓ, M. I. *Diccionari de definicions lul·lianes*, Col·lecció Blaquerna, 2, Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2002.
- BURKE, Peter. *Uma História Social do Conhecimento – de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- COSTA, Ricardo da. “Cluny, Jerusalém celeste encarnada”. In: *Medievalia. Textos e estudos 21 (2002)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 115-137.
- COSTA, Ricardo da. *Las Definiciones de las Siete Artes Liberales y Mecánicas en la Obra de Ramón Llull*. São Paulo / Porto: Editora Mandruvá / Universidade do Porto, 2005.
- COSTA, Ricardo da. “A experiência religiosa e mística de Ramon Llull: a *infinidade* e a *eternidade* divinas no *Livro da contemplação* (c. 1274)”. In: *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: Faculdade de Filosofia de São Boaventura (FFSB), vol. 3, n. 1, janeiro/junho 2006.
- DALARUN, Jacques. “Olhares de clérigos”. In: DUBY, Georges, e PERROT, Michele (dir.). *História das Mulheres no Ocidente. Volume 2: A Idade Média*. Lisboa: Edições Afrontamento, 1990, p. 29-63.
- DUBY, Georges. *Eva e os padres. Damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ECO, Umberto. *Historia de la Belleza*. Barcelona, Lumen, 2004.
- FEDELI, Orlando. “As três revoluções na Arte”. In: MONTFORT Associação Cultural. Internet, <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cadernos&subsecao=arte&artigo=3revolucoes&lang=bra> (acesso no dia 19/09/2006).
- GADAMER, Hans-Georg (org. Pierre Fruchon). *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- GREGORY, Tullio. “Natureza”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. Bauru, São Paulo: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 263-277.
- LE GOFF, Jacques & TRUONG, N. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Lisboa: Editorial Teorema, 2005.
- MESQUI, Jean. “Palácios principescos, residências senhoriais”. In: DUBY, Georges, e LACLOTTE, Michel (coord.). *História Artística da Europa. A Idade Média. Tomo II*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1998, p. 186-200.
- PANOFSKY, Erwin. *El Abad Suger. Sobre la Abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos*. Madrid: Cátedra, 2004.
- TARTAKIEWICZ, Wladyslaw. *Historia de la Estética. II. La estética medieval*. Madrid: Akal, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

A noção de *pecado* e os *sete pecados capitais* no *Livro das Maravilhas* (1288-1289) de Ramon Llull

Ricardo da Costa

Amável filho, quase mortas estão a sabedoria, a caridade e a devoção, e poucos são os homens que estão na finalidade para a qual Nosso Senhor Deus os criou.⁴⁷¹ Não existem mais o fervor e a devoção que costumavam existir nos tempos dos apóstolos e dos mártires que, por conhecerem e amarem a Deus, definhavam e morriam. Convém que vás maravilhar-te onde a caridade e a devoção se foram. Vai pelo mundo e maravilha-te porque os homens cessam de amar e conhecer a Deus. Que toda tua vida seja em amar e conhecer a Deus, e chora pelas faltas dos homens que ignoram e desamam a Deus, Ramon Llull, *O Livro das Maravilhas* (1989, vol. 2: 19-20)

Obediente a seu pai, Félix se despediu com a graça e a bênção de Deus. Com essa doutrina paterna, como bom medieval ele peregrinou e peregrinou: andou pelos bosques, pelos montes e planícies, pelos lugares ermos e povoados, encontrou príncipes e cavaleiros pelos castelos e cidades, e em todos os lugares “se maravilhava com as maravilhas que existem no mundo”. Perguntava o que não entendia, explicava o que sabia e metia-se em trabalhos e perigos para fazer reverência e honra a Deus.

Nesse belo *Prefácio* se encontra o tom literário do *Livro das Maravilhas* e a atitude do protagonista da novela: languidamente perplexo, contemplativamente melancólico, decididamente investigativo, o peregrino criado por Ramon Llull – chamado Félix, isto é, aquele que é *felix* – percorre o mundo disposto a conhecer a realidade criada por Deus.

Quando escreveu essa novela enciclopédica e alegórica, Ramon se encontrava em Paris, capital cultural do mundo na época. Ali, pela primeira vez, lecionou na Universidade e expôs seu sistema filosófico, sua *Arte*, sem ser, no entanto, compreendido. Ali provavelmente também se encontrou com o rei Felipe, o *Belo* – sobrinho de Jaime II de Maiorca, seu protetor – mas também não conseguiu concretizar seu desejo de criar escolas de línguas para futuros missionários dispostos a morrer por Cristo e pregar o cristianismo em terras muçulmanas, como havia conseguido realizar em Miramar (1276), em sua terra natal. (HILLGARTH, 1988: 77)

⁴⁷¹ “...poucos são os homens que estão na finalidade para a qual Nosso Senhor Deus os criou”. Segundo Lúlio, uma das maneiras de conhecer as coisas é saber a razão por que elas existem, e um dos modos de sabê-lo é perguntar pelo seu fim. Na *Arte lulliana* – que é um sistema para alcançar a verdade real das coisas – são feitas dez perguntas sobre aquilo que se quer entender. A quarta pergunta versa sobre o “por que” e subdivide-se em duas espécies. Na segunda espécie, pergunta-se pelo “por que”, e se mostra o fim da coisa – Esteve Jaulent.

Certamente a decepção por não conseguir se comunicar adequadamente com os estudantes de Paris fez com que Ramon mudasse a forma de exposição de sua *Arte*, passando então (e pela segunda vez) para a narrativa alegórica. (VEGA, 2002: 41) Assim, o *Livro das Maravilhas* é uma doce “crítica implacável” e conservadora a quase todos os ofícios sociais de então. (HILLGARTH, 1988: 67)

Esse fato torna o texto um notável documento para os historiadores compreenderem profundamente o olhar social de um dos pontos de vista mais importantes do século XIII: o *voluntarismo cristocêntrico* das ordens mendicantes, a emoção e a razão a serviço da fé (VAUCHEZ, 1995: 125-148), noção que Ramon Llull conjugou de forma notável em seus escritos.

O tratamento que o filósofo catalão dá ao tema é exclusivamente *exemplarista*: são centenas e centenas de pequenos contos, explicações alegóricas que constroem a viagem de Félix na escala da criação. Isso está bem explícito na organização da obra, seus livros e temas: Deus, os Anjos, o Céu, os Elementos, as Plantas, os Metais, as Bestas, o Homem, o Paraíso e o Inferno.

Além disso, o comportamento do protagonista ao longo da narrativa é tipicamente franciscano: o jovem (e virgem) Félix contempla, pergunta, observa, medita, se surpreende e se maravilha (BONNER, 1989: 11-12), pois o mundo está se laicizando e os homens estão deixando de amar a Deus. Em seu caminho, esse “peregrino do conhecimento” conhece um eremita, que lhe mostra os mistérios da natureza divina e o ensina a interpretar a realidade a partir de Deus e de princípios racionais com base na seguinte dicotomia: o mal é o não-ser, e o bem, o ser. (BADIA I BONNER, 1992: 112)

Por fim, o entrelaçamento dos exemplos em um labirinto de significados metafísicos no *Livro das Maravilhas* tem o objetivo de testar e exercitar a inteligência do leitor. (VEJA, 2002: 41) Em outra oportunidade, defini o exemplo luliano como um *phantasticus exemplum* (COSTA, 2000: 213), pois Llull mescla *parábolas fantásticas* com cenas mais realistas, sempre com o intuito de provar racionalmente a existência da Santíssima Trindade na estrutura do mundo e do cosmo.

Assim, após esse rápido preâmbulo, passo à análise de algumas passagens do *Livro das Maravilhas* em que Ramon narra dezenas e dezenas de exemplos relacionados aos *sete pecados capitais*. Esses trechos foram extraídos do capítulo VIII (Sobre o Homem), que corresponde a quase 60% do total da obra.

I. O que é pecado?

Muitas vezes Félix ouviu dizerem que o pecado não era nada! Maravilhado com o fato de os homens carregarem o fardo do pecado original, fardo que “não é nada”, Félix indaga o eremita sobre essa maravilha. Este inicia então o diálogo com Félix definindo o que é pecado: o pecado existe quando o homem ama mais outras coisas que a Deus, invertendo a intenção para a qual foi criado. Essa definição se baseia em uma teoria de Ramon Llull chamada “primeira e segunda intenção” (ORL, 1935: 03-66).

Acontece então a exposição de quatro exemplos sobre o pecado: o rei, o pastor, o hortelão e o bispo (em cada capítulo sobre um pecado há vários exemplos, o que me obrigou a fazer uma seleção arbitrária). Deter-me-ei apenas no primeiro, a estória do “rei pecador”, exemplo que trata da função do poder monárquico:

Era uma vez um rei que amava os deleites deste mundo, e menosprezava a glória do outro século. Aquele rei foi ordenado rei para ter justiça na terra, mas tinha a intenção de ser rei para ter abundância de dinheiro, de honrarias e de deleites como caçar, descansar, comer, beber, vestir, e ter os deleites carnisais. O rei fazia todas essas coisas e não cuidava da justiça, e, assim, seu reino se destruiu, porque não tinha regente. Este rei pecava porque invertia a intenção pela qual era rei. (RAMON LLULL, “O Livro das Maravilhas”, OS, 1989, vol. 2, Livro VIII, cap. 113: 362)

Os reis existem para terem o mundo em paz, pensa Ramon, pensavam os medievais. No entanto, a observação da realidade lhe impõe uma constatação: na prática de seu ofício, os reis invertem a prerrogativa divina e se deleitam nos prazeres mundanos – e aqui não posso deixar de comentar o duplo sentido da palavra catalã *delit*: *deleite*, um vivo prazer da alma ou dos sentidos, mas também *delito*, infração da lei, no caso, da lei divina. (GGL, 1983, vol. II: 35-36). Ou seja, quando o rei se deleita, comete delito, *deleite/delito* contra Deus.

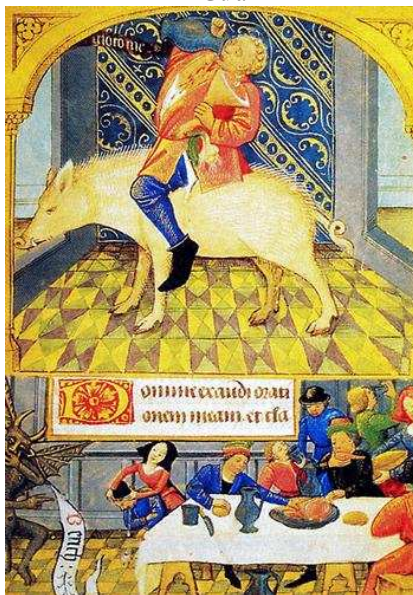
II. A Gula na mesa do príncipe

O pecado tenta especialmente aquele que não peca, aquele que anda reto. Havia um príncipe que amava tanto a temperança que mandara colocar em seu copo predileto a inscrição “temperança e gula” para que, sempre que se sentasse à mesa para comer e beber, se lembrasse daquela virtude oposta à gula. Um dia, no entanto, o príncipe comeu e bebeu demais, e a gula ainda o fez pegar mais um pedaço de carne.

Quando estava com o pedaço de carne em uma das mãos, sua consciência o trouxe à razão e ele se perguntou o que valia mais, Deus e a temperança, a longa vida e a saúde ou a gula, a doença, a morte e a ira divina.

Depois dessa consideração, o príncipe largou o pedaço de carne e agradeceu ao Senhor o fato de ter recebido a temperança, e com ela poder amá-Lo, temê-Lo e servi-Lo. (RAMON LLULL, “O Livro das Maravilhas”, OS, 1989, vol. 2, Livro VIII, cap. 69: 231)

A Gula



Livre de Horas (c. 1475) de Robinet Testard (França, 149 x 107 mm, M. 1001, fol. 84, detalhe). A **gula (ou gluttonia) é voraz e nunca se sacia**. As iluminuras desse famoso *Livre de Horas* estão sempre divididas em dois espaços. No primeiro plano, acima, sempre ocupando um espaço maior, há a representação do pecado capital, sempre sob a forma cavaleiresca – um personagem montado, ocupando uma sala. Trata-se de uma *cena de interiores* em que o motivo cavaleiresco é caricaturado às últimas conseqüências. Aqui o cavaleiro é um gordo burguês que monta um peludo javali, não um nobre corcel. Na cena abaixo, a seguir, o artista sempre retrata o caos provocado pelo pecado na sociedade humana, na sociedade de corte. São sempre cenas nobres, em que os personagens estão tomados, possuídos pelos baixos instintos pecaminosos, sempre com o demônio em cena, instigando homens e mulheres. Na iluminura da **gula**, um *banquete e seus excessos*: à esquerda, uma mulher segura a cabeça de um homem, que vomita para, a seguir, comer novamente. À direita, a mesa tem pão e galinha; todos bebem e se empanturram muito.

III. A Avariza no sonho do rei



Livro de Horas (c. 1475) de Robinet Testard (França, 149 x 107 mm, M. 1001, fol. 91, detalhe). **A avariza é gananciosa, tem fome de dinheiro.** O cavaleiro monta um lobo escancaradamente voraz, símbolo do apetite do avaro pelo dinheiro. Ele exhibe e entorna sua bolsa vermelha cheia de moedas (outra, preta, está igualmente cheia, em sua cintura); o diabo está ao seu lado. Na cena abaixo, oito personagens avaros em um quarto: na cama, um rico-homem conta suas moedas, ao centro, uma senhora, com sua negra bolsa de moedas à mostra, ensina às suas jovens pupilas como serem avaras; à esquerda, uma espécie de competição: quem tem a bolsa mais cheia?

Para Ramon, todas as virtudes existem no homem em potência porque elas existem em Deus em essência, e o Criador as transmite à humanidade através de Sua bondade, através da ação intrínseca de Suas dignidades. Por isso, ao tratar da *avariza*, o beato inicia o capítulo dizendo que Deus é generoso e se dá totalmente ao Filho e ao Espírito Santo, “engendrando o Filho e espirando o Espírito Santo” – e o mesmo ocorre com as outras duas Pessoas Divinas. Por esse motivo, a avariza é contrária à largueza divina.

E para exemplificar o contrário dessa generosidade divina, isto é, o pecado da avariza, Ramon novamente se vale do exemplo da monarquia, pois seus olhos críticos voltam-se constantemente em direção aos senhores do poder. Assim, o

eremita conta a Félix que havia um rei muito rico e poderoso que se dedicava a “honrar a si mesmo e ter todos os deleites deste mundo”. Soberbo, ele desejava viver para desfrutar esses prazeres e para que todos os homens de seu reino o honrassem e o servissem.

Um dia, o rei caiu doente e esteve à beira da morte. Quando dormiu, teve um sonho. Duas senhoras surgiram diante dele: a Largueza e a Avareza. O rei pediu saúde e longa vida à Largueza, mas ela se recusou a lhe dar algo, dizendo-lhe que isso seria contrário à vontade de Deus, já que assim ela concordaria com a Avareza. (RAMON LLULL, “O Livro das Maravilhas”, *OS*, 1989, Livro VIII, cap. 70: 233)

Há aqui duas tradições que se entrecruzam no exemplo: a personificação das virtudes e dos vícios em belos diálogos fantasiosos, uma característica dos escritos lulianos (BADIA, 1992) e a tradição do sonho no cristianismo. (LE GOFF, 2002: 511-529).

Além disso, a forma com que Ramon Llull trata o tema, dosa a dura advertência com o amor típico do ensinamento cristão – e que é a base de toda a sua mensagem (DOMINGUES REBOIRAS, 1990: xxi), pois a presença onírica das duas damas suaviza o impacto da chegada da morte e o medo do julgamento final.

IV. A senhora casada e casta e a *Luxúria* do bispo

Félix se maravilha como o homem é movido ao deleite da luxúria através da visão e da audição. O eremita lhe explica que o homem é tocado de duas maneiras: no corpo e na alma. Narra então o melhor exemplo que poderia haver da fortíssima oposição entre a castidade e a luxúria para ilustrar a Félix o que diz: a escandalosa estória do bispo luxurioso. (RAMON LLULL, “Fèlix o el Libre de Meravelles”, *OS*, 1989, Livro VIII, cap. 71: 236)

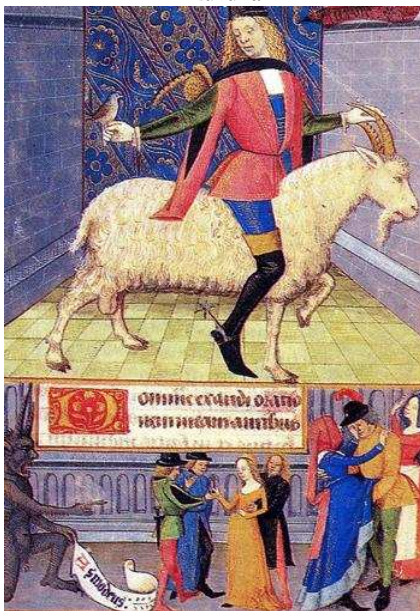
Esse servo de Deus era um pecador porque amava uma senhora casada, virtuosa e amante da castidade. Muitas vezes o bispo pediu a ela que fizesse a sua vontade, mas a boa senhora lhe repelia, dizendo que não daria uma ovelha ao lobo. O bispo insistia, e tinha um cuidado tão grande com ela que a deixava enojada.

Para dar um basta a essa situação, a senhora levou o iludido bispo a sua cama e, na presença de duas donzelas suas e de um sobrinho, tirou sua camisa, “suja com uma sujeira vergonhosa” para que ele a tocasse e desse nome àquela sujeira. Depois, ela se despiu completamente e disse ao bispo que se tivesse olhos que

olhasse, pois ela perderia a castidade e a Deus, “aviltando o corpo de Jesus Cristo quando O deveria santificar”. E ainda disse mais:

...que ele desejava que ela estivesse na ira de Deus, de seu marido e de seus amigos, na blasfêmia das gentes, que fosse inimiga da castidade e submetida à luxúria. O bispo sentiu vergonha e contrição, e maravilhou-se com sua grande loucura, com a grande castidade e virtude da senhora, e tornou-se um homem justo e de santa vida.

A Luxúria



Livre de Horas (c. 1475) de Robinet Testard (França, 149 x 107 mm, M. 1001, fol. 98, detalhe). **A luxúria se encanta consigo mesma e desordena o mundo.** O cavaleiro agora é um jovem, muito bem vestido, de longos cabelos cacheados. Com longas esporas - símbolo fálico - e montado em um bode com grandes testículos (personificação da luxúria), ele traz um pássaro (não um falcão), que seduz com seu canto. Na cena inferior, o diabo, de nome *Smodeus*, tem agora longos chifres. Com sua mão direita, ele parece impulsionar seu pecado: no centro da cena, uma mulher é assediada por três homens (um a agarra por trás); exibida, ela parece gostar muito da *corte da luxúria*. À direita, uma senhora é violentada por um homem. Ela tenta repeli-lo, mas ele é forte e a domina, tocando-a em suas partes íntimas. Uma jovem de vestido vermelho assiste a tudo, extasiada.

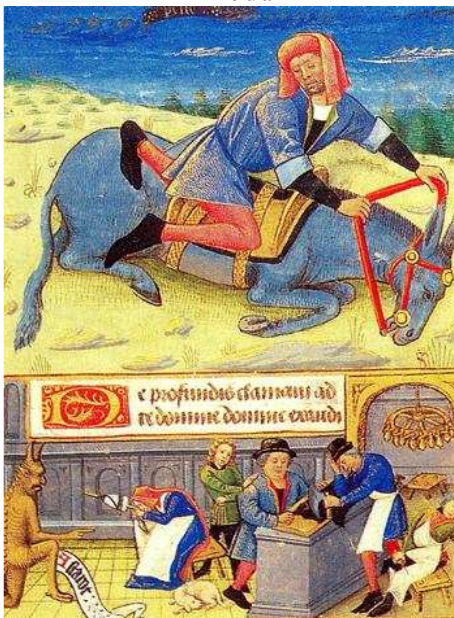
Os estudiosos estão mais ou menos de acordo que esse *exemplum* serviu de base para uma lenda que surgiu no final do século XV e início do XVI a respeito da conversão de Llull em 1263. Segundo essa lenda, o próprio Llull teria assediado

uma senhora que, no fim, permitiu que ele entrasse em seu quarto para se despir e mostrar a ele um seio canceroso.

Assim, alguns estudiosos, como, por exemplo, Hillgarth, acreditam que essa passagem sobre a senhora casta e doente pode ter algum fundamento real (HILLGARTH, 1998: 62)

V. A *Acidia* do burguês rico

A *Acidia*



Livro de Horas (c. 1475) de Robinet Testard (França, 149 x 107 mm, M. 1001, fol. 97, detalhe). **A preguiça alonga o tempo e retarda o trabalho.** Ninguém consegue fazer nada: deprimido, o cavalo está inerte no chão; o viajante tenta inutilmente erguê-lo. Abaixo, o diabo, de amarelo, incita o mundo à inércia. Todos estão cansados e não cumprem seu ofício. A fiadeira dorme, seu cão também; o alfaiate não corta o tecido: o mundo está parado.

De todos os ofícios sociais, o burguês é o que merece as maiores críticas por parte de Ramon Llull. Motivo das grandes transformações sociais dos séculos XII-XIII, a burguesia citadina corrompeu as estruturas feudais e medievais, acelerando a mobilidade social e causando uma grande preocupação (e por vezes ira) dos conservadores e tradicionalistas, como, por exemplo, São Bernardo, Jacob de Vitry e o próprio Ramon Llull.

Em muitas passagens do *Livro das Maravilhas*, Llull critica os burgueses. No capítulo 72 há um interessante exemplo que narra a inseparável acídia que o ofício da burguesia traz em si:

Era uma vez um burguês muito rico e honrado em uma cidade. Aquele burguês vivia de suas rendas, e não fazia nada além de comer, beber, e fazer tudo o que desejava. Como o burguês não fazia nada útil, não tinha nenhuma diligência, e estava todos os dias ocioso e, por causa dessa ociosidade, sentia-se todos os dias triste e desgostoso.

Por essa tristeza e desgosto, tornou-se acidioso, e passou a ter prazer com o mal e desprazer com o bem. Do desprazer que tinha do mal lhe vinha um desprazer quando o mal não era maior, e do bem que desamava lhe vinha pesar e tristeza quando o bem era muito grande. Assim, de todas as maneiras, esse burguês era submetido a trabalhos e tristezas por causa da ociosidade e acídia que tinha. (RAMON LLULL, “O Livro das Maravilhas”, OS, 1989, vol. 2, Livro VIII, cap. 72: 239)

A burguesia é avara, ambiciosa e preguiçosa, pois vive de suas rendas. Dessa forma, ela representa o vício e a desproporção que origina a desordem. A partir do século XII, a burguesia se tornou um dos temas preferidos dos pregadores (RICHARDS, 1992: 19), e Ramon aderiu a essas críticas com vigor. (COSTA E ZIERER, 2000)

VI. O Orgulho da mulher nobre do camponês

No capítulo 73 (Da Humildade e do Orgulho) há um exemplo que mostra muito claramente a mobilidade da sociedade medieval, sociedade de ordens que definia a posição da pessoa conforme seu ofício, não por sua riqueza material (COSTA, 2002: 113):

Era uma vez um camponês que tinha uma bela mulher que era de pais nobres. Aquele camponês amava muito a sua mulher, a vestia bem, a fazia estar ociosa, e dava-lhe o melhor de comer, mais que para si. A mulher do camponês, por se ver bela e ser de pais nobres, e vendo que o camponês a honrava mais que a si mesmo, era orgulhosa e menosprezava seu marido, pelo qual menosprezo caiu no pecado da luxúria. O camponês se maravilhou muito por sua mulher ser tão orgulhosa, e maravilhou-se como ela era mais orgulhosa quanto mais ele a amava e a honrava. (RAMON LLULL, “O Livro das Maravilhas”, OS, 1989, vol. 2, Livro VIII, cap. 73: 243)

A existência de terras campesinas alodiais – terras que o senhor feudal não podia cobrar nenhum tipo de imposto e que eram transmitidas de geração em geração e, portanto, inalienáveis fora do grupo familiar (BONNASSIE, 1985: 26-29) – permitiu, ao longo da Idade Média, a existência de camponeses abastados.

(HEERS, 1994: 209) Na sociedade de ordens que foi a medieval, também existiram camponeses ricos e cavaleiros pobres. (PERROY, 1994: 22)

O Orgulho



Livre de Horas (c. 1475) de Robinet Testard (França, 149 x 107 mm, M. 1001, fol. 84, detalhe). **O orgulho (a soberba) se embevece.** Montado em um nobre e vigoroso leão, o cavaleiro contempla sua própria beleza refletida em um espelho. Abaixo, o gordo diabo tem uma grossa corrente azul com uma maçã dourada e pontiaguda envolvendo seu pescoço. Ele aponta para a vaidosa sociedade humana: homens – e especialmente mulheres – sentem-se superiores. A soberba é a rainha e raiz de todos os pecados.

Assim, o exemplo de Llull sobre o terrível orgulho da mulher nobre que tinha um camponês como marido é real, não fantasioso e, além de mostrar as possibilidades da utilização da literatura como uma espécie de espelho, um pouco distorcido, mas sempre próximo das reais atitudes humanas (COSTA e COUTINHO, 2003: 28), também comprova a extrema mobilidade da sociedade medieval. (IOGNA-PRAT, 2002: 313-318)

VII. A disputatio entre a *Inveja* e a *Continência*

A Inveja



Livre de Horace (c. 1475) de Robinet Testard (França, 149 x 107 mm, M. 1001, fol. 86, detalhe). A **inveja queima, envenena e dói**. O invejoso cavalga, exibido, com um corvo nas mãos. Na cena inferior, o diabo amarelo exhibe três homens que murmuram, corroídos de inveja, a riqueza do burguês. “O princípio da inveja é impedir a glória alheia, que é o que entristece o invejoso, e isto se faz diminuindo o bem do outro ou falando mal dele; disfarçadamente, pela *murmuração*, ou abertamente, com a *detração*. Ela mata os pequenos, pois o medíocre acha que a prosperidade do outro impede a sua, o que é próprio de almas pequenas (Tomás de Aquino).

Para Ramon, a inveja é o desejo humano que deseja injuriosamente. Ela é o contrário da continência, que é a satisfação temperada do desejo de comer (*OS*, vol. II: 246) – observe que no século XIII ainda não se havia limitado a continência à repressão do desejo sexual e, por isso, Llull a define como contenção do apetite.

Para tratar desse vício, Llull se vale da alegoria, da personificação daquela virtude e daquele vício, que então travam uma *disputatio* com o seguinte tema: quem é mais amada nesse mundo, a *Continência* ou a *Inveja*?

A *Continência* pergunta à *Inveja* porque ela a persegue; a *Inveja* retruca: “Por que vos opondes a mim, se vedes que neste mundo sou mais amada, mais honrada e tenho mais amantes que vós?”

Após um breve debate com exemplos de ambos os lados, a *Continência* conclui: “*Inveja*, bem sei que vós sois grande neste mundo e estais grandemente na ira de Deus. Contudo, ainda que seja pequena neste mundo, eu sou grande na bênção de Deus.”

VIII. A Ira de Ramon, o Louco

Contrária à paciência, a ira “é a debilidade de coragem, movida pela vaidade, pelo orgulho, pela injúria, pela loucura e pela má vontade”. (*OS*, vol. II: 249) A exposição do último pecado capital no “Livro do Homem” possui uma passagem autobiográfica – característica marcante dos escritos de Ramon Llull.

O exemplo narrado mostra o descrédito dos contemporâneos face às propostas de Ramon, e é interessante observar que nosso próprio autor tem consciência disso, e mais: ele ainda insere passagens como essa em seus escritos, trechos que mostram a zombaria e o escárnio que ele sofria, até mesmo de pessoas ligadas à Igreja.

No exemplo, Ramon se define como um homem “pobre de poder e de amigos, e que tratava um grande negócio, isto é, que Deus fosse amado, conhecido e servido por todo o mundo”. Por não ser rico, nem honrado e nem poderoso, Ramon sabia que sozinho não podia tratar esse “grande negócio” (que ele chama em outras obras de “bem público”, que nada mais é que a expansão do cristianismo e da Igreja).

Assim, o *Louco* ia a prelados, príncipes e grandes senhores para pedir-lhes que tratassem daquele negócio. E então,

Um dia aconteceu dele falar sobre aquele negócio com um prelado, que escarneceu e riu de suas palavras, as quais o prelado menosprezou e desconsiderou. Muito se maravilhou aquele homem com o prelado que tão pouco pregava a honra a Deus, e começou a sentir ira e sofrimento em seu coração. Enquanto sentia ira e sofrimento, ele se maravilhou fortemente como podia sentir ira se desejava e tratava de um negócio tão nobre, e pensou que aquela ira fosse um vício.

O bom homem por muito tempo considerou isso que se maravilhava, e recorreu à paciência, para que ela o ajudasse com aquela ira que suportava, mas a paciência não lhe ajudou. O bom homem lembrou a paciência de Cristo e dos apóstolos, e então a ira na qual se encontrava se multiplicou fortemente, pois quanto mais lembrava a

paciência de Cristo e dos apóstolos, mais fortemente via que o prelado era dessemelhante e culpado perante Cristo. Maravilhou-se o bom homem com o fato de a paciência não vencer sua ira e não expulsar de seu coração o sofrimento que suportava. Por muito tempo aquele homem se maravilhou com isso, até que entendeu que aquela ira não era um vício, porque se fosse, não concordaria com a paciência. (RAMON LLULL, “O Livro das Maravilhas”, OS, 1989, vol. 2, Livro VIII, cap. 75: 249)

A Ira



Livro de Horas (c. 1475) de Robinet Testard (França, 149 x 107 mm, M. 1001, fol. 88, detalhe). A ira enlouquece o mundo. O *Leviatã* – diabo negro com asas vermelhas – incita o irado, que, montado em um horrendo lobo, se mata com uma facada no peito e ao mesmo tempo come uma maçã. Abaixo, todos lutam: as mulheres se ofendem e blasfemam, os cães se mordem, os homens se matam. A ira causa a rixa e corrompe as relações sociais.

Percebe-se a constante reflexão íntima de nosso autor, sua confrontação do pecado percebido com a virtude que lhe opõe, para a busca virtuosa da vida do Cristo e o desejo do retorno do tempo dos apóstolos. (BOLTON, 1989: 22-24) O deboche com que os homens recebiam as propostas missionárias de Ramon Llull serviu-lhe de motivo literário.

Por exemplo, em uma obra posterior, a *Disputa entre Pedro, o clérigo, e Ramon, o fantástico* (1311) (BADIA, 1991: 211-229), uma das peças mais encantadoras do

beato, há um diálogo entre um clérigo e Llull, o *fantástico*. O conceito de *fantasia* aqui é sinônimo de *loucura*, *insensatez*, pois na Idade Média, *fantasia* significava o mesmo que *fantasma*, *espectro*, *imagem*. No texto de Llull, freqüentemente o verbo fantasiar é usado para dizer “conhecer equivocadamente”.

Eu gostaria de relacionar a abertura dessa opereta com aquela passagem do *Livro das Maravilhas*, e assim seguir a pista do Prof. Anthony Bonner. (OS, vol. II, 1989: 249) O “grande negócio” de Ramon, descrito na passagem acima do *Félix*, eram suas três metas, ideais forçados desde as visões que teve do Cristo crucificado (por volta de 1263): 1) escrever o melhor livro do mundo contra os erros dos infiéis, 2) fundar escolas para que estudantes aprendessem o idioma dos pagãos e 3) buscar o martírio. O início do diálogo da *Disputa entre Pedro, o clérigo e Ramon, o fantástico* mostra claramente isso:

(1) Aconteceu certa vez que dois homens que iam para um Concílio geral [de Vienne, em 1311] se encontraram no caminho; um deles era clérigo, o outro leigo. O clérigo perguntou o nome ao leigo, e ele lhe respondeu: “– Ramon Llull.”

(2) Disse o clérigo: “– Ramon, já ouvi muito falar que vós sois um grande fantástico. Vejamos, diga-me, o que irás pedir nesse Concílio?”

(3) Disse Ramon: “– Busco três coisas. Em primeiro lugar, que o senhor papa e os reverendos cardeais desejem fundar estudos nos quais se aprendam diversos idiomas, de maneira que, depois, os estudantes se espalhem por todos os lugares do mundo, pregando, como está ordenado nos santos Evangelhos de Deus [Mc 16, 15], e que tal ordenação perdure até que todos os infiéis tenham vindo para a fé dos cristãos. Em segundo lugar, que o senhor papa e os cardeais estabeleçam uma única ordem geral que inclua todos os monges cavaleiros, e que todos permaneçam no outro lado do mar lutando contra os infiéis até que a Terra Santa seja restituída aos cristãos. E em terceiro lugar, que o papa e os cardeais desejem ordenar que os erros de Averróis propagados em Paris sejam totalmente extirpados, já que por culpa deles nossa santíssima fé padece de muitos males?”

(4) Assim que o clérigo ouviu aquelas palavras, explodiu ruidosamente em uma gargalhada e disse: “– Ramon, eu pensava que fôsseis um fantástico, mas agora, realmente, por vossas palavras, vejo que não sois somente um fantástico, mas um superfantástico!”

Com tanta resistência às suas propostas, é natural que Ramon Llull tenha inserido em suas obras alguns dos momentos em que mais sofreu o desprezo e a zombaria dos seus, fosse para ilustrar ainda melhor sua narrativa, fosse para lhe servir como válvula de escape para as tensões a que se expunha.

No entanto, o trecho selecionado do *Livro das Maravilhas* mostra que Ramon Llull entendia sua ira como uma virtude, pois ele lutava contra a impiedade do prelado e sua falta de zelo, e enraivecer-se contra o mal é um bem, é uma virtude. A teoria das paixões em Ramon é muito rica: segundo o beato, conforme os motivos, as paixões podem ser boas ou más. (JAULENT, 1990)

IX. Conclusão

Os sete pecados capitais formavam uma das ferramentas de investigação da *Arte luliana*. (FIDORA, 2002: 67) Base de sua constante busca da realidade, a descrição dos pecados está presente em praticamente todos os escritos do beato maiorquino.

Sua *ética* acompanhou seu objetivo que era, como o de todo bom reformador social do século XIII, fazer com que o povo se enamorasse das virtudes e odiasse os pecados. (DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 1990: xxvi) Por esse motivo, o *Livro das Maravilhas* possui um espaço tão grande para a descrição e o combate dos pecados com as virtudes, motivo maior da redação dos textos de Ramon Llull.

*

Agradeço muitíssimo à generosa leitura crítica de meu querido amigo **Esteve Jaulent** (Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio), sempre solícito e paciente com meus erros.

Fontes

- RAIMUNDO LÚLIO. *Escritos Antiaveroístas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- RAMON LLULL. “Llibre d’Intenció”. In: *Obres de Ramon Llull* (ed. Moss. Salvador Galmés) (ORL). Palma de Mallorca: 1935, volume XVIII, pp. 03-66.
- RAMON LLULL. “Fèlix o el Libre de meravelles”. In: *Obres Selectes de Ramon Llull (1232-1316)* (ed. introd. i notes de Antoni Bonner). Mallorca: Editorial Moll, 1989, volume 2

Bibliografia

- BADIA, Lola, BONNER, Anthony. *Ramón Llull: Vida, Pensamiento y obra literaria*. Barcelona: Quaderns Crema, 1992.
- BADIA, Lola. *Teoría i Pràctica de la literatura em Ramon Llull*. Barcelona: Quaderns Crema, Assaig, 1992.
- BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70.
- BONNASSIE, Pierre. *Dicionário de História Medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.
- COLOM MATEU, Miquel. *Glossari General Lul·lià. Volum II (D-F)*. Mallorca: Editorial Moll, 1983.
- COSTA, Ricardo da. *A Árvore Imperial – um Espelbo de Príncipes na obra de Ramon Llull (1232-1316)*. Niterói: Universidade Federal Fluminense. Tese de doutorado, 2000.
- COSTA, Ricardo da, e ZIERER, Adriana. “Boécio e Ramon Llull: a Roda da Fortuna, princípio e fim dos homens”. In: FIDORA, Alexander e NIEDERBERGER, Andréas (editors *ad hoc*). *Revista Convent Internacional 5*. Editora Mandruvá. Herausgegeben vom Forschungsprojekt Die Umbrüche in der Wissenskultur des 12. und 13. Jahrhunderts. Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main - 2000. Endereço: <http://www.hottopos.com/convenit5/08.htm>.
- COSTA, Ricardo da. “Revoltas camponesas na Idade Média. 1358: a violência da *Jacquerie* na visão de Jean Froissart”. In: CHEVITARESE, André (org.). *O campesinato na História*. Rio de Janeiro: Relume Dumará / FAPERJ, 2002.
- COSTA, Ricardo da e COUTINHO, Priscilla Lauret. “Entre a Pintura e a Poesia: o nascimento do Amor e a elevação da *Condição Feminina* na Idade Média”. In: GUGLIELMI, Nilda (dir.). *Apuntes sobre familia, matrimonio y sexualidad en la Edad Media. Colección Fuentes y Estudios Medievales 12*. Mar del Plata: GIEM (Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales), Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP), diciembre de 2003.
- DOMINGUES REBOIRAS, Fernando. “Introducció”. In: RAMON LLULL. *Llibre de Virtuts e de Pecats. Nova Edició de les obres de Ramon Llull (NEORL)*. Volum I. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 1990.
- FIDORA, Alexander. “El *Ars Brevis* de Ramon Llull: Hombre de ciencia y ciencia del hombre”. In: FIDORA, Alexander y HIGUERA, J. G. (eds.). *Ramon Llull, Caballero de la fe. El arte luliana y su proyección en la Edad Media*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- HEERS, Jacques. *A Idade Média, uma impostura*. Lisboa: Edições Asa, 1994.
- HILLGARTH, J. *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*. Barcelona: Curial Ediciones Catalanes / Publicaciones de l’Abadia de Montserrat, 1988.

- IOGNA-PRAT, Dominique. “Ordem(ns). In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. São Paulo, Bauru: Edusc, Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- JAULENT, Esteve. “Introdução”. In: RAIMUNDO LÚLIO. *Livro das Bestas*. São Paulo: Edições Loyola / Giordano, 1990, p. 09-30.
- LE GOFF, Jacques. “Sonhos”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. São Paulo, Bauru: Edusc, Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 511-529.
- PERROY, Édouard. *A Idade Média: o período da Europa feudal, do Islã turco e da Ásia mongólica (séculos XI-XIII)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofias árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, s/d.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia I*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação. As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- VEGA, Amador. *Ramon Llull y el secreto de la vida*. Barcelona: Ediciones Siruela, 2002.

A transcendência acima da imanência: a *Alma* na mística de São Bernardo de Claraval (1090-1153)

Ricardo da Costa

I. O socratismo cristão

O caminho da transcendência passava, segundo os místicos medievais, pela *experiência interior*, de raiz fundamentalmente socrática. A *reflexão da interioridade*. Agostinho (354-430) já havia alertado para que não saíssemos de nós, para que, constantemente, nos voltássemos para nós mesmos, pois no interior do homem residia a verdade (*De vera religione*, § 39).

Bernardo de Claraval (1090-1153) bem o sabia – e em uma notável passagem de uma importante obra sua, *Da Consideração* (1149-1152), reiterou essa máxima agostiniana com belíssimas pinceladas ciceronianas, encharcadas de considerações sapienciais bíblicas:

A te tua consideratio inchoet, ne frustra extendaris in alia, te neglecto. Quid tibi prodest si universum mundum lucreris, te unum perdens? Et si sapiens sis, deest tibi ad sapientiam, si tibi no fueris. Quantum vero? Ut quidem senserim ego, totum. Noveris licet omnia mysteria, noveris lata terrae, alta caeli, profunda maris, si te nescieris, eris similis aedificant sine fundamento, ruina, non structuram faciens.

Quidquid exstruxeris extra te, erit instar congesti pulveris, ventis obnoxium. Non ergo sapiens, qui sibi non est. Sapiens sibi sapiens erit, et bibet de fonte putei sui primus ipse. A te proinde incipiat tua consideratio; non solum autem, et in te finiatur.

Comece tua consideração por ti, não te ocupes de outras coisas e negligências a ti. De que serve ganhar o mundo inteiro se te perdes?⁴⁷² Por mais sábio que sejas, não possuis toda a sabedoria se não és sábio contigo mesmo. E quanto de sabedoria te faltaria? Em meu modo de ver, tudo. Ainda que conheças todos os mistérios⁴⁷³, a largura da terra, a altura dos céus, as profundezas do mar⁴⁷⁴, se és um néscio para consigo mesmo serás como aquele que edifica sem os fundamentos⁴⁷⁵, e levanta uma ruína, não um edifício.

⁴⁷² “De fato, que aproveitará ao homem se ganhar o mundo inteiro, mas arruinar a sua vida?”, Mt 16, 26.

⁴⁷³ “Ainda que eu tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que eu tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tivesse a caridade, eu nada seria”, 1Cor 13, 2.

⁴⁷⁴ “Entraste pelas fontes do mar, ou passeaste pelo fundo do abismo?”, Jó 38, 16.

⁴⁷⁵ “Aquele, porém, que escutou e não pôs em prática é semelhante a um homem que construiu sua casa ao rés do chão, sem alicerces. A torrente deu contra ela, e imediatamente desabou; e foi grande a sua ruína!”, Lc 6, 49.

Tudo o que construíres fora de ti será como pó amontoado levado pelo vento. Pois não é sábio aquele que não o é consigo. O sábio será sábio por si⁴⁷⁶, e beberá primeiro de sua própria fonte.⁴⁷⁷ Assim, comeces por ti tua consideração e acabas também em ti (*Da consideração*, III.6).

Assim, para que meditassem sobre o seu “eu”, os cristãos deveriam se voltar para o mais recôndito de suas almas:

Applica intus auditum, reflecte óculos cordis, et próprio discas experimento quid agatur. Nemo enim scit quae sunt in homine, nisi spiritus hominis qui in ipso est.

Aplica teu ouvido ao teu interior, reflita com os olhos do coração e saberás, por experiência própria, o que ali se encontra. Ninguém sabe o que há no homem a não ser o espírito do homem que está dentro dele⁴⁷⁸ (*Aos clérigos, sobre a conversão*, III.4).

II. O que é a alma?

Para Bernardo, fiel seguidor das palavras de Paulo, apesar de o “animal homem” (*animalis homo*) não perceber o que é próprio do espírito, o homem espiritual pode julgar tudo sem ser julgado.⁴⁷⁹ E, embora a alma seja magna por ser imagem e similitude divina, só pode sentir em forma de enigma e por espelho enquanto peregrina nesse mundo (*Terceira Série de Sentenças*, 124).

Mas, apesar de peregrina, ela é uma maravilha da Criação (*Terceira Série de Sentenças*, 127), tem afinidade com o Verbo (*Sermão 82*, I.1) e, por isso, sua natureza é excelente, nobre, deliciosa (!), e aspira aos afetos espirituais (*Terceira Série de Sentenças*, 92). O *Verbo é imagem* – imagem da Verdade, da Sabedoria e da Justiça – e por haver uma relação recíproca e de correspondência entre o que é imagem e o que é segundo a imagem, a alma é segundo a Imagem (*Sermão 80*, 2).

Dotada de razão e poder para a felicidade eterna (*Sobre o Salmo 90, Sermão 4*, 1), a alma é capaz de majestade e de eternidade (*Sermão 80*, III.5). É razão, memória e vontade (*Aos clérigos, sobre a conversão*, VI.11); é racional, mas também é irascível e concupiscível:

⁴⁷⁶ “Se fores sábio, o serás para o teu proveito; se te tornas zombador, somente tu o pagarás”, Pr 9, 12.

⁴⁷⁷ “Bebe a água de tua cisterna, a água que jorra do teu poço”, Pr 5, 15.

⁴⁷⁸ “Quem, pois, dentre os homens conhece o que é do homem, senão o espírito do homem que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém o conhece senão o Espírito de Deus”, 1Cor 2, 11.

⁴⁷⁹ “O homem espiritual, ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado”, 1Cor 2, 15.

Constat enim animarum triplicem esse naturam. Unde et sapientes mundi huius animam humanam rationalem, irascibilem, concupiscibilem esse tradiderunt, quam utique triplicem vim animae ipsa quoque natura et quotidiana experientia nos docent. Porro quemadmodum circa rationale nostrum, et scientia, et ignorantia constat, tanquam habitus et privatio, sic et circa concupiscibile, desiderium et contemptus; et circa id quod dicitur irascibile, et laetitia pariter et ira versatur.

Sabemos que existem na alma três elementos distintos. Os sábios nos ensinam que a alma é racional, irascível e concupiscível. A natureza e a experiência a cada dia nos confirmam essas três faculdades. Ao nosso ser racional pertencem a ciência e a ignorância, conforme nos exercitemos ou não nele; o concupiscível se manifesta no desejo ou no desprezo, e o irascível na alegria ou na ira (*Na Festividade de Todos os Santos, Sermão 4, 5*).

A Razão, a Concupiscência e a Ira são três potências (ou energias) da alma.⁴⁸⁰ A Razão discerne o bem do mal – e um bem maior de outro menor, como um mal maior do menor. A Concupiscência deseja o bem que a razão discerne, mas a moléstia da carne e o peso do corpo a entorpecem.

Por isso, a Concupiscência necessita da contrapartida da Ira, que se enraivece contra essa moléstia e peso da carne, se irrita com o mal e se previne contra ele. Bernardo afirma que as três virtudes principais – a Fé, a Esperança e a Caridade – se fundamentam nessas três energias da alma, e discorre sobre a relação entre elas na *Terceira Série de Sentenças*:

Fides prima super rationem, quia illud quod anima per rationem discernit, fides credit et credendo confirmat rationem. Dum enim creditur quod discernitur, confirmatur, et etiam per fidem ratio erigitur ad aeterna et invisibilia. Spes secunda super concupiscentiam fundatur. Spes erigitur in anteriora et invisibilia, et concupiscentiam in eadem erigit ac confirmat, ne descendat ad inferiora. Caritas super iram fundatur, ne sit improvida ira vel superbia, cuius unguentum et lenimentum est caritas, quam sic erigit et confirmat.

Hae tres virtutes unum sunt et diversae, unum quia ab uno descendunt et ad unum tendunt, diversae in officiis et effectibus quos faciunt. Et quia ab uno descendunt et unum sunt, habent unum communem servum, timorem scilicet, qui singulis servit et parat locum illis. Secundum quod diversae sunt, unaquaeque suum et proprium habet servum. Sed ille qui est communis praestet et imperat propriis.

Primeiro, a fé supera a razão, porque a fé crê naquilo que a alma discerne pela razão e, crendo, confirma a razão. Se ela crê o que discerne, confirma, e a fé, mediante a razão,

⁴⁸⁰ Repare a filosofia da alma de Bernardo de Claraval é tão positiva que a concupiscência não tem o sentido de apetite sexual, lascívia, luxúria, e sim vontade, desejo – e desejo do bem!

se eleva às realidades eternas e invisíveis. Segundo, a esperança se funda na concupiscência. A esperança se erige às realidades futuras e invisíveis, levanta e confirma a concupiscência naquelas realidades, para que esta não volte a descer e inferiorizar-se. Por sua vez, a caridade se funda na cólera, para que não seja considerada irada ou soberba, e a enaltece com o unguento lenitivo que é a caridade.

Estas três virtudes são uma só e ao mesmo tempo diferentes; umas porque descendem do Uno e ao Uno tendem; diferentes pelos ofícios e efeitos que executam. E como descendem e são do Uno, têm um evidente servo comum, o temor, que serve a cada uma delas e prepara seus respectivos lugares. Como são diferentes, cada uma tem seu próprio servo, mas o que é comum preside e impera sobre os outros (*Terceira Série de Sentenças*, 105).

Por todas essas essências e potências, a alma é a sede da Sabedoria, que Bernardo define como o sétimo dom do Espírito Santo, um “certo sabor interno e de gosto suavíssimo” (*scilicet quidam internus sapor, ac suavissimus gustus, Terceira Série de Sentenças*, 126, 7), amor à virtude, sabor do bem – e, por isso, a palavra que a designa deriva de “sabor” (*Sermão 85*, III.8). Ela pertence à natureza angélica, pois, além de dotada de razão, ela é capaz da beatitude (*Na Festa de São Miguel, Sermão 1*, 4).

III. As Três Filhas do Rei

Além de *Sermões* e *Sentenças*, Bernardo de Claraval escreveu oito *Parábolas*, com o objetivo moral de edificar, e, pedagogicamente, distrair o ouvinte fatigado. Suas *Parábolas* complementam e enriquecem o conteúdo das *Sentenças*, como veremos.

Assim, em uma delas, intitulada *As Três Filhas do Rei*, talvez inspirado por uma passagem do *Salmo 45* (15-16)⁴⁸¹, Bernardo nos conta a seguinte estória: havia um rei nobre e poderoso que tinha três filhas: a **Fé**, a **Esperança** e a **Caridade**. Esse rei confiou a elas uma cidade muito importante, a alma humana (*humanam animam*). Essa cidade, a *cidade da alma*, era uma das mais bem protegidas de todo o reino, pois tinha três fortalezas: os apetites racional, concupiscível e irascível.

Cada filha ocupou sua fortaleza correspondente: a **Fé**, a primeira, a **Esperança**, a segunda, e a **Caridade** a terceira. A **Fé** guiou o apetite racional porque “a fé não tem mérito se a razão lhe facilita a prova da experiência” (e aqui Bernardo cita o papa Gregório Magno [540-604] e sua *Homilia in Evangelium*, 2, 1).

⁴⁸¹ “Vestida com brocados, a filha do rei é levada para dentro, até o rei, com séquito de virgens. Introduzem as companheiras a ela destinadas, e com júbilo e alegria elas entram no palácio”, Sl 45, 15-16.

A **Esperança** conduziu a concupiscência, pois não se pode desejar o que se vê, mas o que se espera – e a esperança do que se vê não é esperança.⁴⁸² Por fim, a **Caridade** se impôs à irascibilidade, para que o ardor da virtude superasse o ardor da natureza, ou, em outras palavras, para que o ardor natural fosse consumido pelo *ardor da virtude*.

Após essa ordenação, as filhas do Rei começaram a organizar suas fortalezas. A **Fé** colocou a **Prudência** como sentinela e, como assistentes, a **Administração** (*Dispensatio*), a **Obediência**, a **Paciência**, a **Ordem** e a **Disciplina** – para que a **Maldição** não entrasse ali.

A **Esperança** encarregou a **Sobriedade**, e como auxiliares, a **Discrição**, a **Continência**, a **Constância**, a **Humildade** e o **Silêncio** – para que a **Indigência** não entrasse.

A **Caridade** convocou sua amiga, a **Piedade**, que pôs a seu serviço a **Pureza Corporal**, a **Paz** (“porque os pacíficos são beatos”⁴⁸³) e o **Livre-Arbitrio** como comandante e economista de sua comunidade.

Parábola *As Três Filhas do Rei*

Depois de deixarem todas as fortalezas organizadas, as filhas do rei voltaram à casa de seu pai. Contudo, surgiu um inimigo do homem (*inimicus homo*⁴⁸⁴) que, ao ver a prosperidade daquela cidade, se corrou de inveja, urdiu insídias e quis entrar. Para isso, corrompeu dois dos principais cidadãos, a **Discrição** (na fortaleza da **Esperança**) e a **Administração** (na fortaleza da **Fé**).

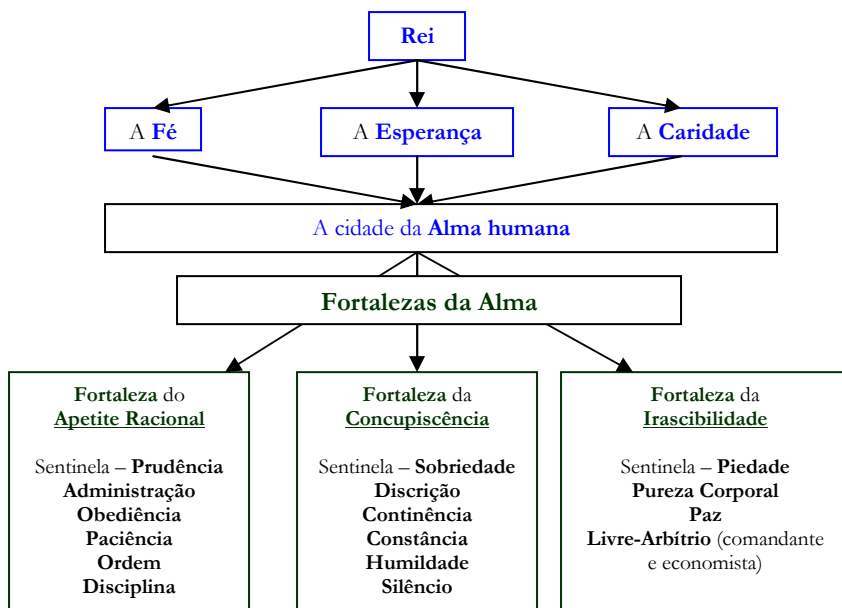
Esse inimigo introduziu todo o exército de sua malícia através da porta da **Racionalidade** e da **Concupiscência**. O **Livre-Arbitrio** foi acorrentado em um calabouço, e todas as sentinelas expulsas da fortaleza da **Racionalidade**.

A **Blasfêmia** enfrentou a **Fé** e deu vazão a contradições, inquietudes, comoções e perturbações (*confusio*), destruindo suas bases e reivindicando quaisquer caprichos. A sentinela **Disciplina** foi assassinada. Com isso, podiam entrar e sair à vontade, e “...não restou nada de razão na **Razão**” (*in ratione nihil rationis reliquerunt*)!

⁴⁸² Bernardo cita Romanos 8, 24-25: “Pois nossa salvação é objeto de esperança; e ver o que se espera não é esperar. Acaso alguém espera o que vê? E se esperamos o que não vemos, é na perseverança que o aguardamos”.

⁴⁸³ “Bem-aventurados os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus”, Mt 5, 9.

⁴⁸⁴ “Um inimigo é quem fez isso”, Mt 13, 28.



Na fortaleza da **Esperança** a **Luxúria** entrou e se assenhoreou, entregando a **Continência** à concupiscência da carne, a **Constância** à concupiscência dos olhos⁴⁸⁵ e a **Humildade** à ambição do mundo, para que fosse pisada e desprezada. O **Silêncio** foi assassinado, a **Sobriedade**, encarcerada, desterrada e morta. A **Paz**, porteira e sentinela da mais excelsa beatitude, foi custodiada no cárcere mais distante; assim, a **Miséria** pôde entrar.

Alta, a **Soberba** imediatamente entrou na fortaleza – “porque a soberba dos rebeldes sempre se eleva contra ti”⁴⁸⁶ – expulsou a **Piedade** e exilou a **Paz** e toda a sua família.

Estava livre o acesso ao *Santuário do Senhor* – a alma:

⁴⁸⁵ “Porque tudo o que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza – não vem do Pai, mas do mundo. Ora, o mundo passa com suas concupiscências; mas o que faz a vontade de Deus permanece eternamente”, 1Jo 2, 16.

⁴⁸⁶ “Não te esqueças do rumor de teus adversários, do tumulto crescente dos que se rebelam contra ti”, Sl 74, 23.

Iam quicumque vult, sanctuarium Domini ingreditur; quaecumque sancta in eo, quaecumque hactenus tantum filiis Levi accessibilia erant et visibilia, iam profanata, iam directa ab inimicis, in Babylonem transferuntur, et de vasis Templi concubinis regis Babylonii vinum propinatur. Sic capta est et confusa tota civitas; secundum gloriam eius facta est ignominia eius.

Já está livre o acesso ao santuário do Senhor. Os inimigos profanam, espoliam e levam para a Babilônia tudo o que nele era até agora santo e somente acessível e visível aos filhos de Levi, e oferecem vinho nos vasos do templo às concubinas do rei da Babilônia. Assim conquistam e saqueiam toda a cidade, pois, conforme foi sua glória, assim é agora sua ignomínia (*As Três Filhas do Rei*, 5).

Um mensageiro foi informar às senhoras a triste situação da cidade da alma. Conturbadíssimas, elas se lançaram aos pés do Pai e clamaram por socorro. O Rei lamentou todos os acontecimentos e acusou o **Livre-Arbitrio** de negligência. As Filhas do Rei saíram em sua defesa e pediram o auxílio da **Graça**. O Rei respondeu que daria a **Graça**, mas advertiu que o **Temor** deveria acompanhá-la para preparar o caminho.

Assim, o **Temor** chegou à cidade, empunhando o báculo da **Disciplina**. Contudo, encontrou as portas fechadas pelos cadeados do **Mau Hábito**. A nova sentinela, a **Lascívia da Carne**, hostilíssima, aproximou-se do portão e vociferou opróbrios contra o **Temor**.

Após um breve instante de hesitação, o **Temor** quebrou os cadeados, abriu as portas, lançou-se contra a **Lascívia** e, com o báculo da **Disciplina**, perseguiu-a até matá-la. A seguir, empunhou novamente o estandarte da **Graça** sobre os portões, para que todos vissem sua vitória. A **Graça** pôde então retornar, com todo o exército celeste de virtudes (*Virtutum caelestem exercitum*); encheu os inimigos de medo, que, apavorados, fugiram.

A **Discrição** e a **Administração**, arrependidas, retornaram, e pedirão perdão por sua fraqueza. O **Livre-Arbitrio** saiu de seu calabouço e correu ao encontro da **Graça** do Rei, sua senhora, convencido que, a partir de agora, ele seria totalmente livre em seu reino:

Praeparantur filiabus regis domus suae, et mensae ponuntur congruae. In mensa quippe Fidei panis ponitur doloris et aqua angustiae, et cetera paenitentiae fercula. In mensa Spei panis confortans, et oleum exhilarans faciem, et cetera consolationis fercula. In mensa Caritatis panis vitae et vinum latificans, et omnes deliciae paradisi. Iam regrediantur et epulentur et custodiant civitatem. Sed: *nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam.*

As casas são preparadas para as filhas do Rei, e as mesas postas convenientemente. Na mesa da **Fé** servem o pão da dor⁴⁸⁷ e a água da angústia⁴⁸⁸, com as demais iguarias da penitência. Na mesa da **Esperança**, o pão que conforta e o azeite que alegra a face⁴⁸⁹, com as outras iguarias consolatórias. Na mesa da **Caridade**, o pão da vida⁴⁹⁰, o vinho da alegria⁴⁹¹ e todas as delícias do Paraíso. Que regressem, comam e custodiam a cidade, pois se o Senhor não guarda a cidade, em vão vigiam as sentinelas.⁴⁹² (*As Três Filhas do Rei*, 6).

A **Paz** então reinou novamente na *cidade da alma*.

IV. Conclusão

A transcendência era, no tempo de Bernardo de Claraval, um dado apriorístico da razão. Não só o princípio de tudo, mas o mundo, os gestos, as coisas, tudo transcendia a materialidade. Platão havia ensinado isso – o mundo visível através dos olhos era como uma caverna, uma prisão, e, o limite do cognoscível, a idéia do Bem (*A República*, VII, 517b).

Na *filosofia da alma* de Bernardo há imanência e transcendência: imanência na desordem da concupiscência, ferida pelos vícios; transcendência na razão, na capacidade de entender as coisas. Como Platão (“a faculdade de pensar é, ao que parece, de um caráter mais divino do que tudo o mais”, *A República*, VII, 518e), Bernardo considerava que a razão nos fazia capazes de nos elevarmos às realidades eternas e invisíveis.

A alma, purificada pelo combate aos vícios, era, por excelência, o lugar para se projetar em direção a Deus. Quando voltasse completamente para si, a alma descobriria a Verdade – Bernardo faz eco a Plotino, que disse que quando a alma se recolhia na unidade e queria ver apenas por si mesma, não se diferenciava do objeto de sua contemplação, que era o Bem, o Uno (*Enéadas*, VI, 3).

⁴⁸⁷ “É inútil que madrugueis, e que atraseis o vosso deitar para comer o pão com duros trabalhos: ao seu amado ele o dá enquanto dorme!”, Sl 127, 2.

⁴⁸⁸ “Tu lhe dirás: Assim fala o rei. Lançai este homem na prisão e alimentai-o com pão e água escassos até que eu volte são e salvo”, 1RS 22, 27.

⁴⁸⁹ “...e o vinho, que alegra o coração do homem; para que ele faça o rosto brilhar com o óleo, e o pão fortaleça o coração do homem”, Sl 104, 15.

⁴⁹⁰ “Jesus lhe disse: ‘Eu sou o pão da vida. Quem vem a mim, nunca mais terá fome, e o que crê em mim nunca mais terá sede’”, Jo 6, 35.

⁴⁹¹ “...e o vinho, que alegra o coração do homem”, Sl 104, 15.

⁴⁹² “Se Iahweh não constrói a casa, em vão labutam os seus construtores; se Iahweh não guarda a cidade, em vão vigiam os guardas”, Sl 127, 1.

Filosofar sobre a alma e suas potências era, para Bernardo de Claraval, a mais elevada forma de meditação e, conseqüentemente, o caminho para sair da caverna, transcender, e vislumbrar o invisível.

Caveamus ergo, dilectissimi, cogitationes inutiles,
ut animarum nostrarum facies decora permaneat.

Diletíssimos, evitemos as cogitações inúteis, para
que o rosto de nossa alma se conserve
permanentemente gracioso.
Bernardo de Claraval, *Sermão 6*, 2.

V

História, Gênero e Imagem

“A donzela que não podia ouvir falar de foder” e “Da mulher a quem arrancaram os colhões”: dois *fabliaux* e as questões do *corpo* e da *condição feminina* na Idade Média (sécs. XIII-XIV)

Ricardo da Costa e Nayhara Sepulcri

Imagem 1



A **transgressão institucionalizada**: com um generoso sorriso, a “donzela” volta suas imensas nádegas para os transeuntes da praça da catedral de Freiburg im Breisgau (Alemanha, escultura do séc. XIV). Essa curiosa escultura encima uma bela *seqüência narrativa escultória* da expulsão de Adão e Eva do Paraíso, que adorna um dos portões laterais da catedral. A analogia é muito poderosa: Adão e Eva foram expulsos do Paraíso da mesma forma que as fezes são expelidas pelo corpo humano. A solução arquitetônica é completada artisticamente nos dias de chuva, quando a água acumulada escorre pelas canaletas e sai pelo ânus da donzela, criando uma inusitada cascata na frente do portão. Como bem observou Gustave Cohen (1997: 135), muitos *fabliaux* inspiraram os artistas medievais em seus relevos satíricos, nos detalhes externos das catedrais, nas gárgulas, etc., e isso bem pode ter ocorrido no caso das esculturas da catedral de Freiburg, o que nos mostra a extraordinária fantasia das mentes da época e a original composição dos opostos *sagrado/profano* no próprio espaço sagrado. Ademais, a escolha da mulher sorridente como instrumento que expõe o mal é um sinal claro da consternadora ambivalência feminina na visão dos homens medievais, característica tão combatida pelos clérigos da época. In: *Die Wasserpeier am Freiburger Münster*. Lindenberg: Kunstverl. Fink, 1997, p. 19.

Cena 1 – “A donzela que não podia ouvir falar de foder”

Era uma vez uma donzela muito orgulhosa e rebelde. Se ela ouvisse alguém “falar de foder” ou algo semelhante, ficava com um ar muito ofendido. Ela era a única filha de um bom homem, um rico camponês que não tinha nenhum servo em sua casa porque a moça não suportava ouvir esse tipo de conversa típica de servos. Ela “...nunca poderia suportar / que um servo falasse de foder / de caralho, colhões ou coisa semelhante” (*Fabliaux*, 1997: 63).

Um belo dia, um jovem velhaco de nome David chegou àquela aldeia e ouviu falar da filha que odiava os homens. Decidiu então conferir a curiosa estória, oferecendo seus préstimos: disse que sabia lavar, semear, debulhar o trigo e peneirar. O camponês agradeceu, mas respondeu que tinha uma filha que sentia tanta náusea das coisas obscenas que os homens conversam que não poderia aceitar sua oferta. David fingiu ser um homem temente a Deus e clamou pelo Espírito Santo. Ao ouvir suas palavras, a filha do rico camponês pediu ao pai que contratasse o rapaz, pois ele compartilhava suas idéias.

Houve então uma grande festa para comemorar a contratação do “servo beato”. Quando chegou a hora de dormir, o bronco camponês perguntou à filha onde David descansaria: “Senhor, se isso vos agrada / ele pode dormir comigo / ele parece ser de confiança / e ter estado em casas nobres” (*Fabliaux*, 1997: 67).

O ingênuo pai concordou. A donzela era muito graciosa e bela, e o servo, matreiro, logo colocou sua mão direita nos alvos seios da moça, depois em seu ventre e seu sexo, sempre perguntando à donzela o que era aquilo que tocava: “David desceu a mão / direto à fenda, sob o ventre / onde o pau entra no corpo / e sentiu os pêlos que despontavam / ainda macios e suaves (...)”. E perguntou:

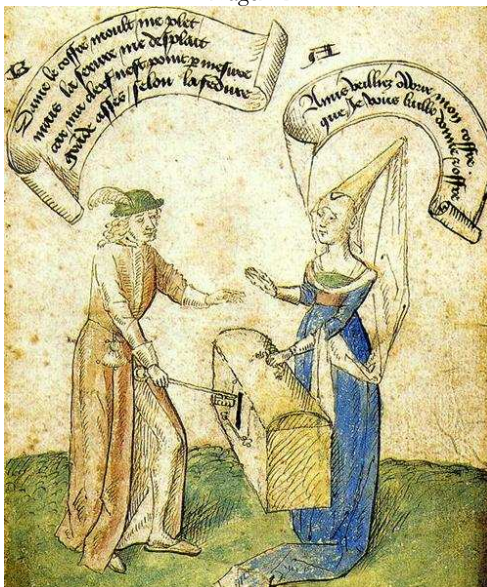
Por boa fé, senhora, disse David (...)
o que é isto no meio do prado
esta fossa suave e plena?
Disse ela: é a minha fonte
que ainda não brotou.
É o que é isto aqui ao lado /
disse David, nesta guarita?
É o tocador de trompa que a guarda
responde a jovem, verdadeiramente
se um bicho entrasse no meu prado
para beber na fonte clara
o vigia tocava logo o corno
para lhe fazer vergonha e medo. (*Fabliaux*, 1997: 68)

A seguir, a jovem virgem decidiu ousar e passou a tomar a iniciativa, apalmando igualmente o servo beato. O poema compara o pênis a um potro e os testículos a dois marechais. A donzela pede então que o belo potro do jovem paste em seu prado. David teme que o “tocador de trompa” da moça – provavelmente uma metáfora ao clitóris feminino – faça barulho, isto é, que a jovem grite de dor e prazer. Ela responde: “Se ele disser mal / batê-lo-ão os marechais. / David responde: Muito bem dito.”

E assim a jovem virgem e falsa pudica “foi derrubada quatro vezes”, “...e se o tocador de corno trouou / foi batido pelos dois gêmeos / Com esta palavra termina o *fabliau*.” (Fabliaux, 1997: 70)

Cena 2 – “Da mulher a quem arrancaram os colhões”

Imagem 2



A elegante dama concede o (saboroso) privilégio ao cavaleiro de colocar sua longa “chave” no orifício de seu largo e profundo “cofre”. A iluminura explicitamente joga com o duplo sentido dos objetos **chave** (pênis) e **cofre** (vagina). Ademais, a longa chave do cavaleiro, posicionada justamente na direção de seu pênis, também insinua sua incontida excitação (talvez o único gesto comedido da cena seja a mão direita da donzela estendida: ela parece pedir calma, delicadeza e carinho ao extasiado cavaleiro). “São desenhos eróticos típicos dos que se faziam nas chamadas *Cortes de Amor*, denotando uma surpreendente liberdade dos costumes”. Iluminura das *Aquarelas eróticas da Corte de Borgonha* (c. 1470). In: MINDLIN, José. *Reencontros com o tempo*. São Paulo: Edusp/Companhia das Letras, 1997, p. 154.

Antes de começar a contar sua estória, o escritor adverte: “não deveis doar tudo a vossas mulheres, de medo que vos amem menos”, e sugere aos leitores que tomem a estória como um exemplo.

Houve outrora um rico cavaleiro dono de grandes riquezas. Ele amava tanto a sua esposa que lhe doara o senhorio de sua terra e de sua casa. Contudo, ela o desprezava tanto que tudo o que dizia, ela contradizia, e desfazia tudo o que ele fazia. Eles tinham uma bela filha, da qual um conde “jovem, de grande discernimento e cheio de sabedoria” se enamorou porque ouviu falar de sua beleza.

Certo dia, após uma caçada, aquele conde e seus cavaleiros perderam-se numa floresta. A casa mais próxima que avistaram foi a do cavaleiro, pai da bela donzela. Devido ao mau tempo, o conde pediu abrigo. O cavaleiro negou, afirmando que era por sua mulher que o fazia: “Por causa de minha mulher, que por preço nenhum concorda com que eu faça ou diga”. O cavaleiro então forjou um diálogo com o conde, de maneira que a mulher – para contrariá-lo – aceitasse albergar e servir os hóspedes. E conseguiu.

Após o jantar, o conde, seduzido pelo amor, pediu a jovem filha do cavaleiro em casamento. Astuto, o pai da dama negou. A mãe tomou-lhe a palavra e entregou a donzela ao conde, além de ouro e prata. Aconselhou ainda sua filha a ser altiva como ela para que mantivesse a honra das suas.

A jovem e o conde se casaram. Ele a levou à principal cidade de seu domínio, onde, reunidos, estavam os barões e os vassalos, muito tristes, porque acreditavam terem perdido seu senhor. Com grande júbilo, todos receberam a ele e a nova senhora. O conde então organizou uma grande festa para celebrar suas núpcias. Pediu ao cozinheiro que fizesse temperos que lhe agradassem, além de saborosos molhos. A senhora chamou o cozinheiro e, seguindo o conselho de sua mãe, contradisse as ordens do marido, pedindo-lhe os molhos com alho.

Ao servir as iguarias, o conde ficou perplexo: o cozinheiro não fizera o ordenado. Após a saída dos convidados, ele chamou o cozinheiro e o puniu, furando-lhe um olho, cortando-lhe a orelha e uma das mãos e, por fim, exilou-o de sua terra. Quanto à senhora, julgou que não poderia perdoá-la sem castigo. Com um bastão de espinhos, castigou-a tanto que quase a matou.⁴⁹³ Ela ficou deitada por três meses sem poder sentar à mesa. E lá o conde a fez sarar.

⁴⁹³ A violência contra a mulher era recorrente nas sociedades pré-industriais (e perpassou todo o período medieval e moderno, chegando ao século XX): “A situação feminina era ainda pior nas

Entrementes, a orgulhosa mulher do homem probo foi tomada por um desejo de visitar sua filha. A contragosto o conde recebeu sua sogra. Após saborearem iguarias e bons vinhos, no dia seguinte, o conde, triste por seu senhor ter uma mulher má, pediu-lhe que fosse caçar com seus valetes e cavaleiros. Em segredo, disse a um de seus mouros que lhe trouxesse os colhões de um touro, uma faca e uma lâmina bem afiadas. E assim fez o outro sem hesitar.

O conde pegou então a dama pela manga, sentou-a a seu lado e falou:

- Dizei-me, e que Deus vos ajude, dizei-me o que vou perguntar.
- De bom grado, senhor, se eu souber.
- Tenho muita vontade de saber de onde tens esse orgulho, e que não importa o que ele diga vós dizeis o que lhe desagrada e ordenais que seja feito o contrário? Uma esposa não comete maior vilania do que desprezar seu marido.
- Senhor, sei mais do que ele sabe e ele nada faz que me agrade.
- Senhora, sei muito bem de onde isso vos vem. Essa altivez está alojada em vossos rins.⁴⁹⁴ Bem vi em vosso olhar que tínheis nosso orgulho. Tendes colhões como nós e vosso coração sente orgulho disso. Quero mandar apalpar-vos lá. Se lá estiverem, farei que sejam retirados. (*Pequenas Fábulas Medievais*, 1995: 167)

O conde chamou seus homens, estendeu a mulher na terra e um deles fendeu-lhe a nádega, fingindo tirar de seu corpo um dos colhões do enorme touro. Rapidamente, colocou o colhão em uma bacia, e a mulher acreditou ser verdade. O homem fendeu-lhe a outra nádega e fingiu arrancar-lhe outro colhão, jogando-o, ensangüentado, na bacia. A mulher desmaiou.

camadas sociais inferiores (burgueses e camponeses). Naturalmente, a descoberta da cortesia nas classes altas do século XII não se difundiu rapidamente por todo o corpo social. No século XIV um texto do direito de Aardenburgo (cidade flamenga que seguia o costume de Bruges) é muito chocante no que diz respeito à condição das mulheres burguesas: “Um homem pode bater na sua mulher, cortá-la, rachá-la de alto a baixo e aquecer os pés no seu sangue; desde que, voltando a cosê-la, ela sobreviva; ele não comete nenhum malefício contra o senhor.” – COSTA, Ricardo da e COUTINHO, Priscilla Lauret. “Entre a Pintura e a Poesia: o nascimento do Amor e a elevação da Condição Feminina na Idade Média”. In: GUGLIELMI, Nilda (dir.). *Apuntes sobre família, matrimonio y sexualidad en la Edad Media. Colección Fuentes y Estudios Medievales 12*. Mar del Plata: GIEM (Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales), Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP), diciembre de 2003, p. 10.

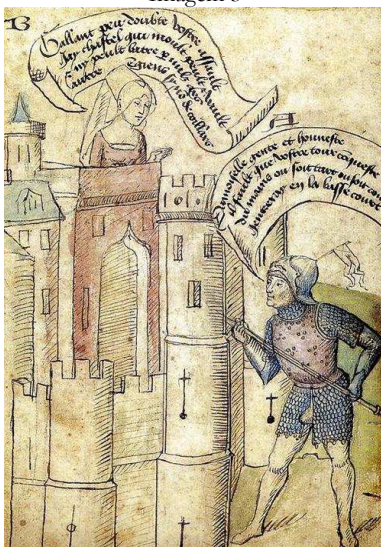
⁴⁹⁴ Isidoro de Sevilha afirma: “Varrão diz que os rins se chamam renes porque deles brota uma corrente de um humor obsceno. As veias e medulas transpiram nos rins um líquido rápido que mais tarde, a partir dos rins, brotará para o exterior liberado pelo calor venéreo.” – SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías II*, Libro XI, 1, 97 (BAC, 1994, p. 29). Para a tradição clássica – e medieval – os **rins** (e também o pâncreas) exerciam uma importante função emocional de relação do humano com as dimensões mais espirituais da vida secular. Por exemplo, na *Árvore da Vida* da cabala judaica, a sétima letra *sefirot* (*Netzach*) representa a virtude da ausência de egoísmo que, se invertida, resulta no vício da luxúria e na falta de pudor – materializado no corpo justamente no comportamento bilioso dos rins. Para a questão dos *sefirot*, ver HAMES, Harvey J., *The Art of Conversion. Christianity & Kabbalah in the Thirteenth Century*, Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000.

Quando voltou a si, o conde lhe disse: “Senhora, agora temos conosco o orgulho que vos fazia ousar”. Sem esperar, a mulher fez um juramento e uma promessa: nunca mais contestar seu senhor e o servir de boa vontade. Um médico a curou e ela amou e serviu a seu senhor, não lhe recusando mais nada.

O cronista conclui: “Bendito seja ele (o conde) e todos os que castigam suas mulheres más (...) E que males e desgraças recaiam sobre a mulher intratável de raça infame.” (*Pequenas Fábulas Medievais*, 1995: 169)

Cena 3 – O *fabliau*: espelho do cotidiano?

Imagem 3



Um cavaleiro totalmente equipado e visivelmente excitado (repare em seu pênis, saindo de sua cota de malha) investe de lança em riste contra o castelo (a virgindade) da donzela, que, com sua mão esquerda aberta, lhe pede parcimônia. Iluminura das *Aquarelas eróticas da Corte de Borgonha* (c.1470). In: MINDLIN, José. *Reencontros com o tempo*. São Paulo: Edusp / Companhia das Letras, 1997, p. 154.

Os *fabliaux* foram redigidos entre os séculos XIII e XIV, período em que nasceu a literatura da narrativa curta. As temáticas perpassam o erotismo, a fantasia, o sadismo e, em nosso juízo, nos permitem entrever cenas do cotidiano. São peças onde o profano e o vulgar justapõem-se ao sagrado. Provavelmente destinavam-se

à recitação dos jograis, tanto em ambientes domésticos quanto públicos.⁴⁹⁵ Os assuntos tratados distanciam-se tanto das aventuras aristocráticas cortesãs quanto da literatura clerical.

Entretanto, há um problema relativo à classificação das diversas categorias literárias do período, pois uma das características principais dessa literatura é a imbricação de seus grupos. Os *fabliaux* assemelham-se ao conto moral, ao conto satírico, ao ensinamento, à literatura exemplar. A maioria das peças de narrativas curtas foi redigida em francês, em versos octossilábicos rimados.

Os *fabliaux*, contudo, apresentam o que Nora Scott chama de “tendências”: são breves e têm uma propensão a reduzir as personagens e os eventos a tipos, estereótipos, tendência que contrasta com o desenvolvimento das descrições e dos episódios dos romances (SCOTT, 1995).

Criado o acontecimento, ele se manifesta em uma relação de causa e efeito, quase sempre a serviço de uma linha mestra – lição, moral, provérbio – enunciada nos primeiros versos ou resumida nos últimos. A história é constituída de *qui fut fête e à quoi vint* (o que foi feito e o que adveio). Esse tipo de construção cria no ouvinte/leitor uma sensação de continuidade temporal.

Nessas narrações, “as conclusões esgotam as premissas” e trazem sempre com isso uma lição, mesmo que espirituosa. A moral da narrativa curta é explicitada e, nesse sentido didático, o *fabliau* e o *exemplum* se assemelham.⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ Os **jograis** eram todos aqueles que ganhavam a vida atuando perante um público, para recreá-lo com a música, ou com a literatura, ou com jogos de mão, de acrobatismo de mímica dentre outros. A designação jogral, sob a forma *jocularis* já aparece por volta do século VII, mas vulgariza-se no XII, em substituição às designações tradicionais – *mimi*, *historiones*, *thymelici*. Embora socialmente e intelectualmente inferior ao trovador, o jogral podia subir para a categoria de trovador e vice-versa. O jogral costumava acompanhar o trovador pelas cortes; outras vezes viajava por sua conta própria, quase sempre recorrendo ao trovador e pedindo-lhe uma nova canção com que ganhar a vida. A partir da segunda metade do século XVI a jogralia palaciana entra em declínio, e o jogral, que abandonava agora o ofício poético da execução e da composição, passa à simples condição de músico ou de bobo. O próprio nome tornou-se pejorativo e, a partir do século XIV, a designação francesa menestrel suplanta a de jogral como músico da corte. Ver SPINA, Segismundo. *A Lírica trovadoresca*, São Paulo: EDUSP, 1996, p. 385-386.

⁴⁹⁶ O *exemplum* é um conto breve dado como verídico – histórico – e destinado a convencer um auditório por meio de uma lição salutar. O período áureo do *exemplum* é o século XIII. Utiliza-se da narrativa breve, assim como o *lai*, o *fabliau* e o *conto*. Situa-se numa realidade temporal geralmente próxima e seu propósito é conduzir à salvação. O tempo histórico do *exemplum* tende para um presente de conversão que deverá dar início à futura entrada na recompensa celestial. Assim, tem como função “enxertar a realidade histórica na aventura escatológica”. O tempo do *exemplum* está sujeito à *dialética da salvação*, que constitui uma das principais tensões da Idade Média Central – séculos XII-XIII. Ver LE GOFF, Jacques, *O imaginário Medieval*, Lisboa: Estampa, 1994. p. 123-126.

Bem, com qual objetivo essas histórias eram contadas? Para agradar, divertir e instruir. Mas quem ria, para quem era o exemplo, e por quem o exemplo era dado para ler? Estas são questões abertas. Não há como determinar ao certo o público dos *fabliaux*. Gustave Cohen supõe que possa ser o povo dito “de taberna” que, após muita comida picante e muita bebida, não suportaria ouvir uma estória muito longa e/ou edificante (COHEN, 1997: 135).

Deparamo-nos ainda com outra importante questão: qual a relação entre a literatura e a realidade? A imagem da sociedade que aparece na literatura é, simultaneamente, “expressão, reflexo e sublimação ou camuflagem da sociedade real”. (LE GOFF, 1980: 122); assim o é também em relação a outras fontes. As deformações ocorrem sempre nos documentos, em maior ou menor grau, pois olhamos o passado sempre através da ótica de alguém e estamos freqüentemente sujeitos às sensibilidades, aos interesses – conscientes ou não – e aos preconceitos do nosso narrador.

Pernoud destaca a impropriedade da utilização de fontes literárias no ofício do historiador criticando, em especial, as canções de gesta e os romances de cavalaria, quando tomados por fontes históricas. Para ela, pode-se construir a história real através de documentos judiciais, cartulários⁴⁹⁷, inquéritos e coleções sobre os costumes ou estatutos de cidades (PERNOUD, 1994: 114-115).

Em posição contrária, Le Goff e Truong (2006: 41) admitem que os romances, contos e fábulas extraem suas histórias, farsas e intrigas do dia-a-dia do “homem medieval”, os situando como “uma representação convencional do amor e da sexualidade”.

Para nós, mesmo com essas deformações, a literatura certamente diz muito, não só sobre as aspirações humanas, mas também sobre as atitudes e comportamentos sociais. A ficção literária, se historicamente tratada como *produto cultural*, possibilita-nos um viés para a reconstrução do passado (BRAGANÇA JÚNIOR, 2001: 57-68).

⁴⁹⁷ **Cartulários** eram os registros dos títulos ou antiguidades de uma corporação, convento ou igreja.

Cena 4 – A mulher e o corpo na Idade Média: questões ainda abertas

Imagem 4



A Volúpia (Freiburg im Breisgau, Münster U. L. Frau, séc. XIII). Nessa belíssima escultura, a *Volúpia*, muito jovem, quase uma ninfeta, está envolto em uma sinistra pele de bode - símbolo por excelência do diabo (repare que ela maliciosamente oculta seu sexo com uma das patas do animal, enquanto deixa seus pequenos seios à mostra). Seus grandes e belos olhos, emoldurados por longas sobrancelhas arqueadas, olham fixa e incisivamente para o espectador, enquanto suas narinas arfam. A *Volúpia* representa aos olhos dos clérigos medievais o que de mais sinuoso e traiçoeiramente existe na alma feminina.

São duas coisas que nos chamam a atenção na leitura dos dois *fabliaux* que selecionamos: o poder feminino e o medo dos homens.

No medievo, o domínio do corpo e a continência eram prescritos pela Igreja, bem como a passividade da mulher perante o homem. Por sua vez, Abelardo (1079-1142), ao contrário da maioria dos clérigos, chegou a dizer que a dominação masculina terminava no ato conjugal, no qual homem e mulher detinham igual poder sobre o corpo um do outro (LE GOFF e TRUONG, 2006: 41-42).

Contudo, o primeiro *fabliau* nos mostra uma situação social oposta às prescrições da Igreja, pois se percebe claramente a ousada iniciativa da donzela. Nosso conto, portanto, diverge da tradicional idéia clerical segundo a qual o homem é o possuidor, o dominador, e que a mulher, passiva, naturalmente aceita sua condição. Ao tomar a iniciativa, a falsa pudica nos mostra um universo em que o poder feminino se manifesta através da sedução e do erotismo. Além de enganar o

pai, que acredita em sua pureza, ela seduz o rapaz através de um malicioso e lascivo jogo.

O corpo é o emancipador social da condição feminina. Em especial se belo. À literatura de divertimento é atribuída sua exaltação.⁴⁹⁸ Ao lado da escultura gótica (**imagem 4**), a literatura apresenta um código específico que lhe atribui os componentes de uma beleza canônica: brancura da tez, realçada por um toque de rosado, cabelos louros, disposição harmoniosa dos traços, rosto alongado, nariz alto e regular, olhos vivos e risonhos, lábios finos e rubros⁴⁹⁹ (RÉGNIER-BOHLER, 1990: 357-358).

Sob os olhares clérigos, o corpo feminino era reflexo do corpo de Adão, mas invertido, essencialmente no que se referia aos órgãos sexuais, de mesma estrutura, porém secreto e, por isso, suspeito. O corpo feminino era considerado mais permeável à corrupção porque menos fechado, e necessitava de uma guarda mais atenta, cabendo ao homem a sua vigilância (DUBY, 1990: 518). A cada passo, portanto, convinha à mulher manifestar o controle sobre seu corpo, pois ela permanecia sempre exposta aos olhares, e o olho é fonte de mal (RÉGNIER-BOHLER, 1990: 349).⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Dispomos de graciosas descrições de belezas femininas nos *cantos goliardos* (*Carmina Burana*). Escritos entre os séculos XIII e XIV por esses “clérigos errantes”, celebravam o prazer carnal, a beleza e o amor: “Lasciva, de atractiva sonrisa, / lleva trás si todas las miradas; / los lábios / amorosos, gordezuelos / pero bien delineados, causan um extravio / suavísimo / y destilan / uma dulzura, como la miel mas fina, cuando besan, como para hacerme olvidar, más de uma vez, que soy mortal. / Y la frente alegre, tan nivea, l adorada luz de sus ojos, / el cabello rojido, las manos que superan a los lírios me sumen em suspiros. [...]”, *Carmina Burana*. In: ECO, Umberto. *Historia de la Belleza*. Barcelona: Editora Lumen, 2004, p. 158.

⁴⁹⁹ O ideal de beleza física para os medievais é descrito no *Roman de la Rose*, de Guilherme de Lorris. No momento em que o **Amor** encontra-se com uma dama chamada **Beleza**, o autor a descreve: “Tinha todas as boas qualidades: não era de pele escura, nem demasiado morena, mas brilhava como a Lua, aquela frente a qual as estrelas parecem tímidas velas. Tinha a carne frágil como o orvalho (...), seu rosto era suave e liso, estava um pouco delgada, era ágil e não havia se maquiado nem se pintado, pois não tinha necessidade de se arrumar nem de se enfeitar.”

“Tinha os cabelos lourinhos e longos até os calcanhares, um nariz bem feito, como os olhos e a boca. Em meu coração entra uma grande doçura – que Deus me ajude! – quando me lembro do aspecto de cada um de seus membros, pois não houve ainda mulher mais formosa no mundo. Para ser breve, direi que ela era muito jovem e loura, agradável, afável, cortês e elegante, bem proporcionada e um pouco magra, gentil e alegre.”

⁵⁰⁰ Obviamente inspirada nas *Escrituras Sagradas*, a relação dos medievais com o pecado quase sempre passa pelos sentidos, especialmente os olhos: “A lâmpada do corpo é o olho. Portanto, se o teu olho estiver são, todo o teu corpo ficará iluminado; mas se o teu olho estiver doente, todo o teu corpo ficará escuro. Pois se a luz que há em ti são trevas, quão grande serão ais trevas!”. Mt 6: 22-23. A candeia alude obviamente à fonte de luz, de bondade, em contraposição às trevas, que se referem ao pecado e à danação. Ainda em Mateus (5:29): “Caso o teu olho direito te leve a pecar, arranca-o e lança para longe

Os atrativos físicos eram vistos pelos moralistas com ressalvas e, em certos casos, com aversão. Isso porque as pulsões e apetites corporais diziam respeito ao lado frágil e perigoso do ser humano, sob a constante tentação pecaminosa, o que denunciava as almas fracas, facilmente dominadas pelos desejos passageiros. (DUBY, 1990: 515).

Por isso, não é por acaso que a luxúria aparece nas representações alegóricas na lista dos vícios e defeitos a serem evitados.⁵⁰¹ E sua associação com o corpo feminino era ainda mais evidente.⁵⁰²

Os filósofos do século XIII, retomando os saberes gregos, latinos e árabes, consideravam o desejo como “subversão e submersão do ser”. O gozo físico era distinto do prazer racional, sendo visto como uma força incontrolável, uma espécie de loucura. Os órgãos genitais eram as partes mais vulneráveis do homem, e não estavam sob o controle integral de sua vontade. E a mulher era particularmente sujeita ao desejo, porque, dotada da capacidade de gozos sucessivos, superava em muito o prazer que o homem podia alcançar, e era, por isso, insaciável (ROSSIAUD, 2002: 479).

Mas a tentativa dessa espécie de “normatização do prazer” por parte da Igreja não parece ter tido o alcance esperado.⁵⁰³ Mesmo após a reforma gregoriana. Reflexo disso é, por exemplo, a subsistência de um grupo estável de clérigos concubinados. Nos próprios *fabliaux* encontramos padres e monges jurando “por sua virgindade”, obviamente numa alusão satírica a esse tipo de comportamento. O concubinato resistiu ao casamento tão bem que, nos séculos XIII e XIV, os civilistas fizeram

de ti, pois é preferível que se perca um dos teus membros do que todo o teu corpo seja lançado na geena”.

⁵⁰¹ A propensão à luxúria é freqüentemente associada à riqueza e à abundância. Abelardo, no século XII, admite: “A prosperidade enfatua os tolos, e a segurança material mina o vigor da alma e a dissolve facilmente entre as seduções carnis” – ABELARDO, “De Abelardo a um Amigo”. In: *Correspondência de Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 38.

⁵⁰² MACEDO, Rivair. “A face das filhas de Eva – os cuidados com a aparência num manual de beleza do século XIII”. In: *Revista História*. Universidade Estadual Paulista – UNESP, vol. 17-18, 1998-1999, p. 293-314.

⁵⁰³ Reflexo dessa (por vezes frustrada) tentativa de controle sexual são os chamados *penitenciais*. Manuais destinados aos confessores, os penitenciais possuem um “repertório” dos pecados da carne, associando-os aos castigos e às penitências que lhes correspondem. Obviamente muitos dos pecados são relativos ao sexo. E mais uma vez relacionamos os castigos infligidos ao corpo ao prazer. O manual do bispo de Worms, intitulado, como muitos, *Decreto*, escrito no século XI, pergunta ao homem casado se ele “se acasala por trás, à maneira dos cães”. A condenação para tal pecado é a “penitência por dez dias a pão e água”. Também a feição (sexo oral no genital masculino), sodomia, masturbação, adultério e a fornicção com os monges são, um a um, condenados (LE GOFF e TRUONG, 2006: 43-44). Isso nos leva a conjecturar quão comuns eram essas práticas, ao ponto de serem descritas num documento dessa natureza.

dele um “quase matrimônio”, e alguns pensaram inclusive que ele não deveria ser submetido a uma pena legal (ROSSIAUD, 2002: 484-485).

Outra nuance dessa tentativa de instituição da moderação sexual foi o adultério. As aventuras extraconjugais “brilhavam” nas grandes famílias nobres. A poligamia era praticada e na verdade, admitida (LE GOFF e TRUONG, 2006: 45).

Na busca do prazer comum, resta-nos saber a proporção dos homens que o faziam em harmonia com sua parceira. Essa é outra lacuna. Há quem pense que esta é uma parcela mínima do grupo masculino. Rossiaud concorda com essa postura e fundamenta-se nas expressões utilizadas por trabalhadores ou artesãos do século XV, que quando de suas aventuras dizem ir “cavalgar”, “lutar”, “lavar” ou *roissier*, que quer dizer, “bater, golpear” (ROSSIAUD, 2002: 488).

Em contraposição, destacamos o depoimento que Jacques Fournier, o futuro papa Bento XII, fez transcrever em 1326. Nele ouvimos a voz de Grazida, uma camponesa de 22 anos, interrogada em 1320. Provavelmente pressionada, confessa seu relacionamento (consensual e mutuamente prazeroso) com o cura de Montailou, Pedro Clergue, primo de sua mãe:

- Se tu tivesses sabido que a tua mãe era prima direita desse cura por bastardia, terias aceitado ser conhecida por ele?
- Não. Mas porque isso me dava prazer, assim como ao cura, quando nós nos conhecemos carnalmente, eu não pensava, por isso pecar com ele.
- Quando eras conhecida por este padre, seja antes de teres um marido, seja durante o casamento [o marido consensual], julgavas estar a pecar?
- Porque nessa época isso me agradava, e ao cura também, o conhecermos mutuamente, eu não acreditava, e não me parece, que fosse um pecado. Mas porque agora já não me agrada ser conhecida por esse padre, se o fosse, julgaria pecar.⁵⁰⁴

Além da união carnal consensual, percebemos nesse trecho a própria manifestação da vontade feminina.

Portanto, em relação ao primeiro *fabliau*, as mulheres, a despeito das tentativas repressoras misóginas, por meio do poder de seu erotismo e sensualidade poderiam dominar seus homens. Sobretudo no ambiente privado. De maneira consciente, sabiam servir-se das partes de seu corpo que deviam ser mostradas e

⁵⁰⁴ Trecho extraído de DUBY, Georges. “Depoimentos, testemunhos, confissões”. In: DUBY, Georges e PERROT, Michele (dir.). *História das Mulheres no Ocidente. Volume 2 – A Idade Média*. Porto: Edições Afrontamento / São Paulo: Ebradil, s/d, p.593-595.

das que se deviam ocultar, num fetichismo que lhes foi propício, pelo poder que dele obtiveram.⁵⁰⁵

O segundo *fabliau* nos remete a uma visão masculina particular em relação a um tipo de mulher autoritária. Cremos ser uma reação a um tipo feminino autêntico, o que nos liga a uma possível realidade: as mulheres também mandavam!

A intenção do conto nos parece ser ridicularizar tal comportamento, de modo a despertar os homens para que não passem por tal situação. Como ilustra, à época, o provérbio: “Ao bom e ao mau cavalo, a espora; à boa e à má mulher, um senhor, e por vezes o bastão”.⁵⁰⁶

A necessidade de subordinar a mulher – e também o seu corpo – liga-se intimamente à submissão deste veículo de manifestação do poder feminino. Controlar ou castigar as mulheres, e antes o seu corpo e a sua sexualidade desconcertante ou perigosa, era tarefa dos homens.

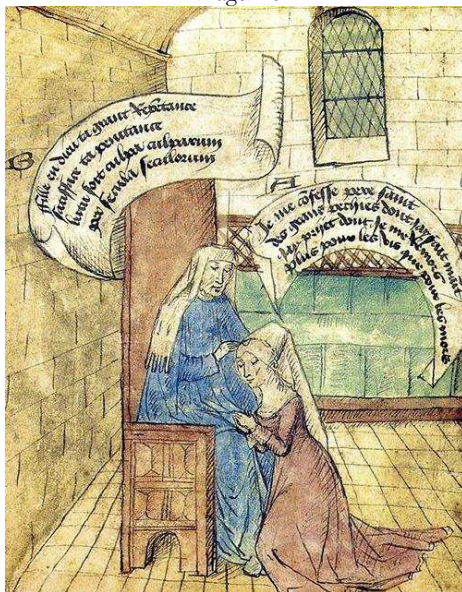
Nossa intenção na escolha destes contos é, portanto, demonstrar a possibilidade de existência desse tipo feminino autoritário, e justifica-se na medida em que expõe as advertências aos homens contra esse tipo de mulher, mesmo que satiricamente.

⁵⁰⁵ Há muito já sugeria Ovídio (43 a.C.-17 d.C.), em sua *Arte de Amar*, um celebrado manual de amor na Idade Média: “Cada mulher deve escolher, no ato sexual, a posição que favoreça o seu tipo físico”. E mais: ainda sugere o ambiente para que ambos sintam profundamente o “prazer de Vênus”. Veja: “Não deixe a luz penetrar por todas as janelas no quarto de dormir; muitas partes do seu corpo não são favorecidas não sendo vistas à luz do dia”. Ovídio. *A Arte de Amar*. Porto Alegre: L&PM, 2001, p. 118-120.

⁵⁰⁶ “Buon cavallo e mal cavallo vuole sprone; buona donna e mala donna vuol signore, e tale bastone”. Paulo de Certaldo, *Libro di buoni costumi*, n.º 209, in *Mercanti scrittore*, ed. V. Branca, Milão, Rusconi, 1986, p. 43. Citado por KLAPISCH-ZUBER, Christiane. In: DUBY, Georges e PERROT, Michele (dir.). *História das Mulheres no Ocidente. Volume 2 – A Idade Média*. Porto: Edições Afrontamento / São Paulo: Ebradil, s/d, p. 28.

Conclusão

Imagem 5



Parecendo demonstrar um profundo arrependimento, a dama se confessa, ajoelhada, reza e pede perdão por sua volúpia. Compreensível porque católica, a senhora toca-lhe a cabeça e a perdoa. Iluminura das *Aquarelas eróticas da Corte de Borgonha* (c. 1470). In: MINDLIN, José. *Reencontros com o tempo*. São Paulo: Edusp / Companhia das Letras, 1997, p. 154.

Muito se tem escrito sobre a condição feminina na Idade Média. Quase sempre nossos autores coetâneos destacam a subserviência feminina e sua condição inferior, o discurso misógino da Igreja, os desmandos masculinos, etc.

Cabe, entretanto, abrir um parêntese para ressaltar que a influência feminina na sociedade medieval provavelmente diminuiu somente ao resgate do Direito romano nos estudos jurídicos, retomado por legisladores ávidos no início do século XIV, em especial em Bolonha, na Itália. O Direito romano conferia aos proprietários o *jus utendi et abutendi*, direito de usar e abusar, diametralmente oposto ao direito consuetudinário de então. O Direito romano não é favorável à mulher, nem à criança. Percebe-se então uma nítida regressão relativa ao Direito consuetudinário na restrição da liberdade feminina e de sua capacidade de ação (PERNOUD, 1994: 105).

Na Idade Média, algumas mulheres usufruíram na Igreja – e também no século – de um extraordinário poder. A par de suas funções religiosas, elas exerciam, mesmo na vida laica, um poder que muitos invejariam no presente. Administravam vastos territórios e paróquias. Algumas abadessas eram verdadeiras senhoras feudais, respeitadas por seu poder do mesmo modo que outros senhores o eram.

No ocaso do medievo, os homens esforçaram-se em melhor limitar a extensão das capacidades jurídicas das mulheres, ou o seu exercício do poder, e utilizaram Aristóteles para conferir autoridade teórica às suas construções a respeito da fraqueza constitutiva da mulher e sua submissão.⁵⁰⁷ Os princípios neo-aristotélicos utilizam-se da idéia de imperfeição do corpo da mulher, justificando assim a hierarquia dos sexos.

Habilmente, e sobre essas bases, o clero construiu seu discurso misógino, que ecoou durante séculos. Fascinados pela virgindade – culto mariano – e desejosos de impor um modelo monástico, alguns clérigos depreciaram a vida laica, a maternidade, o papel da esposa, e a mulher em sua totalidade (L'HERMITE-LECLERCQ, s/d: 303).

Entretanto, não devemos nos deixar envolver pelo discurso dos moralistas, e a partir deles interpretar a totalidade da sociedade medieval. Se houve a tentativa de imposição de normas de controle do corpo feminino, e se os castigos corporais subsistiram para puni-lo, verdadeiramente ele exercia alguma ameaça. E era dono de grande poder, podemos supor, dada a abundância das advertências e sermões moralizantes.

As realidades medievais, sob o aspecto dos prazeres corporais, foram menos repressivas e ríspidas do que alguns historiadores crêem. Através dos *fabliaux*, nos permitimos reconstruir um passado no qual algumas mulheres eram dominadoras e poderosas, donas de seus corpos e de sua vontade. Utilizando-se de sua persuasão, elas eram ativas, possuíam desejos e, quando lhes convinha, manipulavam os homens a seu favor. Características tão propriamente femininas

⁵⁰⁷ A influência de Aristóteles sobre os teólogos medievais não trouxe benefício à condição feminina. Por ele, e a partir dele, a mulher foi considerada um “macho defeituoso”, e essa fraqueza psíquica diretamente influenciou o entendimento e vontade da mulher, marcando indelevelmente seu comportamento pela incontinência (LE GOFF e TRUONG, 2006: 54). A imaginação medieval fez Aristóteles, apesar de sábio, não passar incólume à sedução feminina. A *Queda de Aristóteles* (*Lai de Aristóteles*, c. 1223), poema composto pelo clérigo e trovador normando Henri de Andeli (c. 1220-1240), bem o ilustra. O filósofo, envolvido pelo amor, abandona a filosofia e as atividades intelectuais. E mais, segundo o *lai*, submisso aos encantos femininos, se deixa montar por uma mulher! (COSTA, 2003).

que atravessaram as fronteiras temporais, mas que, em alguns momentos do passado, em especial do medievo, podemos não perceber, por estarem ocultas sob as cortinas misóginas clericais.

*

Este pequeno trabalho é dedicado ao eterno mestre **José Rivair Macedo**.

Fontes

- FABLLAUX. *Erótica Medieval Francesa*. Lisboa: Editorial Teorema, 1997.
Pequenas Fábulas Medievais. Fabliaux dos Séculos XIII e XIV. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Bibliografia

- BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval – e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. “Poesia histórica e/ou realidade literária: Walther von der Vogelweide e a *Alemanha* nos séculos XII e XIII – uma abordagem culturalista”. In: SILVA, Andréia Frazão da & SILVA, Leila Rodrigues da. *Atas da IV Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2001. p. 57-68.
- COHEN, Gustave. *La vida literaria en la Edad Media (La literatura francesa del siglo IX al XV)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- COSTA, Ricardo da e COUTINHO, Priscilla Lauret. “Entre a Pintura e a Poesia: o nascimento do Amor e a elevação da Condição Feminina na Idade Média”. In: GUGLIELMI, Nilda (dir.). *Apuntes sobre familia, matrimonio y sexualidad en la Edad Media. Colección Fuentes y Estudios Medievales 12*. Mar del Plata: GIEM (Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales), Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP), diciembre de 2003, p. 4-30.
- DUBY, Georges. “A solidão nos séculos XI-XIII”. In: DUBY, Georges (org.). *História da Vida Privada. Volume 2 – Da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 502-526.
- ECO, Umberto. *Historia de la Belleza*. Barcelona: Editora Lumen, 2004.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane. “Masculino/feminino”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 137-150.
- LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980.
- LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicholas. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Lisboa: Teorema, 2005.
- L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. “A ordem feudal (séculos XI-XII)”. In: DUBY, Georges e PERROT, Michele (dir.). *História das Mulheres no Ocidente. Volume 2 - A Idade Média*. Porto: Edições Afrontamento / São Paulo: Ebradil, s/d, p. 272-329.
- MACEDO, José Rivair. “Imaginário carnavalesco, riso e utopia nos *fabliaux* medievais”. In: *Revista de História*. São Paulo: USP, n. 132, 1995, p. 19-28.
- MACEDO, José Rivair. *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*. Porto Alegre / São Paulo: Ed. Universidade / UFRGS / Editora Unesp, 2000.
- MACEDO, José Rivair. “Transgressão conjugal e mutilação ritual nos *fabliaux* (século XIII)”. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (org.). *Atualizações da Idade Média*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Letras – UERJ, 2000, p. 187-221.
- MINDLIN, José. *Reencontros com o tempo*. São Paulo: Edusp / Companhia das Letras, 1997.
- PERNOUD, Régine. *Idade Média: o que não nos ensinaram*. Rio de Janeiro: Agir, 1994.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle. “Ficções”. In: DUBY, Georges. (org.). *História da Vida Privada. Volume 2 – Da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 311-392.

- ROSSIAUD, Jacques. "Sexualidade". In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 477-493.
- SCHMITT, Jean-Claude. "Corpo e alma". In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 253-267.
- SCOTT, Nora. "Introdução". In: *Pequenas Fábulas Medievais: fabliaux dos séculos XIII e XIV*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. IX-XLIV.
- VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

Entre a Pintura e a Poesia: o nascimento do *amor cortês* e a elevação da *condição feminina* na Idade Média⁵⁰⁸

Priscilla Lauret Coutinho e Ricardo da Costa

Figura 1



Amantes (31 x 18). Detalhe da decoração do teto (em madeira) do claustro da abadia de Sto. Domingo de Silos (século XV, Burgos).

Primavera, desabrochar das flores. Um jovem casal de enamorados se encontra em um ambiente natural — lugar por excelência das aventuras amorosas.⁵⁰⁹ Nesse pequeno pedaço de terra, nessa “ilha do amor”, eles estão cercados de plantas, imensas, exóticas, que circundam o espaço. O ambiente transpira paixão. O ar está vermelho, quente. Os rostos estão colados, postura típica dos enamorados

⁵⁰⁸ Conferência proferida no *I Congresso de História da Região dos Lagos*, Universidade Veiga de Almeida (UVA) — Campus Cabo Frio, no dia 28 de agosto de 2003. Publicada em GUGLIELMI, Nilda (dir.). *Apuntes sobre familia, matrimonio y sexualidad en la Edad Media. Colección Fuentes y Estudios Medievales 11*. Mar del Plata: GIEM (Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales), Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP), 2003. Os trabalhos não são possíveis sem o (às vezes luxuoso) auxílio dos amigos, que pacientemente lêem nossos trabalhos, criticam e sugerem idéias. Assim, agradecemos aos graduandos **Simone Valim Druffner** (pelas traduções do alemão do *Codex Manesse*) e **Diogo Francisco da Silva** (pela observação da “cena do divã” no *Codex*), aos professores **Francisco José Pereira das Neves Vieira**, pela descrição heráldica do brasão de Anna e sugestões interpretativas, **Alexander Fidora** (J. W. Goethe-Universität, Frankfurt am Main, Alemanha) e **Pedro Paulo Funari** (UNICAMP), pelas leituras críticas, **Ian Gerard Joseph Ter Reegen** (*Universidade Estadual do Ceará*), que gentilmente ajudou-nos a desvendar o “mistério” da “Queda de Aristóteles”, às Profas. **Eni de Mesquita Samara** (USP) pelas indicações bibliográficas, e **Patricia Grau-Dieckmann** (*Universidad de Buenos Aires*), querida amiga e uma das maiores especialistas em análise de imagens medievais, pela leitura atenta e principalmente pela revisão de nossas interpretações iconográficas.

⁵⁰⁹ GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990, p. 89.

medievais. Os pés unidos do jovem sugerem que ele está sentindo intensamente o contato físico de sua amada. As vestes têm o mesmo bordado e a mesma cor, indicando a harmonia e a perfeição do amor do casal, pois na Idade Média a relação entre os personagens na pintura se baseava na alternância rítmica das cores.⁵¹⁰

As mãos dão o movimento e explicam os atributos dos personagens ou o motivo pelo qual estão inseridos na cena.⁵¹¹ A dama impede suavemente o avanço do cavaleiro, com sua mão esquerda tocando-lhe o peito; sua atitude é aparentemente contida, já que sua mão direita o envolve. Ela quer e não quer. Dualidade feminina. O cavaleiro, por sua vez, apaixonadamente ousado, a abraça com sua mão esquerda, enquanto a direita, insinuante, acaricia carinhosamente um de seus seios.

Na parte superior da imagem, duas linhas negras, vindas da esquerda e da direita, se entrecruzam no meio e evoluem para baixo, formando uma figura triangular que dá a impressão de estar viva, pois no interior de suas linhas se espremem dezenas de “copos-de-leite”⁵¹², planta aquática branca e em formato de um copo semicônico. Ela é considerada erótica por possuir um talo arredondado – que representa o falo – em torno do qual se desenvolve a flor – símbolo feminino. De ambos exala uma suave fragrância convidativa ao amor.

As linhas negras entrecruzadas ressaltam que o casal está isolado naquela “ilha do amor”. Para destacar isso, o artista recorreu à chamada “arte de reforçar”, isto é, elevar o que se encontra por trás ou ao redor e mostrá-lo por cima. Assim, tudo o que está na pintura se vê de cima, como as flores. E o fato de estarem cercados de água por todos os lados assegura a intimidade do casal: trata-se, portanto, de uma cena íntima e cheia de umidade, como o próprio ato sexual. As mãos no peito e as flores eróticas indicam que o momento do amor se aproxima.⁵¹³

Complementando a cena, vemos acima, à esquerda e à direita, arranjos laranja com as mesmas plantas, como se fosse uma extensão natural dos pensamentos compartilhados dos amantes. Afinal, na Idade Média, a concepção vigente era de

⁵¹⁰ GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*, op. cit., p. 110.

⁵¹¹ LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, vol. II, p. 123.

⁵¹² *Zantedeschia aethiopic*, da família das Aráceas. Nomes populares: Copo-de-leite; Calas-brancas; Lírio-do-nilo. Ver *Fotos Zante*: <http://www.geocities.com/HotSprings/Spa/6327/zante.html>

⁵¹³ Agradecemos à Profa. Da. Patricia Grau-Dieckmann (*Universidad de Buenos Aires*) sua preciosa observação das flores, do cenário e sua relação com os personagens da cena.

que o corpo humano, formado pelos quatro elementos, se estendia e se comunicava com toda a natureza.⁵¹⁴

*

Quando a vejo reconheço-me
 Nos olhos, no rosto, na cor,
 Pois tremo de medo como a folha ao vento
 Uma criança tem mais juízo que eu
 De tal modo me sinto possuído pelo amor
 E de um homem vencido desta forma
 Bem poderia uma dama ter grande piedade
 (Bertrand de Ventadorn, c. 1150-1180)⁵¹⁵

Quem nunca escreveu uma poesia de amor? Ter amado, ter sido amado, ter sofrido, ter feito sofrer: talvez essas sejam as condições necessárias para se escrever *sobre* o amor. Mas por que tão poucos historiadores brasileiros se dedicaram a esse tema? Por que o amor não faz parte do universo temático da História — pelo menos da História que se escreve no Brasil?⁵¹⁶

⁵¹⁴ Todas as análises das iluminuras medievais tal qual estão expostas neste trabalho tiveram como base metodológica a “descrição pré-íconográfica de uma obra de arte”, sendo consideradas **temas primários ou naturais**, dentro da proposição de análise feita pelo crítico de arte Erwin Panofsky (“...identificação das formas puras e suas relações mútuas [...] o mundo das formas puras assim reconhecidas como portadoras de significados primários ou naturais pode ser chamado de **mundo dos motivos artísticos**”). O equipamento para nossa interpretação, de acordo com a teoria de Panofsky, é a experiência prática das condições históricas relativas ao momento da criação artística, compreendendo também a forma que o objeto analisado foi expresso pelas formas do estilo então em voga. Ver PANOFSKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991, p. 50 e 64-65. Por fim, sempre que possível, relacionamos as imagens com os textos da época. Para a questão da importância da análise de imagens em História, ver FUNARI, Pedro Paulo & ZARANKIN, André. “Algunas consideraciones arqueológicas sobre la vivienda en Pompeya”. In: *Gerión 19* (2001). Revista de Historia Antigua de la *Universidad Complutense de Madrid*, p. 493-512. Endereço da *Home-page*: <http://www.ucm.es/info/antigua/gerion.htm>

⁵¹⁵ SPINA, Segismundo. *A Lírica Trovadoresca*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 148.

⁵¹⁶ No Brasil, o amor é um tema preferencial de literatos e psicanalistas (ver, por exemplo, NOVAES, Adauto [coord.]. *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, e JABLONSKI, Bernardo. “Amor na Contemporaneidade”. In: *Revista Eletrônica Polêmica n.º 8*: http://www2.uerj.br/~labore/polemica_8.htm), além, é claro, dos medievalistas (que serão citados ao longo desse trabalho). Os historiadores brasileiros, pelo contrário, têm optado pela questão da *sexualidade* — tradição desde Gilberto Freyre e seu *Casa Grande & Senzala* (Rio de Janeiro, Editora Record, 1999). Ver, por exemplo, os artigos de Ronaldo Vainfas e Luiz Mott em NOVAIS, Fernando A. (dir.). *História da Vida Privada no Brasil 1*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Até o momento, os trabalhos sobre o amor que tivemos notícia foram: VAINFAS, Ronaldo, *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão* (São Paulo: Editora Ática, 1986), um interessante capítulo sobre o amor no Brasil colônia na obra de Pedro Calmon — *História Social do Brasil - Volume 1 - Espírito da Sociedade Colonial* (São Paulo: Martins Fontes, 2002, “Criminalidade e amor”, p. 85-93), os artigos de Maria Helena Bueno Trigo

O amor é um sentimento sublime, força unificadora e harmonizadora desde a Grécia Antiga. Para Platão, o amor é falta, necessidade, desejo de conquistar e preservar o que se conquistou; o amor dirige-se para a beleza, aparência do bem (*O Banquete*, 200a, 205e). Aristóteles, por sua vez, considerava o amor sexual uma afeição que conduzia à amizade, sentimento superior (*Ética a Nicômaco*, VIII, 3, 1156b); ninguém seria atingido pelo amor se não fosse ferido pelo prazer da beleza (IX, 5, 1167).⁵¹⁷ Santo Agostinho definiu o amor como desejo (*appetitus*), origem do amor ao próximo.⁵¹⁸

Contudo, não vamos contar a história do amor através dos filósofos. Queremos tratar do nascimento do *amor cortês* no século XII, do surgimento desse tipo de conduta masculina refinada e educada em relação ao sexo feminino, ao seu amor. Há séculos o amor arrasta os homens. Há séculos a mulher é cortejada. Em prosa, em verso. Diversos são os sentimentos que afloram ainda hoje quando nos deleitamos com amores como os de Abelardo e Heloísa⁵¹⁹, Dante e Beatriz⁵²⁰ e Laura e Petrarca.⁵²¹ Todos ilícitos, que à exceção do primeiro, nem chegaram a se

(“Amor e casamento no Século XX”) e Ivete Ribeiro (“O amor dos cônjuges: uma análise do discurso católico [século XX]”), ambos publicados em D’INCAO, Maria Angela (org.). *Amor e família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991, p. 88-94 e 129-150, respectivamente, e dois livros de SAMARA, Eni de Mesquita (*A Família Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986 (Coleção *Tudo é História*) e *As Mulheres, o Poder e a Família — São Paulo, Século XIX*. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, 1989) — agradecemos as indicações bibliográficas da Profa. Maria Beatriz Nader (UFES), que pesquisa justamente a *História do Gênero e da Família*, e a atenção dispensada pela Profa. Eni de Mesquita Samara.

⁵¹⁷ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 38-40.

⁵¹⁸ Ver especialmente ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

⁵¹⁹ “Não esperava nem casamento nem vantagens materiais, não pensava nem em meu prazer nem nas minhas vontades; buscava apenas, bem o sabes, satisfazer teus desejos. O nome de esposa parece mais sagrado e mais forte, entretanto o de amiga sempre me pareceu mais doce. Teria apreciado, permiti-me dizê-lo, o de concubina ou de mulher de vida fácil, tanto me parecia que, em me humilhando ainda mais, aumentaria meus títulos a teu reconhecimento e menos prejudicaria a glória de teu gênio.” — “Carta de Heloísa a Abelardo”. In: *Correspondência de Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 95.

⁵²⁰ “Vi-a, pois, quando eu quase acabava os nove anos de idade (...) Tremendo, disse estas palavras: ‘Eis um deus mais forte do que eu que vem para me dominar’ (...) Desde então, o Amor assenhoreou-se, de fato, da minha alma, que logo a ele se uniu” — DANTE ALIGUIERI. *Vida Nova*. Lisboa: Guimaraes Editores, 1993, II, p. 07-08.

⁵²¹ “Se não é amor, o que é isso que sinto? / Mas se é amor, por Deus, que coisa é tal qual? / Se é bom, por que é áspero e mortal? / Se é mau, por que é doce seu tormento? / Se ardo por gosto, por que me lamento / Se a meu pesar que vale tal pranto? / Oh, viva a morte, ou o delicioso mal / Por que podes em mim se não o consinto? / E se consinto, é erro queixar-me / Entre contrários ventos vai minha nave / Que em alto-mar me encontro sem governo / Tão leve de saber, tão grave de erro / Que não sei o que quero aconselhar-me / E se temo o verão ardo no inverno.” — PETRARCA. “Se não é amor, o que é isso que sinto?”. Publicado na INTERNET. Endereço: http://www.ciadadufutura.com/poemas/poesias/petrarca/si_no_es_amor.htm (acesso em 01/05/2003)

concretizar.⁵²² Os poetas medievais, apaixonados, derramaram suas lágrimas e seu sofrimento por amadas, acessíveis e inacessíveis.

O que desejamos ressaltar aqui é que essa forma de amor idealizado, e o moderno comportamento de submissão masculina em relação ao “sexo frágil”, à vontade feminina, foram “inventados” na Idade Média. Sim, essa mesma Idade Média execrada por muitos, por desconhecimento, por preconceito ou simplesmente porque nunca amaram, nem escreveram apaixonados poemas de amor.

Paradoxalmente exaltado na Idade Média e recusado em nosso século, o amor foi relegado a um segundo plano, enquanto a política vinha à tona nas discussões sociais. O amor chegou a ser considerado uma ideologia⁵²³ e um mal.⁵²⁴ Pior que isso somente a proposta dos mais radicais: simplesmente eliminá-lo! Pelo menos essa era a idéia dos comunistas de Cambridge na década de 30. Eric Hobsbawn — não por acaso um dos historiadores mais influentes e lidos nos cursos de História em nosso país — conta-nos em sua *autobiografia* que cantava com seus camaradas universitários uma melodia de Cole Porter com uma letra adulterada e bastante sugestiva para o tema que nos propomos tratar aqui:

Vamos liquidar o amor / Vamos dizer daqui em diante que toda a nossa afeição / É somente para os trabalhadores / Vamos liquidar o amor / Até a revolução / Até esse momento o amor será / Uma coisa não bolchevique.⁵²⁵

Sintomático o fato de os trabalhadores receberem *afeição* dos bolcheviques, não amor. Claro, o *verdadeiro revolucionário* deveria ser duro. Hobsbawn reconhece a contradição: “Nós, que queríamos preparar o terreno para a bondade, não podíamos ser bondosos”.⁵²⁶ O amor — que une — não combinava com a Revolução — que separa.

⁵²² NIEVES, Luis López. “*Amor medieval*”. Publicado em *Punto y Coma*. San Juan, Vol. 2, 1 y 2, 1990, p. 165-6. Disponível na INTERNET: <http://www.ciudadseva.com/otros/amormed.htm> (acesso em 24/04/2003).

⁵²³ Ver MACFARLANE, Alan. *A Cultura do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989, p. 158-179.

⁵²⁴ “Como afirmou, cinicamente, André Maurois (1885-1967), devemos à Idade Média duas das piores invenções da Humanidade: a pólvora e a idéia do amor romântico.” — JABLONSKI, Bernardo. “Amor na Contemporaneidade”. In: *Revista Eletrônica Polêmica* n.º 8: http://www2.uerj.br/~labore/polemica_8.htm. Definitivamente, consideramos essa afirmação completamente absurda!

⁵²⁵ HOBBSAWN, Eric. *Tempos Interessantes. Uma vida no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 140-141.

⁵²⁶ HOBBSAWN, Eric. *Tempos Interessantes. Uma vida no século XX, op. cit.*, p. 161.

A partir de então, pelo menos entre os intelectuais de esquerda dos círculos acadêmicos ingleses, as linhas traçadas pelo Partido Comunista determinariam as vidas privadas de seus membros. O público interferiria no privado, já que sentimentalismos individuais faziam parte do “mundo burguês”: “Se o Partido mandasse abandonar o amante ou o cônjuge, obedecia-se (...) Era impensável qualquer relacionamento sério com quem não fosse membro do Partido ou estivesse pronto para ingressar (ou reingressar)”.⁵²⁷

Esse comportamento mecânico de mais de setenta anos parece-nos, no mínimo, ridículo, doentio, mas o impressionante é que, até hoje, ele norteia boa parte da inteligência universitária de esquerda em nosso país.⁵²⁸

Como acreditamos que, em tese, tudo o que o homem fez (e pensou) é *motivo histórico*, o amor, sem dúvida, é um tema propício para a História, pois se refere ao que é exclusivamente humano. Além disso, através dele, é possível fazer um estudo comparativo e temático de tempos distintos, pois ao contrário da nossa famigerada *pós-modernidade*, que propagou a Revolução em detrimento do amor, a Idade Média cultivou e enalteceu esse sentimento, criando uma nova e *revolucionária* forma de relacionamento homem/mulher que continuou durante séculos. E em boa parte, até os dias de hoje, apesar dos brutos — ou até pelos brutos, pois, como sabemos, *os brutos também amam*.

Aqueles homens do século XII, os chamados *feudais*, deram origem a uma maneira sensível de expressão que foi denominada *amor cortês*.⁵²⁹ Assim, é preciso definir

⁵²⁷ HOBBSBAWN, Eric. *Tempos Interessantes. Uma vida no século XX, op. cit.*, p. 157.

⁵²⁸ Há pouco tempo, um dos redatores deste artigo teve a oportunidade de escutar, com estupefação, um colega afirmar que nunca teria um relacionamento íntimo com alguém que pertencesse ao PFL... Ou seja, para muitos, as opções ideológicas ainda determinam suas vidas íntimas, exatamente como a linha de conduta pessoal traçada e determinada pelo Partido Comunista há mais de setenta anos! Esse comportamento autômato explica boa parte da reação espantosa de vários alunos da UFES, graduandos de História: quando souberam que estava sendo redigido um artigo sobre o nascimento do amor na Idade Média, muitos disseram, rindo, que isso não era um tema histórico! Uma última história: ao apresentar uma palestra sobre as diferenças entre o príncipe maquiavélico e os *Espejos de príncipes* medievais através da relação *amor/temor*, uma aluna disse que não acreditava que o amor existisse, que nunca tinha amado ninguém e que nunca foi amada! Para ela, portanto, os textos sobre o amor (de qualquer época) tratavam de uma invenção literária! Maus tempos os nossos...

⁵²⁹ Ao contrário do que se costuma pensar, Gaston Paris não foi o criador do conceito (em seu artigo datado de 1883 sobre Chrétien de Troyes [“Etudes sur les romans de la table ronde: Lancelot du Lac”, *Romania* 12, 1883, p. 459-534]). Segundo Raúl César Gouveia Fernandes (“Amor e Cortesia na Literatura Medieval”. In: LAUAND, Jean (coord.). *NOTANDUM* 7. Editora Mandruvã, p. 02. Publicado na INTERNET: <http://www.hottopos.com/notand7/raul.htm>), o trovador Peire d’Alvernã já empregava a expressão *cortez amors* em seus poemas.

esse conceito para aprofundar a importância dessa transformação nos costumes do Ocidente Medieval.

I. Os conceitos de *cortesia* e *amor cortês*

A *cortesia* medieval era uma qualidade mundana⁵³⁰, uma virtude essencialmente laica e que dizia respeito ao comportamento social daqueles que compartilhavam a vida nas cortes reais e principescas dos castelos que se multiplicaram no século XII.⁵³¹

Cultura das elites, *cortesia* era visitar-se entre cortes.⁵³² Mais do que isso, era um refinamento de costumes, um controle mais rigoroso das pulsões⁵³³, uma polidez, uma arte de viver⁵³⁴, uma sociabilidade e, principalmente, uma fina educação para com a mulher.

Ser amável, educado e fino. Saber expressar seu amor de forma gentil: essa foi a primeira e principal fase na transição do homem-guerreiro para o cortesão.⁵³⁵ Esse era o *novo-homem* cortês do século XII, um cavaleiro que caminhava a passos largos para se tornar um *carvalho*. Entretanto, é imprescindível ressaltar que tal mudança não poderia ter ocorrido, caso já não estivesse surgindo uma nova instância de valores nessa sociedade: os valores cristãos, preconizados através da exaltação das virtudes e do combate aos vícios.

Por mais mundana que a *cortesia* o fosse, ainda assim estava inserida no contexto do cristianismo. Conhecer um valor e não querer adotá-lo é bem diferente de nem saber que ele existe. Inconscientemente, acabamos sendo influenciados pelos

⁵³⁰ BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 319.

⁵³¹ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Volume II. Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 111.

⁵³² DE CANDÉ, Roland. *História Universal da Música — volume 1*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 257.

⁵³³ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Volume II. Formação do Estado e Civilização, op. cit.*, p. 74. São pulsões como aquelas de que nos fala Freud quando se refere ao amor e a outras pulsões internas, inevitáveis e permanentes. Ver SANTOS, Taisa Barboza. “Os (des)caminhos do amor: um enfoque pulsional”. In: LEMOS, Paulo (dir.). *Insight*. São Paulo: Lemos Editorial, n. 117, maio de 2001, p. 09, e HANNS, Luiz. Verbete “Pulsão, Instinto: *Trieb*”. In: *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 338-354.

⁵³⁴ RÉGNIER-BOHLER, Danielle. “Amor cortês”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. São Paulo: EDUSC / Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 48.

⁵³⁵ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Volume II. Formação do Estado e Civilização, op. cit.*, p. 284, nota 72.

contextos sociais, políticos, econômicos, nos quais nos inserimos. Com os medievais não foi diferente.

Essa *revolução silenciosa e amorosa* foi realmente muito profunda na história do Ocidente. Podemos até dizer que os termos que expressam hoje o nosso *amor romântico* e o ambiente sedutor que definem o envolvimento entre duas pessoas de sexos opostos surgiram na primeira metade do século XII. Sem dúvida, trata-se de uma grande transformação histórica que elevou a condição feminina! Até Howard Bloch — um notável pesquisador, mas ferrenho e impiedoso crítico do *amor cortês* (amor “capacho-pedestal”, segundo ele⁵³⁶) — não pôde deixar de reconhecer, numa bela passagem, essa importante *mutação cultural*:

...a noção de fascinação romântica que governa o que dizemos sobre o amor, o que dizemos àqueles que amamos, o que esperamos que eles nos digam (...), como agimos e esperamos que eles ajam, como negociamos nossa relação com o social — em resumo, a higiene que governa nossa imaginação erótica até a escolha de quem amamos ou as posições físicas que usamos para exprimir isso — não existia na tradição judaica, germânica, árabe ou hispânica, na Grécia ou na Roma clássica, ou no início da Idade Média. O amor romântico tal como o conhecemos não surgiu até aquilo que algumas vezes se chama a renascença do século XII.⁵³⁷

O nascimento do amor cortês no século XII foi um dos melhores legados que a Idade Média deixou para os tempos vindouros. Para analisá-lo mais de perto, tomaremos como base documental algumas passagens de poesias líricas trovadorescas — sabemos da existência de quatrocentos e sessenta trovadores⁵³⁸ —, a obra de André Capelão (*Tratado do Amor Cortês*⁵³⁹, c. 1186), algumas passagens dos *Lais* de Maria de França (contos em versos octossilábicos do século XII)⁵⁴⁰ três iluminuras do *Livro de Canções de Heidelberg* (*Codex Manesse*, do século XIV)⁵⁴¹ e uma tapeçaria alemã (c. 1320-1330) intitulada *Maltererteppich*. Nas análises iconográficas, mostraremos que até os gestos entre os sexos — as “posições

⁵³⁶ A tática do “capacho-pedestal” — tese de Gisèle Halimi que Bloch assina embaixo — busca “enaltecer a mulher para rebaixá-la.” — BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p. 238.

⁵³⁷ BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental*, *op. cit.*, p. 16.

⁵³⁸ BONNASSIE, Pierre. “Amor cortês”. In: *Dicionário de História Medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985, p. 32.

⁵³⁹ ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

⁵⁴⁰ *Lais de Maria de França* (trad. e introd. de Antonio L. Furtado). Petrópolis: Vozes, 2001.

⁵⁴¹ *Cod. Pal. germ. 848. Große Heidelberger Liederhandschrift (Codex Manesse)*. Zürich (1305-1340). Digitalisiert nach: Codex Manesse — die große Heidelberger Liederhandschrift. Vollständiges Faksimile des *Codex Palatinus Germanicus 848* der Universitätsbibliothek Heidelberg. Frankfurt a. M., 1975-1981. Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. INTERNET: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/cpg848> (acesso no dia 24.04.2003). E-mail: ub@uni-hd.de

físicas”, como disse Howard Bloch — foram consideravelmente modificadas após o nascimento do amor cortês, propiciando à mulher nobre um novo e destacado papel nas relações sociais.

Estamos cientes das dificuldades de se buscar a vida real tanto através da prosa e da poesia quanto das imagens. Duas questões se colocam diante do historiador: até que ponto elas retratam a realidade da época? Textos literários e imagens podem servir de parâmetro para o historiador que busca a existência concreta da vida humana? Marc Bloch já vislumbrou esse delicado problema. Dentre todos, teve a melhor resposta: embora a poesia de então tendesse a dissociar-se do “sentimento da carne”, ela não impediu que homens — e mulheres — continuassem a se satisfazer “assaz brutalmente”.⁵⁴²

Com certeza, a literatura diz muito sobre as atitudes e as aspirações humanas, do mesmo modo que as imagens.⁵⁴³ O sucesso desses romances e poemas junto aos ouvintes se deve ao fato de terem sido bastante atraentes por expressarem atitudes e vivências próximas da vida cortesã cotidiana. Não teriam feito tanto sucesso, caso não trouxessem alusões mínimas ao que realmente se vivia.

Assim, o cultivo do amor por parte dos homens trouxe um abrandamento do impulso sexual violento (e masculino), assumindo um caráter educativo⁵⁴⁴, melhorando a condição feminina.⁵⁴⁵ Essa será a idéia básica norteadora desse trabalho.

II. Como elas eram tratadas?

A primeira pergunta que se deve fazer para melhor se avaliar o impacto do nascimento do amor cortês é: como os homens tratavam as mulheres *antes* do século XII? Parece ser consenso entre os historiadores que, nos círculos sociais

⁵⁴² BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*, *op. cit.*, p. 323.

⁵⁴³ “Mas a literatura também tem as suas ciladas: a ficção pode, evidentemente, enganar, e tem sido feita grande propaganda contra ela por aqueles que buscam factos. Acho que isso é inoportuno: como todas as provas desse campo fascinante e traiçoeiro, tem de ser manejada com cuidado; e quando nos servem estatísticas deliciosamente cozinhadas, é prudente polvilhá-las com as ervas e os temperos da literatura de ficção muito bem picados e peneirados.” — BROOKE, Christopher. *O casamento na Idade Média*. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d, p. 32.

⁵⁴⁴ “O sentimento amoroso assume, portanto, um caráter educativo, segundo o qual o amante se aperfeiçoa moralmente através da paciente e humilde servidão em que se vê posto, pois somente o amor pode conduzir o homem à plenitude e à perfeição.” — FERNANDES, Raúl Cesar Gouveia. “Amor e Cortesia na Literatura Medieval”, *op. cit.*, p. 07.

⁵⁴⁵ O rapto e o estupro eram muito comuns (além da violência do marido para com a esposa) como veremos adiante.

mais elevados que se têm notícia na documentação, a mulher não era tratada com ternura, muito pelo contrário.

Por um lado, a Igreja tinha um discurso regularmente misógino⁵⁴⁶, apesar de, pelo menos desde o século IX, colocar a mulher juridicamente em pé de igualdade com o marido.⁵⁴⁷ E não só em pé de igualdade jurídica, mas também de *humanidade*: Ainda no século VIII as populações acreditavam que as mulheres possuíam relação e influência sobre os eclipses lunares, sendo, portanto, seres com poderes sobre-humanos! A Igreja lutou contra essa *concepção mágica feminina*, e tentou fazer prevalecer o conceito de *igualdade* entre os sexos. O Concílio de Leptines (744) destacou a noção da mulher como um *ser humano* e não *cósmico*, pois muitos acreditavam que a mulher dominava as forças da natureza, que era um mistério — benéfico, mas, sobretudo, maléfico.

Os homens acreditavam que o maior poder da mulher era dominar o amor, um sentimento negativo, o oposto da caridade. Para aplacar essa angústia coletiva, oferecia-se aos jovens casados uma taça de hidromel (álcool do mel fermentado), tranqüilizante considerado um *antifiltro de amor*, um antídoto contra aquele impulso negativo e destruidor (por esse motivo surgiu a expressão “lua-de-mel”). Para muitos, o amor era uma força subversiva, um desejo devorador que deveria ser combatido.⁵⁴⁸

Por outro lado, vivendo em uma sociedade que enaltecia a força viril masculina, no mundo laico seu espaço era bastante restrito. Sua função básica era procriar. E apanhar. Ainda no tempo de Filipe II *Augusto* (1180-1223), o gesto de violência mais comum era o soco no nariz: “O rei (Filipe II) ouviu isso e a raiva coloriu-lhe o rosto; erguendo o punho, atingiu-a no nariz com tal força que tirou quatro gotas de sangue. E a senhora disse: “Meus mais humildes agradecimentos. Quando lhe aprouver, pode fazer isso novamente”.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ Ver especialmente DUBY, Georges. *Era e os padres. Damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

⁵⁴⁷ “...os bispos carolíngios do século IX tentaram regulamentar o casamento cristão, redigindo uma série de tratados (*espelbos*). Neles, o casamento era valorizado, a mulher reconhecida como pessoa com pleno direito familiar e em pé de igualdade com o marido e a violência sexual denunciada como crime grave e do âmbito da justiça pública.” — COSTA, Ricardo da. “A Educação Infantil na Idade Média”. In: LAUAND, Luiz Jean (coord.). *Revista VIDETUR 17*. Porto: Editora Mandruvã / Faculdade de Educação da USP, 2002, p. 19.

⁵⁴⁸ ROUCHE, Michel. “Alta Idade Média Ocidental”. In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (dir.). *História da vida privada I. Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 464-465.

⁵⁴⁹ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Volume II. Formação do Estado e Civilização, op. cit.*, p. 76.

Esta brutalidade do rei contradiz suas próprias palavras. Segundo Joinville, o próprio Filipe teria dito certa vez que havia uma grande diferença entre um homem valente e um homem-bom (*prudhomme*): para o rei, o último, homem cortês, gentil e educado para com as mulheres, era muito superior ao primeiro! Hipocrisia? Claro, mas de qualquer modo, um sinal que, no início do século XIII, a força bruta e a coragem já não eram suficientes para caracterizar o perfeito cavaleiro.⁵⁵⁰

A situação feminina era ainda pior nas camadas sociais inferiores (burgueses e camponeses). Naturalmente, a descoberta da cortesia nas classes altas do século XII não se difundiu rapidamente por todo o corpo social. No século XIV, um texto do Direito de Aardenburgo (cidade flamenga que seguia o costume de Bruges) é muito chocante no que diz respeito à condição das mulheres burguesas: “Um homem pode bater na sua mulher, cortá-la, rachá-la de alto a baixo e aquecer os pés no seu sangue; desde que, voltando a cosê-la, ela sobreviva; ele não comete nenhum malefício contra o senhor”.⁵⁵¹

Portanto, um homem não cometia nenhuma infração jurídica se batesse em sua mulher, desde que não a matasse (*Costume de Namur de 1558*, art. 18).⁵⁵² Ainda no século XIV, os camponeses de Montailou surravam suas mulheres regularmente. Surras conjugais. Naturalmente, elas tinham medo, muito medo deles. Por exemplo, o lenhador Bernard Befyat surrava regularmente sua mulher a fim de proteger a própria mãe da violência dela. Além disso, as agressões verbais eram freqüentes. Os textos inquisitoriais dessa aldeia são um desfile de grosserias com o sexo feminino. Por exemplo, Guillaume d'Ascon, católico, desconfiava que sua mulher tinha contatos ilegais com hereges cátaros. Então disse a ela:

Grandíssima porca (...) tu e a tua cúmplice Rixende, a mulher de Pierre Amiel de Ascou, essa grandíssima leprosa e herética, deviam ambas ser queimadas (...) E não me importava muito em arrancar o fígado e os intestinos a uma porca velha como ela!⁵⁵³

Essa violência — física e verbal — contra as mulheres perdurou modernidade adentro. Em uma de suas histórias sobre mulheres das camadas inferiores do século XVI, a historiadora Natalie Zemon Davis narrou em seu livro⁵⁵⁴, o drama de Marguerite, esposa de Jaquemín. Com seis filhos, ela era sempre espancada por

⁵⁵⁰ BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*, op. cit., p. 319.

⁵⁵¹ GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 607.

⁵⁵² GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*, op. cit., p. 604.

⁵⁵³ LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montailou. Cátaros e Católicos numa aldeia francesa (1294-1324)*. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 247.

⁵⁵⁴ ZEMON DAVIS, Natalie. *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

seu marido, chegado à embriaguez do vinho. Num sábado, apenas oito dias após o fim do resguardo de suas duas últimas filhas gêmeas, Jaquemin surrou-a e atirou-lhe um cálice e um prato de cerâmica. Ferida em várias partes do corpo, Marguerite fugiu para a casa de um casal vizinho. Desesperada, dizia a todos que preferia morrer logo de uma machadada a viver com semelhantes tormentos.

No entanto, por amor à suas duas crianças que ainda amamentava, ela voltou para casa três semanas depois, somente para continuar o sofrimento. Sem forças, então clamou que por misericórdia a matasse, a machadada. Blasfemando o nome do Senhor, ele pegou o machado e atirou nela, que conseguiu se esquivar. Transtornada, Marguerite voltou-se, pegou o machado e desferiu o golpe mortal no marido. Ela foi presa, mas cerca de treze anos depois, em 1536, pediu a clemência do rei. Sua carta foi registrada por um requerente para ser enviada à Grande Chancelaria real. Ela foi perdoada.

Dessa forma, não é sem razão que quando uma mulher falava de amor no mundo medieval (e moderno) estivesse sempre se referindo a experiências vividas com carinhosos e solícitos amantes, nunca com o marido.⁵⁵⁵ Na Idade Média, com o enorme alcance desse fenômeno histórico, o *amor cortês*⁵⁵⁶, o amor e o tratamento carinhoso por parte dos homens nasceram a princípio sob o signo da infidelidade conjugal.

Feita essa delimitação metodológica — para saber realmente até que ponto um determinado período inova um aspecto de sua realidade, é necessário compará-lo com o período anterior, não vê-lo em retrospectiva com os olhos do presente — trataremos brevemente dos “inventores” do *amor cortês*, de suas principais características para, a seguir, analisar brevemente os textos e as figuras selecionadas que retratam o gestual típico e apaixonado dos enamorados de então.

III. As mulheres tomam a iniciativa

Guilherme, duque da Aquitânia e conde de Poitiers (1071-1126), um dos príncipes mais poderosos do reino francês, é considerado por muitos especialistas o primeiro trovador medieval. Em sua corte teria nascido o *amor cortês*. O ambiente cultural aquitânico era bastante propício. Já a partir do século X, os duques aquitânicos, antepassados de Guilherme, viviam quase como reis. Só faltava-lhes a sagração. Os cronistas a serviço de sua casa usavam em seus textos epítetos do

⁵⁵⁵ LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillou. Cátaros e Católicos numa aldeia francesa (1294-1324)*, op. cit., p. 242.

⁵⁵⁶ BONNASSIE, Pierre. “Amor cortês”. In: *Dicionário de História Medieval*, op. cit., p. 29.

vocabulário real e imperial (“duques piedosíssimos”, “príncipes sereníssimos”⁵⁵⁷). Aqueles duques desejavam se tornar *a corte* ao sul do reino.

Para isso, tinham que resistir à influência cultural da corte parisiense capetíngia. Em seu tempo, Guilherme estimulou a disseminação da “alegria profana”. Reuniu cantores, muitos deles cavaleiros, para celebrar o prazer proporcionado pelas mulheres e os novos valores da *cortesía*. As mulheres da Aquitânia estavam em posição histórica mais favorável para essa mudança. No sul da França, os clérigos não exerceram tanta influência como no norte; a Igreja sempre fora menos rica, menos culta. Seus centros religiosos não tiveram força suficiente para impedir que surgisse uma *cultura profana*, uma “moral mundana”.⁵⁵⁸

Somado a isso, é fato que a mulher nobre medieval, ao contrário das lendas difundidas posteriormente, nunca viveu como uma prisioneira em seu gineceu, pelo contrário. Muitas vezes elas defendiam militarmente seus castelos como verdadeiros cavaleiros⁵⁵⁹; em várias regiões chegaram a herdar feudos (os chamados “feudos de roca” [*fiefs de fusean*]⁵⁶⁰), governando-os muitas vezes com dureza⁵⁶¹, e tendo, por isso, recebido a admiração de seus contemporâneos (que as chamavam de viragos, mulheres-macho⁵⁶²).

Além disso, e para além disso, o século XII proporcionou-lhes a novidade de protagonizar e dirigir o salão. Muitas vezes educada nos estudos liberais, aquelas mulheres nobres tinham o dever de cooperar na educação do donzel, o moço que ficava entregue aos cuidados de seu senhor.⁵⁶³ Dona da corte, ela tornou-se uma

⁵⁵⁷ DUBY, Georges. *A Idade Média na França (987-1460)*. De Hugo Capeto a Joana D'Arc. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p. 46.

⁵⁵⁸ BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*, *op. cit.*, p. 324.

⁵⁵⁹ PERNOUD, Régine. *A Mulher nos tempos das cruzadas*. Campinas: Papirus, 1993, p. 156, imagem 20. Essa miniatura, que mostra mulheres defendendo seu feudo, pertence ao manuscrito *De Nobilitatibus sapientis et prudentis regum* (Inglaterra, v. 1326, Oxford, Christ Church College, ms Ch Ch 92, t. 4).

⁵⁶⁰ “Assim, o condado de Hainaut foi enfeudado, em 1071, à condessa Richilde. Numerosas foram, desde então, as mulheres que detiveram grandes feudos e exerceram o poder político que daí decorre; citeamos as condessas de Flandres, Joana e Margarida de Constantinopla (1205-1244 e 1244-1280), a duquesa de Brabante, Joana (1355-1406), Margarida da Baviera, em Hainaut (1345-1356), Maria de Borgonha para o conjunto dos *pays de par deçà* (1477-1482). Em França e Alemanha mesmo os maiores feudos transmitem-se às mulheres que, então, desempenham em pessoa os seus serviços feudais, salvo a hoste.” — GILJESSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*, *op. cit.*, p. 602.

⁵⁶¹ BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*, *op. cit.*, p. 320.

⁵⁶² Por exemplo, “... (Inês de Amboise) é uma dessas raras mulheres de brio que os homens da época respeitavam, quando, apeadas da sua feminilidade, se haviam tornado como que suas iguais.” — DUBY, Georges. *O cavaleiro, a mulher e o padre*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988, p. 165.

⁵⁶³ DUBY, Georges. *O cavaleiro, a mulher e o padre*, *op. cit.*, p. 156 e 183.

cortesã — uma mulher que gentilmente recebia poetas, cantores e artistas. Eleonor da Aquitânia é o melhor exemplo do patrocínio feminino da poesia amorosa.⁵⁶⁴ *Cortesã, cortejada*: a grande “sala das damas” era o lugar no castelo onde os cavaleiros, agora também poetas, tentavam mostrar seus talentos literários, todos dirigidos a ela.⁵⁶⁵ Homens dominados, sob o jugo das mulheres.

Esse contexto social aconteceu especialmente depois do retorno de Guilherme da *Primeira Cruzada*. Sobrevivente da vitória turca na batalha de Heracléia (1101), ele se hospedou na corte de Boemundo I, príncipe de Antioquia, e visitou Jerusalém. Dezoito meses depois, já em casa, Guilherme passou a escrever suas canções, provavelmente influenciado pelo verso latino dos clérigos, pela cultura moura que conheceu em Antioquia e, talvez, pelas canções populares goliárdicas de sacerdotes e estudantes errantes que cantavam o amor e a natureza profana.⁵⁶⁶

Foram conservadas onze de suas canções, com uma cronologia que ainda é objeto de discussão.⁵⁶⁷ Elas foram ordenadas no século XIX pelo erudito Alfred Jeanroy, que separou as canções eróticas e “obscenas” das que tratam do *amor cortês* e da proximidade da morte, teoricamente evoluindo de um estilo grosseiro para outro, refinado e sensível. A partir de então, muitos especialistas dividiram sua produção nessas duas fases.

Para mostrar a proximidade da poesia com a realidade, escolhemos um dos poemas mais famosos de Guilherme, sua canção n. 5, a do “gato vermelho”⁵⁶⁸,

⁵⁶⁴ NUNES, Rui. “Da Alegria de Amor ao Deus de Amor”. In: LAUAND, Jean (coord.). *Revista Internacional d'Humanitats 1 — revista anual binacional*. Editora Mandruvá, 1998, p. 03. Publicado na INTERNET: <http://www.hottopos.com.br/rih1/ruynunes.htm>. Ver também MEADE, Marion. *Eleonor de Aquitânia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

⁵⁶⁵ O surgimento e a propagação dos castelos, a partir do século XI-XII, certamente influíram no desenvolvimento do processo civilizador e da valorização feminina. Ver OLIVEIRA, Terezinha. “O feudalismo e a educação nos castelos medievais”. In: OLIVEIRA, Terezinha (org.). *II Ciclo de Estudos Medievais: Saber e Poder na Idade Média. Anais Completos*. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2000, p. 148-155.

⁵⁶⁶ MEADE, Marion. *Eleonor de Aquitânia, op. cit.*, p. 26.

⁵⁶⁷ BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental, op. cit.*, p. 195-196.

⁵⁶⁸ O texto completo é esse: “Farai un vers, pos mi somelh / e.m vauc e m'estauc al solelh. / Domnas i a de mal conselh, / e sai dir cals: / cellas d'amor de cavalier / tornon a mals. / Domna fai gran pechat mortal / qe no ama cavalier leal; / mas si es monge o clergal, / non a raizo: / per dreg la deuri'hom cremar / ab un tezo. / En Alverne, part Lemozi, / m'en aniey totz sols a tapi: / trobei la moller d'en Guari / e d'en Bernart; / saluderon mi simplamentz / per sant Launart. / La una.m diz en son latin: / "E Dieus vos salf, don pelerin; / mout mi semblatz de belh aizin, / mon escient; / mas trop vezem anar pel mon / de folla gent." / Ar auzires qu'ai respondut; / anc no li diz ni bat ni but, / ni fer ni fust no ai mentaugut, / mas sol aitan: / "Babariol, babariol, / barbarian." / So diz n'Agnes a n'Ermessen: / "Trobat avem que anam queren. / Sor, per amor Deu, l'alberguem, / qe ben es mutz, / e ja per lui nostre conselh / non er saubutz." / La una.m pres sotz son mantel, / e mes m'en sa cambra, al fornell.

possivelmente dessa primeira fase de sua poesia, a “mais sexualmente explícita em qualquer língua que existia antes do século XX”.⁵⁶⁹

A história é a seguinte: um jovem — o próprio Guilherme — narra que, andando pela Auvergne, disfarçado de peregrino, parou em um castelo e ali encontrou duas damas: as irmãs Agnes e Ermessen. Elas estavam sozinhas. Seus maridos, Guari e Bernart, estavam ausentes. Ele decidiu se passar por mudo, e conversar com elas através de sinais. Por hospitalidade, elas ofereceram uma refeição ao viajante e, após alimentá-lo, decidiram testar sua mudez. Se ele for mudo mesmo, elas disseram, “o que fizermos nunca será contado por ele”.

Então elas o despiram e, com um gato vermelho e selvagem de longos bigodes e afiadas garras, arranharam suas costas. Masoquismo! Ele ficou bastante ferido pelos arranhões, mas, pálido, conseguiu manter o silêncio. “Irmã, ele é mudo de verdade! Acho que podemos nos preparar para a diversão e brincar”.⁵⁷⁰

Elas então aprontaram um banho quente para o hóspede silencioso. Depois disso, os três passaram oito dias na cama. Exausto pelo esforço sexual, o peregrino-mudo contou:

Tantas vezes as fodi como ouvireis / Cento e oitenta e oito vezes!
 Meu couro quase rompeu, / E meu arnês.
 Não posso dizer o mal-estar / Tão grande que me acometeu. [14]⁵⁷¹

/ Sapchatz qu'a mi fo bon e bel, / e.l focs fo bos, / et eu calfei me volontiers / als gros carbos. / A manjar mi deron capos, / e sapchatz agui mais de dos, / e no.i ac cog ni cogastros, / mas sol nos tres, / e.l pans fo blancs e.l vin fo bos / e.l pebr' espes. / "Sor, aquest hom es enginhos, / e laissa lo parlar per nos: / non aportem nostre gat ros / de mantenent, / qe.l fara parlar az estros, / si de re.nz ment." / N'Agnes anet per l'enujos, / e fo granz et ac loncz guinhos: / e eu, can lo vi entre nos, / aig n'espavent, / q'a pauc non perdei la valor / e l'ardiment. / Qant aguem begut e manjat, / eu mi despoillei a lor grat. / Detras m'aporteran lo gat / mal e felon: / la una.l tira del costat / tro al tallon. / Per la coa de mantenent / tira.l gat et el escoissen: / plajas mi feron mais de cen / aquella ves; / mas eu no.m mogra ges enguers, / qui m'ausizes. / "Sor," diz n'Agnes a n'Ermessen, / "mutz es, qe ben es conoissen; / sor, del banh nos apareillem / e del sojorn." / Ueit jorns ez encar mais estei / en aquel forn. / Tant les fotei com auzirets: / cen e quatre vint et ueit vetz, / q'a pauc no.i rompei mos coretz / e mos arnes; / e no.us puesc dir lo malaveg, / tan gran m'en pres. / Ges no.us sai dir lo malaveg, / tan gran m'en pres." Publicado na INTERNET: <http://www.planck.com/Guilhem/aquitmute.htm> (traduzido para o inglês por Leonard Cottrell) (acesso no dia 25.01.2003).

⁵⁶⁹ NICHOLAS, David. *A Evolução do Mundo Medieval. Sociedade, Governo e Pensamento na Europa: 312-1500*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999, p. 365.

⁵⁷⁰ A estória do poema encontra-se muito bem narrada em MEADE, Marion. *Eleonor de Aquitânia, op. cit.*, p. 32.

⁵⁷¹ “Tant las fotei com auziretz / Cen e qatre vint e ueit vetz! / Qe a pauc no-i rompet mos conretz / E mos arnes, / E no-us puesc dir lo malaveig / Tan gran m'en pres.” Citado em BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental, op. cit.*, p. 193.

Esse poema mostra bem o grau de *tensão erótica* presente no amor cavaleiresco das cortes medievais.⁵⁷² Outro bom exemplo é a obra *Parzifal* (c. 1200-1210)⁵⁷³, romance da *tradição do Graal* de autoria de Wolfram von Eschenbach (c. 1170-1220). Em uma passagem há uma cena bastante sensual:

No castelo Gahmuret viu-se rodeado por muitas damas. A rainha em pessoa, com sua escura mão, retirou-lhe a armadura. A seguir ele foi conduzido a uma alcova magnífica, toda guarnecida de pele de zibelina. Com isso ela procurou demonstrar a elevada consideração de que ele seria alvo na intimidade. As donzelas deixaram o recinto e fecharam a porta. Ali apenas a rainha permaneceu. Embora a cor da pele de ambos fosse diferente, ela e seu querido Gahmuret entregaram-se despreocupadamente ao prazer inebriante de uma genuína paixão.⁵⁷⁴

Figura 2



Wolfram von Eschenbach. *Cod. Pal. germ. 848. Große Heidelberger Liederhandschrift (Codex Manesse)*. Zürich (1305-1340). 149v. **Detalhe.** In: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/cpg848>. Wolfram von Eschenbach nasceu por volta do ano 1170 na Francônia, mas considerava-se um bávaro. Entre uma estadia e outra na corte do conde Hermann V von Thuringen (Turíngia) — amante das artes — provavelmente encontrou-se com Walther von der Vogelweide (c. 1170-1230).

⁵⁷² HAUSER, Arnold. *História Social da Literatura e da Arte*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982, vol. I, p. 297.

⁵⁷³ Publicada integralmente na INTERNET: *Bibliotheca Augustana*. http://www.fh-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/13Jh/Wolfram/wol_pa00.html (acesso no dia 24.04.2003)

⁵⁷⁴ WOLFRAM VON ESCHENBACH. *Parzifal* (trad. de A. S. Schmidt Patier). São Paulo: Antroposófica, 1995, Livro I, p. 52.

De nascimento nobre, Wolfram von Eschenbach era, no entanto, pobre, possivelmente por não ter sido o primogênito da família. Possuiu apenas uma pequena propriedade em Wildenberg, perto de Ansbach (hoje Wehlenberg). Na corte do conde Hermann da Turingia, Wolfram compôs seu *Parzival*.⁵⁷⁵

Nessa obra, ele nos diz explicitamente que não sabia ler nem escrever, fato comum entre os poetas, que então ditavam seus poemas. *Parzival* possui quase 25.000 versos e baseia-se no *Conto do Graal* de Chrétien de Troyes⁵⁷⁶, mas especialmente em um poeta provençal chamado *Kyot* (Guiot).⁵⁷⁷

Bem, o que essas duas passagens selecionadas possuem em comum? A iniciativa das mulheres. No poema de Guilherme da Aquitânia, o homem é um objeto a serviço dos prazeres femininos: as duas irmãs seduzem o viajante em um variado *ménage à trois* com um toque de masoquismo quase *pós-moderno* — é por esse e outros motivos que Guilherme escandalizou os ambientes nobres do século XII, suscitando a imaginação de seus contemporâneos, que o consideravam um bufão⁵⁷⁸, um devasso, um libertino diabólico que inclusive mantinha um harém em forma de convento de freiras.⁵⁷⁹

Por sua vez, no trecho de *Parzival*, a rainha assume o papel de protagonista e conduz a cena: ela retira pessoalmente a armadura de seu amado, rebaixando-se de sua condição superior para demonstrar publicamente sua afeição por ele — e o que o aguardava na intimidade de seu recinto, ricamente decorado para essa ocasião.

Qual a relação desses textos com a realidade? Na verdade, nunca saberemos inteiramente. Podemos imaginar, conjecturar. Em nossa opinião, é muito improvável que eles não traduzissem pelo menos uma parcela razoável do que

⁵⁷⁵ Um bom resumo e análise de *Parzival* pode ser encontrado em BROOKE, Christopher. *O casamento na Idade Média, op. cit.*, p. 162-174.

⁵⁷⁶ *El Cuento del grial de Chrétien de Troyes y sus Continuaciones* (introd. y trad. de Martín de Riquer). Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

⁵⁷⁷ A edição principal de trabalhos de Wolfram é a de K. Lachmann (Berlim, 1833; edição, 1891); uma edição com introdução e comentários é a de K. Bartsch, de “Und Titurel Parzival” de “Des Mittelalters Deutsche Klassiker”, IX-XI, 3 partes (Leipzig, 1875-77); editado também por Paul Piper Deutsche de Kürschner em “Nacional-Litteratur”, V, e por E. Martin, “U. Titurel Parzival” (Halle, 1900-03), comentada. Ver REMY, ARTHUR F. J. “Wolfram von Eschenbach”. In: *The Catholic Encyclopedia, Volume XV, Online Edition*. INTERNET: <http://www.newadvent.org/cathen/15683a.htm> (acesso no dia 24.04.2003).

⁵⁷⁸ Guilherme IX, duque da Aquitânia, para escândalo de Orderic Vital, “...ultrapassava mesmo em bufonaria os histriões mais bufões (*facetos etiam histriones facetiis superans*).” — ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a Voz: A “Literatura” Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 59.

⁵⁷⁹ DUBY, Georges. *Heloísa, Isolda e outras damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 16.

aconteciam na vida real.⁵⁸⁰ Caso contrário, os ouvintes rejeitá-los-iam — e sabemos do imenso sucesso, nos círculos nobiliárquicos, tanto dos chamados “contos arturianos”, que enalteciam o “cavaleiro perfeito”, “fiel e enamorado”⁵⁸¹, quanto dos poemas sobre o *amor cortês*, escritos por homens — e por mulheres.⁵⁸²

IV. Características do *amor cortês*

A mais intrigante característica desse amor medieval era a submissão absoluta do homem à dama. E mais: ele era solteiro, jovem; ela, casada, mais velha! Naquele jogo, onde a mulher era quem sempre vencia, a capacidade do homem em se prostrar, mesmo sendo fisicamente mais forte, era notória.⁵⁸³

Por amor, ela se tornou a senhora, a dama, e ele o vassalo, o submisso, aquele que prestava juras de fidelidade absoluta e agia sempre com moderação para não corromper a reputação da mulher amada, já que era uma mulher casada.

Nos textos, o amor da dama é inacessível, intocável, distante. Claro, o segredo era a arma poderosa contra os fofoqueiros que existiam na vida cotidiana das cortes. Porém, a beleza da mulher era exaltada, pois os trovadores usavam recursos para resguardar o nome de sua amada, como pseudônimos, mensageiros alados ou confidentes de alcova.⁵⁸⁴

Esse “silêncio” a respeito das façanhas de amor foi bem contado por Guilherme da Aquitânia:

Obediência deve professar / A quem muitas gentes deseja amar

⁵⁸⁰ “As aventuras cavaleirescas dos romances cortesescos situam-se num mundo de fantasia (...) Todavia, não podemos fugir ao poder dos sentimentos que expressam, ou imaginar que eles eram totalmente destituídos de influência. A vida real está cheia de paradoxos; os romances revelam alguns dos paradoxos da sociedade medieval, com bastante força.” — BROOKE, Christopher. *O casamento na Idade Média*, *op. cit.*, p. 157.

⁵⁸¹ DE RIQUER, Martin. “Introducción”. In: *El Cuento del grial de Chrétien de Troyes y sus Continuaciones*, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁸² Um bom exemplo do olhar feminino a respeito do amor são os contos em versos octossilábicos de Maria de França. Ver *Lais de Maria de França* (trad. e introd. de Antonio L. Furtado). Petrópolis: Vozes, 2001.

⁵⁸³ Georges Duby, em seu livro *Idade Média, Idade do Homem: do amor e outros ensaios* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 63-65), fala-nos do *amor cortês*, que ele chama de “amor delicado”, justificando sua existência nas cortes como forma de contenção da cavalaria. No entanto, Duby afirma que a dama era a peça menos importante no jogo, pois o verdadeiro objetivo do jovem cavaleiro seria chegar até seu senhor, prestando-lhe as mais sinceras homenagens através de sua esposa. Sua opinião a respeito é a que vigora atualmente em boa parte dos medievalistas, opinião que naturalmente não compartilhamos.

⁵⁸⁴ SPINA, Segismundo. *A Lírica Trovadoresca*. São Paulo: EDUSP, 1990, p. 24-25.

E convém saber fazer / Feitos amáveis
E se guardar de na corte falar / Vilanias.⁵⁸⁵

André *Capelão*, uma “testemunha autêntica do seu mundo” (o mundo da corte de Filipe II *Augusto*)⁵⁸⁶, diz:

Quem desejar manter o amor intacto por muito tempo deverá cuidar, antes de tudo, para que ele não seja divulgado e mantê-lo oculto dos olhos de todos. Pois, assim que várias pessoas começam a conhecê-lo, ele deixa de desenvolver-se naturalmente e entra em declínio.⁵⁸⁷

Na poesia medieval, quem amava também tinha medo e angustiava-se pensando na hipótese de perder esse amor ou não poder reconquistá-lo. Os homens amavam os romances sofríveis porque eram esses que tinham uma bela história, eram esses que faziam com que eles fugissem da realidade que os cercava a fim de alcançar a “beatitude do amor”.⁵⁸⁸

Na verdade, o que eles queriam era a sensação de estarem completos, unidos ao seu amor, como Tristão e Isolda depois da poção milagrosa ou quando juntos no Além.⁵⁸⁹

Cantando poemas rimados e acompanhados por instrumentos de som agradável, os homens das cortes medievais estabeleciam contatos. Contudo, não desobedeciam as normas do código de *amor cortês* que eles mesmos criaram para estar perto da amada.⁵⁹⁰ Ser poeta estava além de uma virtude, era uma *condição* para o amor, pois até um pobre poderia conquistar uma bela dama e substituir os presentes que essa mais gostaria de ter, se soubesse construir belas frases.⁵⁹¹

⁵⁸⁵ “Obediensa deu portar / a maintas gens qui vol amar; / e cove li que sapcha far / faitz avinens / e que.s gart en cort de parlar / vilanams.” Citado em FERNANDES, Raúl Cesar Gouveia. “Amor e Cortesia na Literatura Medieval”, *op. cit.*, p. 03.

⁵⁸⁶ BROOKE, Christopher. *O casamento na Idade Média, op. cit.*, p. 159.

⁵⁸⁷ ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês, op. cit.*, p. 211.

⁵⁸⁸ ROUGEMONT, Denis de. *O Amor e o Ocidente*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988, p. 18. Para a questão da *beatitude do amor*, ver especialmente DANTE ALIGUIERI. *Vida Nova*. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

⁵⁸⁹ JOHNSON, Robert A. *We: a chave da psicologia do Amor Romântico*. São Paulo: Ed. Mercúryo, 1987, p. 78-79.

⁵⁹⁰ PAZ, Octavio. *A dupla chama: amor e erotismo*. São Paulo: Siciliano, 1994, p. 70-71. Para a questão do instrumental medieval, ver DE CANDÉ, Roland. *História Universal da Música — volume 1*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 222-233, e a excelente *Home-page* do grupo (brasileiro) de música medieval ATEMPO (<http://www.atempo.com.br>), onde há um *link* para cada instrumento medieval (e seu som).

⁵⁹¹ OVIDIO. *A Arte de Amar*. Porto Alegre: L&PM, 2001, p. 58-63.

Os defeitos femininos deveriam ser apagados, esquecidos e suas virtudes glorificadas, exaltadas e supervalorizadas, até o ponto em que o objeto daquele amor fosse tão sublime quanto a aurora ou o próprio amor. A idealização da mulher amada muitas vezes fazia com que o poeta a afastasse da realidade e isso transformava o “morrer-de-amor” numa constante em versos.⁵⁹²

Para Maria de França (século XII), quanto maiores a nobreza, a prudência, a beleza e a cortesia da dama, maiores seriam os motivos para a angústia e submissão do amante complacente, que se jogaria ao chão com juras de amor eterno.⁵⁹³

Esse amor deveria ser alimentado com a presença constante, mesmo que fortuita, pois se acreditava que o *hábito* também desenvolveria o amor. Como afirma Ovídio, autor muito prezado pelos medievais, ao estar sempre próximos de quem pretendemos conquistar, a empreitada se tornaria mais simples a cada dia que passassem nas mediações.⁵⁹⁴

Para obter as recompensas do amor também era preciso estar na idade certa. Segundo André Capelão, com menos de dezoito os meninos são inconstantes e com os maiores de sessenta o amor não pode ser engendrado; da mesma maneira, as meninas antes dos doze ou depois dos cinqüenta.⁵⁹⁵ Até *Eros*, o porta-voz do *ideal cortês*, era representado num corpo adulto: coberto de flores, possuía uma coroa de rosas e seu arco e flechas mais bonitas representavam as qualidades da mulher que amava.

Ferido por essas virtudes, o cavaleiro convertia-se num fiel *vassalo-amante* que trancaria seu coração com uma chave para qualquer outra que desejasse invadi-lo.⁵⁹⁶ Homem e mulher se completavam naturalmente, e o que não fosse natural não poderia engendrar o amor:

⁵⁹² FERREIRA, Nadiá Paulo. “Do Amor Cortês ao Amor sob o Signo da Paixão”. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (org.). *Atualizações da Idade Média*. Rio de Janeiro: Ed. Ágora da Ilha, 2000, p. 297-299.

⁵⁹³ *Lais de Maria de França* (trad. e introd. de Antonio L. Furtado). Petrópolis: Vozes, 2001, p. 44-49.

⁵⁹⁴ OVÍDIO. *A Arte de Amar*, *op. cit.*, 2001, p. 66. “...seu livro *A Arte de Amar*, é considerado matéria de Ética (...) fora das escolas clericais e monásticas, a obra podia ser lida em traduções como a do poeta Chrétien de Troyes, versão hoje perdida.” — NUNES, Rui. “Da Alegria de Amor ao Deus de Amor”, *op. cit.*, p. 02.

⁵⁹⁵ ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês*, *op. cit.*, p. 14-15.

⁵⁹⁶ LÉVY, Ann-Deborah. “Eros”. In: BRUNEL, Pierre. *Dicionário de Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, p. 322-323.

É preciso deixar bem claro que o amor só pode existir entre pessoas do sexo oposto. Não pode surgir entre dois homens ou duas mulheres: duas pessoas do mesmo sexo não são absolutamente feitas para se propiciarem mutuamente os prazeres do amor ou para realizar os atos naturais que lhe são próprios. E o amor envergonha-se de aceitar o que a natureza veda.⁵⁹⁷

A natureza do amor não impedia que houvesse uma perturbação dos sentidos quando o amor se iniciasse. Era então que a voz ficava embargada, perdia-se o apetite, o sono e a vontade de viver. Num sentimento de masoquismo, aquele ferido pelo amor queria até mesmo que a dor da humilhação se prolongasse para ficar mais próximo dela:

Sinto prazer quando enlouqueço / E me faz em vão esperar tanto
Acho belo também quando ela me escarnece
Ou me engana, diante de mim ou pelas costas / Pois tão logo do mal me virá bem
Se lhe aprouver. (Cercamon, c. 1135-1147)⁵⁹⁸

Mas como o “ato de amar merece, com o tempo, mais alegria e prazer do que aflição”⁵⁹⁹, esse amor romântico, platônico e fiel foi, aos poucos, dando lugar ao amor carnal, insaciável e repleto de deslealdade.⁶⁰⁰ O belo físico e a facilidade de elocução eram dois dos três grandes trunfos do homem⁶⁰¹, que não precisaria mais de uma excelente moralidade para conquistar sua dama.

O amor se concretizava; a moral aí nada tinha a ver com isso. O calor que norteava a alma, queimava o corpo. O beijo era apenas a fagulha de infinitas demonstrações de desfrutes ardorosos, como afirma Maria de França em um de seus contos.⁶⁰²

V. Os tribunais femininos

A maior prova da elevação feminina com o surgimento do *amor cortês*, não vem da pintura nem da poesia, e sim das maravilhosas descrições que André Capelão fez dos *tribunais femininos*. O incrível cenário era este: dezenas de damas se reuniam em

⁵⁹⁷ ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês*, op. cit., p. 9.

⁵⁹⁸ Bel m'es quant ilh m'enfolhetis / e.m fai badar e.n vau muzan; / de leis m'es bel si m'escarnis / on gaba dereir'o denan, / qu'apres lo mal me venra bes / be leu, s'a lieys vem a plazer.” — SPINA, Segismundo. *A Lírica Trovadoresca*, op. cit., p. 113.

⁵⁹⁹ GIOVANNI BOCCACCIO. *Decamerão*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 361.

⁶⁰⁰ MACEDO, José Rivair. “Transgressão Conjugal e Mutilação Ritual nos *Fabliaux* (séc. XIII)”. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (org.). *Atualizações da Idade Média*. Rio de Janeiro: Ed. Ágora da Ilha, 2000, p. 187-190; NUNES, Rui. “Da Alegria de Amor ao Deus de Amor”, op. cit., p. 03.

⁶⁰¹ ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês*, op. cit., p. 16.

⁶⁰² *Lais de Maria de França*, op. cit., p. 50.

uma corte de certa condessa ou baronesa e formavam uma *assembléia feminina*, espécie de “tribunal do amor”, para ouvir queixas e julgar delitos cometidos por amantes, delitos que infringiam as “leis” do *amor cortês*, o código de conduta aceito por todos.

Em outras palavras: tratava-se de reuniões femininas “a portas fechadas” para fofocas e intrigas palacianas sobre mulheres adúlteras e amantes fogosos!⁶⁰³ E tudo isso sem o conhecimento dos maridos traídos!

André *Capelão* comenta vinte e uma sentenças proferidas por damas: sete emitidas pela condessa Maria de Champagne, cinco pela viscondessa Ermengarda de Narbonne, três por Eleonor de Aquitânia (mãe de Maria de Champagne), três por Adélia de Champagne⁶⁰⁴, duas pela condessa de Flandres, Elizabeth de Vermandois (sobrinha de Eleonor) e uma pela assembléia das damas da Gasconha⁶⁰⁵. Nessa última, há uma sentença interessante para a questão do silêncio das fontes (problema recorrente para os historiadores):

Um cavaleiro divulgou desavergonhadamente os segredos de seu amor e seus casos sentimentais íntimos. Todos os que servem na cavalaria do amor pedem que tal delito seja severamente punido, para que, não deixando impune esse exemplo de traição, não seja dada aos outros ocasião de imitá-lo.

Foi então reunida uma corte de damas na Gasconha, onde se decidiu por unanimidade, em disposição de validade permanente, que esse indivíduo passaria a ser privado de qualquer esperança de amor e considerado indigno e desprezível por todos, em qualquer corte de damas ou cavaleiros. E se alguma dama fosse suficientemente audaciosa para violar a disposição tomada naquela assembléia, concedendo-lhe amor, por exemplo, também será submetida para sempre à mesma pena e passaria a ser alvo da inimizade de todas as mulheres de bem.⁶⁰⁶

Além de se preocuparem com o que as fontes dizem (como, para que, para quem, por que) os historiadores devem sempre atentar para os *silêncios do texto*, o que ele oculta, o que não diz, porque não diz, etc. Ora, essa passagem mostra bem o problema do tema do amor: trata-se de investigar a intimidade das pessoas!

⁶⁰³ “...tais reuniões não passariam, portanto, de divertimentos da sociedade, em que damas ilustres, admitidas como suseranas pelos cavaleiros galantes, deliberavam sobre questões da vida sentimental.” — SPINA, Segismundo. *A Lírica Trovadoresca*, *op. cit.*, p. 74.

⁶⁰⁴ Filha do conde Teobaldo II de Champanha. Morreu em 1206. Em algumas genealogias aparece como Alix. Foi mãe do rei Felipe *Augusto* da França.

⁶⁰⁵ NUNES, Rui. “Da Alegria de Amor ao Deus de Amor”, *op. cit.*, p. 06.

⁶⁰⁶ ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês*, *op. cit.*, p. 245.

Portanto, é bastante natural que os textos medievais não digam tudo, ainda mais porque se referem a amores ilícitos. O tribunal feminino da Gasconha expõe aos leitores de André *Capelão* o silêncio dos amantes: eles nunca devem contar o que fazem.

Como não perceber essa nova e elevada condição feminina nos séculos XII-XIII? Erroneamente, muitos historiadores centraram sua análise sobre a condição feminina medieval no discurso misógino clerical — o próprio André *Capelão*, no fim de sua carta, repete a ladainha contra as mulheres⁶⁰⁷ — ampliando a opinião dos clérigos para toda a sociedade, como se **todos** pensassem assim.

Ora, isso é distorcer a realidade. As sentenças dos tribunais são muito esclarecedoras da nova condição feminina: as mulheres deveriam amar homens pobres para socorrê-los em caso de necessidade; uma dama usufruía todas as carícias de seu amante sem dar-lhe o mesmo em troca; uma mulher grávida tinha um amante; outra deixou seu amante para se casar, mas foi censurada por isso; as mulheres tinham sempre preferência por amantes jovens (“serão causas físicas que poderão explicar melhor esse fenômeno”, diz a juíza do amor⁶⁰⁸), e por aí vai.

Gostariamos de destacar apenas mais uma sentença dos tribunais femininos para mostrar que definitivamente o amor cortês não era platônico, como muitos equivocadamente afirmam. Um cavaleiro padecia de amor por uma dama e não tinha oportunidade de falar-lhe. Com o consentimento dela, recorreu a um confidente, que levava as mensagens amorosas para os dois. Com o passar do tempo,

O confidente que aceitara o papel de intermediário, rompeu o voto de fidelidade que devia aos dois e começou a obrar em favor próprio. A dama teve a indelicadeza de consentir em suas perfídias e finalmente entregou-se a ele, atendendo a todos os seus desejos.⁶⁰⁹

O “amante traído” denunciou o caso à condessa de Champagne, pedindo sua arbitragem. A condessa, após consultar sua corte de damas — sessenta! — proferiu a seguinte (e furiosa) sentença:

Esse amante trapaceiro, que encontrou uma mulher digna de seus méritos, pois que não hesitou em consentir com tão grave delito, deve comprazer-se, caso assim queira,

⁶⁰⁷ ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês*, Livro III (Da Condenação do Amor), *op. cit.*, p. 267-306.

⁶⁰⁸ ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês*, *op. cit.*, p. 246.

⁶⁰⁹ ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês*, *op. cit.*, p. 243-244.

nesse amor fraudulento, e a ela caberá ficar com o amante de que é digna. Mas os dois deverão permanecer para sempre privados do amor de qualquer outra pessoa; que nem um nem outro sejam mais convidados para as assembléias de damas ou para competições de cavaleiros; pois ele pecou contra a fé da cavalaria, e ela agiu vergonhosamente e atentou contra o pudor das damas, ao aceitar o amor de um confidente.⁶¹⁰

Ou seja, a dama, mulher mais velha e casada, tem um amante mais jovem, solteiro e que lhe é fiel. Ela trai o marido com um amante, depois o amante com outro amante e o tribunal feminino julga somente a segunda traição. E o marido? Provavelmente nunca soube do que aconteceu, nem do chifre, nem da curiosa sentença do tribunal feminino...

VII. Dois iluminuras do *Codex Manesse* (1305-1340)

Após essa breve análise dos textos da época, passamos agora a um detalhamento das iluminuras selecionadas. Da poesia para a pintura.

O *Codex Manesse* é um livro de canções de trovadores alemães do século XIII, preservadas num *corpus* do século XIV por dois irmãos chamados Rüdiger (†1304) e Johannes (†1298), senhores de Manesse (em Zurique). No *Codex*, ao lado de cada letra de canção, há a imagem do poeta autor da trova. As iluminuras foram pintadas por quatro artistas: o primeiro, por volta dos anos 1300-1315 e os outros três, que completaram o trabalho iniciado pelo primeiro, por volta de 1330. Selecionamos apenas duas cenas para abordar o tema do amor cortês.⁶¹¹

O cantor no detalhe dessa primeira miniatura chama-se Conrado de Altstetten. Era um conde. Suas canções pertencem ao período tardio dos *Minnesangers* (final do século XIII).

A iluminura mostra uma dama abraçando seu cavaleiro de uma maneira muito envolvente. O *abraço amoroso* é um tema comum nas pinturas dos cantores alemães. Sentado a seus pés, reclinado, fascinado por sua beleza e pelo contato físico de seu amor, o cavaleiro se entrega passivamente aos seus carinhos, com os olhos em seus olhos.

⁶¹⁰ ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês*, op. cit., p. 244.

⁶¹¹ Para maiores informações sobre o *Codex Manesse*, ver COSTA, Ricardo da e GONÇALVES, Alyne dos Santos. “*Codex Manesse*: quatro iluminuras do *Grande Livro de Canções manuscritas de Heidelberg* (século XIII) - análise iconográfica. Primeira parte”. In: *Revista Brathair 1* (1), 2001, p. 03-13 (ISSN 1519-9053) e COSTA, Ricardo da. “*Codex Manesse*: quatro iluminuras do *Grande Livro de Canções manuscritas de Heidelberg* (século XIII) - análise iconográfica. Segunda parte”. In: *Revista Brathair 4* (2), 2002, p. 02-07. Endereço eletrônico da Revista: <http://orbita.starmedia.com/~brathair/Revista>

Para aumentar a sensação de ternura da pintura, o iluminista colocou a dama debruçada suavemente sobre seu amado, com seu rosto tocando o dele. Repare: sua atitude é a de quem está tomando a iniciativa (semelhante às passagens literárias de Guilherme da Aquitânia e de Wolfram von Eschenbach), especialmente pela posição de seu braço esquerdo, envolvendo Conrado.

O cavaleiro, por sua vez, está com seu corpo estendido como se estivesse em um divã. Essa postura é semelhante a do amante romano, embora *invertida*: em Roma, a atitude emblemática do amante é rolar sobre sua serva “como sobre um divã”.⁶¹² Aqui, pelo contrário, o homem está inerte, embevecido, ele é o divã, *ela* é quem o envolve. Sinal dos novos tempos de elevação da condição feminina.

Figura 3



Konrad von Altstetten. *Cod. Pal. germ. 848. Große Heidelberger Liederhandschrift (Codex Manesse).* Zürich (1305-1340). 249v. **Detalhe.** A linhagem dos von Altstetten, documentada desde 1166, tinha sua residência em Oberrheinthal, no Vale do Alto Reno. Estavam a serviço do abade de Saint Gallen.

Enquanto recebe as carícias de sua amada, Conrado protege sua mão esquerda com uma luva branca para acolher um falcão, o que confere à cena um equilíbrio harmonioso. Apoiada sobre sua perna esquerda, essa mão consegue suportar

⁶¹² VEYNE, Paul. “O Império Romano”. In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges. *História da vida privada I. Do Império Romano ao ano mil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 197. Agradecemos à lembrança desta passagem do texto de Paul Veyne por parte do graduando Diogo Francisco da Silva (UFES).

melhor o peso da ave. Símbolo de sua nobre coragem e de seu prestígio⁶¹³, o falcão parece também estar envolvido pelo ambiente amoroso. Bica suavemente algo que se assemelha a uma pequena fruta na mão do cavaleiro. Ela tem dois longos e finos caules também vermelhos — nas imagens medievais, como nos *Bestiários*, muitas vezes os animais são retratados incorporando os sentimentos de seus donos, como se fossem uma extensão natural deles.

O ambiente que cerca o casal apaixonado está ornamentado com um roseiral — a rosa simboliza o *Minne* e sua amada (*frouwe*).⁶¹⁴ Um jardim de rosas: este é o *locus* típico dos amantes, pois o roseiral também pode simbolizar os pensamentos carinhosos que os dois compartilham no momento — um cenário muito semelhante à iluminura do Conde Rudolf von Neuenburg, embora nesta última o cantor esteja sozinho escrevendo uma canção e pensando em sua amada.⁶¹⁵

Por fim, essa miniatura pode ser uma ilustração da última canção de Conrado: “Seu beijo seria um penhor que eu aceitaria na hora por mil marcos. Um abraço destes braços brancos é o que deseja este cantor de rimas”.⁶¹⁶

A iluminura seguinte retrata Hugo de Werbenwag (1258-1279). Hugo pertenceu a uma linhagem suábia que residia no Alto Danúbio, a sudeste de Sigmaringen. A família estava a serviço do Conde de Hohenberg-Haigerloch. Provavelmente no final de sua vida ingressou no mosteiro de Salem, pois em 1292, um monge do mesmo nome aparece como testemunha em um documento.⁶¹⁷ Suas canções também datam do século XIII.

Esta imagem é uma das mais famosas pinturas do *Codex* com o tema do *abraço amoroso*. No entanto, o cenário é distinto da iluminura do conde Conrado de Altstetten. Trata-se de um *interior*: Os dois amantes sentam-se à beira de uma

⁶¹³ DELORT, Robert. “Animais”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. São Paulo: EDUSC / Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 64.

⁶¹⁴ O *Codex Manesse* possui seis iluminuras tendo o roseiral como cenário — Rudolf von Neuenburg (10), Bernger von Horheim (55), Brunwart von Augheim (87), von Bucheim (91), Herr Alram von Gresten (103) e von Obenburg (114), quase sempre para demonstrar o pensamento amoroso. CODEX MANESSE. *Die Miniaturen der Großen Heidelberger. Liederhandschrift* Insel. Herausgegeben und erläutert von INGO F. WALTHER unter Mitarbeit von GISELA SIEBERT. Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1988, p. 21, 113, 178, 187, 211 e 232.

⁶¹⁵ Ver COSTA, Ricardo da. *Codex Manesse: quatro iluminuras do Grande Livro de Canções manuscritas de Heidelberg* (século XIII) — análise iconográfica. Terceira parte. Publicado na INTERNET: <http://www.ricardocosta.com/manesse3.htm> (acesso no dia 24.04.2003)

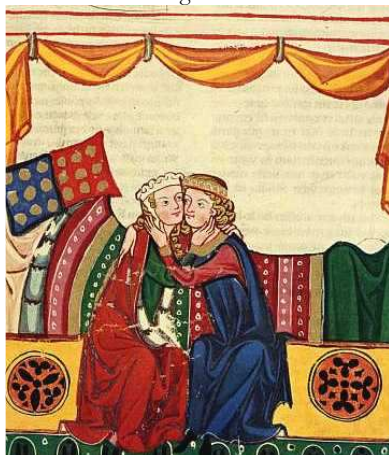
⁶¹⁶ “Ir kus der waere ein pfant, / den ich vür tüsent marke naeme sâ zehant. / ein umbevanc / mit armen blanc, / des wünsch dem der den reigen sanc.” (tradução de Simone Valim Druffner) — CODEX MANESSE. *Die Miniaturen der Großen Heidelberger*, op. cit., p. 165.

⁶¹⁷ CODEX MANESSE. *Die Miniaturen der Großen Heidelberger*, op. cit., p. 168.

grande cama, ricamente ornamentada por uma colcha colorida que provavelmente ocupa o aposento íntimo de um castelo.

Como adorno decorativo, vemos dois travesseiros com círculos dourados, nas mesmas cores dos mantos do casal (azul e vermelho), o que indica que a cama é regularmente compartilhada pelos dois. Será a cama dele ou a dela? As cores da coberta, vermelho e verde, são as mesmas da vestimenta da *frouwe* e sugerem que o quarto é seu, que ela é quem trouxe o amado para seu aposento.

Figura 4



Hugo von Werbenwag (1258-1279). *Cod. Pal. germ. 848. Große Heidelberger Liederhandschrift (Codex Manesse)*. Zürich (1305-1340). 252r. **Detalhe.**

Completando o cenário, uma cortina amarela franzida emoldura o ambiente íntimo e propício àquela troca de carícias. Abaixo, à direita e à esquerda, dois tipos diferentes de rosáceas enfeitam a lateral da cama onde eles estão sentados. Pelas coroas e pelo tipo de tecido que guarnecem o leito e com o qual estão vestidos, podemos facilmente perceber a fina flor da realeza os cobrindo.

A postura dos personagens é ainda mais envolvente que a iluminura de Conrado de Altstetten, pois enquanto naquele retrato somente a mulher toma a iniciativa da investida amorosa envolvendo o conde em seus braços, nesse os dois apaixonados se tocam reciprocamente. Os longos dedos percorrem seus pescoços enquanto os rostos se encostam suavemente.

As mãos — como já dissemos, nas iluminuras medievais as mãos sempre sugerem o movimento e explicam o motivo da cena e, no caso, o movimento carinhoso — são de uma delicadeza incomparável. Os pés da dama, que tem no rosto um leve sorriso, nem chegam a aparecer, provavelmente como sinal de respeito à privacidade da jovem, apesar de tudo indicar que se trata de um prelúdio para uma longa noite de amor.

A mulher, nos dois casos, participa, nunca é passiva. Retribui os carinhos que recebe, toma a iniciativa. Uma imagem muito diferente daquela difundida pelos clérigos. Nesta *cultura profana, cultura do amor*, ela é a senhora, ela é a dama, ela *domina*.⁶¹⁸

VII. Anna e o poder das mulheres

Figura 5



Maltererteppich (1320/1330) Augustinermuseum, Freiburg im Breisgau, Alemanha. **Detalhe.** In: <http://www.augustinermuseum.de>

Além do *Codex Manesse*, selecionamos parte de uma tapeçaria, também alemã, chamada *Maltererteppich*, datada do início do século XIV.⁶¹⁹ Nela há uma *narrativa imagética fantástica*. Duas histórias em seqüência, aparentemente desconexas,

⁶¹⁸ “O termo, derivado do latim *domina*, significa que esta mulher está em posição dominante, ao mesmo tempo que define sua situação: é casada.” — DUBY, Georges. “O modelo cortês”. In: DUBY, Georges e PERROT, Michele (dir.). *História das Mulheres no Ocidente. Volume 2 — A Idade Média*. Porto: Edições Afrontamento / São Paulo: Ebradil, s/d, p. 331.

⁶¹⁹ Hoje exposta no *Museu dos Agostinhos* (Augustinermuseum) na cidade de Freiburg im Breisgau, Alemanha. Endereço na *INTERNET*: <http://www.augustinermuseum.de>.

sucedem a apresentação de um brasão nobre feminino, em cujo centro se encontra o nome Anna.

Os Malterer eram uma rica família de Freiburg. Consta daquele bordado os nomes de João (c. 1295-1360) e Anna. Há divergências entre os especialistas: uns dizem que eram irmãos, outros que eram tia e sobrinho. O certo é que Anna foi uma freira do convento de Santa Catarina e, provavelmente, o tapete lhe foi dado de presente pelo sobrinho (ou irmão).⁶²⁰

Nessa tapeçaria, as imagens devem ser “lidas” da esquerda para a direita (cortamos a seqüência por motivos de espaço). Assim, a imagem 6 é a continuação da 5. Nessa primeira, há a apresentação do brasão de Anna, um belo escudo inclinado para a esquerda, de tipo francês pela sua forma. Seu campo é cortado, em chefe de azul com duas vieiras (conchas) de ouro, e em campanha com asnas (ou chaveirão, bandas em ângulo no escudo) em 4 peças alternadas de prata e goles (esmalte vermelho).

O elmo é de cavaleiro, com lambrequins como o desenho do campo do escudo (lambrequim era o pano que cobria o elmo e protegia o cavaleiro do sol nas batalhas) Um crucifixo ornamenta o metal que circunda o queixo do cavaleiro, detalhe que mostra a preciosa arte do ferreiro. Completando o cenário, no timbre, plumas de avestruz de prata — o timbre era qualquer insígnia apensa exterior ao escudo e que designava a nobreza do proprietário —, sem nenhuma coroa correspondente a um título.⁶²¹

Antes de passarmos à análise dos quatro medalhões posteriores, detenhamo-nos um pouco mais no brasão de Anna. Três coisas que dizem respeito ao amor e ao poder feminino chamaram nossa atenção: as duas vieiras (conchas), as penas de avestruz acima do elmo e o chaveirão. Na heráldica, a concha é um símbolo muito recorrente. Ela representa a peregrinação⁶²², pois os cavaleiros viajantes ao longo do litoral bebiam água nela.

Assim, é possível que algum antepassado da linhagem de Anna tenha ido à cruzada na Terra Santa. Mas a concha também representa a fertilidade (e o mar). Sua forma

⁶²⁰ Ver RUSHING, James A “Iwein as Slave of Woman: the Maltererteppich in Freiburg”. In: *Zeitschrift für Kunstgeschichte I*, Deutscher Kunstverlag München, 1992, p. 124-135.

⁶²¹ Descrição heráldica gentilmente feita pelo Prof. Dr. Francisco José Pereira das Neves Vieira.

⁶²² WOODWARD, John & BURNETT, George. *A treatise on heraldry british and foreign*. London: David and Charles Reprints, 1969, p. 273.

e profundidade lembram o órgão sexual feminino, tendo, portanto, um duplo aspecto simbólico, erótico e fecundante.⁶²³

Isso interessa sobremaneira à nossa análise: as duas conchas no brasão de Anna podem estar relacionadas às duas cenas com as mulheres de Sansão e de Aristóteles que analisaremos a seguir. Caso tenha sido essa a intenção do artista que bordou a tapeçaria, as vieiras marcariam no brasão o erotismo sedutor e subversivo das mulheres da linhagem do tapete...

Da mesma forma, o chaveirão que aparece na parte inferior do escudo, lembra a primeira letra do alfabeto, *a*. *A* de amor (*amore*), *A* de Anna, letra iniciadora de toda escrita. O chaveirão também representa o movimento alternado das águas, água que fecunda a terra, e o vaivém constante das marés e das ondas, o vaivém do amor.

Por fim, as plumas de avestruz que ornamentam o elmo. Na heráldica medieval, a avestruz é um animal muito comum nos tímbrs de escudos⁶²⁴. Em um bestário do século XII (*De bestiis et aliis rebus*) encontramos uma interessante analogia entre as plumas da avestruz e o *hipócrito*:

A pluma da avestruz é semelhante à pluma da garça e do gavião. Quem ignora que a garça e o gavião têm vantagem sobre todas as aves na rapidez de seu vôo? Contudo, a avestruz, que tem o mesmo tipo de plumas, não tem idêntica rapidez de vôo, nem sequer pode alçar-se do solo, e embora em aparência levante as asas como se estivesse preparado para voar, jamais pode sustentar-se no ar.

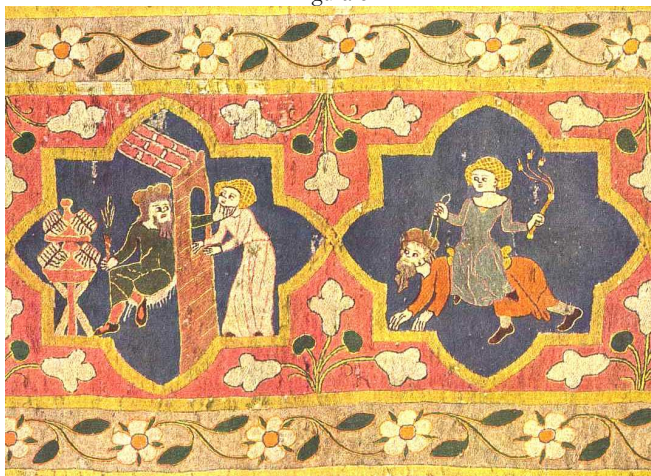
Assim fazem todos os hipócritos que, simulando viver como os justos, imitam sua santa conversação, mas não suas santas ações (...). Quando o Senhor reprova a hipocrisia dos fariseus, é como se fossem a pluma da avestruz, que mostra uma coisa por sua cor e outra pelo que faz. (*De bestiis*, 212-214)⁶²⁵

⁶²³ CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos — mitos, sonbos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995, p. 269-270.

⁶²⁴ “O avestruz aparece na heráldica primitiva geralmente com uma ferradura, chave ou anel em seu bico. Isso surge da idéia medieval, ainda não extinta hoje, de que este pássaro tem a capacidade de digerir qualquer substância apesar de dura, especialmente ferro.” — WOODWARD, John & BURNETT, George. *A treatise on heraldry british and foreign*, *op. cit.*, p. 263. “Por exemplo, o *Príncipe Negro*, filho de Eduardo III da Inglaterra, e herdeiro do trono, foi o primeiro príncipe de Gales a usar as três plumas de avestruz como “moto” heráldico, por volta de 1370.” — VIEIRA, Francisco José Pereira das Neves. *Entrevista* concedida via *INTERNET* no dia 30 de abril de 2003.

⁶²⁵ Publicado em MALAXECHEVERRÍA, Ignacio. *Bestiario medieval*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000, p. 163.

Figura 6



Malterteppich (1320/1330) Augustinermuseum, Freiburg im Breisgau, Alemanha. *Detalhe. In:* <http://www.augustinermuseum.de>

Ora, para os moralistas medievais, as mulheres são hipócritas, pois têm um sentimento no coração e outras palavras na língua!⁶²⁶ Elas estão constantemente a fazer artimanhas⁶²⁷, são como a avestruz, que insinua uma coisa com suas belas plumas e faz outra, pois não sabe voar. Assim, parece que existe uma teia de intenções na concepção do artista em relação à linhagem de Anna expressa em seu brasão: o **erotismo** e a **sexualidade** nas vieiras e a **alternância** e a **fecundidade** das linhas cortadas do chaveirão, bem como a mentirosa **hipocrisia** das plumas douradas da avestruz.

Feita essa apresentação, o artista passa então para duas narrativas, que são paralelas, mas ao mesmo tempo se completam. São quatro cenas entrelaçadas no interior de medalhões amarelos e que simbolizam o poder de Anna, o **poder feminino** — na Idade Média a cor amarela simbolizava a presença do mal. Era, por excelência, a cor da falsidade e dos personagens maldosos⁶²⁸, neste caso, a mulher.

⁶²⁶ ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês*, *op. cit.*

⁶²⁷ Ver especialmente uma interessantíssima obra islâmica do século XIV: ABD AL-RAHIM AL-HAWRANI. *As Artimanhas das Mulheres*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

⁶²⁸ LE GOFF, Jacques (dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 28.

Nas duas primeiras cenas, vemos a famosa história de Sansão: o herói doma o leão (Jz 14, 5-6) e depois é domado por Dalila, que corta seus cabelos (Jz 16, 19). Observe que a atitude de Sansão é completamente subserviente, pois ele chega a apoiar seu rosto com a mão esquerda — curiosamente, não foi Dalila quem cortou as sete tranças da cabeleira de Sansão, como mostra a iluminura, e sim um homem.⁶²⁹ Além disso, ele não está dormindo, como conta a passagem bíblica, pelo contrário, parece satisfeito e sorridente com o novo corte.

Nas duas últimas cenas, o artista da tapeçaria relaciona e complementa os dois medalhões da passagem bíblica de Sansão e Dalila com uma famosa história medieval: a *Queda de Aristóteles* (*Lai de Aristóteles*, c. 1223). Trata-se de um poema composto pelo clérigo e trovador normando Henri de Andeli (c. 1220-1240).⁶³⁰ Nele, o filósofo é seduzido pelo amor, abandonando seus estudos e a filosofia.

A primeira iluminura se refere a uma versão elaborada entre 1229 e 1240 por Jacques de Vitry (†1240) — bispo de Acre e orador de grande reputação em seu tempo. Em uma pregação feita entre 1229 e 1240, ele relaciona aquela história com uma passagem de *Coríntios* (1Cor 6)⁶³¹: “Não é digno o vosso motivo de vanglória! Não sabeis que um pouco de fermento leveda toda a massa?”⁶³² E continua:

O que foi comprovado (que o fermento leveda a massa), como se diz, por Aristóteles. Ao instruir Alexandre (o *Grande*), ainda adolescente, aconselhou-o, entre outras coisas, a não procurar sua mulher em demasia, já que a amava muito, pois era muito bonita. Então, quando Alexandre passou a recusar seus freqüentes abraços, ela começou a investigar com afinho e com dor, a origem de uma mudança tão grande e de forma tão repentina em seu marido.

Quando compreendeu com certeza que foi seu mestre Aristóteles que propôs isso, depois de muito pensar e com ansiedade em seu coração, ela concebeu um caminho e uma maneira de se vingar de Aristóteles. Assim, perambulando pelo jardim, ela começou a olhar com freqüência para ele; e olhando pela janela do seu quarto de

⁶²⁹ “Ela adormeceu Sansão nos seus joelhos, chamou um homem e o mandou cortar as sete tranças da sua cabeleira. Assim começou ela a dominá-lo, e a sua força se retirou dele.” (Jz, 16, 19)

⁶³⁰ Ver a excelente *Home-page* do Prof. Ayers Bagley (Universidade de Minnesota) sobre o tema da “queda de Aristóteles” (inclusive com uma rica pesquisa iconográfica sobre o tema): *Study & Love: Aristotle's fall*. INTERNET: http://education.umn.edu/EdPA/iconics/Lecture_Hall/aristotle.htm (acesso no dia 24.04.2003)

⁶³¹ Passagem também de *Coríntios* 5, 9: “Um pouco de fermento leveda toda a massa.”

⁶³² Paulo se refere aos casos que aconteciam em Corinto de incesto com madrastas. E continua: “Purificai-vos do velho fermento para serdes nova massa, já que sois sem fermento. Pois nossa Páscoa, Cristo, foi imolada. Celebremos, portanto, a festa, não com o velho fermento, nem com fermento de malícia e perversidade, mas com pães ázimos: na pureza e na verdade.”

estudos, ela desfilava sorrindo diante dele, pronunciando palavras lascivas e desnudando seus tornozelos. Desta forma, ela induziu de tal maneira a já nervosa mente de Aristóteles ao amor e à concupiscência que ele começou a suplicar à rainha que consentisse com sua vontade. Então ela lhe respondeu: “— Creio que queres me tentar e seduzir. Mas não posso acreditar que um homem de tanta sabedoria queira tentar tais coisas”.⁶³³

Essa primeira iluminura complementa a história, pois mostra Aristóteles, já seduzido e desviando sua atenção dos estudos, acariciando com sua mão esquerda o queixo da rainha, esposa de Alexandre, o *Grande*. Por sua vez, generosa, ela estende as duas mãos em direção a ele, demonstrando explicitamente que corresponde àquelas carícias.

Na segunda e última iluminura, encontra-se a famosa imagem da *Queda de Aristóteles*: O filósofo está de quatro, como um cavalo (repare na sela dourada e no freio): ele é escravo daquela mulher — na história, ela é uma das concubinas de Alexandre. Ela então o chicoteia, satisfeita.⁶³⁴

Qual a moral da *Queda de Aristóteles*? Na Idade Média, Henri de Andeli e Jacques de Vitry tiveram opiniões diferentes. Para o primeiro, a história mostrava a onipotência do amor; para o segundo, pregador e moralista, a história era um alerta contra a imoralidade.⁶³⁵

E o que a *Queda de Aristóteles* têm em comum com a história de Sansão para estarem na narrativa da linhagem de Anna da tapeçaria? A moral parece clara: todos os homens estão sempre sujeitos aos encantos femininos, mesmo os mais fortes e sábios, como Sansão e Aristóteles.

⁶³³ JACQUES DE VITRY. *Die Exempla aus den Sermones feriales et communes*, Heideberg, 1914. Tradução de Ian Gerard Joseph Ter Reegen (*Universidade Estadual do Ceará*). Jacques de Vitry foi o primeiro a utilizar o exemplo do *Aristóteles montado* num sermão. Agradecemos ao Prof. Ter Reegen a gentileza de ter feito a tradução da passagem de Jacques de Vitry, além de suas explicações sobre o tema via *INTERNET*.

⁶³⁴ “Maïstres, ainçois qu'a vos foli, / Fait la dame, vos convient faire / pour moi um molt divers affaire / se tant estes d'amors surpris; / quar molt tres grant talent m'est pris / de vos un petit chevaucier / desor cle herbe, en cel vergier.” — Citado por IMBACH, Rudi. “Aristoteles in der Hölle”. In: *Peregrina Curiositas, eine Reise durch den orbis antiquus*. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1994.

⁶³⁵ “Vale ressaltar que, no contexto medieval, essa história sublinha a questão (polêmica) da aceitação de Aristóteles por parte do mundo cristão, polêmica cristalizada na célebre pergunta: Aristóteles foi para o Céu ou para o Inferno?” — Ian Gerard Joseph Ter Reegen (*Universidade Estadual do Ceará*). Entrevista concedida via *INTERNET* no dia 28.04.2003.

Além disso, todas as mulheres, astutamente, através do poder de seu erotismo e sexualidade, sempre desejam dominar seus homens, mesmo que não o digam, como as sedutoras plumas douradas da avestruz. Dessa maneira, como não atribuir aos artistas e poetas do século XIII a criação dessa nova e elevada condição feminina, se há espaço para se imaginar Aristóteles, na Idade Média, o filósofo, de quatro e sendo montado por uma mulher?

Talvez a tapeçaria recebida por Anna também queira mostrar um pouco do que seu sobrinho, João, pensava a seu respeito. Pois apesar de ter a vida consagrada a Deus, ela deveria lembrar sua condição feminina, de seu poder maléfico, talvez até de seu passado. Teria ela sido uma mulher dominadora e voraz, de muitos amores, de uma vida mundana nas cortes, com prazeres e volúpias? Nesse caso, a tapeçaria simbolizaria muito mais que um presente, seria uma janela para a memória do gênero que deveria estar sempre viva na vida cotidiana do claustro feminino. Em outras palavras: ao olhar para o tapete, não só Anna, mas todas as mulheres do convento deveriam recordar que eram mulheres, mesmo sendo freiras.

Mesmo nesse mundo dos votos — de silêncio, de obediência, de castidade — houve espaço para o amor cortês. Ele serviu de tema artístico, foi um novo elemento do mundo dos motivos artísticos, já que mesmo um ambiente monástico poderia, a partir de então, receber uma tapeçaria que ilustrasse o poder feminino de uma maneira tão forte, com Aristóteles sendo cavalgado. Assim, pensado e transformado em arte, transformando a arte, o amor cortês alterou e reconstruiu o mundo das imagens.⁶³⁶

Finalizando a análise da tapeçaria, desejamos ressaltar um último detalhe a respeito da cor amarela, cor das vieiras: os medalhões (amarelos) entrelaçados estão, por sua vez, inseridos em duas faixas (também amarelas), preenchidas por margaridas (que têm seu miolo amarelo). A jovem rainha que seduziu o filósofo, no momento de sua conquista, trajava um recatado vestido branco, cor da pureza; já a concubina de Alexandre que “cavalga” Aristóteles, usa um vestido decotado de um ambíguo azul-acizentado, cor indefinida, mostrando sua verdadeira face. Contudo, ambas têm sempre uma touca amarela, duplo sinal: em primeiro lugar, elas não são solteiras⁶³⁷; em segundo, são falsas — como dissemos, para os

⁶³⁶ Para essa relação entre idéias e arte, ver especialmente PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura Gótica e Escolástica. Sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁶³⁷ “Dentro dos sistemas simbólicos da Idade Média, o tamanho e a forma da cabeleira podiam indicar aspectos das convenções sociais (...) O modo pelo qual as mulheres dispunham-na revelava seu lugar na família e na sociedade. Com freqüência, às jovens solteiras era permitido mantê-la exposta e ligada por uma trança (...) as mulheres casadas deveriam mantê-la escondida, discreta, ou então amarrada em duas tranças e coberta por touca ou chapéu, evidenciando desse modo seu compromisso conjugal.” —

moralistas medievais, o amarelo simbolizava a falsidade, sendo a cor das (poderosas) mulheres!

Conclusão

Georges Duby já disse que, apesar de a “literatura de evasão” sobre o *amor cortês* deformar a realidade e o imaginário desempenhar ali um importante papel, aqueles textos não poderiam se afastar muito da realidade.⁶³⁸ Bem dito. Por isso, Jacques Lacan se enganou: o *amor cortês* não foi uma “escolástica do amor infeliz”⁶³⁹, ao contrário, preencheu o espaço da literatura de então como um tema que colocou a mulher em uma posição superior.

Apesar disso, boa parte dos historiadores medievalistas consultados, inclusive Georges Duby, parece ter a mesma opinião: a mulher não foi elevada com o surgimento do amor cortês, pois a distância dos homens permaneceu a mesma, já que ele também foi elevado.⁶⁴⁰

Seguindo a mesma linha de Duby, o medievalista brasileiro Rivair Macedo ainda afirma que não houve valorização feminina basicamente por dois motivos: porque essa suposta “elevação” atingiu apenas um grupo específico (a nobreza) e porque a evocação enfatizava a imagem e não a mulher em si.⁶⁴¹

Naturalmente, nossa pretensão foi provar exatamente o contrário do que disseram esses notáveis medievalistas. Ao mesclarmos poesia e pintura, oferecendo as iluminuras como uma espécie de espelho, um pouco distorcido, mas sempre próximo das reais atitudes humanas⁶⁴², quisemos oferecer um painel mais amplo, e sobretudo laico daquela realidade.

A intenção foi mostrar que, com o gradativo surgimento da *literatura cortês*, um espectro social maior pôde ser observado pelo historiador. E nele, a monocórdia imagem misógina da mulher feita pelos clérigos medievais contrasta com a vivacidade e liberalidade do mundo leigo, do mundo das cortes e dos nobres dos

MACEDO, José Rivair. “A face das filhas de Eva: os cuidados com a aparência num manual de beleza do século XIII”. In: *História*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1998/1999, p. 306.

⁶³⁸ DUBY, Georges. *O cavaleiro, a mulher e o padre*, op. cit., p. 159.

⁶³⁹ LACAN, Jacques. “O amor cortês em anamórfose”. In: *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 173-190.

⁶⁴⁰ DUBY, Georges. “O modelo cortês”. In: DUBY, Georges e PERROT, Michele (dir.). *História das Mulheres no Ocidente. Volume 2 — A Idade Média*. Porto: Edições Afrontamento / São Paulo: Ebradil, s/d, p. 330-351.

⁶⁴¹ MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 2002, p. 75.

⁶⁴² BROOKE, Christopher. *O casamento na Idade Média*, op. cit., p. 32.

séculos XII-XIII. E mesmo que essa elevação da condição feminina tenha ocorrido numa parcela ínfima do corpo social — e definitivamente o foi, como afirma Rivair Macedo — não medimos a importância de um evento por seu alcance e sim por sua profundidade, até porque ele pode ocorrer gradativamente — e parece ter sido esse o caso em questão.

Não devemos confundir o discurso dos moralizantes como Jacques de Vitry e outros, com o restante da sociedade medieval. Em outras palavras: é um grave erro de interpretação estender a misoginia clerical a todo o corpo social! Pelo contrário, se os moralistas estavam o tempo todo discursando **contra** o poder das mulheres, **contra** sua tagarelice, **contra** a falsidade expressa através de seus cosméticos e pinturas⁶⁴³, é porque acontecia **exatamente o contrário** disso na vida real: as mulheres falavam, usavam pinturas e tinham poder, especialmente o poder do amor! Isso fica muito evidente nesses séculos XII-XIV, quando a literatura laica começou a mostrar sua própria identidade, muitas vezes libertina e anticlerical, como vimos nos textos e imagens aqui apresentados sucintamente.

Entre a pintura e a poesia, as mulheres nobres feudais conseguiram um importante destaque na sociedade de corte. Graças à *revolução amorosa*, os homens refinaram-se, poliram-se, tornaram-se um pouco mais civilizados, cortesões, aprendendo a cortejar a dama até onde ela o permitisse. Elas então passaram a dar a palavra final.

Hoje, graças a isso, sem o **sim** feminino, sem o seu consentimento, não há amor, não há romance, não há paixão. Poder dizer sim, poder não: essa foi a mais notável contribuição medieval aos tempos vindouros. E se hoje, no mundo ocidental, *elas* ainda estão galgando posições em busca de igualdade de condições, devemos precisar o primeiro passo em direção a essa emancipação: o *amor cortês*, carinhoso e gentil, criado pelos medievais.

*

Dedico esse amoroso trabalho ao meu querido filho **Heitor Amaro Coutinho Borges** —
Priscilla Lauret Coutinho.

Dedico essa pesquisa aos meus amores **Sueila, Ricardinho e Isadora**. Amo vocês! —
Ricardo da Costa

⁶⁴³ MACEDO, José Rivair. “A face das filhas de Eva: os cuidados com a aparência num manual de beleza do século XIII”, *op. cit.*, p. 292-313.

Fontes

- ABD AL-RAHIM AL-HAWRANI. *As Artimanhas das Mulheres*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- CODEX MANESSE. *Die Miniaturen der Großen Heidelberger. Liederhandschrift* Insel. Herausgegeben und erläutert von INGO F. WALTHER unter Mitarbeit von GISELA SIEBERT. Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1988.
- Correspondência de Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- DANTE ALIGUIERI. *Vida Nova*. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
- El Cuento del grial de Chrétien de Troyes y sus Continuaciones* (introd. y trad. de Martín de Riquer). Madrid: Ediciones Siruela, 2000.
- GIOVANNI BOCCACCIO. *Decamerão*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- Lais de Maria de França* (trad. e introd. de Antonio L. Furtado). Petrópolis: Vozes, 2001.
- MALAXECHEVERRÍA, Ignacio. *Bestiario medieval*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.
- OVÍDIO. *A Arte de Amar*. Porto Alegre: L&PM, 2001, p. 58-63.
- SPINA, Segismundo. *A Lírica Trovadoresca*. São Paulo: Edusp, 1996.
- WOLFRAM VON ESCHENBACH. *Parsifal* (trad. de A S Schmidt Patier). São Paulo: Antroposófica, 1995.

Obras citadas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.
- BAGLEY, Ayers. *Study & Love: Aristotle's fall*. INTERNET: http://education.umn.edu/EdPA/iconics/Lecture_Hall/aristotle.htm
- BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- BONASSIE, Pierre. “Amor cortês”. In: *Dicionário Temático de História Medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985, p. 29-33.
- BROOKE, Christopher. *O casamento na Idade Média*. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.
- CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos — mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.
- COSTA, Ricardo da. “A Educação Infantil na Idade Média”. In: LAUAND, Luiz Jean (coord.). *Revista VIDETUR 17* (ISSN 1516-5450). Porto: Editora Mandruvá / Faculdade de Educação da USP, 2002, p. 13-20.
- COSTA, Ricardo da e GONÇALVES, Alyne dos Santos. “Codex Manesse: quatro iluminuras do Grande Livro de Canções manuscritas de Heidelberg (século XIII) - análise iconográfica. **Primeira parte**”. In: *Revista Brathair 1* (1), 2001, p. 03-13. Endereço eletrônico da Revista: <http://orbita.starmedia.com/~brathair/Revista>
- COSTA, Ricardo da. “Codex Manesse: quatro iluminuras do Grande Livro de Canções manuscritas de Heidelberg (século XIII) - análise iconográfica. **Segunda parte**”. In: *Revista Brathair 4* (2), 2002, p. 02-07

- COSTA, Ricardo da. “*Codex Manesse: quatro iluminuras do Grande Livro de Canções manuscritas de Heidelberg* (século XIII) — análise iconográfica. **Terceira parte**”. Publicado na INTERNET: <http://www.ricardocosta.com/manesse3.htm>
- DE CANDÉ, Roland. *História Universal da Música — volume 1*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- DELORT, Robert. “Animais”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. São Paulo: EDUSC / Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 57-67.
- DE RIQUER, Martín. “Introducción”. In: *El Cuento del grail de Chrétien de Troyes y sus Continuaciones* (íntrod. y trad. de Martín de Riquer). Madrid: Ediciones Siruela, 2000, p. 11-53.
- DUBY, Georges. *O cavaleiro, a mulher e o padre*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.
- DUBY, Georges. *A Idade Média na França (987-1460). De Hugo Capeto a Joana D'Arc*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- DUBY, Georges. *Heloísa, Isolda e outras damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- DUBY, Georges. *Eva e os padres. Damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens. Do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DUBY, Georges. “O modelo cortês”. In: DUBY, Georges e PERROT, Michele (dir.). *História das Mulheres no Ocidente. Volume 2 — A Idade Média*. Porto: Edições Afrontamento / São Paulo: Ebradil, s/d, p. 330-351.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Volume I. Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Volume II. Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- FERNANDES, Raúl Cesar Gouveia. “Amor e Cortesia na Literatura Medieval”. In: LAUAND, Jean (coord.). NOTANDUM 7. Editora Mandruvá. Publicado na INTERNET: <http://www.hottopos.com/notand7/raul.htm>
- FERREIRA, Nadiá Paulo. “Do Amor Cortês ao Amor sob o Signo da Paixão”. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (org.). *Atualizações da Idade Média*. Rio de Janeiro: Ed. Ágora da Ilha, 2000, p. 297-299.
- FUNARI, Pedro Paulo & ZARANKIN, André. “Algunas consideraciones arqueológicas sobre la vivienda en Pompeya”. In: *Gerión 19* (2001). Revista de Historia Antigua de la Universidad Complutense de Madrid, p. 493-512.
- GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.
- HANNS, Luiz. Verbete “Pulsão, Instinto: *Trieb*”. In: *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 338-354.
- HAUSER, Arnold. *História Social da Literatura e da Arte*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982, vol. I.
- HOBSBAWN, Eric. *Tempos Interessantes. Uma vida no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

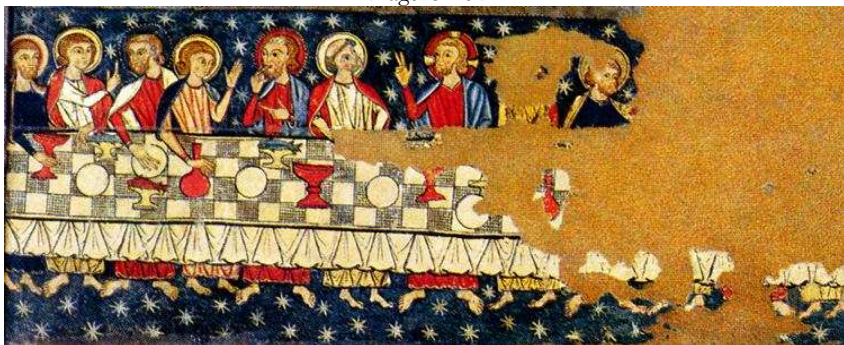
- JABLONSKI, Bernardo. “Amor na Contemporaneidade”. In: *Revista Eletrônica Polêmica* n.º 8. Publicada na INTERNET: http://www2.uerj.br/~labore/polemica_8.htm
- JOHNSON, Robert A. *We: a chave da psicologia do Amor Romântico*. São Paulo: Ed. Mercúryo, 1987.
- LACAN, Jacques. “O amor cortês em anamorfose”. In: *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 173-190.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, vol. II.
- LE GOFF, Jacques (dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillon. Cátaros e Católicos numa aldeia francesa (1294-1324)*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- LÉVY, Ann-Deborah. “Eros”. In: BRUNEL, Pierre. *Dicionário de Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, p. 322-323.
- MACEDO, José Rivair. “A face das filhas de Eva: os cuidados com a aparência num manual de beleza do século XIII”. In: *História*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1998/1999, p. 292-313.
- MACEDO, José Rivair. “Transgressão Conjugal e Mutilação Ritual nos *Fabliaux* (Séc. XIII)”. In: MALEVAL, Maria do Amparo (org.). *Atualizações da Idade Média*. Rio de Janeiro: Ed. Ágora da Ilha, 2000, p. 187-190.
- MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 2002.
- MACFARLANE, Alan. *A Cultura do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989, p. 158-179.
- MEADE, Marion. *Eleonor de Aquitânia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- NICHOLAS, David. *A Evolução do Mundo Medieval. Sociedade, Governo e Pensamento na Europa: 312-1500*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999.
- NIEVES, Luis López. “Amor medieval”. Publicado em *Punto y Coma*. San Juan, Vol. 2, 1 y 2, 1990, p. 165-6. Disponível na INTERNET: <http://www.ciudadseva.com/otros/amormed.htm>
- NUNES, Rui. “Da Alegria de Amor ao Deus de Amor”. In: LAUAND, Jean (coord.). *Revista Internacional d'Humanitats* 1 — revista anual binacional. Editora Mandruvá, 1998. Publicado na INTERNET: <http://www.hottoptos.com.br/rih1/ruynunes.htm>
- OLIVEIRA, Terezinha. “O feudalismo e a educação nos castelos medievais”. In: OLIVEIRA, Terezinha (org.). *II Ciclo de Estudos Medievais: Saber e Poder na Idade Média. Anais Completos*. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2000, p. 148-155.
- PANOFSKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991.
- PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura Gótica e Escolástica. Sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- PAZ, Octavio. *A dupla chama: amor e erotismo*. São Paulo: Siciliano, 1994.
- PERNOUD, Régine. *A Mulher nos tempos das cruzadas*. Campinas: Papirus, 1993.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle. “Amor cortesão”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. São Paulo: EDUSC / Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 47-55.
- REMY, ARTHUR F. J. “Wolfram von Eschenbach”. In: *The Catholic Encyclopedia, Volume XV*, Online Edition. INTERNET: <http://www.newadvent.org/cathen/15683a.htm>.

- ROUCHE, Michel. “Alta Idade Média Ocidental”. In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (dir.). *História da vida privada I. Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 398-529.
- ROUGEMONT, Denis. *O Amor e o Ocidente*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.
- RUSHING, James A. “Iwein as Slave of Woman: the Maltererteppich in Freiburg”. In: *Zeitschrift für Kunstgeschichte I*, Deutscher Kunstverlag München, 1992, p. 124-135.
- SANTOS, Taisa Barboza. “Os (des) caminhos do amor: um enfoque pulsional”. In: LEMOS, Paulo (dir.). *Insight*. São Paulo: Lemos Editorial, n. 117, maio 2001, p. 08-13.
- VEYNE, Paul. “O Império Romano”. In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges. *História da vida privada I. Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 18-223.
- WOODWARD, John & BURNETT, George. *A treatise on heraldry british and foreign*. London: David and Charles Reprints, 1969.
- ZEMON DAVIS, Natalie. *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a Voz: A “Literatura” Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

A *Taula de Sant Miquel* (séc. XIII) do Mestre de Soriguerola (Baixa Cerdanha – Catalunha)

Ricardo da Costa e Carolina Bianchi dos Santos

Imagens 1 e 2



Representação da Santa Ceia (uma das 13 cenas da *Taula de Sant Miquel* – 93 x 234,5 cm, aquisição da *Col·lecció Plandiura*, 1932, MNAC/MAC 3901). Na imagem de cima, o estado atual da cena; na de baixo, uma reconstituição. Repare que são onze apóstolos, não doze – o apóstolo ausente deve ser Judas: um traidor não pode se sentar na *mesa celestial*. Nesse *rico banquete, festim místico* anunciado por Isaías (25, 6) e descrito por Lucas (22, 30) e Mateus (5, 3-6), Cristo, ao centro, de manto vermelho, capa azul e com a mão direita solenemente erguida, se distingue dos outros por sua auréola com as três pontas da cruz, símbolo sagrado de seu martírio. Ao seu lado direito, Pedro esconde um peixe com suas mãos. Repare que todos estão unidos pelos pés, delicadamente suspensos no ar. Ademais, a intensa gesticulação das mãos dos apóstolos sugere uma rica variedade de diálogos: nas imagens da Idade Média, o ato de falar era expresso com as mãos e os braços. E aqui, quanto mais fecundo é o diálogo, mais intenso é o brilho das imensas estrelas douradas ao fundo, que representam a luz transbordante da ceia. A mesa, assim, parece estar suspensa na eternidade, inscrita nos céus, como um signo zodiacal a marcar e iluminar a noite dos crentes.

I. *A arte imersa no espaço: a montanha e a planície*

“Os homens se maravilham com as altitudes das montanhas, as ondas imensas do mar, a vasta extensão dos rios, o circuito do oceano e a revolução dos astros, mas não atentam em si mesmos.” *Confissões*, Santo Agostinho.

Antes de se debruçar sobre o retábulo, criação do desconhecido artista de Soriguerola, é preciso ampliar o foco, tomando a própria obra como ponto de partida, e visualizar a criação da natureza, livro escrito pelo dedo de Deus (GREGORY, 2002: 263).

Esse espaço físico, essa beleza ideal na qual o homem do passado estava imerso, era o meio que rodeava aquelas sociedades. Assim, a natureza servia como uma espécie de *moldura perfeita* da pequena igreja que acolhia o retábulo que analisaremos e, assim, era a moldura sagrada natural da *Taula de Sant Miquel*.

Tendo, portanto, essa perspectiva ampliada pela noção de *arte integrada na moldura do ambiente*, encontraremos a montanha e a planície envolvendo a obra e a igreja. Montanha e planície, ou, como disse Fernand Braudel, a *contradição de tempo histórico* que ambas estabeleceram para as culturas de então (BRAUDEL, 1995: 63).

A montanha, lugar e refúgio das credulidades, espaço das comunidades dispersas; a planície, lugar por excelência do senhor, das relações feudais, das grandes propriedades dominiais (BRAUDEL, *op. cit.*: 90).

No caso em questão – a *Taula de Sant Miquel* – sua inserção no mundo montanhês dos Pireneus também se explica alegoricamente: para os religiosos, o espaço elevado era considerado um lugar de autopurificação. Região fronteiriça, “coroadas de nuvens, entre os universos físico e espiritual”, sua escalada era uma parábola da transcendência da alma sobre o corpo: no topo da colina, a inocência perdida poderia ser restaurada (SCHAMA, 1996: 418-420). E era nesse espaço místico que se encontrava a obra do artista de Soriguerola.

E como (ainda) é esse espaço que circunda a arte do frontal? Um tapete verde se esparrama no primeiro plano; seus vales são majestaticamente serenos. Ao fundo, suas montanhas, imponentes, soberbas, criam um maravilhoso contraste na paisagem. O escritor catalão Josep Pla (1897-1981) disse certa vez que esse ambiente lhe causava as sensações de amplitude, de elevação, de luz e de liberdade. E como se chama esse espaço? *Pireneus de Girona*, região ao norte da Catalunha, palco na Idade Média de grandes movimentos humanos, de trocas, de afirmações e, principalmente, de criações artísticas.

Ao andar pelos Pireneus, Louis-François Ramond de Carbonnières (1755-1827) sentiu uma “imensa convulsão primordial”, e teve a sensação de “viajar da vida para a morte” (SCHAMA, 1996, *op. cit.*: 486-487), sentimento muito similar à dos medievais. De qualquer modo, guerra, religião e arte moldaram essa que foi chamada em sua origem de a *Marca Hispânica*, espaço que mais tarde deu origem à Catalunha.

Imagem 3



A impressionante e serena beleza dos Pireneus de Girona.

Ali, em meio à silenciosa imensidão da natureza, em sua extremidade noroeste, já próxima à fronteira com Andorra, há uma região outrora conhecida como Baixa Cerdanha (em oposição à Cerdanha Alta, na parte francesa, do outro lado dos Pireneus). Atualmente se chama *Fontanals de Cerdanya*, município de Girona.

Imagem 4



Localização geográfica da *Baixa Cerdanha* na Catalunha.

No coração dessa região, há uma pequena e singela igreja paroquial, convertida mais tarde em capela. Chama-se Soriguerola. Localizada em uma planície no cruzamento dos rios Alp e Segre (*Pla de Soriguerola*), a capela foi construída para oferecer ao crente cristão o espaço dos Pireneus de Girona para a contemplação e a meditação.

O topônimo Soriguera tem sua origem na palavra latina *soricaria*, literalmente “toca de ratos”, e a terminação “ola” seria um diminutivo (algo como “esconderijo de ratos”), o que nos dá uma idéia da solidão e isolamento que a comunidade deveria viver na Idade Média.

Sua igreja é românica, datada do século XI. Simples e humilde, possui uma só nave, com abside semicircular, arcos e laterais de estilo lombardo. A igreja “surge” na história pela primeira vez no testamento de Wilfredo II (988-1035), nono conde de Cerdanha nomeado pelos reis francos.

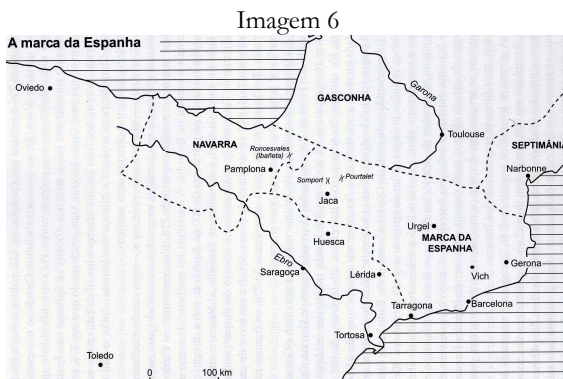
Imagem 5



A modesta capela de Soriguerola.

E foi nesse pequeno espaço dedicado a Deus e envolto pela atmosfera natural do vale que, na segunda metade do século XIII, o mestre de Sorigueroa esculpiu na madeira o frontal do altar, denominado pelos especialistas de *Taula de Sant Miquel*. Mas antes de passarmos à obra em si, faz-se necessária uma brevíssima contextualização histórica da região.

II. *A arte imersa no tempo: o condado de Cerdanha*



A *Marca da Espanha* – séc. IX (originalmente publicada em Jean FAVIER. *Carlos Magno*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 234). O condado de Cerdanha localizava-se ao norte da sé de Urgel.

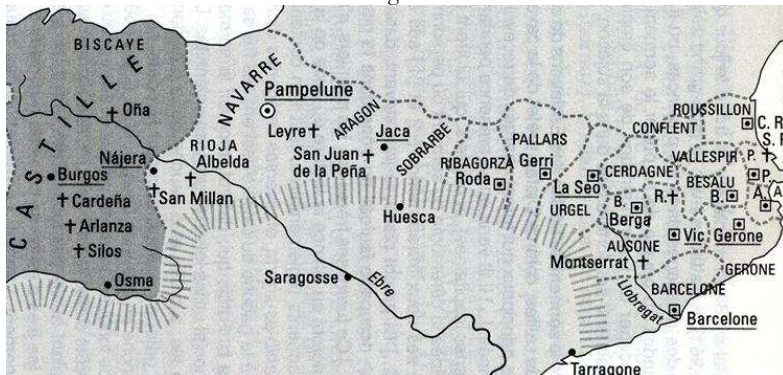
As lutas intestinas que aconteciam na Espanha muçulmana facilitaram as coisas para as tropas francas da Septimânia: em 785 elas ocuparam Urgel, Gerona e Vich, e em 789 os cristãos de Cerdanha e de Urgel abriram as portas de suas cidades para os francos. No entanto, entre vitórias e reveses, a guerra duraria até 812, quando uma paz foi assinada e constituiu-se a *Marca da Espanha*, com seu novo epicentro político no condado de Barcelona. Esse território dos godos, a *Gothallania*, viria mais tarde a ser a Catalunha (FAVIER, 2004: 235).

A região foi então governada por condes de Urgel e Cerdanha, até que, em 870 e 878, os reis francos Carlos, *o Calvo* (823-877) e Luís, *o Gago* (846-879), respectivamente, concederam esses condados e os de Barcelona e Girona a Guifredo (Guifre ou Wilfredo), *o Peludo* (†897), “príncipe nobilíssimo e patricio bem-amado de seus súditos” (VALLS I TABERNER, 2002: 86), último conde de Barcelona designado pela monarquia franca.

A partir de então – e com o fracionamento do império carolíngio e o surgimento da feudalidade na Europa – a região esteve sob o comando de condes, homens muito violentos, mas também profundamente religiosos. Em busca de prestígio,

esses guerreiros alternaram-se no poder, entre anexações e separações territoriais decorrentes de casamentos, guerras privadas e abandono do mundo em busca da contemplação monástica.

Imagem 7



As Espanhas cristãs do ano mil. In: MENJOT, Denis. Les Espagnes médiévales - 409-1474. Paris: Hachette, 1996, p. 62. Da esquerda para a direita, Castela, Navarra e os fracionados condados catalães – Ribagorza, Pallars, Urgel, Cerdanha, Bergueda (B.), Ausone, Barcelona, Girona, Besalú, Vallespir, Conflent, Rossillon, Castell-Rossillon (C. R.), San Pere de Rodes (S.P.) e Ampúries (A.). Quanto aos símbolos, † = principais mosteiros (e os quadrados com um círculo interno marcam a capital do condado).

E assim a futura Catalunha foi forjada: de um lado, um forte sentimento de propriedade, de lutar pelo que é seu; de outro, uma notável religiosidade, espírito que impulsionou o surgimento de um grande número de mosteiros e de catedrais (de 800 a 1300 foram fundadas mais de 300 abadias, metade antes do ano mil [ZIMMERMANN, s/d: 115]).

Nessa Catalunha que se encontrava nos limites do Islã, o conhecimento do *quadrivium* estava muito mais desenvolvido que em qualquer outro lugar: um dos homens mais sábios de seu tempo, Gerberto de Aurillac, futuro papa Silvestre II (999-1003) havia se dirigido para lá estudar e aprofundar seus conhecimentos (DUBY, 1986: 51-53).

Pois era lá que se encontrava Ripoll, o mosteiro de Santa Maria de Ripoll, com sua imensa biblioteca, a maior de sua época. O *scriptorium* de Ripoll irradiou um importante renascimento cultural para toda a Europa, e muitos estudantes e religiosos, ávidos em busca de conhecimento, se dirigiam para aquelas terras distantes, nos confins do mundo cristão.

Esse afã religioso que se mesclava com o desejo de conhecimento remontava ao próprio conde Guifredo, o *Peludo*. Esse importante personagem fundou o mosteiro de Sant Joan de les Abadesses (875), além de mandar reconstruir o de Ripoll (879), destruído pelos muçulmanos. Assim, essa estreita relação guerra-religião esteve sempre presente no coração da Catalunha. E mais: há inúmeros casos de condes da região que abandonaram o poder para ingressar em um mosteiro.

O primeiro deles foi Oliva Cabreta que, em um momento de expansão do condado, decidiu se retirar para o mosteiro de Monte Cassino (988); um de seus filhos, Oliva, se fez monge em Ripoll (1002), e o conde Guifredo II (988-1035) também abdicou e se fez monge no claustro de Sant Martí de Canigó (nos Pireneus Orientais, França).

Envolvida nessa atmosfera de colonização monástica, entre o estudo e a religiosidade mescladas com o ferrenho combate ao islamismo e a luta dos nobres por seus interesses estava a pequena igreja de Soríguerola, templo que abrigava o retábulo de seu mestre e que, por sua vez, estava abrigado pela *paisagem-moldura mística* dos Pireneus de Girona.

III. A arte em si: conceitos preliminares

A arte medieval é uma *arte de interiorização*, de reflexão, de meditação: os medievais deram à arte um caráter singular e espiritual que atribuía uma grande sensibilidade a seus espectadores. Elevar a alma e conduzi-la rumo à luz era sua função principal (DUBY, 1997: 60).

Contudo, melhor seria designar essas criações não como “arte”, mas “imagens”. *Imagem*. Pois a idéia de “arte” ou “obra de arte” não existia na Idade Média. Essas imagens inseriam-se na *antropologia cristã* como um todo, pois a Bíblia qualificava o homem como imagem (SCHMITT, 2002: 593): “Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança (...) Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou...” (*Gênesis* 1, 26-27).

O termo “imagem” implica uma semelhança física, a relação com Deus que separou o homem dos animais e supôs uma *similitude geral de natureza* (inteligência, vontade, etc.). Dessa forma, a complexa noção de *imago* restaura todos os significados medievais e conserva juntos os três domínios da imagem medieval: 1) o das imagens materiais (*imagine*), 2) o do imaginário (*imaginatio*, feito de imagens mentais, oníricas e poéticas) e, por fim, 3) o da antropologia e da teologia cristãs (que permitiram à cultura medieval se constituir) (SCHMITT, 1997: 79-102).

A cultura medieval era, sobretudo, uma “cultura de imagens” com características muito originais; uma delas era a relação entre imagem e texto. A imagem não era autônoma em relação ao texto, ela aludia à letra. Porém, é preciso evitar classificá-la como uma simples ilustração de um texto, pois o texto exibe seus significados através das palavras, e a imagem ordena no espaço uma manifestação de um “pensamento figurativo” totalmente diferente (SCHMITT, 1997: 79).

É interessante notar que nem todas as imagens representam ou significam algo. Algumas não representam nada: a ornamentação é muito freqüente e tem uma grande importância nas imagens medievais (SCHMITT, 2002: 598).

As imagens estavam assim unidas aos seus usos. Cada uma se distinguia de acordo com os materiais, as dimensões e os valores. Elas também quase nunca eram neutras, pois manifestavam e criavam conceitos, hierarquias e um *imaginário social*.

Baschet propõe o uso da noção de *imagem-objeto*. Esse termo deve ser utilizado quando o objeto de estudo é, ao mesmo tempo, objeto e imagem. Por isso, ao falarmos de imagem na Idade Média, não tratamos apenas de uma representação, mas também de um objeto (BASCHET, 1996: 9).

Baschet ainda destaca a importância de se estudar a imagem “saindo dos limites que a margeiam materialmente”, ou seja, investigar não só o que ela representa, mas *para que ela servia*.

A obra que analisaremos é a *Taula de Sant Miquel*, um retábulo procedente da Igreja de São Miguel de Soriguerola e datado do final do século XIII (LOPERA E ANDRADE, 1996: 21). Sua autoria é atribuída ao mestre de Soriguerola, considerado o “Giotto catalão” (AINAUD DE LASARTE, 1955).

Para a análise dessa fonte primária imagética, servimo-nos do sempre clássico estudo de Erwin Panofsky (2002: 47-87). Em sua apreciação, Panofsky distingue três níveis do significado de uma obra:

- 1) O *tema primário ou natural*, a descrição pré-iconográfica, que identifica as formas, as linhas e as cores e suas relações mútuas,
- 2) O *tema secundário ou convencional*, que consiste na análise iconográfica, isto é, na busca do entendimento das representações simbólicas ligadas aos motivos artísticos e às combinações desses motivos e
- 3) O *significado intrínseco ou conteúdo*, que trata da *interpretação iconológica*.

Neste último, é revelado o comportamento cultural de um período, de uma nação ou de uma crença. Ressalte-se a necessidade da passagem de cada nível de análise para se chegar à compreensão do imaginário no período medieval.

IV. A arte em si: o retábulo

Imagem 8



A Taula de Sant Miquel (reconstituição, especialmente das cenas 4 e 13).

Para facilitar a análise e compreender melhor a estrutura da *Taula de Sant Miquel*, vejamos abaixo o quadro explicativo – e inspirado em um método de um texto de Carlo Ginzburg (1989: 67):

1	2	3	5	6	7	8	9
					10	11	12
4				13	14		

Seguindo a numeração proposta, a obra assim se divide:

São Miguel e o mundo dos vivos:

1. O Milagre do Monte Gargano
2. O bispo de Siponto com três personagens (dois ajoelhados diante dele)
3. Cena desgastada (provavelmente a construção da Igreja de São Miguel) (SUREDA, 1995: 347)
4. A Santa Ceia
5. Linha vertical com motivos geométricos e vegetais
6. A *psicostasia* (pesagem das almas)

São Miguel e o mundo dos mortos:

7, 8, 9, 10, 11 e 12. Visão do juízo dos bem-aventurados

13. O Inferno

14. São Miguel combatendo o Dragão

Dividindo as treze cenas em duas partes iguais, há uma barra vertical ricamente preenchida com linhas curvas, formando um sinuoso e delicado bordado com detalhes em forma de folhas. Essa estilização vegetal era uma das formas encontradas pelos iluministas medievais para preencher um determinado espaço deixado na imagem – já foi dito que a Idade Média não gostava de espaços vazios. Ela ocupa todo o espaço interno da barra de fundo negro.

Assim, o retábulo está dividido em duas grandes partes temáticas. A primeira, à esquerda, nos parece fazer alusão ao mundo dos vivos, ou melhor, aos acontecimentos relacionados às aparições de São Miguel e a um fato crucial da presença de Cristo na Terra: A Santa Ceia. Por isso, a denominamos “São Miguel e o mundo dos vivos”. Ela possui quatro cenas.

Por sua vez, a segunda parte (à direita), diz respeito ao além, ao mundo dos mortos. Iniciando com a paisagem das almas, ela prossegue com a visão dos bem-aventurados, desce ao Inferno, com uma cena impressionante, e conclui com a vitória de São Miguel sobre o dragão. A denominamos “São Miguel e o mundo dos mortos”. Se considerarmos que a visão dos seis bem-aventurados pode ser considerada uma única cena, essa segunda parte do retábulo tem então igualmente quatro cenas.

Para abordar o retábulo, seguiremos o percurso linear da esquerda para a direita: 1, 2, 6, 7-12, 13, 14 (observando que a cena 3 está destruída e a 4 serviu de abertura ao nosso texto), do espaço das cenas terrenas para o das cenas do além.

IV.1. A arte em si: o milagre do Monte Gargano

A santa solenidade da festa do arcanjo Miguel é chamada Aparição, Vitória, Consagração e Memória. As aparições desse anjo são numerosas. A primeira aconteceu no monte Gargano, na Apúlia, montanha situada perto da cidade de Siponto. No ano do Senhor de 390 havia na cidade de Siponto um homem que segundo alguns autores chamava-se Gargano, nome tirado da montanha ou que dera o nome à montanha. Ele possuía um imenso rebanho de ovelhas e de bois, e um dia em que esses animais pastavam na encosta do monte um touro afastou-se dos outros para subir ao cume e não retornou com o rebanho. O proprietário reuniu grande número de serviçais a fim de procurá-lo e por fim encontrou-o no alto da montanha, na entrada de uma caverna. Irritado porque o touro vagava assim sozinho, ao acaso, lançou imediatamente contra ele uma flecha envenenada, mas no mesmo instante a flecha, como se tivesse sido

empurrada pelo vento, voltou-se e atingiu que a arremessara. Os habitantes da cidade, perturbados, foram procurar o bispo e pediram seu conselho sobre uma coisa tão estranha. Ele ordenou três dias de jejum e disse que se devia pedir a explicação daquilo a Deus. Depois disso São Miguel apareceu ao bispo, dizendo: “Saiba que aquele homem foi atingido por seu dardo por minha vontade. Eu sou o arcanjo Miguel, e quis mostrar que na Terra habito este lugar e sou inspetor e guardião dele”. Então o bispo e todos os cidadãos foram em procissão àquele local, e sem ousarem entrar ficaram rezando diante da entrada. (JACOPO DE VARAZZE, 2003: 813-814)

Imagem 9



Cena 1 da *Taula*: a representação do milagre do Monte Gargano.

Ao iniciarmos a leitura do retábulo (da esquerda para a direita), observamos que ele principia com a primeira aparição de São Miguel, como conta o texto da *Legenda Aurea* (c.1252-1270) – muitas cenas medievais retratadas em retábulos, afrescos e esculturas, tiveram como base as estórias reunidas na *Legenda Aurea* (GINZBURG, 1989: 65-69) e conhecidas tanto pela elite quanto pelo vulgo, uma intercessão cultural definido por Hilário Franco Jr. como “cultura intermediária”, elo de união que criou a identidade profunda da sociedade medieval (FRANCO JR., 2003: 14-15).

Na cena, emoldurada por duas pilastras e encimada por tendas, Gargano, à esquerda, o rico proprietário da estória, é representado em ricos trajes dourados e meias negras. Devido à sua importância, ele é muito maior que seu criado (à direita, abaixo), de negro, que coloca o indicador da mão esquerda em seu olho e aponta com a mão direita o lugar do milagre que acabou de presenciar. Na cena, a flecha já foi lançada de uma besta nas mãos de Gargano e, certa, retornou para seu olho esquerdo.

O forte e bem delineado touro está postado na entrada da caverna, localizada no centro do monte. Sua cor rubra se mescla e intensifica o fundo vermelho da cena, e o milagre parece estar indicado uma vez mais pelo brilho e pelo tamanho das estrelas ao fundo.

A *Legenda Áurea* prossegue na descrição do milagre das aparições de São Miguel, e nos conta que o bispo de Siponto – cidade próxima ao monte Gargano – durante uma guerra contra os napolitanos recebeu a visita de São Miguel, que prometeu a vitória dos sipontinos contra os (ainda) pagãos napolitanos. Após a batalha e a vitória de Siponto, todos os napolitanos sobreviventes se converteram ao cristianismo, impressionados com o terremoto e o nevoeiro protetor criados pelo santo para defender o exército de Siponto. Depois disso, São Miguel apareceu novamente ao bispo, e ordenou que ele fosse com o povo ao monte Gargano, para a consagração de sua igreja.

Portanto, a **cena 2** do retábulo pode estar fazendo alusão a qualquer um desses acontecimentos milagrosos relacionados ao bispo de Siponto e narrados na *Legenda Áurea*. Na cena, o bispo recebe dois personagens. Um deles está de joelhos, e parece pedir-lhe algo, pois suas mãos estão em forma de oração. O bispo, sentado, porta um livro. Seja qual for a referência, a imagem diz respeito ao importante papel do bispo de Siponto nas primeiras aparições de São Miguel na Terra.

IV.2. A arte em si: A pesagem das almas

A segunda parte do retábulo inicia com a cena da *pesagem das almas*, o primeiro julgamento realizado na presença do diabo e de São Miguel diante dos portões celestes. Nela há cinco personagens. Dessa vez, nossa leitura iniciará da direita para a esquerda, pois o sentido da cena parece fluir dessa forma, já que seu clímax é o combate entre Miguel e o diabo.

Portanto, à direita, encontra-se São Pedro, portador da chave do Paraíso e fundador da Igreja Católica. Tonsurado e aureolado, ele veste uma toga preta com

as bordas brancas. Sua mão direita, propositadamente maior, porta as duas chaves azuis do céu; sua mão esquerda alça carinhosamente uma alma merecedora do Paraíso. Essa alma bendita está representada como uma criança. Por quê? Cristo disse: “Em verdade vos digo que, se não vos converterdes e não vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus.

Aquele, portanto, que se tornar pequenino como esta criança, esse é o maior no Reino dos Céus”. (Mt 18, 1-4). O mestre de Soriguerola mantém assim a bela tradição medieval de valorizar social e espiritualmente a criança (COSTA, 2002).

Imagem 10



Cena 6 da *Taula*: a pesagem das almas.

Descalço, São Pedro tem barba. Suas feições são serenas, seu olhar, doce, pois olha para a alma na balança: terminado o seu julgamento, a alma de natureza infantil entrará no céu. A entrada do Paraíso é representada pelo mestre de Soriguerola por uma torre dourada de um castelo medieval.

Aos pés de São Pedro há um anjo descalço e ajoelhado em sua perna direita. Sua postura é profundamente reverente. Com uma delicada auréola azul demarcada por uma tênue linha branca, ele olha diretamente para São Pedro, intercedendo e suplicando pela sorte da alma. Trajando uma elegante toga dourada, suas asas são

de bronze e possuem detalhes semelhantes às asas do arcanjo Miguel, como se fossem parte de uma armadura.

Entrementes, no centro da cena, São Miguel e o Diabo são certamente os dois personagens mais importantes. Eles estão pesando uma alma em seu respectivo julgamento individual. Imponente, Miguel veste uma brilhante toga azul, que se destaca muito em relação ao fundo vermelho, que também tem grandes estrelas brilhantes que realçam o belo e decisivo espetáculo do combate entre o bem e o mal.

Seus pés estão igualmente descalços: os servos do Senhor são sempre humildes. Suas longas asas douradas possuem muitos detalhes e também lembram uma armadura, pois têm uma espécie de couraça em sua parte superior (como as do anjo com São Pedro). Abertas e imponentes, elas sugerem que Miguel acabou de chegar justamente para defender a alma que está sendo pesada na balança.

Sua mão esquerda aponta para a alma que está sendo pesada, e a direita está estendida na direção do diabo: ele fala com o sinistro. Em volta de sua cabeça há uma imponente auréola azul escura decorada com pérolas na extremidade. Seus cabelos são castanhos e suas feições serenas. Ele está tranquilo porque não precisa disputar com o diabo, sua decisão será a final!

Com uma soturna túnica negra com uma linha branca, o Diabo é marrom. Suas feições são metade humanas, metade animais; ele tem uma barbicha e orelhas de bode, longos e pontudos chifres, e seu cabelo é encaracolado. Suas múltiplas e brancas garras saem das unhas das mãos e dos pés, do cotovelo, do joelho, do calcanhar e dos ombros. Seus pés são monstruosos: têm quatro dedos.

Na cabeça do pequeno diabo azul dentro da balança – que representa a *medida das más ações da alma* – sua mão direita trapaceia, pois força o peso para baixo. Até o fim dos tempos, ele sempre será um ludibriador. Sua mão esquerda erguida, com as garras à mostra, oferece uma inútil resistência a Miguel: no fim, o bem sempre triunfa.

O último personagem é um diabo azul. Com uma túnica amarela, ele é um servo do diabo marrom. Suas garras brancas saem das unhas das mãos e dos pés, do joelho, do calcanhar e do cotovelo. Suas orelhas de bode só aumentam a sensação da monstruosidade de seu ser. Bem menor e mais magro, seu rosto parece o de uma criança maldosa – o exato oposto da bem-aventurada alma infantil que entra no Paraíso – pois tem a língua para fora, símbolo de seu esforço igualmente inútil de ludibriar o peso da balança a favor do mal. Pois apesar de projetar todo o peso

de seu corpo para fraudar o julgamento, a força do mal não pode derrotar o humilde de pés descalços.

Do lado direito da balança há uma alma representada por um homem pequeno e nu. Ele está de pé, com as mãos unidas em um gesto de súplica, esperando Miguel tirá-lo da balança. De certa forma, a fisionomia dessa alma se parece com a de São Miguel, talvez pela padronização fisionômica típica da Idade Média.

No outro lado, há um pequeno diabo azul, que representa as más ações da alma; ele é maior que a alma e tem feições um pouco mais humanas. Com as mãos na borda da balança, ele olha para a alma e aguarda o fim do embate.

IV.3. A arte em si: a contemplação dos seis bem-aventurados

Imagem 11



Cenas 7 a 12: os seis bem-aventurados.

Como afirmamos anteriormente, os seis bem-aventurados que figuram ao lado da cena da *pesagem das almas* podem ser enquadrados em uma única cena: de certa forma, eles representam o triunfo do bem. São seis personagens reais, coroados, de cabelos dourados e sentados em seus tronos. O elemento que define a *geometria da bem-aventurança* é o trinitarismo da cor. Reparem que o azul, o vermelho e o dourado se alternam em cada quadro. Da esquerda para a direita, o ritmo visual é sempre o mesmo: fundo azul, capa dourada e veste vermelha, fundo vermelho, capa azul e veste dourada.

Imagens 12 e 13



Cenas 7 e 10: dois dos bem-aventurados.

Além disso, eles parecem estar em diálogo, pois seus braços e suas mãos estão se referindo ao personagem ao lado, talvez comentando o momento da pesagem das almas à esquerda. Por fim, os bem-aventurados exibem um círculo em uma das mãos, símbolo de suas vitórias, sinal que o esforço de praticar o bem e se afastar do mal em vida foi recompensado após a morte. Por isso, as estrelas estão mais brilhantes que nunca na *Taule*: o sereno estado contemplativo dos bem-aventurados é a plena felicidade do Paraíso (DELUMEAU, 2003: 196).

IV.4. A arte em si: o horror do Inferno e seus suplícios

De todas as cenas da *Taule de Sant Miquel*, a mais impressionante para os espíritos medievais certamente deveria ser a que retrata o Inferno. Como certa vez afirmou Peter Burke, é necessário um certo esforço para perceber que as pessoas da época acreditavam que poderiam um dia ver lugares desse tipo (BURKE, 2004: 67). Mas sem essa tentativa de compreensão na consciência dos homens de uma determinada época, sem essa *hermenêutica imaginativa* (COSTA, 2004), o que seria da História?

No espaço do retábulo, ela só é menor que a da Santa Ceia. Nela, oito danados agonizam dentro de um imenso caldeirão, enquanto seis satisfeitos diabos trabalham constantemente para o seu sofrimento. Da mesma forma que a cena da pesagem das almas, faremos a leitura visual do Inferno do artista de Soriguerola da direita para a esquerda.

Imagem 14

Cena 13 da *Taula*: o Inferno da *Taula de Sant Miquel*.

Animalescos, os diabos têm uma silhueta antropomórfica. O primeiro – e senhor de todos, porque está sentado em um trono amarelo – é marrom, tem garras negras que saem dos dedos de suas mãos e de seus pés, mas também de seu calcanhar, de seus joelhos e de seus cotovelos. Com rabo, orelha e barbicha de bode, ele possui longos chifres, símbolo de seu poder. Como o diabo da cena da *pesagem das almas*, seu cabelo é encaracolado. Está vestido com uma túnica vermelha; suas pernas estão cruzadas, sua mão esquerda está apoiada na perna direita e a mão direita se ergue na direção de outro diabo, como estivesse dando ordens para aumentar o sofrimento das almas penadas. Está claro que há uma hierarquia: o Inferno é organizado!

De frente para seu senhor, o segundo diabo também é marrom. Sentado na alça do caldeirão onde os danados estão sendo cozidos, seus pés estão juntos, sua mão esquerda aponta para seu senhor e a direita mostra o que acontece no alto – a cena da pesagem (cena 6). Essa posição de seus braços nos sugere um diálogo: ele parece mostrar que logo chegarão mais pecadores para receberem o que merecem. Certamente seu cargo tem alguma importância, pois ele também não trabalha, apenas conversa com seu senhor.

O terceiro, ao centro, está bem no meio da alça do caldeirão. Ao contrário dos outros, ele é azul. Podemos somente vislumbrar seus imensos pés, mas um detalhe resistiu ao tempo: ele acaba de receber um novo torturado, pois uma de suas mãos

o está segurando. Assim, ao centro e segurando um novo danado, ele e o quarto diabo parecem ser os elos de ligação entre as duas cenas. Esse é bastante semelhante ao segundo, porém tem chifres e seus pés têm quatro garras. Trajando uma túnica vermelha e com a língua para fora, ele parece ser o responsável por trazer para o Inferno aqueles que foram condenados no julgamento, pois sua mão esquerda ultrapassa os limites infernais e sua mão direita entrega o culpado ao terceiro diabo. Aparentemente ele ascendeu, pois seu pé direito ainda está no ar e o pé esquerdo apóia-se no caldeirão.

Imagem 15



Cena 13 da *Taula* (detalhe): o caldeirão dos suplicados.

O quinto é marrom, tem as garras pretas como o anterior, mas sua túnica é amarela, o que nos sugere que a hierarquia infernal é também delimitada pela cor das túnicas dos diabos. Ele também possui chifres, e suas feições são ainda mais animalescas que as dos demais. O joelho de sua perna direita se apóia no chão e sua perna esquerda está flexionada; em suas mãos ele segura um forcado (instrumento de tortura) para revolver o carvão e assim aumentar o fogo intenso que suplicia os pecadores no caldeirão.

Completando o grupo de diabos, o sexto e último é azul claro (como o terceiro). Suas garras, imensas, saem dos dedos das mãos e dos pés, que também tem quatro

dedos, mas elas não são negras como as dos outros e sim vermelhas. Ele também possui chifres e rabo, além de uma monstruosa e bifurcada língua vermelha para fora. Sua feição é a mais monstruosa de todos os diabos. Agachado em frente ao fogo e com a perna direita apoiada, ele abre e fecha um imenso fole dourado para aumentar o fogo.

Sua mão esquerda lhe serve de apoio para segurar melhor o fole e extrair dele todo o ar necessário para aumentar o fogo. Sinistramente ele parece ter uma grande satisfação com seu trabalho: repare os seus imensos olhos esbugalhados e o leve sorriso esboçado em seu rosto. Como os medievais tinham imaginação para representar os suplícios do Inferno!

Dentro do imenso caldeirão preto estão os oito torturados, enfileirados, com os pescoços amarrados com correntes interligadas; suas mãos tocam o ombro do danado seguinte, e entre eles há rubras labaredas de fogo para mostrar o calor insuportável que reina ali. Cadavéricos, suas expressões são mais que de desolação, eles estão como que conformados com seu destino. Quase se percebe uma triste indiferença neles. O que poderiam mais sentir além da dor?

A cor de fundo do Inferno é negra, o que faz com que o cenário pareça ainda mais assustador. Ao redor do cenário há pequenos círculos rubros envoltos em pontos brancos. O que seriam? Talvez as brasas revoltas do carvão que eternamente queima abaixo dos pobres condenados. Seja como for, o que é certo é que essas brasas são um interessante e triste contraponto às estrelas das outras cenas da *Taula de Sant Miquel*.

Por sua vez, como afirmamos anteriormente, para a leitura da cena do Inferno iniciamos nossa leitura visual no sentido inverso (da direita para a esquerda), com o diabo que está no trono – à direita; ademais, nesse caso específico isso parece ter um sentido implícito, pois na concepção cristã e medieval do Inferno, embora haja uma ordem, como na monarquia da cristandade medieval, ela é invertida, pois perversa, como deve ser um espaço imaginário demoníaco.

Assim, cada um tem sua função (por exemplo, pegar os condenados e trazê-los para o Inferno), e a executa com prazer. Contudo, apesar de ter um cargo elevado, o primeiro diabo (sentado no trono) não é Lúcifer, pois quando este é representado em seu reino, é costumeiramente retratado como um animal negro e gordo, nu e disforme, sem asas, chifres, cascos ou rabo (LINK, 1998: 86).

Na Idade Média o diabo tinha uma iconografia bastante irregular. Sua imagem dependia da utilização que o artista fazia das fontes clássicas, como o deus Pã ou o

deus egípcio Bes. Seus chifres indicam seu poder. Além disso, eles colocam a língua para fora para zombar de suas vítimas e ridicularizar o sagrado (LINK, 1998: 63).

O Inferno do mestre de Soriguerola deveria ser muito assustador para os espectadores medievais. Primeiro, pelo fato de haver diabos coloridos e com expressões risonhas, debochadas e de escárnio para com a situação eternamente degradante dos condenados. Além disso, os castigos são explícitos na cena, e os diabos contribuem efetivamente para aumentar ainda mais o sofrimento das almas danadas.

O mestre de Soriguerola representou o diabo com a devida importância que o mundo medieval o concebeu: o *príncipe deste mundo* era sorrateiro, trapaceiro e sinistramente assegurava o sofrimento das almas em seu reino invertido. Presente em todos os momentos da vida humana, especialmente no dia do Juízo Final, os diabos asseguravam a possibilidade de o julgamento divino ser **justo**: sem o mal não existe o bem!

Ademais, o fato de o Inferno e seus monstros estarem ao lado de imagens que expressam a profunda verdade e a beleza da fé cristã, só realça sua importância: o feio nos repugna, mas é aceitável e agradável na arte que expressa e denuncia belamente sua feiúra, física e moral!n (ECO, 2004: 133).

Essa representação do mestre de Soriguerola confirma a construção do imaginário diabólico na arte do ocidente medieval: suas cores, seus símbolos e suas características asseguraram sua permanência no imaginário coletivo da cultura ocidental até hoje.

IV.5. A arte em si: a vitória final de São Miguel sobre o dragão

Mas a leitura visual da *Tanla* não seria perfeita nem completa do ponto de vista pedagógico se em seu final não estivesse a vitória, a vitória final do bem! Por isso, em sua última cena, a de número 14 de acordo com nossa proposta de demarcação da fonte, o mestre de Soriguerola representou o arcanjo Miguel lutando contra o dragão infernal – Lúcifer, que muitas vezes era representado por dragões ou serpentes.

O que mais se destaca à primeira vista é, naturalmente, São Miguel. Ele veste uma brilhante toga dourada coberta por uma capa azul-escura demarcada por uma linha dourada. Suas longas e opulentas asas também são douradas, com pequenos bordados na parte superior. Elas não são delicadas como as de um anjo celeste,

pois, como dissemos anteriormente, sugerem uma espécie de armadura, já que o arcanjo é o *guerreiro de Deus*. Em sua mão esquerda há um pequeno escudo redondo e dourado; suas bordas são levemente pontiagudas.

Imagem 16



Cena 14 da *Taula*. São Miguel combatendo o dragão.

Na mão direita, o arcanjo porta uma longa e fina lança dourada. Seus pés estão sobre o dragão e descalços, cada um aberto em uma direção. Em volta de sua cabeça, há uma auréola azul escura (da mesma cor de sua toga), seus cabelos são de um dourado escuro e suas feições estão muito serenas, já que o guerreiro de Deus sabe – e confia – que a vitória será sua.

O dragão é azul-claro. A textura de seu delineado corpo também sugere uma armadura. Ele possui asas, mas elas estão presas pelos pés de Miguel; suas patas com pontiagudas garras estão abertas e têm o formato das de uma águia, adaptadas para capturar suas presas. Sua cauda espinhosa é bem comprida e ramificada, e chega à altura dos ombros do arcanjo; a base da cauda tem escamas circulares e semelhantes à de algumas cobras – repare que em suas quatro pontas há uma cabeça de cobra. Seus olhos e suas orelhas se assemelham às de um bode. Suas feições demonstram uma grande preocupação, pois seus olhos estão arregalados e mirando atentamente o arcanjo, enquanto morde seu escudo e sua lança.

Por fim, como todas as outras cenas, Miguel e o dragão estão emoldurados dentro de uma arcatura de duas pilastras, encimadas por várias tendas vermelhas em um belo céu azul. Abaixo, o fundo do combate é vermelho, o que anuncia a encarniçada luta entre os dois adversários. No interior da arcatura, também como nas outras cenas, há várias estrelas de diversos tamanhos, ornamentações freqüentemente utilizadas pelos artistas medievais e que aqui, como ressaltamos, sugerem o brilho deslumbrante da sabedoria cristã.

V. Conclusão

A *Taula de Sant Miquel*, imagem-objeto criada no alvorecer da Catalunha em honra de São Miguel, adornava a pequena igreja de Soriguerola, nos confins da Baixa Cerdanha, ao sopé dos Pireneus, para que seus fiéis se recordassem sempre dos ensinamentos de Cristo, da força do arcanjo e de suas aparições nesse mundo, da vitória final do bem sobre o mal, da intercessão de Miguel quando de nossa morte, da recompensa dos justos no Paraíso e, sobretudo, dos castigos que aguardavam os pecadores no Inferno.

Todas essas imagens fortes criadas pelo mestre de Soriguerola compunham o retábulo. Imaginá-lo em seu lugar de origem, provavelmente, é reconstruir mentalmente um impressionante efeito de contraste: naqueles confins dos Pireneus catalães, dentro daquela singela capela, o retábulo, suas cores vivas e seus personagens sob as palavras do clérigo deveriam se sobressair ainda mais no imaginário de seus espectadores.

Ao refazer esse percurso em nossa análise iconográfica, tivemos esse desejo em mente: imaginar como deveriam ser maravilhosamente deslumbrantes – e também assustadoras – essas cenas para os homens de sua época. Mesmo hoje, para o visitante do *Museu Nacional d'Art de Catalunya*, os vivos contrastes da *Taula de Sant Miquel* ainda nos arrebatam. Como deveria ser uma missa rezada nele? Como um cristão deveria sentir e interiorizar sua fé tendo diante de si a brilhante Santa Ceia e o tenebroso Inferno, o alado Miguel e o sinuoso dragão? O quanto eles projetavam de seu íntimo ao vislumbrar a cena da paisagem das almas? Imaginaria ele como seria a sua alma na balança ao rezar o *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*?

Os valores cristãos projetados nas imagens do retábulo e a forma com que o mestre de Soriguerola os recriou e arranjou naquele espaço são uma importante pista para se entender a recepção daquelas cenas na sociedade feudal catalã. Seu testemunho é o de um tempo em que as imagens sagradas reforçavam a palavra do

púlpito e certamente criavam um tipo de religiosidade devocional que emergia do fundo das consciências de seu público.

*

– Este trabalho é dedicado aos queridos amigos catalães **Gabriel Borsot** e **Eladi Llop** que, em 2005, me proporcionaram um inesquecível passeio pelo interior da Catalunha –

Fontes

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

AGOSTINHO. *Confissões*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Aurea. Vida de Santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Bibliografia

AINAUD DE LASARTE, J., “El maestro de Soriguerola y los inicios de la pintura gótica catalana”. In: *Goya*, 1954, p. 75-81.

BASCHE, Jérôme. “Introdução: a imagem objeto”. In: SCHMITT, Jean-Claude et BASCHET, Jérôme. *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident medieval*. Paris: Le Léopard d'Or, 1996.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Filipe II*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru/SP: Edusc, 2004.

CARBONELL, Eduard, i SUREDA, Joan. *Tresors Medievals del Museu Nacional d'Art de Catalunya*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1997.

COSTA, Ricardo da. “A Educação Infantil na Idade Média”. In: LAUAND, Luiz Jean (coord.). *Revista VIDETUR 17*. Porto: Editora Mandruvá/Faculdade de Educação da USP – Departamento de Filosofia e Ciências da Educação/Projeto Universidades Renovadas e Universidade do Porto – Faculdade de Direito – Instituto Jurídico Interdisciplinar, 2002, p. 13-20.

COSTA, Ricardo da. “O conhecimento histórico e a compreensão do passado: o historiador e a arqueologia das palavras”. In: ZIERER, Adriana (coord.). *Revista em Foco – Série Outros Tempos*. São Luís: Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), volume 1, 2004.

DUBY, Georges. *O ano mil*. Lisboa: Edições 70, 1986.

DUBY, Georges. “1160-1320”. In: DUBY, Georges e LACLOTTE, Michel (coord.). *História Artística da Europa. A Idade Média*. Tomo I. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997.

ECO, Umberto. *Historia de la belleza a cargo de Umberto Eco*. Madrid: Lumen, 2004.

FAVIER, Jean. *Carlos Magno*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

FRANCO JR., Hilário. “Apresentação”. In: JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Aurea. Vida de Santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 11-25.

GINZBURG, Carlo. *Indagações sobre Piero. O Batismo – O Ciclo de Arezzo – A Flagelação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

GREGORY, Tullio. “Natureza”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. Bauru, São Paulo: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 263-277.

LINK, Luther. *O Diabo: a máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LOPERA, José Alvarez, e ANDRADE, José Manuel Pita. *História Geral da Arte: Pintura III – A pintura espanhola: da época romana ao século da Ilustração*. Rio de Janeiro: Ediciones del Prado, 1996.

PANOFSKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e Memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- SCHMITT, Jean-Claude. “L'historien et les Images: Historiographie, Analyse et Méthode”.
In: Humanas. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Atas do II Encontro Internacional de Estudos Medievais. Porto Alegre: IFCH, vol. I, n. 1, 1998, p.79-102.
- SCHMITT, Jean-Claude. “Imagens”. *In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval I.* Bauru. São Paulo: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 591-606.
- VALLS I TABERNER, Ferran, i SOLDEVILA, Ferran. *Història de Catalunya.* Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002.
- ZIMMERMANN, Michel. “As abadias da Catalunha”. *In: BERLIOZ, Jacques (apres.). Monges e Religiosos na Idade Média.* Lisboa: Terramar, s/d.

O deambulatório dos anjos: o claustro do mosteiro de Sant Cugat del Vallès (Barcelona) e a vida cotidiana monástica expressa em seus capitéis (séculos XII-XIII)

Ricardo da Costa⁶⁴⁴

Imagem 1



Calendari 2005. 12 capitells del Monestir de St. Cugat (reinterpretats per Joan Tortosa) (imprés per Gràfiques Arís). Com seus belos desenhos, o artista Joan Tortosa pretendeu recompor alguns capitéis mutilados do mosteiro de Sant Cugat.

I. Breve história da vida cenobítica em Sant Cugat

Imagem 2



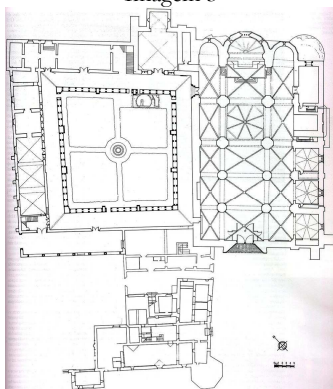
Vista aérea do conjunto do mosteiro de Sant Cugat. À direita, a igreja (com sua bela roseta); ao centro, na frente, a casa do abade; à esquerda, o claustro e suas dependências. Foto originalmente publicada em Rosa M. MARTÍN i ROS, “Sant Cugat del Vallès”, em *Catalunya Romànica XVIII*, Barcelona, 1991, p. 159.

⁶⁴⁴ Bolsista pós-doutoral BBC 2005 (*Beques per a joves membres dels casals catalans*) de la Generalitat de Catalunya.

Prudêncio, poeta latino do século IV, nos informa em seu *Peristephanon*⁶⁴⁵ que São Cucufate (em catalão *Sant Cugat*)⁶⁴⁶ havia sido martirizado no ano 304, diante das *Muralhas de Otaviano*, no tempo do imperador Diocleciano (243-313). Seu companheiro Félix, por sua vez, teria sido martirizado em Girona, um pouco mais ao norte. Ambos os mártires eram missionários vindos de Cesaréia, provavelmente fugindo das perseguições africanas.⁶⁴⁷

Na verdade, essas *Muralhas de Otaviano* eram uma fortificação, um *castró* construído pelos romanos no tempo de Augusto (27 a.C. – 14 d. C.) para proteger o cruzamento das vias Tarragona–Narbona e Barcelona–Égara, um das linhas mais importantes da *Via Augusta* que, vindo de Roma, se dirigia para Tarragona.⁶⁴⁸ Esse castro foi destruído provavelmente por francos e alamanos no século III, sendo reconstruído no século IV. Mas com a promulgação do *Edito de Milão* em 313⁶⁴⁹, pouco a pouco a função militar da fortificação romana foi dando lugar ao desenvolvimento de uma devoção religiosa ao mártir cristão.

Imagem 3



Planta do conjunto de edificações do mosteiro (escala 1:400). J. A. Adell-Servei del Patrimoni Arquitectònic de la *Generalitat de Catalunya*. À direita, a igreja, à esquerda, o claustro e na frente, a

⁶⁴⁵ *Peristephanon* (*Livro das coroas*, uma coleção de hinos dedicada a alguns santos) II, 4, 33. *Internet*, AURELIUS CLEMENS PRUDENTIUS, *Peristephanon*, IntraText Edition CT, <http://www.intratext.com/X/LAT0269.htm>

⁶⁴⁶ Também chamado de *Cucufas*, *Guinefort*, ou *Qugophas*. Sua festa é comemorada no dia 25 de julho. Ver *Catholic Online*, *Internet*, http://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=2778

⁶⁴⁷ R. ARTAGAL I PELLICER, *Diccionari dels Sants*, Barcelona, Edicions 62, 1996, p. 52.

⁶⁴⁸ O próprio Augusto passou três anos em Tarraco (atual Tarragona), durante os anos 27-25 a.C., para acabar com a resistência ao poder romano que existia na região.

⁶⁴⁹ Decreto de tolerância religiosa promulgado por Licínio (328-324 d. C.) e Constantino (306-337 d. C.) e que concedia aos cristãos a igualdade de direitos com as outras religiões.

casa do abade, construída posteriormente. Imagem Foto originalmente publicada em Rosa M. MARTÍN i ROS, “Sant Cugat del Vallès”, em *Catalunya Romànica XVIII*, *op. cit.*, p. 167.

Por volta dessa mesma época, foi construída no mesmo local uma pequena construção funerária chamada *martyrium*, para serem depositados os restos mortais do santo.⁶⁵⁰ Esse *martyrium* foi destruído por um incêndio no início do século VI, mas o local não foi abandonado, pelo contrário, pois no século VII o espaço já havia sido reaproveitado para a construção de uma pequena basílica (visigótica), onde uma pequena comunidade religiosa deve ter vivido.⁶⁵¹

Com a invasão e o domínio muçulmano na Península Ibérica a partir de 711, essa comunidade religiosa teve curta existência. Houve uma tentativa por parte do abade de Saint-Denis de trasladar as relíquias de Sant Cugat em 778, junto à fracassada expedição de Carlos Magno a Saragoça. Por causa dessa relação do mosteiro com o ataque franco, por volta de 780 os sarracenos destruíram as construções em Sant Cugat. Mas com a conquista de Barcelona pelos francos em 801, a vida religiosa voltou a renascer no local.

É desse período o primeiro testemunho documental da existência de uma vida cenobítica em Sant Cugat: uma carta de Luís, o *Gago* (846-879)⁶⁵² ao bispo da sé de Barcelona, Froduino, confirmava os direitos e as posses de vários territórios, entre eles “...a casa de Sant Cugat e de Sant Félix, no lugar Otaviano, com todas as suas adjacências e pertences, tal como o abade Ostofredo teve por preceito real”.⁶⁵³

Esse Ostofredo (878-895) teria sido o primeiro abade do mosteiro sancugatense.⁶⁵⁴ Assim, ao longo dos séculos IX e X, o culto e a vida monástica em Sant Cugat prosseguiram e se afirmaram. O *domus Sancti Cucuphati* pertencia à catedral de Barcelona e seus monges eram clérigos diocesanos que viviam sob uma regra, mas ainda eram sujeitos ao bispo. Os documentos do século X já falam de um mosteiro, de um abade e de uma regra beneditina, grupo que formava uma

⁶⁵⁰ Hoje essa pequena planta quase quadrada se encontra no jardim do claustro. O *martyrium* foi escavado pelos arqueólogos Pere Bosch i Gimpera i Josep Serra i Ràfols em um trabalho que durou seis anos (1931-1936).

⁶⁵¹ *Catalunya Romànica. El Vallès Occidental – El Vallès Oriental. Enciclopèdia Catalana*. Barcelona, 1991, vol. XVIII, p. 159-160. Ao redor dessa primeira construção cristã há um pequeno necrotério, com tumbas de tipos variados.

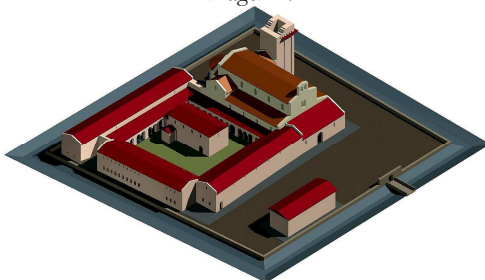
⁶⁵² Rei da França Ocidental, sucessor de Carlos, o *Calvo* (823-877) e filho de Luís, o *Piedoso* (imperador de 813 a 840).

⁶⁵³ Citado em *Catalunya Romànica. El Vallès Occidental – El Vallès Oriental, op. cit.*, p. 161.

⁶⁵⁴ As crônicas antigas mencionam seis abades anteriores, mas não se provou sua existência.

comunidade clerical diocesana adaptada às necessidades de uma região pouco povoada, e somente parcialmente cristianizada.⁶⁵⁵

Imagem 4



Maquete computadorizada do mosteiro de Sant Cugat (século XI).⁶⁵⁶ A partir dessa época, lentamente a comunidade passou a adotar o beneditismo propriamente monástico, substituindo o controle episcopal por sua própria autoridade regular – tudo isso de acordo com o princípio da *reforma carolíngia*, que diferenciava a *ordo monasticus* da *ordo canonicus*.

Nesses séculos IX-X destaca-se o abade Gotmar (944-954), a quem se atribui uma crônica dos reis francos dada de presente ao príncipe al-Hakam, filho do califa Abd al-Rahman III.⁶⁵⁷ Gotmar foi duas vezes à corte de Luís IV⁶⁵⁸, em Breisach (nos anos 938 e 944) para receber preceitos para os mosteiros de Ripoll, de Sant Cugat, para a catedral de Vic e para a abadia de Rodes. Ele foi o primeiro de uma série de abades de Sant Cugat que também foram bispos de Girona. Além disso, o rei Luís IV concedeu o direito de eleger livremente o abade, além de confirmar-lhe todos os bens e a imprescindível imunidade jurídica.

Outro abade importante foi Odo (986-1010), pois conseguiu reconstruir o mosteiro após a invasão e destruição de 985 de Almançor (938-1002), ataque que

⁶⁵⁵ Note que até a década de 60, em pleno século XX, a vila de Sant Cugat não tinha mais que três mil habitantes!

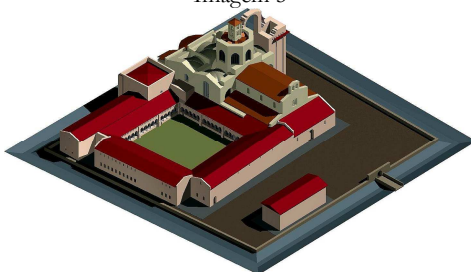
⁶⁵⁶ “Localizada no mesmo local que a atual, a igreja possuía três naves com uma absíde principal e duas absidiólas abertas na espessura do muro. Um espaço coberto como uma espécie de átrio precedia a entrada. O claustro também se encontrava no mesmo lugar do atual e era ligeiramente maior. Formado por quatro galerias com arcos sustentados por pilares e colunas alternadas, em seu pátio ainda se conservava e era utilizada a igreja paleocristã. A construção da torre do campanário, iniciada na segunda metade do século XI, só foi concluída no final do século XVII. Da obra românica original apenas corresponde às bases da torre, caracterizadas no exterior por frisos arcados que decoram a fachada. O recinto foi envolvido por um fossado fortificado e defensivo, que hoje se conserva apenas um pequeno fragmento.” – *Museu de Sant Cugat, Internet*, <http://www.museu.santcugat.org>

⁶⁵⁷ Primeiro califa de Córdoba (891-961), que governou de 912 a 961.

⁶⁵⁸ Rei da França (governou nos anos 936-954), chamado de *o Ultramar* por ter vivido em Inglaterra.

matou o abade João (974-985) e muitos monges.⁶⁵⁹ Odo também viajou a corte do rei Lotário (954-986), em Compiègne, formando parte de uma embaixada do conde Ramon Borrell (992-1017) enviada para prometer fidelidade ao rei e pedir-lhe ajuda financeira e militar. Participou ainda de uma expedição militar a Córdoba (1010), quando foi gravemente ferido e morto na batalha de Guadeira (ou durante seu regresso) – observem que nesse mundo violento que era o mundo feudal, assim como senhores feudais, os abades também participavam (e ativamente) de batalhas.⁶⁶⁰

Imagem 5



Maquete computadorizada do mosteiro de Sant Cugat por volta de 1250.⁶⁶¹ De acordo com o *cartulário de Sant Cugat*⁶⁶², do século X ao XIII o mosteiro acumulou extensos territórios, desde o condado de Barcelona até a marca de Penedès e Osona. Possuía direitos de senhorio sobre sete castelos, cinco torres nas zonas de marca distribuídas pelas comarcas de Baix Llobregat (castro de

⁶⁵⁹ Ver A. GUILLÉN DEU, “Pregunta sin respuesta: la razzia de al-Mansur del año 985 en Sant Cugat. Una nueva aportación al tema: la visión islámica”, *Revista Valladaurex* 2, abril 2000.

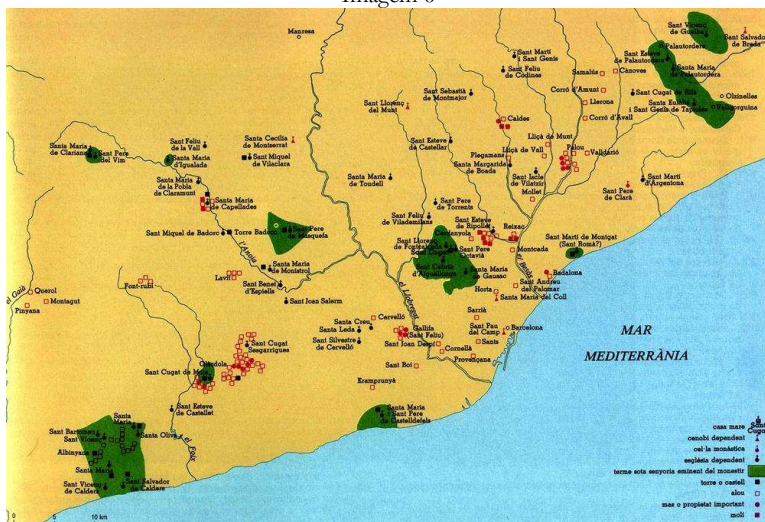
⁶⁶⁰ Ver J. RUIZ CULLEL, “Les transformacions del monestir de Sant Cugat als voltants de l’any 1000”, *Actes de la LXII Assemblea Intercomarcal d’Estudiosos*, octubre 1998. Reparem que nesse período se entendiam que os votos monásticos não eram impeditivos para que os abades participassem da guerra contra os mouros!

⁶⁶¹ “No século XII foi iniciado um novo projeto construtivo para o mosteiro. A ordenação geral dos edifícios não foi alterada, somente aqueles mais importantes (a igreja, o claustro e a sala capitular) foram substituídos por novos. Essa renovação, empreendida graças à prosperidade econômica daquele momento, também ocorreu em muitos mosteiros e catedrais, como em Sant Benet de Bages ou na Sé de Urgell. Em meados do século XII foi iniciada a construção da nova igreja, só concluída no início do século XIV. Primeiro foi construída a cabeceira e a primeira seção das naves, com uma proposta arquitetônica totalmente inovadora para a época, que anunciava as formas góticas. A partir de meados do século XIII, foram construídas a segunda seção das naves e o cibório, quando as obras foram interrompidas. À medida que avançavam, era derrubado o edifício antigo, de maneira que boa parte das naves e da galilé do século XI (galeria situada na extensão do pórtico da igreja) conviveram muito tempo com a nova arquitetura. Por volta de 1190 foi iniciada a construção do novo claustro, mantendo-se os edifícios do século XI onde os monges se reuniam, dormiam e comiam. Concluído o claustro, foi construída uma nova sala capitular, maior que a anterior.” – *Museu de Sant Cugat, Internet*, <http://www.museu.santcugat.org>

⁶⁶² *Cartulario de Sant Cugat del Vallès*. Barcelona, CSIC, 1945-1947, 3 vols (com 1233 documentos, 979 dos quais relativos à formação, expansão, administração e defesa do patrimônio do mosteiro).

Castelldefels, 970-1179), Anoia (castelos de Masquefa, 998-1193, e Clariana, 1012-1114), Alt Penedès e Baix Penedès. Sant Cugat também tinha o senhorio do castelo de Montgat, fora da marca. Durante todo esse período de expansão das posses do mosteiro, colonização e repovoamento da região (quando teve um importante papel na Reconquista, ocupando terras fronteiriças em Penedès)⁶⁶³, ocorreram muitas desavenças entre o abade de Sant Cugat e o bispo de Barcelona, pois este desejava ter a tutela sobre o mosteiro, apesar de uma bula papal ter ratificado suas posses.⁶⁶⁴

Imagem 6



Mapa das propriedades e direitos do mosteiro de Sant Cugat (sécs. X-XIII) – cenóbios, celas monásticas e igrejas dependentes, territórios adstritos ao senhorio do mosteiro (em verde), torres e castelos, alódios, fazendas (ou propriedades) e moinhos. Mapa originalmente publicado em MARTÍN i ROS, Rosa M., “Sant Cugat del Vallès”, em *Catalunya Romànica XVIII*, op. cit., p. 163. Para a relação de todas essas propriedades, veja o documento em anexo (doação do papa Silvestre II [999-1003]).

Em 1089 estalou um grave conflito entre o bispo de Barcelona, o abade de Sant Ponç de Tomeres (em Provença) e abadia de Sant Cugat: graças a uma concessão de Berenguer Ramon, o *Fratricida*⁶⁶⁵, o abade de Tomeres conseguiu ocupar o cenóbio e expulsar os monges. Somente dois anos depois, após um julgamento em Sant Gil (também em Provença) é que o abade de Tomeres foi obrigado a restituir Sant Cugat aos monges expulsos.

⁶⁶³ O repovoamento começou especialmente a partir do abaciato de Donaden (904-917). Ver J. YARZA LUACES y G. BOTO VARELA (coord.), *Claustros Románicos Hispanos*, Editorial Edilexa, 2003, p. 300.
⁶⁶⁴ Bula de 1002 do papa Silvestre II (990-1003).

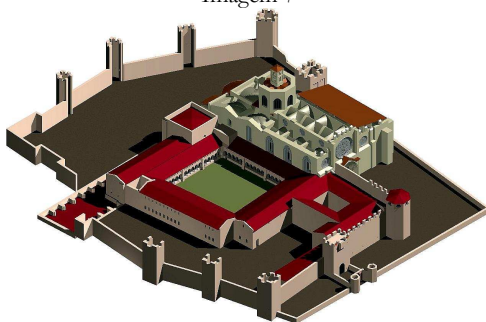
⁶⁶⁵ Conde de Barcelona de 1082 a 1096.

Essas desavenças só se resolveram definitivamente em 1251, quando o papa Inocêncio IV (1243-1254) decidiu submeter Sant Cugat aos bispos de Barcelona.⁶⁶⁶

Além disso, alguns poderes laicos também desejavam se apoderar desses bens. Por exemplo, em 1013 o conde Ramon Borrell I⁶⁶⁷, sua esposa e o bispo de Barcelona resgataram de Sant Cugat as igrejas de Sant Llorenç e Sant Esteve de Munt, cedidas anteriormente por Borrell II ao mosteiro.⁶⁶⁸

Em contrapartida, o rei Jaime I, o *Conquistador* (1213-1276) favoreceu muito o mosteiro, eximindo-o de muitos tributos e confirmando suas posses, com o objetivo de enfraquecer o bispo de Barcelona.

Imagem 7



⁶⁶⁶ *Catalunya Romànica. El Vallès Occidental – El Vallès Oriental, op. cit.*, p. 164.

⁶⁶⁷ Conde de Barcelona de 992 a 1018.

⁶⁶⁸ Conde de Barcelona de 966 a 992.

Maquete computadorizada do mosteiro de Sant Cugat (séculos XIV-XV).⁶⁶⁹ Sant Cugat ainda sofreria um duro golpe: em 1114 o mosteiro foi atacado e parcialmente destruído pelos almorávidas.⁶⁷⁰ Somente cerca de trinta anos depois é que conseguiu se refazer dessa destruição, quando então teve início a construção da (nova) igreja românica (1145). Durante essa expansão territorial, o mosteiro sofreu reformas administrativas e foram colocados em prática os decretos do IV Concílio de Latrão (1215), que determinou reformas beneditinas, e assim, Sant Cugat passou a integrar a *Congregação Claustal Beneditina Tarraconense*.

A partir do início do século XIV começou a lenta decadência do mosteiro, e em 1351 aconteceu a última eleição direta do abade por parte dos monges, e o escolhido foi Pere Busquets (1351-1385).

Após esse abaciado, com a construção das muralhas que ainda hoje cercam em parte o espaço religioso, a eleição do abade passou a ser feita pela cúria romana, dando início à crise da vida comunitária. Mas isso já é outra história.

⁶⁶⁹ “Por volta de 1300 foram retomadas as obras da igreja, concluídas em 1337 com a nova fachada e a grande roseta (com vitrais de 1343). As novas naves foram construídas no estilo gótico, já totalmente estabelecido. A singularidade do trabalho dos construtores de Sant Cugat se manifesta na igreja, onde se abandonou a estrutura tradicional de três naves para formar um edifício de quatro. Nesse mesmo momento foi proposta uma remodelação completa dos velhos edifícios que envolviam o claustro, trabalho iniciado na parte oriental, onde se iniciou um grande edifício com arcos diafragmáticos não concluídos. O restante das obras desses séculos góticos foi concluído no tempo do abade Busquets (1351-1381), e seu aspecto mais inovador é a fortificação do mosteiro, que passou a ter um novo acesso através de uma porta fortificada que delimitava um recinto mais novo e amplo, maior que o claustro, e que consolidava assim o caráter feudal do mosteiro. As obras da igreja foram retomadas a partir do lanço do cibório, com a continuação das três naves já iniciadas e o acréscimo de uma quarta nave do lado sul, alinhada com o campanário. Assim ficava definitivamente concluída a substituição da igreja do século XI, que até então convivia com a nova obra. De qualquer modo, o resultado não alterou substancialmente a ordenação geral do mosteiro com os edifícios ao redor do claustro, ordenação já estabelecida por volta do ano mil. Estas obras, levadas a termo durante o governo do abade Busquets, implicaram a construção de um novo palácio abacial. As velhas salas do abade, na ala oeste do claustro, foram remodeladas para formar parte do arquivo do mosteiro.” – *Museu de Sant Cugat, Internet*, <http://www.museu.santcugat.org>

⁶⁷⁰ “Os almorávidas (c. 1056-1147) eram formados por várias tribos que se diziam descender de Himyar. As mais célebres são as de lamtuna (ou lemtuna), da qual o príncipe dos crentes Ali ibn Taxufin faz parte, e os chadala. Saídas do Yêmen nos tempos de Abu Bakr Siddiq, que as enviou para a Síria, elas passaram depois para o Egito e depois se transferiram para o Magreb, com Musa ibn Nusayr. Seguiram depois para Tariq até o Tanger.” Ver R. DA COSTA, “A expansão árabe na África e os Impérios negros de Gana, Mali e Songai (sécs. VII-XVI) – Segunda Parte”, *Internet*, www.ricardocosta.com

II. O claustro de Sant Cugat

Imagem 8



Claustro do mosteiro de Sant Cugat (alas norte e leste), em uma bela e ensolarada tarde de inverno, durante minha segunda visita ao claustro do mosteiro. Observe que o segundo andar só foi construído no século XVI. Isso pode ser facilmente constatado pela visível diferença das colunas superiores em relação às inferiores, além do acabamento das paredes. Foto: Ricardo da Costa (janeiro de 2005).

Considerado o conjunto mais homogêneo de esculturas românicas catalãs do século XII⁶⁷¹ – provavelmente por não ter tido muitas interrupções em sua construção⁶⁷² – o claustro de Sant Cugat está localizado à esquerda da igreja, em seu lado setentrional. Atualmente, o acesso a ele se dá através de um pórtico, construído em 1573-89, pela galeria oeste. Sua planta é quadrada, quase regular.

Seu espaço possui cerca de 30 metros de largura, e cada lado cerca de quatro metros. Há uma ligeira variedade cromática no ambiente devido ao material utilizado: pedras de Girona (para as colunas), de Montjuïc (para os capitéis e arcos), e da própria região (para o restante da obra).⁶⁷³

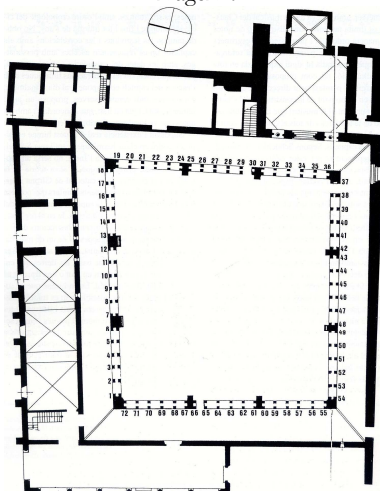
⁶⁷¹ J. SUREDA, *La pintura románica en Cataluña*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 25.

⁶⁷² E. JUNYENT, *Catalunya Romànica. L'arquitectura del segle XII*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1976, p. 143-144.

⁶⁷³ E. JUNYENT, *Catalunya Romànica. L'arquitectura del segle XII, op. cit.*, p. 143.

No claustro há 144 capitéis, distribuídos em 72 pares de colunas (18 pares de colunas em cada galeria). Seguindo a classificação proposta por Joan Tortosa, os capitéis estão organizados em dez temas: 1) Ornamentais, 2) Coríntios, 3) Aves, 4) Animais diversos, 5) Motivos profanos, 6) Cenas do Antigo Testamento, 7) Cenas do Novo Testamento, 8) Monstros, 9) Seres mitológicos e 10) Cenas monásticas.

Imagem 9



Esquema dos capitéis do claustro, iniciando a numeração com a lateral norte (no ângulo inferior, à esquerda). Decidimos seguir a proposta de numeração de Joan Tortosa (1998), por ser a mais simples e prática em seu ordenamento. Imagem originalmente publicada em J. TORTOSA, *El Claustre de Sant Cugat del Vallès. Més enllà de les formes*, Sabadell, Editorial AUSA, 1998, p. 136.

A construção do claustro era parte de um ambicioso projeto resultante do crescimento do poder senhorial monástico. Um dos primeiros textos que se refere a isso tem o título de *Fedancius, architetus et magister edorum* (1010).⁶⁷⁴ Fedancius foi o mestre de obras que dirigiu a remodelação do conjunto monacal (igreja, campanário e claustro).⁶⁷⁵

No que se refere ao claustro, há um documento muito importante considerado o ponto de referência para o início das obras: um testamento do nobre Guilherme

⁶⁷⁴ J. YARZA LUACES y G. BOTO VARELA (coord.), *Claustros Románicos Hispanos*, op. cit.

⁶⁷⁵ Simbolicamente, o *campanário* simboliza a união entre Deus e os homens, e também o próprio poder da Igreja. Portanto, é construído para que seja visto a longa distância. Na arte românica – e especialmente no românico catalão – o campanário costuma ser construído no mesmo edifício do templo, e na maior parte das vezes na fachada principal. Ver *En Clave de Románico*, Internet, <http://www.e-canet.com/ecdr/artes/arquitectura/arquitectura.htm>

de Claramunt, de 1190, para o mosteiro. Os especialistas concordam que nessa data as obras já haviam sido iniciadas.

Abaixo, a distribuição dos capitéis nas galerias, bem como sua posição (no interior ou no exterior das galerias)⁶⁷⁶:

Temas	Galeria norte	Galeria sul	Galeria leste	Galeria oeste	Total	Posição externa	Posição interna
Ornamentais	10	8	11	9	38	24	14
Coríntios	9	2	2	6	19	19	---
Aves	5	4	8	3	20	8	12
Animais diversos	3	3	3	3	12	9	3
Profanos	3	1	2	9	15	5	10
Antigo Testamento	---	4	---	1	5	---	5
Novo Testamento	---	9	4	1	13	---	13
Monstros	3	3	5	2	13	3	10
Mitológicos	1	1	1	2	5	2	3
Monásticos	2	1	1	---	4	1	3

III. A vida cotidiana monástica expressa nos capitéis 6, 8, 19 e 45

A construção de um claustro na Idade Média obedecia a certas regras práticas gerais: o espaço deveria ser amplo, cômodo e bem distribuído e, acima de tudo, provido das coisas necessárias à vida coletiva⁶⁷⁷, de maneira que os monges não tivessem que sair, como afirma a Regra de São Bento:

Seja, porém, o mosteiro, se possível, construído de tal modo que todas as coisas necessárias, isto é, água, moinho, horta e os diversos ofícios, se exerçam dentro do mosteiro, para que não haja necessidade de os monges vaguearem fora, porque, de nenhum modo convém às suas almas (*Regra de São Bento*, 66, 6-7).

De todas as partes do mosteiro, o claustro, “oficina da arte espiritual”, era o local por excelência para se praticar “os instrumentos das boas obras”. Espaço de quietude e do recolhimento preparatório para o reino celestial, no claustro as almas tinham que não satisfazer os desejos da carne, “não abraçar as delícias” e

⁶⁷⁶ J. TORTOSA, *El Claustre de Sant Cugat del Vallès. Més enllà de les formes*, Sabadell, Editorial AUSA, 1998, p. 137-138.

⁶⁷⁷ G. M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina, ensaio histórico, II. Los siglos VI y VII*, Zamora, Ediciones Monte Casino, 1990, p. 82.

“odiar a própria vontade” (*Regra de São Bento*, 4, 12 e 59-60). Só assim o monge poderia meditar em silêncio os bens celestiais. Mas para isso, era importante que o claustro fosse construído à semelhança da *Jerusalém celeste*, da *Jerusalém futura* do *Apocalipse* de São João. Por esse motivo, o claustro de Sant Cugat foi projetado na forma quadrangular: “A cidade é quadrangular: seu comprimento é igual à largura” (*Ap* 21, 16). Também por esse motivo, o claustro tem 144 capitéis, quadrado de 12, número sagrado para o cristianismo.⁶⁷⁸

Imagem 10



Corredor norte do claustro do mosteiro de Sant Cugat (pares de colunas 1 a 6). Além da beleza das formas, no claustro também se destaca a suave policromia das pedras. **Foto:** Ricardo da Costa (janeiro de 2005).

Assim, aproximando-se mesmo que imperfeitamente da *Jerusalém celeste*, o claustro preparava os espíritos para a outra vida. Por isso, em Sant Cugat a virtude da humildade é a primeira que se apreende ao observar a maioria de seus capitéis, a humildade “do temor a Deus” e o “medo do inferno”, a humildade da “não realização das vontades”, da “obediência e da paciência”, da “constante confissão dos pecados”, da “alegria com o que há de mais vil”, da “crença de ser o mais inferior de todos” e da “economia do riso” (*Regra de São Bento*, 7, 10-66): “enquanto meditavam ou relaxavam dando voltas pelo claustro, os monges aprendiam a grande lição de humildade presente nos capitéis, com cenas bem determinadas”.⁶⁷⁹

⁶⁷⁸ J. TORTOSA, *El Claustre de Sant Cugat del Vallès. Més enllà de les formes*, op. cit., p. 102-103 e 108.

⁶⁷⁹ J. TORTOSA, *El Claustre de Sant Cugat del Vallès. Més enllà de les formes*, op. cit., p. 128.

As imagens esculpidas nos capitéis e consideradas mais importantes para a reflexão e meditação se encontram no lado voltado para o interior, nas galerias, isto é, no lado que os monges caminhavam. Do tema que selecionamos para nossa análise – a vida cotidiana monacal – há quatro capitéis, três deles voltados para as galerias, o que demonstra sua importância para a *meditação deambulatória*.

Seguindo a numeração proposta por Joan Tortosa, iniciamos com o capitel **número 6**, que está voltado para o interior da galeria, o último da primeira seqüência da galeria norte, a mais antiga construída no claustro. Trata-se, portanto, do capitel mais antigo de Sant Cugat com o tema iconográfico monacal. A cena monástica ocorre em um emaranhado de elementos vegetais, cintas com pérolas que nascem dos dois ângulos superiores, se mesclam e dão frutos acima das cabeças dos monges. Essa rica profusão vegetal que adentra pela cena cotidiana representa a maravilhosa natureza criada por Deus.⁶⁸⁰

A cena do capitel mostra três monges. Ao centro, sentado, um deles inclina sua cabeça, apoiando as mãos nos joelhos. À sua direita, outro irmão se inclina até ele, enquanto um terceiro, atrás, coloca sua mão direita na cabeça. Entre os dois, no chão, um vaso de barro (alguidar). Como as cabeças dos monges estão mutiladas, é bastante difícil definir com precisão a cena, que parece ser a representação de uma tonsura: o monge ao centro estaria sendo tonsurado pelo primeiro, enquanto o irmão com a mão na cabeça pode estar se lavando (esta cena também está representada no claustro de Girona).⁶⁸¹

A tonsura (ou cercilho) era o símbolo da coroa religiosa, do exercício dos ofícios divinos. O noviço tinha a parte superior da cabeça raspada quando era introduzido no estamento eclesiástico e recebia a primeira ordem do clericalato.⁶⁸² Inicialmente a tonsura era feita cerca de sete vezes por ano, em vigílias de festividades importantes. No século XIII, os estatutos de cada mosteiro regulamentaram um número de vezes maior para essa atividade simbólica e higiênica.⁶⁸³

⁶⁸⁰ T. GREGORY, “Natureza”, J. LE GOFF & J.-C. SCHMITT (coord.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*, Bauru / São Paulo, Edusc / Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 263-277.

⁶⁸¹ J. TORTOSA, *El Claustre de Sant Cugat del Vallès. Més enllà de les formes*, op. cit., p. 149.

⁶⁸² “Na década de setenta do século XX, o Papa Paulo VI dando seqüência ao que foi decidido no Concílio Vaticano II promoveu uma série de reformas na Igreja principalmente relacionadas à liturgia e ao sacramento da ordem. Foi extinta a tonsura, substituída por um juramento público de fidelidade à Igreja e as ordens menores, antes em número de cinco (ostiarato até subdiaconato) foram chamadas de ministérios, agora em número de dois (leitorato e acolitato).” – *Veritatis Splendor – O Esplendor da Verdade*, Internet, <http://www.veritatis.com.br/artigo.asp?pubid=1166>.

⁶⁸³ G. GONZALVO I BOU, *La vida privada de la Comunitat de Poblet a l'Edat Mitjana i Moderna*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Poblet, 1999, p. 47.

Imagens 11 e 12



Capitel 6 (ala norte, interior). **Fotos:** Cristina Cullell i March (maio de 2005).

No entanto, há pelo menos duas possíveis interpretações para essa cena do **capitel 6**. Primeiro, ela pode representar o ingresso do noviço na vida monástica e o abandono do mundo, representado pela tonsura, como disse antes. Mas também poderia simplesmente lembrar aos monges que caminhavam nas galerias que circundam o claustro essa atividade regular e anual, feita no mosteiro, sem ter uma relação direta com o ingresso monástico.

Segundo, pode haver uma *seqüência progressiva*, pois se o primeiro monge (imagem 10) com a mão na cabeça pode estar se lavando, como acredita Joan Tortosa, também pode representar o monge do centro momentos antes, se preparando para a tonsura.

A vida monástica prossegue no **capitel 8**, um dos mais interessantes do claustro. Ao contrário do capitel 6, que parece progredir seqüencialmente, como dissemos, o capitel 8 desenvolve sua cena de uma maneira perfeitamente circular. Uma procissão de oito monges, alguns com o capuz do hábito, envolve e circunda todos os lados do capitel e se dirige na direção leste-oeste para retornar à igreja, representada pelo portão (imagem 12, à esquerda). Os monges parecem seguir o chamado do abade que, no meio do fórnice, faz soar o sino, chamando todos para a oração (imagem 12).

O abade que faz soar a campaina está encimado por uma auréola que se repete em cada lado da procissão, dividindo harmoniosa e geometricamente os espaços acima das figuras humanas.

Mas a procissão não é somente um ato meditativo de caminhar: parece mais a representação de um momento de leitura, pois dois dos monges caminham com um livro nas mãos – repare que o monge à direita na imagem 14 caminha folheando com um livro aberto. Dois deles ainda portam um pergaminho enrolado, outros dois levam objetos de difícil precisão e dois não têm nada nas mãos.

Imagens 13 e 14



Capitel 8 (ala norte, interior e lateral). **Fotos:** Cristina Cullell i March (maio de 2005).

Em cada ângulo dos lados, acima da cabeça de cada monge, há uma sintética representação do templo. Os corpos estão muito bem proporcionados, e tanto as vestes quanto as expressões dos rostos que ainda se conservam denotam uma bela serenidade (imagem 13).

Esse capitel, portanto, além de mostrar o *deambulatório dos anjos*, ressalta a leitura que também ocorria nas galerias do claustro, uma atividade espiritual e ascética realizada no claustro durante o verão.⁶⁸⁴ A regra de São Bento já previa a prática

⁶⁸⁴ G. GONZALVO I BOU, *La vida privada de la Comunitat de Poblet a l'Edat Mitjana i Moderna*, op. cit., p. 33.

da leitura espiritual durante os intervalos do trabalho físico ou do ofício divino (*Regra de São Bento*, 48), e a leitura silenciosa era uma prática comum nos mosteiros medievais, além dos trabalhos no campo, no *scriptorium*, ou nas dependências do claustro.⁶⁸⁵

A leitura mais praticada era a da *lectio divina*, isto é, a leitura da Bíblia. O papa Gregório I, conhecido como Gregório *Magno* (c. 540-604), um dos mais influentes da tradição espiritual beneditina⁶⁸⁶, já havia afirmado a unidade da leitura e da existência: ler a palavra de Deus era interiorizá-la, pois “a leitura progride com os que a lêem” (*Moralia in Job*, 20, 1, 1).⁶⁸⁷

O que hoje chamaríamos de “atitude metodológica de leitura” era uma abertura de corpo e alma para o estudo, para com o texto, seguindo sempre uma *trilogia de receptividade*.

- 1) uma pureza no coração para compreender;
- 2) uma pureza de intenção para aproveitar o que leu, e
- 3) uma disposição sincera e firme para obedecer aos preceitos lidos, pois “a verdadeira *lectio divina* não é assunto de inteligência, mas de retidão de coração”.⁶⁸⁸

⁶⁸⁵ PARKES, Malcom. “Ler, escrever, interpretar o texto: práticas monásticas na Alta Idade Média”, CAVALLO, Guglielmo e CHARTIER, Roger (org.), *História da lectura no mundo ocidental I*, São Paulo, Editora Ática, 1998, p. 103-122.

⁶⁸⁶ G. M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina, ensaio histórico, II. Los siglos VI y VII, op. cit.*, p. 174.

⁶⁸⁷ Citado em G. M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina, ensaio histórico, II. Los siglos VI y VII, op. cit.*, p. 257.

⁶⁸⁸ “Hacer de la Escritura un campo de discusión, un continuo planteamiento de problemas con ánimo de solucionarlos con razonamientos más o menos primorosos, es condenarse a que no nos sirva nunca de verdadero alimento espiritual. Tal modo de proceder no sólo no tiene nada que ver con la *lectio divina*, sino que le es completamente contrario.” – G. M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina, ensaio histórico, II. Los siglos VI y VII, op. cit.*, p. 260-261.

Imagens 15 e 16



Capitel 8 (ala norte, exterior e lateral). Fotos: Cristina Cullell i March (maio de 2005).

Monges caminhando pelo claustro com livros abertos, monges trazendo e levando papiros para o *scriptorium* do mosteiro. A vida intelectual prosseguia na Idade Média feudal dos guerreiros e camponeses. Unidos na fé e na leitura, no silêncio e no trabalho, os monges de Sant Cugat ajudaram assim a manter viva a chama do estudo. Ao contemplarmos todos os ângulos do **capitel 8** – e após caminharmos tranqüilamente algumas vezes pelas galerias do claustro – podemos imaginar quão sereno deveria ser esse momento de ócio para os monges, a leitura de um livro sob uma brilhante tarde de primavera, e a meditação sob as pilastras do jardim do claustro.

Prosseguindo nossa análise dos capitéis da vida cotidiana monástica, os capitéis seguintes que expressam o mundo do claustro são os de números 16 e 17. Nessas interessantes e realistas cenas, o escultor Arnau Cadell está representado (imagem à esquerda) sentado em um tamborete e burilando um capitel coríntio, uma raríssima cena na Idade Média de auto-retrato de um artista. À frente do escultor (imagem à direita), um monge lhe oferece uma tigela (com água ou comida), provavelmente durante uma pausa do trabalho. Isso indica que tanto Arnau quanto sua equipe podem ter sido hospedados no claustro enquanto executavam o trabalho.

Vigorosamente, o escultor lapida um capitel preso em um praticado; suas pernas sustentam a força de seu golpe – infelizmente o rosto do artista também foi

destruído. Repare no cajado estirado ao longo da perna esquerda do escultor: ele indica sua condição de artesão, além do hábito semelhante a uma túnica.

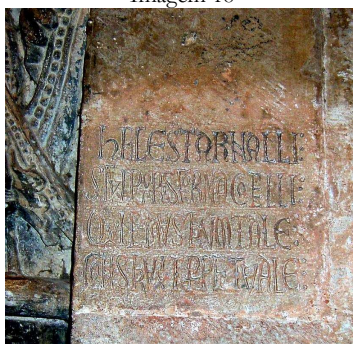
Imagens 16 e 17



Capitel 19 (ala norte, interior). Fotos: Cristina Cullell i March (maio de 2005).

A cena do artista esculpindo um capitel e recebendo uma tigela de um monge é complementada por uma inscrição na parede ao lado, em latim: “HEC EST ARNALLI SCULTORIS FORMA CAPELLI QUI CLAUSTRUM TALE CONSTRUXIT PERPETUALE”, cuja tradução é: “Esta é a imagem do escultor Arnau Cadell, que construiu tal claustro para a perpetuidade”. Esse é um caso muito raro em que um escultor românico deixou sua assinatura!

Imagem 18



Placa comemorativa ao lado do capitel 19, com uma inscrição em latim. **Foto:** Cristina Cullell i March (maio de 2005).

O último capitel que retrata uma cena cotidiana do mosteiro é o de **número 45**, sempre seguindo a ordenação proposta por Joan Tortosa. Em sua parte superior, os motivos ornamentais e vegetais – cintas com pérolas originadas dos ângulos superiores – se desenvolvem de uma maneira muito mais rica e generosa que no **capitel 6**. São palmas e frutas que, sinuosamente, envolvem dois monges sentados em bancos, chamados de *setial* (nome do banco adornado das igrejas).

A cena mostra *monges-leitores*: eles estão lendo livros que estão abertos e apoiados em estantes inclinadas (chamadas de *atril*, ou *facistol*). Um deles folheia o livro (imagem 20), o outro escreve (imagem 19). A cena, portanto, representa diretamente o laborioso trabalho de leitura de obras religiosas e clássicas que ocorria nos mosteiros medievais. No caso de Sant Cugat, seu mosteiro era muito conhecido por seus copistas e tradutores.⁶⁸⁹

Mas indiretamente a cena também relembra o difícil trabalho dos *monges-copistas*, esses homens que poucas vezes são lembrados e que em silêncio preservaram os textos antigos. Cassiodoro (c. 485-580) já havia destacado a beleza do propósito do copista: “...pregar aos homens com a mão, abrir línguas com os dedos, dar em silêncio salvação aos mortais e – com a cana e a tinta – lutar contra as ilícitas insinuações do diabo”.⁶⁹⁰ Sem qualquer ambição, sem nenhum desejo de glória, com imenso esforço corporal eles foram chamados de *livreiros*, porque se consagraram à libra (balança) da justiça de Deus!⁶⁹¹

Por isso, embora o **capitel 45** mostre somente uma cena de leitura, ele sugere todo o esforço que estava por trás desse simples e belo gesto de ler as páginas de um livro. Ademais, a invasão da natureza na cena dos *monges-leitores* também insinua a tranqüilidade do momento de meditação após a leitura de alguma passagem bíblica, seguindo a trilogia de receptividade ordenada pelo papa Gregório Magno, como vimos anteriormente.

Assim, o **capitel 45** nada mais é que uma homenagem a essa dedicação à cultura letrada por parte dos monges. Para se ter uma idéia, segundo a *Regra de São Bento*, à leitura deveriam ser dedicadas mil e quinhentas horas anuais! Esse trabalhoso e desgastante ofício é também representado na cena pela postura curvada dos dois monges.

⁶⁸⁹ J. TORTOSA, *El Claustre de Sant Cugat del Vallès. Més enllà de les formes*, op. cit., p. 201.

⁶⁹⁰ CASSIODORO, *Instituições*, cap. 30 – sobre os copistas e a recordação da ortografia (trad.: Jean Lauand), publicado em *VIDETUR 31, Internet*, <http://www.hottopos.com/videtur31>.

⁶⁹¹ *Op. cit.*

Imagens 19 e 20



Capitel 45 (ala sul, laterais). Fotos: Cristina Culler i March (maio de 2005).

Conclusão

Contemplar as cenas dos capitéis no claustro de Sant Cugat era, para os monges medievais, retornar ao estado original do homem no Paraíso, pois “o homem foi originalmente criado para a contemplação” (*Moralia in Job*, 8, 34).⁶⁹² Ao perder o Paraíso, Adão perdeu a contemplação de Deus. Portanto, construir o claustro seguindo os parâmetros bíblicos, a concepção mística dos números e da proporção, moldar os capitéis para a recordação necessária à meditação da leitura e, por fim, se dedicar de corpo e alma à leitura e à meditação, tudo isso fazia parte da idéia de criar uma semelhança terrena do Paraíso perdido.

Graças a essa vida contemplativa monástica medieval, graças a esse laborioso trabalho dos copistas, graças enfim, ao *hábito de ler* cultivado pelos monges medievais, a civilização manteve acesa a chama do estudo e da leitura, transmitindo aos pósteros a sabedoria e o conhecimento adquiridos e herdados da Antiguidade e desenvolvidos na Idade Média.

De nossa parte, ter desfrutado da hospitalidade de Sant Cugat e, especialmente, ter caminhado algumas vezes na paz do mosteiro medieval santcugatense para contemplar as cenas esculpidas nos capitéis pelo artista Arnau Cadell com a ajuda

⁶⁹² Citado em G. M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina, ensaio histórico, II. Los siglos VI y VII, op. cit.*, p. 265.

dos olhos sensíveis e apurados de Joan Tortosa, foi uma experiência única de retorno a um distante momento cultural de um passado que tantas vezes li e estudei.

Imagem 21



Corredor leste do claustro do mosteiro de Sant Cugat. À esquerda, encontra-se a atual entrada de acesso ao claustro. **Foto:** Ricardo da Costa (janeiro de 2005).

*

Este trabalho é dedicado à senhora **Núria Tomás**, a **Cristina Cullell i March**, e aos professores **Pere Villalba** e **Tomás**. À primeira, por me acolher em sua casa (e me ensinar os dias da semana em catalão!), à segunda, pela generosidade de ter fotografado os capitéis em um agitado sábado (em que ocorria uma apresentação gratuita de música clássica no jardim interno do mosteiro – com a presença do prefeito de Sant Cugat): ambas são orgulhosas santcugatenses de nascimento; a Pere Villalba e Tomás, pelos agradáveis encontros com diálogos platônicos, sempre regados a vinho e com petiscos catalães; ambos são orgulhosos santcugatenses, mas de coração!

Proinde is sit finis libri, sed non finis quaerendi.
Que este seja o final do livro, mas não o de nossa busca.
Bernardo de Claraval, *Da Consideração*, Livro V, 32.