

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Juliana Salgado Raffaeli
Leila Rodrigues da Silva
Paulo Duarte Silva (Org.)



Atas da XI

Semana de Estudos Medievais



ATAS DA XI SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

Copyright by

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva; Juliana Salgado Raffaeli; Leila Rodrigues da Silva e Paulo Duarte Silva (Org.).

Direitos desta edição reservados ao

Programa de Estudos Medievais (PEM)

Instituto de História (IH) | Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Largo São Francisco de Paula, 1 - sala 325-B

Rio de Janeiro, RJ.

CEP: 20051-070

Fax.: (21) 2252-8032 - Ramal 104

E-mail: pem@historia.ufrj.br | <http://www.pem.historia.ufrj.br>

Edição:

Juliana Salgado Raffaeli

Imagem da Capa

Santo Amando ditando a um escriba santo. Vida e milagres de Santo Amando, século XIII.
Biblioteca Municipal de Valenciennes, 1280.

Projeto Gráfico da Capa

Juliana Salgado Raffaeli

ISBN: 978-85-88597-21-1

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; RAFFAELI, Juliana Salgado; SILVA, Leila Rodrigues da; SILVA, Paulo Duarte da. (Org.).

Atas da XI Semana de História Medieval / Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, Leila Rodrigues da Silva, Paulo Duarte Silva e Juliana Salgado Raffaeli (organizadores). - Rio de Janeiro: PEM, 2017.

Bibliografia:

ISBN: 978-85-88597-21-1

1. História Medieval 2. Programa de Estudos Medievais 3. Instituto de História. I. Título



APRESENTAÇÃO

O Programa de Estudos Medievais (Pem) da Universidade Federal do Rio de Janeiro recebeu, entre os dias 03 a 05 de novembro de 2015, a comunidade acadêmica para a XI Semana de Estudos Medievais. Assim como as demais semanas da última década, no referido evento privilegiamos o incentivo à pesquisa dos alunos de graduação e pós-graduação. Nesse sentido, graduandos, pós-graduandos e ex-alunos, cuja vinculação institucional tinha sido concluída após julho de 2013, puderam apresentar e discutir sua produção acadêmica.

Durante a semana, tal produção foi apresentada em vinte e nove sessões de comunicações, coordenadas por docentes mais experientes que, em sua grande maioria, atuam no ensino superior e possuem larga trajetória no campo dos estudos medievais. Assim, na atividade, contamos com a presença de mais de cento e quinze participantes provenientes de várias instituições brasileiras, entre as quais UERJ, UFPA, UFF, UFF-PUCG, UFPR, UNESA, UFRGS, UEG, UNICAMP, EHESS, UFRRJ, PUC-RJ, UEL, UNIRIO, USP, UFJF, UNESP e Centro de Ensino Norberto de Sá, e interessados em geral no estudo da Idade Média. Os presentes puderam usufruir de um ambiente acadêmico de troca e proveitoso aprendizado, no qual estiveram congregados especialistas de diferentes áreas do conhecimento, com destaque para História, Arqueologia, Artes, Filosofia, Letras e Música.

Este volume reúne os materiais daqueles que, atendendo ao nosso convite, disponibilizaram os textos das apresentações realizadas durante o evento. Com a XI Semana de Estudos Medievais, o Pem ratifica sua preocupação com a promoção do intercâmbio multidisciplinar e interinstitucional e a consolidação dos estudos medievais em nosso país.

Coordenação do Programa de Estudos Medievais

Sumário

A RETÓRICA TROVADORESCA PORTUGUESA E A AFIRMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE.....	9
Ana Luiza Mendes (Doutoranda – UFPR)	9
CONSTANTINO E O PODER IMPERIAL NA HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA DE EUSÉBIO DE CESAREIA – SÉCULO IV	19
Andréia Rosin Caprino (Mestranda NEMED – UFPR; Bolsista CAPES)	19
AS CIDADES MEDIEVAIS NA OBRA DE BENJAMIN DE TUDELA	25
Anna Carla Monteiro de Castro (Doutoranda PPGH – UFF).....	25
O CORPO NAS REGRAS MONÁSTICAS OCIDENTAIS DA PRIMEIRA IDADE MÉDIA.....	36
Bruno Uchoa Borgongino (Doutorando PPGHC – UFRJ; UNESA; Bolsista CAPES)	36
O ISLÃ NA PENÍNSULA IBÉRICA: AS RELAÇÕES DE PODER E A HISTORIOGRAFIA SOBRE A “CONQUISTA” DO REINO VISIGODO EM 711.....	44
Camila Dominice Vilardo (Graduanda – UNESA)	44
OS RITUAIS FÚNEBRES MEDIEVAIS: A MORTE DOMADA E A MORTE DE SI MESMO	53
Carlos Roberto Coelho Filho (Mestrando - PPGCOM/UFF).....	53
HOW COULD A WOMAN OCCUPY ONE OR TWO HOURS WITH THE LOVE OF OUR LORD?': RELIGIOSIDADES FEMININAS EM MARGUERITE PORÈTE E MARGERY KEMP	64
Carolina Niedermeier Barreiro (Graduanda – UFRGS; Bolsista CNPq).....	64
A MULHER DIABÓLICA EM “O JARDIM PERFUMADO” DO XEIQUE AL-NAFZĀWĪ (SÉC. XV)	72
Celia Daniele Moreira de Souza (Mestranda PPGHC - UFRJ).....	72
DE NATURA RERUM E OS PAINÉIS RUPESTRES DAS POPULAÇÕES ÁGRAFAS BRASILEIRAS: UMA ANÁLISE COMPARADA DAS REPRESENTAÇÕES ASTRONÔMICAS	83
Cíntia Jalles (Doutoranda PPGHC – UFRJ; MAST/MCTI)	83
OS EXEMPLOS NEGATIVOS E O MODELO DE VIDA CRISTÃ NA <i>VITA SANCTAE BRIGITAE</i> (SÉCULO VII)	91
Clarissa Mattana (Graduanda – UFRJ)	91

REFLEXÕES SOBRE O LUGAR SOCIAL DE MARTINHO DE BRAGA NA GALÍCIA, SEGUNDA METADE DO SÉCULO VI.....	102
Diogo Rodrigues dos Santos (Graduado - Centro de Ensino Norberto de Sá)	102
ARQUITETURA GOTICA NA OBRA DE AUGUSTUS PUGIN: INTERPRETAÇÕES DO PASSADO MEDIEVAL NA INGLATERRA DOS SECULOS XVIII E XIX	113
Diomedes de Oliveira Neto (Mestrando PPGHIS – UFRJ)	113
A TEMÁTICA MARTIROLÓGICA NO SÉCULO XIII: REMINISCÊNCIA DO PASSADO OU ASSUNTO PRESENTE?.....	123
Dionathas Moreno Boenavides (Graduando – UFRGS)	123
PEGADAS, MARCAS, RELATOS: A TÁVOLA REDONDA E SUA <i>PEREGRINATIO</i> NOS REINOS DA LUSOFONIA	130
Francisco de Souza Gonçalves (Doutorando - UERJ)	130
Bárbara Cecília Kreischer (Mestre – PUC-RJ)	130
O DISCURSO ECLESIAÍSTICO ACERCA DA INALIENABILIDADE PATRIMONIAL NAS ATAS CONCILIARES VISIGÓTICAS	142
Guilherme Marinho Nunes (Mestre – UFRJ).....	142
ANTÔNIO <i>POST-MORTEM</i>: TEMPO DE SANTIDADE NAS CONTENDAS POLÍTICO-SOCIAIS DO <i>DUECENTO</i> ITALIANO (1230-1260).....	155
Gustavo da Silva Gonçalves (Graduando – UFRGS)	155
HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA: DEBATES E REFLEXÕES ACERCA DA DATAÇÃO DA <i>VITA SANCTI THEOTONII</i>.....	162
Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira (Mestrando – UFRJ)	162
AS PRÁTICAS ASCÉTICAS NO DISCURSO HAGIOGRÁFICO MEROVÍNGIO: REFLEXÕES SOBRE A VIDA DE RADEGUNDA	173
Juliana Prata da Costa (Mestranda PPGHC – UFRJ)	173
CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE O “MONACATO EM MOVIMENTO” NOS REINOS FRANCO E VISIGODO DO SÉCULO VII: PEREGRINAÇÃO E EREMITISMO.....	183
Juliana Salgado Raffaeli (Doutoranda PPGHC – UFRJ)	183
A SAÚDE INFANTIL NA IDADE MÉDIA: O <i>TRATADO DAS CRIANÇAS</i> DE BERNARDO DE GORDÔNIO (SÉCULO XIV)	191
Larissa Lacé Sousa (Graduanda – UEG; Bolsista PBIC)	191
NORMATIZAÇÃO E MARGINALIDADE NAS ATAS BRACARENSES: A BUSCA PELA ORTODOXIA NA GALIZA DO SÉCULO VI.....	200
Luan Ribeiro de Araujo (Graduando – UFRJ)	200

A REPRESENTAÇÃO DA SEXUALIDADE E DO FEMININO NA LITERATURA MEDIEVAL: UM ESTUDO ACERCA DA QUESTÃO DE GÊNERO E DOS PAPEIS SEXUAIS NA IDADE MÉDIA	208
Leticia Souza da Costa (Graduanda – UNESA)	208
PREGADOR E ESTUDIOSO? ANÁLISE DA REPRESENTAÇÃO HAGIOGRÁFICA DE SÃO DOMINGOS DE GUSMÃO	218
Lucas Cunha Nunes (Graduando – UFRGS).....	218
OS CONCÍLIOS ECLESIAÍSTICOS E A NORMATIZAÇÃO DA VIDA CRISTÃ NO SÉCULO V: PRIMEIROS APONTAMENTOS SOBRE AS PRESCRIÇÕES COMPORTAMENTAIS NOS CÂNONES DO CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA	226
Lucas Moreira Calvo (Mestrando – UFRJ)	226
CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS PRODUÇÕES DO “LIBRO DEL PASSO HONROSO” DE PERO RODRÍGUEZ DE LENA (LEÃO E CASTELA, SÉCULO XV)	236
Lucas Werlang Girardi (Mestrando – USP)	236
PARENTESCO E INCESTO NAS LEIS MATRIMONIAIS DA <i>IV PARTIDA</i> DE AFONSO X (1252-1284)	243
Luísa Tollendal Prudente (Mestra – UFF)	243
A HOMOSSEXUALIDADE ESCARNECIDA: A SODOMIA NAS CANTIGAS MEDIEVAIS GALEGO-PORTUGUESAS.....	252
Luiz Paulo Labrego de Matos (Mestrando – UERJ).....	252
FORMAS DE APROPRIAÇÃO E PENETRAÇÃO DO PAGANISMO: CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.....	261
Maria Júlia Dutra Rabelo (Graduando – UFRJ).....	261
SAÚDE E TERAPÊUTICA: ANÁLISE DA OBRA <i>A CIRURGIA</i> DE HENRI DE MONDEVILLE (SÉCULO XIV)	268
Maurício Ribeiro Damaceno (Graduando – UEG Campus Goiás)	268
RELAÇÕES DE PODER E DEMARCAÇÃO DE ESPAÇOS CRISTÃOS: UM ESTUDO ACERCA DA CONVERSÃO DO REINO KENT (SÉCULOS VI-VII)	277
Nathalia Agostinho Xavier (Mestra – UFRJ).....	277
A PESTE DA PRIMEIRA IDADE MÉDIA: VISÕES E DISCURSOS EM FONTES DOS REINOS VISIGODO E FRANCO	287
Nathália Cardoso Rachid de Lacerda (Graduada – UFRJ).....	287

UMA ABORDAGEM INICIAL DO EMPENHO DO EPISCOPADO GALEGO ACERCA DO BATISMO.....	296
Nathália Serenado da Silva (Graduanda – UFRJ)	296
UMA NOVA PERCEPÇÃO DO HOMEM PELO AMOR: AS NOVELAS DE CAVALARIA.....	305
Nina Barbieri Pacheco (Doutoranda – UERJ).....	305
O OFÍCIO DOS MORTOS: RITOS E ICONOGRAFIAS EM LIVROS DE HORAS (SÉCULO XV).....	316
Patrícia Marques de Souza (Mestranda PPGHIS - UFRJ).....	316
CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS HISTORIOGRÁFICOS SOBRE A <i>VITA DESIDERII</i>	328
Renan Costa da Silva (Graduando – UFRJ).....	328
AS PAIXÕES DA ALMA E A MELANCOLIA NO REGIMENTO DE SAÚDE DO FÍSICO MAIMÔNIDES (SÉC. XII).....	339
Samuel Tolentino da Silva (Graduando - UEG Campus Goiás; Bolsista PBIC)	339
DA ESTRUTURA DO PURGATÓRIO AOS LUGARES DE PURGAÇÃO DOS PECADOS NA OBRA <i>VISÃO DE TÚNDALO</i>	348
Solange Pereira Oliveira (Doutoranda PPGHIS – UFF; CAPES).....	348
A ICONOGRAFIA DO BEATO SIMÃO DE TRENTO E A DIFUSÃO DO CULTO AO MENINO MÁRTIR NO FINAL DO SÉCULO XV	359
Vinicius de Freitas Moraes (Graduando – UFRJ).....	359
OS FRANCISCANOS NA ETIÓPIA E A OBRA VERDADEIRA INFORMAÇÃO DAS TERRAS DO PRESTE JOÃO	369
Vitor Borges da Cunha (Graduando – UFRGS).....	369
UM OLHAR <i>QUEER</i> SOBRE A PRIMEIRA IDADE MÉDIA: UMA PROPOSTA DE ANÁLISE DO DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE AGOSTINIANO EM PERSPECTIVA FOUCAULTIANA	376
Wendell dos Reis Veloso (Doutorando – UFRRJ).....	376
A IDADE MÉDIA ENCONTRA BOURDIEU: REFLEXÕES TEÓRICAS ACERCA DO MARTÍRIO E DA HERESIA NA <i>LEGENDA ÁUREA</i>	385
João Guilherme Lisboa Rangel (Mestrando PPH-UFRRJ; Bolsista CAPES).....	385

TEXTOS COMPLETOS

A RETÓRICA TROVADORESCA PORTUGUESA E A AFIRMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE

Ana Luiza Mendes (Doutoranda – UFPR)

Umberto Eco escreve que a literatura tem poderes imateriais que não estão necessariamente relacionados a fins práticos, mas pode ter sido feita por amor a si mesma, por deleite, elevação espiritual, ampliação do conhecimento ou até mesmo sem obrigação de ser nada além de prazer.¹ De fato, podemos pensar em cada literatura que lemos tentando cumprir uma dessas características ou até mesmo todas porque a literatura é complexa, começando pelo seu próprio conceito discutido por Óscar Lopes e António José Saraiva² que questionam a definição de literatura relacionada unicamente às letras, o que excluiria a literatura desenvolvida pelo viés da oralidade. Essas considerações revelam a complexidade dos estudos literários que perpassam pela necessidade do diálogo com diferentes áreas do conhecimento, assim como a análise do contexto do qual essa literatura emerge.

Esta, pois, é o pressuposto da análise que esse trabalho se propõe a fazer sobre a literatura medieval portuguesa. Extremamente complexa, uma vez que expõe todos os elementos elencados por Eco, esta literatura possibilita, através dessa complexidade, a identificação da heterogeneidade do período medieval português do qual a literatura sorve algumas de suas inspirações. Isto significa dizer que

o ingresso na cultura medieval, em especial a literária, não se faz sem pagarmos um pesado tributo; a compreensão dos valores dessa época exige do estudioso uma perspectiva ecumênica, pois as grandes criações do espírito medieval – na arte, na literatura, na filosofia – são frutos de uma coletividade que ultrapassa fronteiras nacionais.³

A investigação, então, da literatura medieval portuguesa perpassa por essa perspectiva ecumênica que visa a compreensão das diferentes facetas que ela revela. Um desses aspectos é o apontado por Spina que diz respeito à ultrapassagem das fronteiras nacionais que permite,

¹ ECO, Umberto. **Sobre a literatura**. Rio de Janeiro: Record, 2003. p. 9.

² LOPES, Óscar; SARAIVA, António José. **História da Literatura Portuguesa**. Porto: Porto, 1996.

³ SPINA, Segismundo. **A cultura literária medieval**. São Paulo: Ateliê, 1997. p. 12.

justamente, a frutuosidade do movimento trovadoresco que, flexível em certos aspectos, tomou proporções extraterritoriais.

O trovadorismo, em sua gênese, é francês, ou melhor, provençal. A região do sul da França proporcionou, no século XI, um ambiente propício para o desenvolvimento dos *troubadours* que cantavam o amor cortês, gênero literário que disseminava regras para a sua prática, distinguindo o comportamento cortês do vulgar. Entre essas regras estão as relacionadas à dama para a qual o trovador destina sua cantiga. Ela era naturalmente superior a qualquer outra mulher, tanto em termos de beleza, como de mesura. Era superior, inclusive, ao próprio trovador. A mulher é colocada em evidência. Essa literatura propunha um modelo de comportamento que “foram seguidos, mais ou menos de perto, e, por efeito de tal mimetismo, a realidade social aproximou-se mais estreitamente da ficção”.⁴

Não podemos deixar de pensar sobre certa idealização presente nessa literatura, mas também não podemos desvinculá-la do seu aporte concreto. É possível verificar uma inversão de valores nessa literatura cortês, pois, enquanto na vida “real” o trovador era o vassalo de um senhor, no amor cortês ele se tornava o vassalo da dama. Para além da idealização, podemos relacionar esse elemento literário com a concretude do período medieval que, no século XII promove uma modificação da percepção da ação das mulheres nessa sociedade. O pecado ainda é sua característica principal, mas há salvação. Há também referências de mulheres instruídas, que gerenciam suas terras na ausência dos homens e que se fazem ouvir, como Heloísa a se impor filosoficamente perante Abelardo.

Ainda antes de Heloísa as razões de amor femininas já eram expostas ao público. Na própria região provençal, não só dos cantares dos trovadores viviam as cortes. As *trobairitz* foram as primeiras autoras conhecidas de música secular e o nome de cerca de 20 delas ultrapassaram os séculos XII e XIII, sendo alguns deles: Beatriz de Dia, Azalais de Porcairagues, Maria de Ventadorn e Garsenda de Forcalquier.

Diante disso, podemos compreender a voz feminina não só como um problema ou uma expressão poética. Essas questões se conectam. Enquanto as vozes das provençais chegaram a

⁴ DUBY, Georges. **Eva e os padres. Damas do século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 116.

nós com o conhecimento de sua autoria, na Península Ibérica esse movimento poético ganhou contornos diferentes e a voz feminina se apresentou de outra maneira. Não há referências de cantigas cuja autoria seja de mulheres, mas há cantigas em que a voz feminina está representada, ao menos poeticamente.

Tais composições são denominadas *cantigas de amigo*, cuja característica é a presença do eu lírico feminino, ainda que compostas por homens. É tematicamente afim à cantiga de amor⁵ - em ambas o argumento essencial é o amor não correspondido -, mas distingue-se dela pela perspectiva, atmosfera, entonação e esquemas formais em que a situação amorosa se manifesta. A diferença mais perceptível é o fato de que na cantiga de amor o poeta fala de si mesmo e na cantiga de amigo ele finge que é a mulher que expõe seus sentimentos.⁶

Em Portugal, o movimento trovadoresco tem início no período em que na França ele encontra-se em certo declínio. A mobilidade dos trovadores que circulavam de corte em corte possibilitou o reconhecimento e a prática trovadoresca em diferentes regiões. No caso do reino português, ainda que se costume datar o início da produção trovadoresca no século XII, pode-se dizer que a sua efetiva ação ocorre nos reinados de Afonso III (1248-1279) e de seu filho, Dom Dinis (1279-1325). Afonso, antes de se tornar rei passou oito anos na corte de sua tia, Branca de Castela, em Bolonha, onde pode ter tido um contato mais direto com os trovadores provençais. Assim, além da bagagem cultural, o ambiente político que ele criou contribuiu para **o florescimento do trovadorismo em Portugal**. “Favorecida pela confortável vida da corte, que se tornou possível em decorrência de maior segurança das relações políticas e sociais de

⁵ Os três gêneros do trovadorismo galego-português são: cantigas de amor, nas quais o eu lírico é masculino; cantigas de amor, nas quais o eu lírico é feminino; e cantigas de escárnio e maldizer. As de escárnio tem o mote da sátira não explícita enquanto que nas cantigas de maldizer a sátira é explícita. Tais conceitos estão contidos na *Arte de Trovar*, tratado poético fragmentário presente no *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*. Produzido no século XVI, este cancionero é uma das fontes de compilação do trovadorismo galego-português. Pode-se dizer que ele é o mais importante, pois, além de conservar esse tratado poético contém o maior número de composições e informações sobre os poetas. Os demais cancioneros são: *Cancioneiro da Ajuda*, de finais do século XIII e início do XIV, que conserva somente cantigas de amor, além de imagens de instrumentos e personagens que participavam do espetáculo trovadoresco e de lacunas que serviriam para a notação musical; *Cancioneiro da Vaticana*, também do século XVI que poderia ser uma cópia da qual se serviu o *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*.

⁶ LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. **Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993. p. 135.

Portugal, formou-se uma sociedade de poetas que permaneceu durante o reinado dos dois **monarcas seguintes**".⁷

Esse ambiente de segurança nem sempre existiu em Portugal. Afonso assume o lugar do irmão, Sancho II (1223-1245), considerado pelo Papa incapaz para governar. Afonso assume, em 1245, como governador e defensor do reino com a missão de tirá-lo do caos em que se encontrava. Em 1248 Sancho morre deixando o próprio Afonso como herdeiro. Este, então como rei, desenvolve uma política centralizadora, através da qual promulgou forais, estabeleceu uma melhor organização das cobranças de direitos pelos mordomos, criou o cargo de meirinho-mor, ou seja, instituiu um aparelho burocrático no qual sustentava sua monarquia centralizada.

Afonso mantinha em sua corte três jograis assalariados e, como em outras cortes, tinha o costume de receber os que vinham de fora. A influência externa também pode ser compreendida a partir da relação com a corte do rei sábio de Castela, Afonso X (1252-1284), seu sogro e ele mesmo trovador, na qual os poetas portugueses poderiam encontrar poetas provençais, galegos e italianos.

A experiência trovadoresca na corte afonsina perpassava também pelo contexto da centralização, uma vez que, ao estabelecer sua corte como um ambiente cultural, no qual as pessoas cantam suas mazelas sentimentais e políticas, o rei faz a mediação entre os diferentes indivíduos, torna-se ciente dos descontentamentos de sua nobreza que é mantida por perto, entretida e dentro de um espaço em que se incute um modelo de conduta a ser seguido. Dessa forma, o ambiente trovadoresco torna-se um ambiente estratégico do poder monárquico que pode controlar as violências simbólicas.⁸

Percebe-se, portanto, as diferenças de contexto em que os trovadorismos se desenvolvem. Neste período, na França do sul, o trovadorismo se dispersa, enquanto que na Península Ibérica se desenvolve um aparato para a sua sustentação tanto pelo viés cultural

⁷ LANG, Henry R. **Cancioneiro d'el Rei Dom Denis e estudos dispersos**; MONGELLI, Lênia Márcia; VIEIRA, Yara Frateschi (orgs.). Niterói: UFF, 2010. p. 78.

⁸ BARROS, José D'Assunção. O trovadorismo galego-português e o embate centralizador: encontros entre política e poesia nos primórdios medievais da construção nacional portuguesa. **Literatura em debate**, Frederico Westphalen, v. 1, n. 1, p. 1-22, 2007. p. 2. Disponível em: <<http://revistas.fw.uri.br/index.php/literaturaemdebate/article/view/414/747>>. Acesso em: 26 out. 2015.

quanto pelo político. Diante disso é que se pode compreender as diferenças entre esses dois movimentos. Ainda que conhecedores do trovadorismo provençal, “os poetas portugueses não se apossaram do espírito da poesia trovadoresca e de modo algum imitaram o conteúdo profundo da cantiga de amor”.⁹

Existe uma forma, regras que deveriam ser seguidas, porém o conteúdo em si poderia ser modificado conforme o substrato de vivência do trovador. Assim, como sugere Lang, o conteúdo profundo da cantiga de amor foi modificado. Enquanto na cantiga de amor provençal cantava-se à dama casada, na cantiga de amor galego-portuguesa cantava-se à donzela. Da mesma forma, as cantigas de amigo colocam-se como uma criação própria da vivência na Península Ibérica que contava com a influência árabe. Justamente essa influência é analisada como a inspiração dessas cantigas de amigo, uma vez que há correlações dessa característica na poesia andaluza, nas produções denominadas *moaxahas* que continham estrofes denominadas *carjas* que arrematavam as composições em moçárabe com uma atmosfera feminina.

Outro aspecto que essa simbiose cultural demonstra é a característica fluida do movimento trovadoresco que contribuiu para a constituição de criações culturais próprias que, por sua vez, possibilita a constituição de uma identidade cultural própria. José D’Assunção Barros chama a atenção a essa interrelação entre os movimentos poéticos, a qual denominada como antropofagismo¹⁰ trovadoresco que se estabelece na medida em que a Península Ibérica precisa se inteirar dentro de uma comunidade, a cristã, mas também deseja mostrar sua especificidade.

A receita antropofágica é simples. Com relação ao trovadorismo europeu, trata-se de devorar o “corpo” de técnicas e recursos provençais para aprisionar a sua “alma”, o seu lirismo essencial, juntando-os em seguida à alma islâmico-ibérica, à cultura do Andaluz – com uma poesia que também influenciou profundamente a arte dos trovadores ibéricos. Depois de absorver estas

⁹ LANG, Henry R. Op. Cit., p. 89.

¹⁰ Referência ao termo utilizado pelo movimento modernista literário brasileiro. O movimento modernista situa-se no início do século XX e incluía os nomes de: Oswald de Andrade, Mário de Andrade e Manuel Bandeira na literatura; Villa-Lobos na música; Anita Malfatti, Tarsila do Amaral e Di Cavalcanti na pintura, entre outros. O chamado Manifesto de Antropofagia foi inspirado em um quadro pintado por Tarsila do Amaral, o *Abapuru (aba: homem, poru: que come)*. Oswald de Andrade relacionou o sentido antropofágico da obra com a criação literária brasileira, muito dependente da produção estrangeira que deveria ser apreendida, mas como instrumento para uma criação nacional, pautada nos elementos característicos da cultura brasileira.

“almas” livremente, juntas e bem misturadas, na própria alma hispânica, já multifacetada em memórias godas e em desenvolvimentos autóctones.¹¹

Isto significa dizer, portanto, que o trovadorismo contém o seu aspecto ideal, mas também parte da sociabilidade cotidiana. Assim, sociabilidade na Provença permitiu o canto à dama casada e uma produção reconhecidamente feminina e a sociabilidade portuguesa cantou a donzela, deu voz às mulheres e as relacionaram com o mar, como é caso das *barcarolas*, “subgênero” das cantigas de amigo que, segundo Segismundo Spina, são “criações nacionais, sem correspondentes em outras literaturas, [e] exprimem com todo o encanto a experiência de um povo criado à beira-mar”.¹²

As *barcarolas* revelam uma diferente sociabilidade experimentada no ambiente português, contribuindo assim, para a identificação de uma especificidade de vivência e de sentimentos relacionados a ela que se relacionam com uma identidade, vinculada, sobretudo com o mar.

Entretanto, há que se ter em mente que as cantigas de amigo, apesar de transmitirem uma voz feminina, são de autoria masculina. Isso significa que as imagens relacionadas às mulheres são as imagens que os homens têm desse universo e das relações entre homens e mulheres. Ainda sim, é interessante analisar que as mulheres, nestas composições, não estão restritas ao ambiente privado, da casa e sob tutela masculina. Elas estão nas Igrejas, nos campos, nos rios, nas cidades. Há uma tutela, a da mãe e das irmãs. É com elas que a amiga conta suas aventuras e desventuras amorosas, aguardando o retorno do seu amigo (namorado). Nas Igrejas, as amigas não iam somente para rezar. Iam para serem vistas e verem seus amigos. As cantigas testemunham, portanto, um olhar de sociabilidade existente no reino português em que as mulheres são apresentadas com certa autonomia de mobilidade que podem ter um grau de idealismo visto tratar-se, a princípio de uma criação ficcional, mas também podem ter seus

¹¹ BARROS, José D'Assunção. A antropofagia trovadoresca. O trovadorismo galego-português nos séculos XIII e XIV e sua assimilação de influências externas e internas à Península Ibérica. *Revista de Letras*, Fortaleza, v. 1/2, n. 28, p. 121-127, jan/dez, 2006. p. 123. Disponível em: <<http://www.revistadeletras.ufc.br/rl28Art20.pdf>>. Acesso em: 26 out. 2015.

¹² SPINA, Segismundo. *Era medieval*. Rio de Janeiro: Difel, 2006. p. 17.

reflexos na realidade, uma vez que os homens poderiam realmente estar ausentes por boa parte do tempo, a serviço do rei, por exemplo. Assim, as mulheres ficariam “livres” e à espera...

É possível identificar, inclusive, referências a lugares específicos, tanto do ambiente português quanto do galego, mostrando que o trovador, ainda que trabalhe com a idealização, parte de um lugar do mundo que existe e no qual ele mesmo existe não como símbolo, mas como um indivíduo concreto. Ele transporta a si e o seu mundo a uma realidade diversa, uma realidade que assume outras significações, mas não exclui a sua pré-existência poética. Nestas composições, portanto, é possível identificar uma denotação, uma vez que elas eram produtos para serem “consumidas” pela própria sociedade que a produz e que precisa se ver representada, precisa se reconhecer nestas composições. Tais cantigas, portanto, podem ser compreendidas como sintomáticas de um contexto específico e de uma demanda por essa relação entre lúdico e real.

No tocante à realidade, podemos analisar a seguinte barcarola de Joan Zorro:

El-rei de Portugale
barcas mandou lavrare,
e lá irá nas barcas sigo,
mia filha, o voss'amigo.

El-rei portugueese
barcas mandou fazere,
e lá irá nas barcas sigo,
mia filha, o voss'amigo.

Barcas mandou lavrare
e no mar as deitare,
e lá irá nas barcas sigo,
mia filha, o voss'amigo.

Barcas mandou fazere
e no mar as metere
e lá irá nas barcas sigo,
mia filha, o voss'amigo.¹³

¹³ LOPES, Graça Videira; FERREIRA, Manuel Pedro et al. (2011-), **Cantigas Medievais Galego Portuguesas [base de dados online]**. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA. Disponível em: <<http://cantigas.fcsh.unl.pt>>. Acesso em: 27 out. 2015.

João Zorro teria sido um jogral português que atuou no reinado de Dom Dinis. Diante disso, podemos interpretar essa cantiga a partir das ações que este rei desenvolveu em prol das atividades marítimas. Quem nos dá o testemunho do acontecimento é a mãe que acompanha a filha até o local de saída das barcas e nos informa que em uma dessas barcas o amigo da filha vai embora, corroborando com a ideia da eventual ausência dos homens no cotidiano que teria contribuído para a criação de cantigas que enfatizam a sociabilidade feminina.

Além desse aspecto, essa composição nos remete ao contexto do reinado de Dom Dinis que será, talvez, o responsável pela maior visibilidade do trovadorismo no reino português, tendo em vista que ele mesmo foi um trovador. Sua política régia seguiu os paços do pai, portanto, o movimento trovadoresco que irá reger também se desenvolverá nos pressupostos da centralização política que se verificará no controle e na hierarquização trovadoresca, a qual pressupõe a superioridade social e cultural do trovador perante os jograis, menestréis, segréis e jogralescas.¹⁴

A cantiga de Zorro também é sintomática no testemunho que nos dá sobre a ação régia de mandar fazer e lançar ao mar as embarcações destinadas à guerra ou ao comércio. Podemos conceber a atividade marítima em Portugal desde o reinado de Afonso Henriques (1143-1185), porém é com Dom Dinis que se tem uma institucionalização da marinha que contou com a ajuda de um navegador genovês que se tornou almirante do mar em Portugal.

É sabido da relação que se estabelece entre Portugal e o mar. Inúmeras canções, poesias e estudos históricos relembram a importância que o mar desempenhou no desenvolvimento do reino e, posteriormente, país português. A cantiga de Zorro, entre outras, nos remetem justamente à importância desse elemento para a realidade social e imagética de Portugal. É **justamente no reinado do “plantador de naus a haver”**¹⁵ que se visualiza maior atividade marítima, sobretudo através do crescimento da atividade mercantil dos portos de Lisboa, Porto, Tavira e Viana.¹⁶

¹⁴ Para maiores detalhes das diferenciações desses termos ver: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. Op. Cit.

¹⁵ PESSOA, Fernando. **Mensagem**. São Paulo: Abril, 2010. p. 28.

¹⁶ COELHO, António Borges. **Portugal medieval**. Lisboa: Caminho, 2010. p. 175.

O mar, portanto, mantém uma relação social de extrema importância com Portugal. Dessa experiência social ele transforma-se em uma experiência cultural que interage com a donzela, com o trovador e com o rei. Rei que, curiosamente, não escreveu barcarolas. Mas encontrou em outros gêneros a forma para definir-se como trovador, defender o trovadorismo de Portugal e julgar o concorrente provençal. Em suas cantigas, *Proençães soen mui bem trobar e Quer'eu em maneira de proençal*, ele afirma que os provençais sabem bem trovar, que ele, rei-trovador de Portugal sabe como trovar como os trovadores da Provença, mas ele trova melhor porque relaciona a qualidade do trovar com a sinceridade do sentimento amoroso.

Essas duas cantigas são de amor. A peculiaridade do trovadorismo português perante aos provençais são as barcarolas, como foi exposto até agora. Ou seja, ele não compõe a especialidade do seu trovadorismo, mas referencia os provençais na composição em que são considerados mestres. Pode-se dizer que Dom Dinis é audacioso! Não em um primeiro momento. Dom Dinis foi educado para ser um rei culto. A cultura do período em que viveu, sob influência da corte de seu pai, de seu avô e de sua esposa, Isabel de Aragão (1271-1336), tinha como referência o trovadorismo provençal. Assim, ele foi inserido nessa cultura como um trovador e, como tal deveria trovar conforme as técnicas desse *mester*. Giuseppe Tavani faz, de certa maneira, uma crítica a Dom Dinis por ele escrever suas cantigas de amor como o convencional.¹⁷ **Ora, a convenção era necessária. Como salienta Celso Cunha, “o ideal literário cifrava-se no perfeito domínio da técnica comum: o poeta seria tanto melhor quanto maior virtude canônica revelasse no uso dos processos, conteúdos e formas correntes”.**¹⁸

Ou seja, Dom Dinis nos transmite uma consciência do fazer poético, enquanto técnica. É preciso dominá-la. E ele diz que domina e vai além. Numa cantiga de amor ele satiriza os provençais. Evidentemente que é uma retórica. Uma retórica da sinceridade que se torna componente indispensável para o reconhecimento do bem trovar. Só realmente ama quem sente a *coita, a saudade, o desejo* da amada. Os provençais também irão defender suas composições sob a mesma retórica da sinceridade e do amor infeliz, pois não correspondido. O

¹⁷ TAVANI, Giuseppe. *Trovadores e jograis. Introdução á poesia medieval galego-portuguesa*. Lisboa: Caminho, 2002. p. 159.

¹⁸ CUNHA, Celso. *Cançoneiros dos trovadores do mar*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999. p. 4.

fato é que, se os franceses inventaram o amor ¹⁹, os portugueses transformaram esse amor em uma retórica da sua existência que é amplificada pela referência à saudade. O próprio Dom Dinis, na cantiga *Que soydade de mha senhor*”, nos transmite a sensação de que a saudade é uma verdade universal quando o amor é verdadeiro e dá presença ao amor que está ausente, uma vez que a saudade é “lembrança presente de um fato passado”. ²⁰

A saudade é utilizada como ampliação do amor, que intenta transmitir ao público a sinceridade desse sentimento que, dentro dessa exposição mimética, é considerada como verdadeira, pois, na literatura “alguns personagens tornaram-se coletivamente verdadeiros porque a comunidade neles depôs, no correr dos séculos ou dos anos, investimentos passionais”.²¹ A retórica portuguesa é, portanto, uma retórica passional. Retórica passional que é transmitida para uma comunidade social que se diverte e se vê representada nela. Assim, a retórica do trovadorismo português, sobretudo através de Dom Dinis, contribuiu para que a coita, o mar e a saudade ganhassem autonomia e relevância para serem perpetuados como definidores de uma coletividade.

¹⁹ YALOM, Marilyn. **Como os franceses inventaram o amor. Nove séculos de romance e paixão**. Rio de Janeiro: Prumo, 2013.

²⁰ GAMBOA, Márcia. Dom Dinis e a retórica da saudade. *In*: MEGALE, Heitor; OSAKABE, Haqira (Org.). **Textos medievais portugueses e suas fontes**. São Paulo: Humanitas, 1999. p. 158.

²¹ ECO, Umberto. *Op. Cit.*, p. 17.

CONSTANTINO E O PODER IMPERIAL NA HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA DE EUSÉBIO DE CESAREIA – SÉCULO IV

Andréia Rosin Caprino (Mestranda NEMED – UFPR; Bolsista CAPES)

Em 2013 foi publicada na Itália a *Enciclopédia Constantiniana*, uma grande obra que conta com três volumes escrita por estudiosos de vários países para comemorar os 1700 anos do *Edito de Milão*. A apresentação elaborada pelo político italiano e presidente da *Enciclopédia Italiana*, Giuliano Amato, aponta para a importância da figura do imperador Constantino ao longo da história ocidental, e também oriental (dada sua atuação no depois chamado Império Bizantino), chegando até o século 21 através de um legado que atingiu as esferas política, administrativa, artística e religiosa. Esta última possui alta expressão no trabalho, como fica evidente ao intitular uma parte da obra em “O cristianismo antes e depois de Constantino”.

Seguindo a estreita relação entre *política* e *religião* característica do período tardo-antigo, interessa-nos aqui sobretudo a atuação de Constantino entre os anos de 312 e 324. Esse recorte dentro do momento maior de seu governo (306-337) justifica-se pela atenção especial que recebe do contemporâneo autor cristão Eusébio de Cesareia, na obra *História Eclesiástica*. Constantino é aclamado *Augustus* pelos legionários de seu pai (Constâncio Cloro) em 306 na *Britania*, porém o ato foi considerado usurpação, já que o *Augustus* Galério proclamava o César Severo com o título também de *Augustus*, sendo assim, Constantino permanece somente como *César* e recebe o título de *Augustus* posteriormente pelo reconhecimento de Maximiano. No entanto, o seu poder se torna realmente efetivo quando ascende à posição de único governante do mundo romano. Isso ocorre após vencer Maxêncio em 312 na batalha da ponte Milvío, e finalmente, ao derrotar Licínio no ano de 324 na batalha de Crisópolis.

Contudo, podemos discutir a respeito da ‘real efetividade’ de poder que o *imperator* adquire durante o período citado. Mais do que possuir a ‘supremacia’, Constantino buscava de todas as formas alcançá-la e mantê-la, afinal ainda ressoavam os ecos da profunda instabilidade político- institucional resultante da denominada “crise do século III”, quando os *imperatores* ficavam pouquíssimo tempo no poder e não havia unidade política.

Gilvan Ventura da Silva e Norma Musco Mendes¹ apontam para a restauração da ordem romana (dada a situação de profunda instabilidade decorrente do período anterior, a *Anarquia Militar*,² através da criação do sistema do *Dominato*, definido como

[...] entidade política fundada numa dinâmica particular de interação entre o Estado e a sociedade que se desenvolveu como uma estratégia reguladora diante de uma grave situação de instabilidade política com a finalidade de gerir as pressões externas e as dissensões internas.³

Os autores afirmam que a construção da *teologia política* de tradição pagã segundo a qual o imperador é equiparado às próprias divindades – como se nota nos títulos de *Iovius* e de *Herculius* dados a Diocleciano e Maximiano, respectivamente – recebe a partir de Constantino um impulso maior devido à contribuição cristã. Neste contexto de *Dominato*, o cristianismo apoiou com fervor a autoridade do imperador através de reflexões de teóricos cristãos, como o bispo Eusébio de Cesareia. As novas concepções ideológicas que afirmavam o poder eram dotadas de influência oriental, particularmente helenística e persa, como a prática da *proskinesis*, ou seja, de prostração/adoração.

Gilvan Ventura⁴ ao falar sobre a trajetória de Constantino e de sua associação com as figuras de Marte e de Apolo, afirma, porém, que a adesão ao cristianismo ampliaria suas bases de apoio, uma vez que as comunidades cristãs cresciam em importância desde as últimas décadas do século III, o que deveria ser fortemente considerado, dada a inicial posição usurpadora do imperador.

É precisamente neste ponto que entendemos a importância de Eusébio de Cesareia enquanto defensor da política constantiniana e da associação do governante ao cristianismo. A relevância de Eusébio no panorama romano é plenamente justificável, uma vez que o erudito

¹ SILVA, Gilvan Ventura da, MENDES, Norma Musco. Diocleciano e Constantino: a construção do *DOMINATO*. //: SILVA, Gilvan Ventura da, MENDES, Norma Musco (Org.). **Repensando o Império Romano – Perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Vitória: Edufes, 2006. p.193-221.

² Estudada por Ana Teresa Marques Gonçalves, em Os severos e a anarquia militar. //: SILVA, Gilvan Ventura da, MENDES, Norma Musco (Org.). **Repensando o Império Romano – Perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Vitória: Edufes, 2006. p.175-191.

³ Ibidem. p. 197.

⁴ SILVA, Gilvan Ventura da, MENDES, Norma Musco. A relação Estado/Igreja no Império Romano -séculos III e IV. //: SILVA, Gilvan Ventura da, MENDES, Norma Musco (Org.). **Repensando o Império Romano – Perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Vitória: Edufes, 2006. p. 241-266.

escreveu obras de grande repercussão durante sua vida e posteriormente, como a primeira *Crônica* universal cristã; a *Vida de Constantino*; nossa fonte maior - a *História Eclesiástica*, pioneira e fundamental no estilo histórico em contexto cristão; e diversas outras de cunho apologético e exegético. Além de sua importância como escritor, a função episcopal o tornava proeminente: nomeado bispo de Cesareia por volta de 313, sua voz alcança o trono imperial, como fica evidente nas ocasiões em que se destaca no Concílio de Niceia, em 325, e quando discursa no Trigésimo Aniversário do governo de Constantino, em 336.

Embora já se buscasse uma melhor administração político-militar desde o imperador que o precedeu - Diocleciano (284-306) - com a implantação do sistema da *Tetrarquia*, a conjuntura de então oferecia pouca segurança de autoridade a Constantino. Ele só vai atingi-la ao vencer seus oponentes, e ao ter reconhecimento por parte dos que o circundavam.

O bispo Eusébio assume essa função, a de conceder legitimidade aos atos do imperador. A novidade está em fazê-lo vinculando sua imagem ao Deus dos cristãos, conforme aparece no livro X da H.E.: “Foi, portanto, a este [Constantino] que, do alto do céu, qual fruto digno de sua piedade, Deus concedeu os troféus da vitória sobre os ímpios. Quanto ao criminoso [Licínio], com todos os seus conselheiros e amigos, prostrou-se aos pés de Constantino”.⁵

Licínio, que a princípio era seu companheiro e governou em regime de Diarquia com o mesmo, passou à veemente inimigo por ter desafiado sua autoridade e se revoltado contra a paz e ordem instaurada por Deus: “Cheio de inveja daquele que o havia cumulado de benefícios, declarou-lhes guerra criminosa, em extremo impiedosa, desobedecendo às leis da natureza, e extirpando do espírito a lembrança dos juramentos, do sangue, dos tratados”.⁶

E ainda:

[...] Mas Licínio, ao invés, agia de forma oposta; urdia cada dia maquinações contra seu superior, e imaginava toda espécie de ciladas, de certo modo correspondendo com malignidade ao benfeitor. Primeiro, pois, tentando dissimular suas tramas, fingia-se amigo; e aplicando-se o mais das vezes à astúcia e ao dolo, esperava alcançar facilmente a meta desejada”.⁷

⁵ Eusébio, *História Eclesiástica*, X, 9, 1.

⁶ *Ibidem.* X, 8, 3.

⁷ *Ibidem.* X, 8, 5.

Cristina Godoy e Josep Vilella⁸ mencionam que com a *Paz da Igreja* e o advento de Constantino, a relação entre a *Igreja* e o *Estado* mudou radicalmente. A filosofia eclesiástica lhe outorgou a missão de promover o bem-estar espiritual e temporal dos homens dentro do *Império*; e responsável por isso foi a composição da *teologia política* do cristianismo de Eusébio de Cesareia. Conectando o *Reino de Deus* ao *Império-Cristão*, Constantino poderia legitimar seu poder em uma origem divino-cristã, que daria certa divindade a sua pessoa e asseguraria poder absoluto, já que o monoteísmo comportaria a monarquia - “o governo de um só”.

Notamos o exposto quando Eusébio enfatiza a autoridade do imperador como recebida diretamente de Deus: “[...] Constantino, tendo sido logo proclamado imperador absoluto e Augusto pelos soldados e ainda bem antes deles, pelo próprio Deus, o Rei supremo, mostrou-se zeloso sucessor da piedade paterna para com nossa religião [...].”⁹

A respeito da assimilação do cristianismo ao governo imperial sob Constantino, o autor Paul Veyne¹⁰ aponta a ideia de que o Ocidente foi progressivamente cristianizado a partir do papel decisivo do governante em suas ações políticas, já que tinha consciência plena de sua função na História: a de um verdadeiro Salvador da humanidade, eleito por Deus:

Constantino converteu-se porque acreditou em Deus e na Redenção, foi esse o seu ponto de partida, e esta fé implicava aos seus olhos que a Providência preparava a humanidade para o caminho da salvação [...]; e que, por conseguinte, Deus daria a vitória ao seu campeão ou, melhor, como escreverá de forma mais humilde, ao servo que ele escolhera.¹¹

Segundo Veyne, Constantino teria optado converter-se ao cristianismo por vê-lo como única religião digna de um soberano e proporcional à sua poderosa personalidade, sem, no entanto, ser calculista. Teria inclusive um caráter messiânico e universal: o cristianismo era a melhor opção para o Império – o imperador pensava, então, mais que na política romana, na salvação dos humanos. Desta maneira, seu desígnio consistia em fazer triunfar o cristianismo e pôr fim ao paganismo, tido como inferior por não reunir as mesmas características unificadoras

⁸ GODOY, C.; VILELLA, J. De la fides ghotica a La ortodoxia nicena: inicio de la teologia política visigótica. *In: Antigüedad y Cristianismo - Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*. Murcia: 1986. p. 117-118.

⁹ Eusébio, História Eclesiástica, VIII, 13, 14.

¹⁰ VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2007.

¹¹ Ibidem. p. 58.

e ideológicas que a primeira, sendo este uma “superstição desvantajosa”, em contrapartida ao cristianismo: prosélito, universal, erudito, organizado hierarquicamente e possuidor de um elemento importantíssimo: o apreço pela autoridade.

Mesmo acreditando na “única Verdade”, o Império de Constantino seria cristão e pagão, por deixar ele em paz aqueles que se enganavam e por não querer receber forte oposição. Por outro lado, apesar do paganismo continuar lícito e o imperador permanecer com o título de *Sumo Pontífice*, suas ações direcionam-se somente à proteção dos cristãos. Sua preferência por tal religião não foi, de acordo com Veyne, pelo imperador querer utilizar a *Igreja* como sustentáculo imperial; se tivesse buscado apoio nela, teria escolhido mal - os benefícios políticos advindos do cristianismo foram apenas uma consequência de sua escolha pessoal e sincera. O que o autor defende, portanto, é a propagação da religião cristã por meio da política imperial, e não o contrário.

Sob outra perspectiva, Renan Frighetto em vários de seus artigos e no livro *Antigüidade Tardia – Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações – séculos II-VIII* apresenta a concepção de uma continuidade, ao longo desses séculos, em relação à tradição helenística e romana, com caráter renovador e transformador, já que havia o encontro de elementos antigos e novos que se influenciavam de forma recíproca. É o caso do cristianismo, formado com base em muitos aspectos pagãos que, em contrapartida, foram por ele alterados. Ao falar sobre autores que elaboraram uma imagem de Constantino, Frighetto afirma:

[...] se nota que los autores cristianos mantuvieran ciertos vínculos con la tradición anterior o quizás los panegiristas paganos recibieron influjos del pensamiento cristiano ya difundido en los ambientes cortesanos de Roma, Milán, Treveris o Nicomedia, aprovechando ciertas perspectivas de connotación monoteísta y centralizadora que beneficiaban el fortalecimiento del poder imperial.¹²

Esta perspectiva é a de que preceitos teóricos cristãos sofrem uma espécie de simbiose com elementos romanos, helenísticos, neoplatônicos e de que o cristianismo mantém e

¹² FRIGHETTO, Renan. Algunas consideraciones sobre las construcciones teóricas de la centralización del poder político en la Antigüedad Tardia: cristianismo, tradición y poder imperial. // *História: Entre el pesimismo y la esperanza*. Viña del Mar: Altazor, 2007. p.7.

reformula valores e virtudes de seu passado clássico. Ora, Constantino está mergulhado neste ambiente de readequação; a inserção da religião cristã na política imperial denota, a nosso ver, a busca desta por legitimidade através, entre outros elementos, do cristianismo, que influenciou e fora influenciado por outras teorias, alterando a realidade na qual estava inserido, sem se desvincular de seu passado.

Sustentamos, contudo, a propagação e legitimação da própria religião cristã por meio da política imperial. Eusébio de Cesareia, ao associar o governo constantiniano à eleição divina, busca a projeção do cristianismo à esfera universal. Na narrativa da *História Eclesiástica*, a *ecclesia* tem sua origem com Jesus Cristo, atravessa muitas dificuldades nos três primeiros séculos, e alcança liberdade, paz e proteção acima de tudo sob o governo de Constantino (seu pai, Constâncio Cloro já é tido por Eusébio como piedoso para com o cristianismo).

Segundo o filólogo Eustaquio Sánchez Salor ¹³, o objetivo de se escrever as histórias eclesásticas foi o de fundamentar a autenticidade da religião cristã, que perante os pagãos era vista como uma seita fortemente dividida já no século IV e carente de qualquer unidade. Eusébio, o fundador do gênero, demonstra a continuidade da *Igreja* de Cristo desde a sua vinda ao mundo até o momento em que escreve. Diante da acusação pagã de que a *igreja* dos cristãos não possuía seriedade e comum acordo, o bispo pretende apontar as *igrejas* principais de sua época como as autênticas sucessoras de Cristo, remontando à referência das sedes mais importantes desde o período de Jesus.

O triunfo do *imperator* (e posterior governo dos filhos) é associado ao êxito do cristianismo no relato eusebiano. De alguma maneira, portanto, o autor cristão vincula a ação redentora de Jesus Cristo, o *Verbo* encarnado, à imagem e papel de Constantino, que é descrito por Eusébio como *protegido, amado e amigo* de Deus, dotado de *piedade e virtudes* e que, como *servo*, foi usado para *salvação geral* ao ganhar os *troféus da vitória sobre os ímpios*.

Assim apontado, entendemos a relação do poder imperial de Constantino com o cristianismo, centrado na *História Eclesiástica* eusebiana, como de mútua legitimidade.

¹³ SALOR, Eustaquio Sánchez. **Historiografía latino-cristiana: principios, contenido, forma**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2006.

AS CIDADES MEDIEVAIS NA OBRA DE BENJAMIN DE TUDELA

Anna Carla Monteiro de Castro (Doutoranda PPGH – UFF)

Pretendemos demonstrar algumas características observadas no *Sefer Masa'ot (Livro de Viagens)*, produzido pelo viajante judeu Benjamin de Tudela durante o século XII e de que forma o discurso se ordena a partir das cidades. Privilegiaremos os elementos deste ambiente urbano que ganham destaque do viajante. As reflexões desenvolvidas inserem-se na pesquisa de doutorado em andamento pela Universidade Federal Fluminense, que abarca o universo das representações em torno do Mediterrâneo através de uma literatura de viagens e geografias produzidas no período. Inserem-se, ainda, nos debates desenvolvidos no grupo de pesquisa Viagens e Viajantes Medievais, do *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos. Se, no presente trabalho, privilegiamos apenas uma das fontes de nossa pesquisa, ressaltamos que a confrontação posterior com o restante do *corpus* documental selecionado possibilitará ampliar as questões apresentadas aqui.

O século XII no Mediterrâneo se mostrará como um momento importante, sendo um ponto de inflexão para a Europa cristã ocidental, bem como para o mundo oriental árabe-bizantino. Observamos um crescimento demográfico e populacional, a intensificação de trocas comerciais e do fluxo de bens, pessoas e ideias. As relações entre Oriente e Ocidente eram marcadas pelos conflitos, como as Cruzadas, mas isto não impedia o trânsito destas pessoas entre ambos os lados.¹ Uma vasta rede de trocas liga diversos pontos deste mundo, com cristãos (destaque para venezianos e genoveses) e muçulmanos fazendo a ligação entre locais completamente distantes: a lã produzida em Flandres será trocada por produtos agrícolas do leste europeu; produtos raros e luxuosos, bem como as especiarias, serão desembarcados em portos dominados pelos cruzados na Ásia Menor, para serem então vendidos no Ocidente.

¹ Ressalte-se, no entanto, que a concepção contemporânea que temos de Cruzada e que projetamos sobre este passado medieval muitas vezes não corresponde à maneira como foi concebida pelos medievais, que a viveram e experimentaram de maneira diferente. A noção de uma guerra santa, por exemplo, ainda está longe de se consolidar. De qualquer forma, existem guerras cuja motivação é a retomada de pontos nevrálgicos do cristianismo e, nesse sentido, cremos válido adotar o termo, desde que devidamente problematizado.

Some-se a isso uma curiosidade por novas terras, o fascínio (acompanhado pela ressalva, senão o medo) que o diferente traz e que acaba por incitar o espírito aventureiro de viajantes que se lançam em viagens com objetivos diversos: diplomacia, peregrinação, guerra, negócios.

Cada vez mais pessoas cruzavam as fronteiras entre os mundos Ocidental e Oriental, carregando com elas ideias e concepções de mundo variáveis. O Mediterrâneo será então um grande espaço de trocas econômicas e culturais.

Este intenso deslocamento e trocas são acompanhados, por vezes, de relatos produzidos por motivos variados por alguns dos viajantes e este material constitui fonte rica e diversificada para o estudo do período.

Uma das obras produzidas neste momento é o *Sefer Masa'ot* (Livro de Viagens), de Benjamin de Tudela, judeu que se lança em viagem com destino a Jerusalém na segunda metade do século XII.² Em sua viagem, percorre cidades do Ocidente e do Oriente e relata suas impressões sobre lugares e pessoas que encontra no caminho. Privilegia em seu texto cidades da costa do Mediterrâneo sempre que possível e se desloca entre elas por mar, sobretudo. Chega a mencionar regiões que se afastam deste núcleo mediterrânico, mas no geral tende a privilegiá-lo.³

Não conhecemos as motivações de Benjamin para lançar-se em viagem, mas observamos uma mescla de elementos no relato que permitem pelo menos conjecturar que há um aspecto religioso e comunitário fortes, bem como um aspecto econômico, dado o destaque que o autor fornece das comunidades judaicas, dos lugares de peregrinação e religiosidade e o interesse pelos negócios locais das cidades.

Interessa-nos aqui a maneira pela qual representou os lugares pelos quais transitou, com destaque para o elemento urbano, considerando que as cidades irão ordenar o seu discurso.

² Opiniões divergem com relação à data inicial da viagem e a estimativa toda depende da crítica interna do texto. Certamente, com base nas informações, não poderia ter começado a viagem antes de 1159, mas boa parte dos estudiosos tende a considerar o ano de 1165 como início da viagem e 1173 como o fim.

³ Isto para não mencionar a discussão em torno das regiões mais afastadas que menciona em seu relato que muitos estudiosos consideram não terem sido de fato visitadas por Benjamin: o autor se valerá de informações que recebe de outras pessoas e a própria diferença na maneira de estruturar o relato sobre estes locais indicam isto. Cf. VERNET GINÉS, Juan. Benjamin de Tudela. **Príncipe de Viana**, ano 23, n. 86-87, p. 201-212, 1962. p. 204

Um primeiro elemento a ser destacado, neste sentido, é a maneira como estas cidades aparecem citadas, seguindo o modelo dos itinerários: o mundo medieval herda do mundo antigo romano esta tradição, que consiste numa lista de cidades, vilarejos e outros lugares, que permitiriam ao viajante ter alguma noção dos locais pelos quais passava. Estas listas costumavam trazer as distâncias entre os lugares e foram verdadeiros guias para viajantes. O relato de Benjamin traz este aspecto de maneira tão marcada que seu livro chega à tradição ocidental identificado como um “Itinerário” e as cidades e vilas se constituem como elementos estruturantes e fios condutores da narrativa. Ao redor delas o texto se desenrola e elas conferem inteligibilidade e coerência ao todo que constitui a obra.⁴

Enquanto algumas cidades são citadas de maneira breve, às vezes apenas com a menção de seu nome e distância, outras aparecem no texto com grande detalhamento como é o caso de Roma, Constantinopla, Bagdá, Damasco, Jerusalém:

I journeyed first from my native town to the city of Saragossa, and thence by way of the River Ebro to Tortosa. From there I went a journey of two days to the ancient city of Tarragona with its Cyclopean and Greek buildings.⁵

Sobre esta discrepância, é possível que isso se deva ao fato de os manuscritos que existem hoje não corresponderem ao que teria sido o texto original.⁶ No entanto, é importante mencionar que, mesmo quando temos acesso a outros livros de viagens completos, continuamos tendo situações em que algumas cidades serão meramente mencionadas e outras desenvolvidas de forma exaustiva.⁷ Isto faz parte da estrutura destas narrativas e se relaciona com a função do itinerário, com propósito totalizador, mesmo que para isso algumas cidades não sejam mais elaboradas no relato.⁸

Além disso, na viagem medieval o caminho em si ganha um papel considerável no relato: diferente das experiências contemporâneas de viagem, no mundo medieval a rota é muito mais

⁴ CASTRO HERNANDÉZ, Pablo. Los libros de viajes a fines de la Edad Media y el Renacimiento. Una revisión a la tradición narrativa en las Andanças de Pero Tafur. *Lemir*, v. 19, p. 69-102, 2015. p. 76

⁵ ADLER, Marcus Nathan. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres: Oxford University Press, 1907. p. 1.

⁶ Cf. NOM DE DÉU, José Ramón Magdalena. *Libro de Viajes de Benjamín de Tudela*. Saragoça: Riopiedras, 2009. p. 14-15.

⁷ CASTRO HERNANDÉZ, Pablo. Op. Cit., p. 76.

⁸ *Ibidem*. p. 76

que apenas algo que liga o ponto de partida ao destino. Está inscrito na memória do viajante e compõe o todo que é a viagem. Ele contribui num ordenamento espacial e constitui um lugar em si.⁹ Neste sentido, o ordenamento em torno de núcleos urbanos é algo fundamental na narrativa de Benjamin de Tudela.

Um segundo ponto fundamental que percebemos no relato é o ordenamento cronológico que se manifesta em uma série de indicações da distância em dias e de medidas específicas de distância. O relato se organiza numa sequência temporal linear e esta ordenação cronológica, muitas vezes se manifesta através do uso de certas categorias, como a parasanga¹⁰, a jornada,¹¹ a milha. Estas categorias remetem a distâncias, mas também à passagem do tempo: *thence it is four parasangs to the city of Beziers [...]. Thence it is two days to Har Gaash [...]. This is a place well situated for commerce. It is about a parasang from the sea, and men come for business there from all quarters [...].*¹²

Ressaltada a importância do itinerário e suas características na estruturação do *Sefer Masa'ot*, cabe não exagerar e afirmar que esta obra é exclusivamente um itinerário. Outras características aparecem nela, como a questão da peregrinação, do mapeamento de comunidades judaicas, dos negócios locais.

Ordenando o texto em torno do aspecto espacial e cronológico o autor vai então caracterizar os lugares pelos quais passa. Nota-se um cuidado com detalhes, a preocupação com exatidão em questões como localização, crenças locais, costumes, atividades, condição das comunidades judaicas, aspectos político-administrativos. Embora haja autores que insistam que estes relatos trariam uma preocupação com objetividade e desejo de representação fiel da realidade, temos que considerar que, na construção do relato, o viajante tem um instrumental

⁹ ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1994. p. 168.

¹⁰ A parasanga foi muito usada no mundo medieval e sua real dimensão variou conforme a tradição a que se vinculava. Havia a parasanga persa e a árabe, por exemplo, e as estimativas variam entre 5 e 12km. Segundo Nom de Déu, considerando as distâncias de lugares visitados por Benjamin e a referência destas nesta unidade, a parasanga seria algo em torno de 5km e 5,5km. NOM DE DÉU, José Ramón Magdalena. Op. Cit., 2009. p. 40.

¹¹ Refere-se mais propriamente a uma medida de tempo que tem um desdobramento como referência de distância. Corresponderia ao espaço de tempo entre o nascer e o pôr do sol e, portanto, à real possibilidade de viagem diária: podia-se percorrer a distância que coubesse naquele espaço de tempo e, neste sentido, a referência acaba aparecendo também como uma medida de distância. CASTRO HERNANDÉZ, Pablo. Op. Cit., p. 77.

¹² ADLER, Marcus Nathan. Op. Cit., p. 3.

que se refere à sua cultura, aos seus filtros, à sua experiência de vida, que moldaram sua maneira de ver e pensar o mundo. Isto vai de certa forma condicionar o olhar que lança para as regiões que visita e os grupos com os quais trava contato.¹³

Além disso, é preciso levar em consideração que existe um universo comum de expectativas do público ao qual o relato se destina que deve ser levado em consideração, pois isto também atua na seleção de elementos. No caso do relato de Benjamin, temos um público judeu como destinatário. Some-se isso ao ambiente cultural e religioso do autor e vemos como estas questões atuam numa seleção das matérias a serem abordadas. Assim, mesmo que a princípio haja uma intenção de ser o mais detalhista e objetivo possível, vemos que estes elementos se conjugam para operar uma seleção e até mesmo a maneira de explicar o que é visto: “In Constantinople is the church of Santa Sophia, and the seat of the Pope of the Greeks, since the Greeks do not obey the Pope of Rome”.¹⁴ Em outro momento, o autor menciona sobre o califa de Bagdá: “He is at the head of the Mohammedan religion, and all the kings of Islam obey him; he occupies a similar position to that held by the Pope over the Christians”.¹⁵

Em ambas as passagens, percebemos equívoco ou, no mínimo, pequenas deformações ao efetuar as aproximações a partir da referência do papa de Roma. É possível que seja indício do pouco conhecimento a fundo das especificidades religiosas e políticas das outras religiões e suas hierarquias; ou ainda, sobre a natureza da relação da cristandade ocidental com Bizâncio e com o Islã. De qualquer forma, é interessante ver um esforço de compreensão destas realidades distintas e de torna-las inteligíveis a seu público a partir de referenciais que fazem parte de seu repertório: a referência ao papa de Roma é, certamente, bastante familiar a Benjamin e o autor acredita que seja também compartilhada por seu público. Desta forma para o autor a **comparação desta figura com o que identifica como “papa dos gregos”** e com o califa de Bagdá ganha sentido: lembremos que tanto Bizâncio quanto Bagdá, mais a Oriente, eram universos menos familiares tanto para o viajante quanto para seu público e, dessa maneira, havia a necessidade de encontrar uma comparação que estivesse mais próxima de seu universo.

¹³ ZUMTHOR, Paul. Op. Cit., p. 293.

¹⁴ ADLER, Marcus Nathan. Op. Cit., p. 12.

¹⁵ Ibidem. p. 35.

Levando em consideração o caráter informativo do relato e o universo urbano privilegiado pelo autor, daremos destaque a seguir às características salientadas nesse ambiente pelo autor.

Como já afirmamos, cidades da costa do Mediterrâneo serão privilegiadas pelo viajante. O relato trará menções a mares e rios, vias privilegiadas: assim, nos relata que de Saragoça a Tarragona, chega-se pelo rio Ebro; de Marselha, uma cidade na costa do mar, pega-se um navio para Gênova, a quatro dias de distância; por mar, chega-se de Nápoles a Salerno. Tarragona fica próxima ao mar, Constantinopla é por ele rodeada: os exemplos são inúmeros. Os rios também ganham sua atenção, e o vemos mencionar Ebro, Nilo, Tigre, entre tantos outros.

Os exemplos mostram que o deslocamento por água deve ter sido, quando possível, a via selecionada pelo viajante. Vemos menções ainda a alguns portos e sua importância para a circulação de bens, ideias e pessoas (sobretudo peregrinos). Importante frisar que neste momento a viagem por mar era vista como algo mais interessante: apesar dos perigos da tempestade, era mais rápido e menos custoso. Some-se a isso que a estrada também tinha seus próprios perigos, embora possamos ver em determinados momentos o autor seguir por terra (sobretudo quando não haja opção por mar ou rio).

O deserto aparece também como elemento importante: para se chegar a Assuã, haveria que enfrentar uma jornada de vinte dias pelo deserto; é pelo deserto que se chega à terra de Sabá; o deserto é povoado pelas caravanas e delas que o Saara para chegar a Gana, por exemplo.

Chegando às cidades, nos deparamos com uma grande riqueza de detalhes com relação à estrutura e à arquitetura. O autor fala das construções fortificadas, castelos e casas com torres (Pisa, Gênova, Antioquia), igrejas (Basílica de São Pedro, em Roma, Santa Sofia, em Constantinopla), palácios (Roma, Bagdá, Constantinopla, Aleppo), muralhas (Salerno, Antioquia, Jerusalém, Damasco, Alexandria), portos (Tiro, Acre).

Algumas construções acabam ganhando mais destaque pela grandiosidade, pelo exotismo, por terem algo que despertem o assombro do viajante (ou sua reprovação), como o grande hipódromo de Constantinopla:

A place of amusement belonging to the king, which is called the Hippodrome, and every year on the anniversary of the birth of Jesus the king gives a great entertainment there. And in that place men from all the races of the world come before the king and queen with jugglery and without jugglery, and they introduce lions, leopards, bears, and wild asses, and they engage them in combat with one another; and the same thing is done with birds. No entertainment like this is to be found in any other land.¹⁶

Aqui, novamente, considere-se que a seleção atua de maneira a dar destaque aquilo que causa espanto ou assombro por sua grandiosidade.

Sobre as atividades desempenhadas no ambiente urbano, notamos menção a uma série de ocupações. Há uma inegável ênfase na atividade comercial, e vemos Benjamin citar cidades como Barcelona, Montpellier, Amalfi, Constantinopla, Tiro, Ascalão, Damasco, Bagdá, que destaca por esta vocação comercial. Outras atividades que vemos citadas em menor quantidade são as de artesãos, como os do couro e da seda, ambos em Constantinopla (sendo, no último caso, atividade desempenhada por judeus), do vidro, em Antioquia e Tiro (novamente, atividade que aparece desempenhada por judeus). Também os tingidores em geral são judeus, como percebemos em Jerusalém, Belém, Jaffa, entre outros lugares. Aqui, a convergência entre o interesse pelas atividades produtivas e pela comunidade judaica aparece bastante evidente. Note-se, ainda, o quanto o relato do autor atesta um ambiente de efervescência da atividade comercial e industrial que tomavam cada vez mais impulso e do dinamismo das cidades, retomados com cada vez mais força.

Embora sua ênfase seja nas atividades urbanas, com destaque ao comércio e artesanato, o autor não deixa de mencionar atividades como a agricultura, coleta e criação de gado, principalmente se a vemos desempenhadas pelos judeus: em Teima, judeus aparecem como proprietários de terra e gado. Há a menção, ainda, ao cultivo da cana e comércio do açúcar em Tiro como atividade principal da região.

Está claro que o autor demonstra um interesse especial pelas comunidades judaicas destas cidades e vemos um esforço de mapeamento das mesmas que é digno de nota. O autor menciona as sinagogas, academias, o tamanho das comunidades, suas principais lideranças e

¹⁶ Ibidem. p. 12.

atividades, bem como a presença de construções que constituam parte de uma geografia mítica e do sagrado do mundo judaico.

Os tamanhos das comunidades variam, sendo algumas bastante expressivas, ao passo que outras contam com grupos bem mais modestos de judeus. Entre as maiores comunidades citadas, destacamos: Aleppo, que contaria com 5.000 judeus; Mossul, com 7.000; Bagdá, com 40.000. Isto, no entanto, não será a regra e a menção das comunidades mais modestas (a maioria delas) é atestada: Narbona, com 300; Roma, com 200; Posquieres, com 40.

Esse interesse em mapear as comunidades judaicas e seu tamanho faz com que o texto seja uma das fontes mais importantes para conhecermos a situação da presença judaica no mundo Mediterrâneo e proximidades no século XII. Este aspecto é certamente parte do relato, mas não há dados e bases para afirmar categoricamente que este tenha sido o objetivo que motiva sua viagem.

Em alguns casos o viajante nos traz uma lista das principais figuras das comunidades, geralmente rabis, médicos, sábios e estudiosos em geral e as redes de solidariedade e sociabilidade estabelecidas, com comunidades contando com locais para receber viajantes judeus. Este último fato é fundamental, se pensarmos que a experiência da viagem implica um desenraizamento e a possibilidade de contar com uma rede destas se coloca como uma garantia importante para aquele que empreende longos deslocamentos.¹⁷

O aspecto religioso também ocupa parte significativa do texto e há especial atenção a lugares e práticas da religiosidade judaica, fossem ligadas à religiosidade sancionada pela ortodoxia, fossem de vertente mais popular (como a menção de certas práticas de devoção em torno do túmulo dos patriarcas).

Inscrita neste aspecto religioso, a peregrinação, centrada no ambiente urbano, aparece de maneira marcada e este era um dado importante na comunidade judaica medieval.¹⁸ A

¹⁷ Importante destacar que outros livros de viagens, de procedências culturais e religiosas diferentes, também darão destaque a estes lugares para recepção do viajante. Um exemplo disto vemos na *rihla* de Ibn Jubayr, na qual o viajante menciona hospedarias, casas, locais designados para receber viajantes e peregrinos e toda uma rede de solidariedade, sobretudo no caso das caravanas.

¹⁸ DAVID, Abraham. Jewish travelers from Europe to the East, 12th-15th centuries. **Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo**, Granada, v. 62, p. 11-39, 2013. p. 12.

peregrinação voltava-se não apenas para Jerusalém, mas para lugares que, de alguma forma, contivessem elementos deste passado religioso: as tumbas dos antepassados, os lugares sagrados da história do povo de Israel. Nota-se uma necessidade de estar perto destes lugares e experimentar a religião de maneira intensa. Isto impulsionava diversos judeus em peregrinação a estes lugares sagrados.¹⁹

Este pontuar do relato de lugares de culto, túmulos, menções de práticas de devoção populares, se intensifica, como é de se esperar, conforme o viajante aproxima-se de Jerusalém. Um retrato bastante interessante, neste sentido, se dá ao passar por Belém e falar do túmulo de Raquel:

[And] close thereto, at a distance of about half a mile, at the parting of the way, is the pillar of Rachel's grave, which is made up of eleven stones, corresponding with the number of the sons of Jacob. Upon it is a cupola resting on four columns, and all the Jews that pass by carve their names upon the stones of the pillar.²⁰

Percebemos que o lugar de sepultamento de Raquel teria originado uma peregrinação específica e uma prática de gravar o nome nas colunas, um traço da vivência da religiosidade judaica. Estas práticas em torno de lugares de sepultamento, com graus de fervor variável, nem sempre eram bem vistas pelas autoridades rabínicas.

Ainda com relação aos lugares sagrados e foco de peregrinações judaicas, temos uma passagem bastante significativa sobre o sepulcro de Abraão, Sara, Isaac, Rebeca, Jacó e Leia:

If a Jew comes, however, and gives a special reward, the custodian of the cave opens unto him a gate of iron, which was constructed by our forefathers, and then he is able to descend below by means of steps, holding a lighted candle in his hand. He then reaches a cave, in which nothing is to be found, and a cave beyond, which is likewise empty, but when he reaches the third cave behold there are six sepulchers, those of Abraham, Isaac and Jacob, respectively facing those of Sarah, Rebekah and Leah.²¹

¹⁹ Ibidem. p. 12.

²⁰ ADLER, Marcus Nathan. Op. Cit., p. 25.

²¹ Ibidem.p. 25.

Este interesse do autor pelos pontos ligados ao sagrado judaico faz com que o relato se constitua numa geografia do sagrado. O interesse tão marcado por estes lugares faz com que muitos autores considerem que o motivo da viagem e o texto correspondam à peregrinação. No entanto, é pouco provável que fosse apenas essa a motivação da viagem: havia rotas usuais mais curtas que permitiam a chegada a estes lugares; ao invés disso, Benjamin privilegia uma rota que tende a coincidir com grandes rotas comerciais, o que traz mais elementos para conjecturar sobre sua viagem.²²

Por fim, é preciso insistir ainda na presença de *mirabilia* como um traço típico de textos de viagem medieval. Referimo-nos, como aponta Jacques Le Goff, a um conjunto de elementos que têm a **capacidade de causar surpresa**: “o maravilhoso medieval caracteriza-se pela raridade e espanto que suscita, em geral admirativo. Ele afeta primariamente o olhar e implica qualquer **coisa de visual**”.²³

O Oriente, em geral, constitui uma grande fonte de maravilhoso para o mundo Ocidental, sobretudo porque o espanto que o desconhecido suscita estimula o registro destes elementos. O acesso a este maravilhoso se dava fosse por traduções feitas por árabes e judeus, fosse por relatos de viajantes. Benjamin de Tudela, neste sentido, desempenha um papel bastante significativo, ao registrar em seu relato aquilo que lhe causa espanto ou que acredita que causará no seu público de destino. Estes aspectos do maravilhoso pontuam o relato como um todo, não dizendo respeito somente ao Oriente.

Um exemplo se dá na Igreja de São João de Latrão em que colunas do Templo de Jerusalém exsudariam água todo ano no dia 9 de Ab, data que na tradição judaica se associa a uma série de calamidades vividas por este povo, como a queda do Templo. Importante mencionar que Benjamin não alega presenciar este e vários dos fenômenos que menciona, recebendo-os de alguma testemunha. Isto não é algo raro nos textos de viagem: o recurso a

²² Nom de Déu acredita que Benjamin segue uma rota comercial pré-estabelecida que vai se adaptando de acordo com as informações que consegue no caminho através dos membros das comunidades judaicas. Acredita que estaria envolvido no comércio de tecidos de luxo e teria interesse pelo de especiarias, o que explicaria em grande medida a rota selecionada. NOM DE DÉU, José Ramón Magdalena. op. cit., 2009. p. 35.

²³ LE GOFF, Jacques. Maravilhoso. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006. V. 2. p. 106-107.

outras fontes é feito sempre que há necessidade de preencher lacuna ou mesmo dotar o texto de mais credibilidade, valendo-se da autoridade que a testemunha representaria (geralmente mencionadas como pessoas de honra e palavra).²⁴

Cabe mencionar ainda que o espanto não necessariamente deveria estar ligado a uma manifestação sobrenatural: cidades vão desempenhar papel de *mirabilia*, da mesma forma que acontecimentos tidos como sobrenaturais ou seres desconhecidos que causam espanto ao observador. Bagdá é um exemplo disto: “Bagdad is twenty miles in circumference, situated in a land of palms, gardens and plantations, the like of which is not to be found in the whole land of Shinar”.²⁵ Esta mesma admiração é demonstrada com relação ao Hipódromo de Constantinopla, com relação ao hospital mantido pelo califa de Bagdá e tantas outras instalações ao longo do texto. No texto de Benjamin, a cidade é o espaço onde as *mirabilia* tendem a se manifestar, isto quando elementos da própria arquitetura da cidade, senão a própria, não aparecem eles próprios como *mirabilia*.

Privilegiamos aqui os principais elementos do texto de Benjamin de Tudela, sobretudo sua caracterização em torno de um universo urbano, onde destacou elementos da vida comunitária judaica e de sua religião, embora também pontuasse o texto com observações sobre os habitantes dos lugares, arquitetura, tensões e conflitos diversos. Estas questões abarcam apenas uma pequena parte da pesquisa que está em andamento. É a contraposição das fontes que poderá dotar os dados de maior significado: observar recorrência de cidades, portos, povos e reinos entre os relatos, analisando a variação de qualificações, medidas e hierarquias de cidades, levando em conta procedência cultural e religiosa do narrador.

²⁴ CASTRO HERNANDEZ, Pablo. Op. Cit., p. 81-82.

²⁵ ADLER, Marcus Nathan. Op. Cit., p. 42.

O CORPO NAS REGRAS MONÁSTICAS OCIDENTAIS DA PRIMEIRA IDADE MÉDIA

Bruno Uchoa Borgongino (Doutorando PPGHC – UFRJ; UNESA; Bolsista CAPES)

Durante a Primeira Idade Média,¹ o movimento monástico difundiu-se no Ocidente latino. Ante a disseminação da vivência ascética, representantes da elite eclesiástica promoveram o monaquismo cenobítico, pautada na estabilidade numa comunidade dirigida por um abade. O favorecimento dessa modalidade monacal propiciou a inserção dos monges numa posição passível de controle pelas autoridades clericais.

No decorrer desse processo, clérigos redigiram regras monásticas, isto é, textos que visavam normatizar o cotidiano e as relações entre os seus membros.² Diversas prescrições presentes nesses escritos incidiam sobre aspectos da corporeidade dos monges, geralmente implicando na negação dos prazeres físicos e no rígido controle do corpo.

O objetivo desta comunicação é apresentar um panorama de como o corpo era abordado nas regras monásticas ocidentais.³ O conjunto documental é composto por vinte e três regras monásticas produzidas entre os séculos IV e VII.⁴ A presente exposição é o início do esforço de

¹ Para uma reflexão sobre a opção por tal periodização em detrimento da nomenclatura convencional Antiguidade Tardia, cf.: SILVA, Paulo Duarte. O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. *Signum*, v. 14, n. 1, p. 73-91, 2013.

² Apesar da extensa bibliografia sobre monaquismo e regras monásticas, produzido por especialistas de diversas áreas, as especificidades do gênero *Regula* foram insuficientemente debatidas. Sob a ótica dos estudos literários, há o estudo que introduz um artigo de Paula Barata Dias a respeito da *Regula Communis*. Por sua vez, o filósofo Giorgio Agamben caracterizou as regras monásticas à luz da dialética que estabeleciam entre norma e vida. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida**. São Paulo: Boitempo, 2014.; DIAS, P. B. A *regula* como gênero literário específico da literatura monástica. *Hvmanitas*, Coimbra, v. 50, p. 311-335, 1998.

³ Dada as especificidades das regras monásticas compostas nas ilhas britânicas, restrinjo esse estudo às regras continentais. As regras insulares podem ser lidas na compilação traduzida para o inglês realizada por Uinseann Ó Maidin. Cf.: **The celtic monk: rules and writings of of Early Irish monks**. Cistercian Publications, 1996.

⁴ O *corpus* compreende os seguintes documentos: os quatro primeiros livros das *De institutes coenobiorum*, cf.: CASSIANO. **Institutions Cénobitiques**. Paris: Éditions du Cerf, 1965.; as regras monásticas visigodas, ou seja, *Regula Leandri*, *Regula Isidori*, *Regula Communis* e *Regula Monachorum*, cf.: CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971.; a *Regula Magistri*, cf.: **La Règle du Maître**. Paris: Cerf, 1964, 2v.; a *Regula Benedicti*, cf.: BENTO DE NÚRSIA. **La règle de saint Benoît**. Paris: Cerf, 1972, 7v.; as versões masculina e feminina da regra de Cesário de Arles, cf.: CESÁRIO DE ARLES. **Règles des moines. In: Césaire D´Arles. Oeuvres Monastiques**. Paris: Éditions du Cerf, 1994, 2v. V. 2.; *Regula monachorum* de Columbano cf.: COLUMBANO. **Règles et pénitentiels monastiques**. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1989.; a regra agostiniana, as versões masculina e feminina da regra de Aureliano de Arles, a *Regula monasterii Tarnantensis*, a *Regula Ferioli* e a *Regula Pauli et Stephani* foram consultadas no

síntese dos dados e reflexões levantados nas investigações que venho realizando desde a graduação sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Leila Rodrigues da Silva.

Corpo e ascese monástica

Segundo David Le Breton, o corpo não é uma natureza incontestável objetivada imutavelmente pelas comunidades humanas. Ele sequer existe, uma vez que é socialmente construído tanto nas suas ações na cena coletiva quanto nas teorias que explicam seu funcionamento ou nas relações que mantém com o homem que encarna. Assim, o corpo é uma ficção, é o efeito de uma elaboração sociocultural.⁵

Os autores medievais se referiam à instância humana física utilizando dois termos que, embora muitas vezes intercambiáveis, ainda assim possuíam sentidos distintos: corpo (*corpus*) e carne (*caro*). Enquanto o primeiro representava uma categoria genérica e neutra, o segundo remetia a um valor e não somente a uma coisa, uma vez que era fonte de impulsos difíceis de serem controlados pela fraqueza do espírito humano – tensão esta que gerava o pecado.⁶

Nas *Collationes*, conjunto de vinte diálogos redigido pelo marselhês João Cassiano no início do século V que teria ampla circulação no Ocidente latino, era definido a natureza da carne. Não possuindo materialidade, uma vez que dizia respeito aos maus desejos. A saciedade carnal se efetivaria com sono prolongado, alimentos até a saciedade, enriquecimento material, banhos para estar rodeado de donzelas e ser aplaudido pelos outros.⁷

seguinte volume, que as reuni: DESPREZ, V. **Règles monastiques d'Occident IVe-Ve siècle**. Bégolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 1980.; a primeira, a segunda e a terceira Regra dos Pais, a *Regula Macharii* e a *Regula Orientalis*, conforme reunida na edição da Cerf: VOGUÉ, Adalbert de. **Les règles des Saints Pères**. Paris: Cerf, 1982, v.2.

Cabe salientar que a categorização de dois desses documentos como regras monásticas é controversa. Os quatro primeiros livros das *Instituições* constam em alguns *codex regularum* do período sob a forma de *Regula Cassiani*, especialmente na Península Ibérica, cf.: DIAS, P. B. *A Regula Cassiani*. Uma leitura dos *De institutis coenobiorvm* feita em ambiente frutuosiário. **Humanitas**, Coimbra, v. 57, p. 195-244, 2005. O enquadramento da *Regula Leandri* como regra monástica também é contestado por alguns especialistas, cf.: DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. *Perspectivas de unidat en el "De institutione virginum" de Leandro de Sevilla*. In: GONZALEZ RUIZ, R. **Inovacion y continuidad en la España visigótica**. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes S. Eugenio, 1981. p. 23-47.

⁵ LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 24-33

⁶ SCHMITT, Jean-Claude. **Corpo e Alma**. In: LE GOFF, Jacques; SCHMIT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2002, 2v. V. 1. p. 250-264. p. 252-253.

⁷ JOÃO CASSIANO. **Conférences**. Paris: Cerf, 1959, 3v.

Sendo a instância corporal algo que varia no tempo e no espaço, a dinâmica que estabelece com a alma também é mutável. Como apontado por Roy Porter, os territórios do corpo e da alma não são fixos, possuindo fronteiras que variam conforme o tempo, o lugar social, as circunstâncias e a sociedade. Assim, a distribuição de funções e responsabilidades entre os âmbitos físico e espiritual do homem é um elemento histórico.⁸

A partir de tal referencial, é possível averiguar na documentação da Primeira Idade Média que os termos latinos “*corpus*” e “*anima*”, traduzíveis para o português como “corpo” e “alma” respectivamente, referem-se a algo distinto dos seus “equivalentes” atuais no meu idioma. Afinal, pensava-se o corpo e a alma de outra maneira, decorrendo num modo diferente de abordar a interação entre essas duas esferas da existência humana.

Como bem apontou Schmitt, a relação dialética entre esses dois componentes do homem era de complementaridade, ou seja, o ser humano era caracterizado como uma unidade. Daí, as duas categorias recorrentemente se confundiam. Somente na morte é que haveria uma separação, mas ainda assim com a perspectiva de sua reunificação durante a ressurreição dos mortos, prometida por Paulo nas Escrituras.⁹

Portanto, a dinâmica estabelecida entre corpo e alma era complexa, pois havia complementaridade entre as duas esferas do homem e evocava diversas categorias. Ainda que a alma estivesse impossibilitada, por conta da queda de Adão, de submeter a carne à vontade e à razão, a ascese contribuiria para que o corpo se tornasse instrumento para a salvação. O cristão deveria resistir sistematicamente aos desejos carnis e a todas as inclinações espirituais cujo fim não fosse a busca de Deus, valendo-se da maceração do corpo, do desprezo e da fuga do mundo e da ascese.¹⁰ Negava-se, então, os prazeres corporais e impingia-se sofrimentos físicos em si próprio em favor da redenção espiritual.

O movimento monástico era anunciado como a maior aproximação possível nesse mundo da perfeição cristã. A promoção dos monges como elite espiritual, que corroboraria suas

⁸ Cabe a ressalva de que a ênfase de Roy Porter nesse texto é na relação entre corpo e mente. Cf.: PORTER, Roy. História do Corpo. In: BURKE, Peter. **A escrita da História**. São Paulo: UNESP, 1992. p. 291-326. p. 303-309; 322-323.

⁹ SCHMIT, Jean-Claude. Op. Cit., p. 250-262.

¹⁰ CASAGRANDE; VECCHIO. Op. Cit., p. 337-351.

pretensões de ascensão a posições de destaque na estrutura eclesiástica, estava associada ao destaque à importância da ascese rigorosa que cumpriam. O empenho no combate à concupiscência da carne, nas renúncias e no controle sobre si eram elementos evocados como prerrogativas da vivência monacal autêntica.

Referências ao corpo em regras monásticas

Ainda que contenham especificidades resultantes da amplitude espaço-temporal e da variedade de contextos de produção, verifica-se a recorrência de temas e de normas nas regras monásticas contempladas pela investigação. Essas constantes derivam da prática de reproduzir ou se embasar em passagens de normativas anteriores. O monaquismo era apresentado como modo de vida inspirado na comunidade apostólica e referenciado nas tradições dos proeminentes ascetas do deserto. O amparo no pregresso, principalmente quando anunciado, era artifício para legitimação de novos documentos normativos destinados ao público cenobítico.

No que concerne ao corpo nas regras monásticas, existem convergências na abordagem, ainda que as prescrições de cada uma variem na rigorosidade. Os autores desses documentos realizavam referências ao corpo quando ponderavam sobre o cotidiano monástico, as interações entre os monges, os movimentos da alma, a purgação das faltas e as possíveis concessões.

As atividades do cotidiano cenobítico compreendiam as tarefas que asseguraram sua autossuficiência, como o trabalho manual, os momentos de atendimento às necessidades naturais de descanso e alimentação e a realização de ofícios e conferências. As regras monásticas previam um sistema de repartição do dia em seis horas,¹¹ entre as quais os afazeres eram distribuídos, podendo conter variações conforme as estações do ano e os períodos litúrgicos.

Nesse âmbito, os cuidados diários dispensados ao corpo dos monges eram regulamentados nos textos normativos. Restringia-se o atendimento às necessidades físicas a determinados horários e condições: a alimentação só era permitida dentro da mesa comum,

¹¹ São elas: matinas, laudes, terça, sexta, nona, véspera e completa. Para uma abordagem sobre a origem e desenvolvimento do sistema de horas canônicas e seus significados na documentação cristã do período, cf.: TAFT, Robert. **The liturgy of the hours in East and West**. Collegeville: The Liturgical, 1986.

sendo os pratos e as quantidades a serem consumidos estabelecidos pela regra; o descanso, fosse em cela individual ou coletiva, só ocorreria no momento prescrito e, em algumas normativas, sob a vigilância de um superior. O envolvimento em trabalhos manuais era obrigatório para os monges e, em alguns casos, era adequado às condições socioeconômicas do mosteiro e às estações do ano.

A regra beneditina, a essa respeito, prescreve:

Acreditamos que é suficiente para todas as mesas na refeição cotidiana, que ocorre na sexta ou na nona, dois pratos cozidos (...). Assim, pois, dois pratos cozidos deverão ser suficientes para todos os irmãos, e se houver frutas ou legumes frescos, sejam acrescentados em terceiro lugar. Uma libra de pão será o suficiente para o dia, que terá uma só refeição ou café da manhã e ceia (...).¹²

No que concerne à atenção ao corpo nas interações entre os membros da comunidade, os contatos físicos eram interditados, principalmente beijos e iniciativas sexuais. Alguns documentos proibiam a partilha de um mesmo leito no momento do sono, além de conterem indicações sobre a distância entre as camas e a presença de velas para iluminar a cela durante a noite. É o caso, por exemplo, da seguinte passagem da *Regula Orientalis*: “Ninguém falará com outro na escuridão. Ninguém dormirá sobre uma esteira com um outro. Ninguém pegará a mão de outro, mas parado em pé, em movimento ou sentado, manter-se-á um côvado de distância entre si e o outro”.¹³

Ainda nesse tocante, as regras monásticas continham interdições com o objetivo de impedir com que um cenobita incitasse o outro a maus pensamentos. Por isso, regulamentavam a posição de descanso, a maneira de andar e a alguns aspectos da aparência física.

Tendo em vista a possibilidade dos movimentos corpóreos revelarem inclinações pecaminosas ocultas presentes na alma, as regras monásticas abordavam fenômenos corporais involuntários. Nas normativas destinadas a comunidades masculinas, a poluição noturna era

¹² “*Sufficere credimus ad refectioem cotidianam tam sextae quam nonae, omnibus mensis, cocta duo pulmentaria (...). Ergo duo pulmentaria cocta fratribus omnibus sufficiant et, si fuerit unde poma aut nascentia leguminum, addatur et tertum. Panis libra una propensa sufficiat in die, siue una sit refectio siue prandii et cenae*”. Tradução minha. *Regula Benedicti*, XXXVIII. p. 576-577.

¹³ “*Neo alteri loquatur in tenebris. Nullus in psiatho cum altero dormiat. Manum alterius nemo teneat. Sed sive steterit, sive ambulaverit, sive sederit, uno cubito distet ab altero*”. Tradução minha. Cf.: *Regula Orientalis*, XLIV.

um elemento destacado. A ejaculação durante o sono seria o resultado de sonhos libidinosos, que irromperiam durante a noite quando o monge fracasse no combate aos desejos ilícitos. As prescrições obrigavam o acometido por uma poluição a advertir ao seu abade sobre o ocorrido.

O que se mancha com poluição noturna, não deve tardar de declarar ao pai do mosteiro, e deve atribuir o acontecido à sua culpabilidade, e tem que se arrepender em seu interior, compreendendo que, se não tivesse se antecipado aos pensamentos torpes, não ocorrido o fluxo da imunda poluição, pois quem se deixa acometer por pensamentos ilícitos, a esse ponto lhe mancharão tentações imundas.¹⁴

Os códigos monacais previam punições aos que infringissem as normas. Os delitos eram classificados como graves ou leves, sendo cada um sancionado em conformidade com a sua gravidade. Os castigos não tinham caráter apenas coercitivo e expiatório, mas também corretivo e educativo. Por isso, não consistiam no primeiro recurso dos procedimentos penais – antes, o monge deveria receber advertências. No que tange às técnicas punitivas, o corpo constituía o objeto de aplicação direta do castigo, geralmente provocando fome ou dor física.¹⁵ A regra redigida por Frutuoso de Braga continha normativa nesse sentido:

O que se gaba de seu desenfreno deve ser privado com frequência do alimento e mortificado com jejuns de dois ou três dias; há de se impor, ademais, a penalidade de algum trabalho e deve ser sancionado com a privação de falar. Se depois de sofrer esses castigos reiteradas vezes não se corrigir, será corrigido com mais energia por meio de açoites e será encerrado em larga reclusão; será alimentado com escassíssima ração de pão e água até que prometa se apartar do vício.¹⁶

¹⁴ “*Qui nocturna ilusione polluitur publicare hoc patri monasterii non moretur culpaque suae merito hoc tribuat, et occulte paenitentiam agat, sciens quia nisi praecessisset in eo turpis animi cogitatio, non sequeretur fluxus sordide adque imundae pollutionis. Quem enim praeuenerit cogitatio inlicita temptatio illum cito foedat imunda*”. Tradução minha. Cf.: *Regula Isidori*, XIII. p. 111.

¹⁵ PANCER, N. “Crimes et châtiments” monastiques: aspects du système pénal cénobitique occidental (Ve et VIe siècles). *Le Moyen Age*, Haifa, v. 59, n. 2, p. 261-275, 2003.

¹⁶ “*Lasciuuis petlans et superbus saepius suspendatur a cibo et biduanis siue triduanis maceretur ieiuniis; operisque adiectione confatigetur, sermone et conloquio castigetur. Si ista perpessus saepe minime fuerit correctus, plagis emendetur, instantius, reclusionisque diutinae coartetur angutiis. Breuissimi panis et aquae esu sustentandus donec se spondeat a uitio recessurum*”. Tradução minha. Cf.: FRUTUOSO DE BRAGA, *Regula Monachorum*, XIV. p. 153.

Segundo Nira Pancer, a excomunhão consistia numa técnica punitiva recorrente nas regras monásticas dos séculos V e VI. O monge que sofresse essa sanção seria apartado da comunidade. Para que evitasse o contato do restante do grupo, era isolado no espaço do mosteiro e afastado das atividades habituais. Quando terminasse o período da pena, o excomungado seria submetido a um processo de reintegração, que compreenderia um ritual permeado de gestos que evocariam a demanda por perdão e a humilhação pela falta.¹⁷

Se, por um lado, os documentos em análise impunham uma disciplina de caráter ascético, por outro, previam a possibilidade de abrandamento do regime de vida ao monge cujo corpo estivesse debilitado pela idade ou por doença. Nesse sentido, haviam concessões para que os idosos, os muitos jovens e os enfermos não cumprissem algumas de suas obrigações e restrições habituais. Entretanto, aos adoecidos tais concessões só eram autorizadas enquanto perdurasse a moléstia. Lê-se, nesse sentido, a seguinte orientação da regra masculina escrita por Aureliano de Arles:

Não se comerá jamais carne. Não serão servidos frango e nem alguma ave de criação na comunidade, mas serão obtidos somente para os enfermos, que terão o direito de receber tais alimentos.¹⁸

Considerações finais

No decorrer da Primeira Idade Média, representantes do clero escreveram regras monásticas para normatizar a vida nas comunidades cenobíticas, que então se disseminavam. A preocupação com o corpo era uma das principais características desse gênero de documento, uma vez que se atribuía ao corpo papel destacado na conduta ascética que distinguia o monaquismo autêntico. De acordo com a perspectiva em voga na época, a renúncia aos prazeres da carne e a submissão a desconfortos físicos seriam espiritualmente benéficos – práticas com as quais os monges eram identificados e, por isso, promovidos como elite espiritual.

¹⁷ PANCER, Op. Cit., p. 272-274.

¹⁸ “*On ne mangera jamais de viande. On ne servira pas de poulets ni aucune volaille en communauté, mais on en procurera seulement aux malades, qui auront le droit d’en recevoir*”. Tradução minha. Na edição consultada, não consta o original em latim, apenas a tradução para o francês. Cf.: *Regula Aureliani ad Monachus*, LI. p. 241.

A maneira como o corpo era abordado nos textos em questão era similar, a despeito das especificidades da conjuntura em que cada uma foi produzida e na variação de rigorosidade. Nesse sentido, são comuns que às regras monásticas: apresentação de prescrições quanto aos cuidados rotineiros com o corpo, orientações quanto à atenção necessária com o corpo nas interações entre o monge e o restante da comunidade, cuidados dispensados aos movimentos corporais que manifestassem inclinações pecaminosas, previsão de sanções aos delinquentes que tinham o corpo como objeto e, por fim, indicações de concessões no regime de vida dos monges fisicamente debilitados.

O ISLÃ NA PENÍNSULA IBÉRICA: AS RELAÇÕES DE PODER E A HISTORIOGRAFIA SOBRE A “CONQUISTA” DO REINO VISIGODO EM 711

Camila Dominice Vilaro (Graduanda – UNESA)

Essa comunicação está veiculada ao programa de Iniciação Científica da Universidade Estácio de Sá, sob a orientação do professor Rodrigo dos Santos Rainha. A pesquisa objetivou uma abordagem sobre a entrada dos muçulmanos no Reino Visigodo, assim, através da historiografia recente, foram pesquisados relatos relacionados a entrada muçulmana da Península Ibérica, possibilitando uma discussão além da simples narração de fatos, mas sim da observação das relações de poder envolvidas no princípio do século VIII, que permitiram a “conquista” muçulmana.

Dessa maneira, foi necessário pesquisar como ocorreu a oportunidade na qual fez Tariq desembarcar no Ocidente, a relação de poder entre clãs familiares dentro do reino Visigodo e a coroação do rei visigodo, Rodrigo. Além disso, analisando brevemente a situação dos judeus e dos witzanos dentro do reino e a união com os muçulmanos.

A fonte utilizada, que impulsionou o tema da pesquisa, foi a crônica Bizantina Árabe, que ordena cronologicamente os governantes visigodos, bizantinos e muçulmanos, fazendo relações entre esses reinos, descrevendo a subida ao poder de cada um e narrando suas histórias. A crônica começa com a morte do rei visigodo, Recaredo, no ano de 601 e termina com o califado de Walid II (no ano de 744) que foi determinado pelo seu pai Yzid antes de morrer. Na crônica foi possível perceber que o autor, desconhecido, ao falar do Império Bizantino e do reino Visigodo mostra toda uma rede de manobras realizadas para chegar ao poder, que ocorreram através de golpes, assassinatos e desqualificação da linhagem não nobre de alguns reis. Em contrapartida, os muçulmanos são referidos como um reino de harmonia, na qual os califas assumiram o califado sem qualquer conflito, além de mostrar as vitórias do seu exército sobre os outros reinos.

Na crônica, a passagem que cita a conquista do reino visigodo no califado de Walid I:

(...) Sometió com sus conquistas los territorios de la India. Y en las regiones de Occidente, por medio del general de su ejército de nombre Musa invadió y

*sometió el reino de los godos em Hispania, reino firme y poderoso desde antiguo; y tras echar abajo este reino, hizo a los godos súbditos suyos. Llevando así a cabo prósperamente todas estas guerras, durante el noveno año de su reinado, tras haber sido mostradas ante él riquezas procedentes de todos los pueblos tal y como él lo había imaginado, llegó al final de su vida.*¹

Nesse trecho, o crónista deixa claro que o reino Visigodo era poderoso e firme, porém os muçulmanos eram maiores e conquistaram novos súditos godos. Apesar de falar brevemente sobre a chegada dos muçulmanos, a crónica mostra como as relações de poder tinham papel fundamental dentro das sociedades medievais.

Os principais pesquisadores, estudados, que discursam sobre a chegada do Islã na península ibérica e a formação de al-Andalus, foram: Richard Fletcher, Jesús Adalid, Wenceslao González, Eva Gutiérrez. Javier Iruela, J. Ainaud de Lasarte, José Marcos, Julia Montenegro, Arcadio Castillo, José Rovira e Marisa Sánchez.

Dessa forma, diversas visões desse acontecimento foram estudadas, algumas parecidas, outras com elementos e visões diferentes, porém em todas as personagens se repetem e possuem relações entre si. Nesse sentido, a grande questão seria como eram essas relações e até que ponto se tornaram essenciais para a formação de al- Andalus.

Javier Albarrán Iruela em “*Das crónicas mozarabes, fuentes para el estudio de la conquista de al-Andalus*”² diz que a descrição do reino Visigodo como um reino forte, longe da visão de instabilidade que se encontrava o reino no momento da conquista islâmica, mostra que a conquista muçulmana não foi algo traumático para a população, pois foi produzida a partir de um processo de pactos e negociações que melhorariam as condições dos que se alinhassem aos mulçumanos. Além disso, os muçulmanos mantiveram a sua política dos povos do livro, na qual os cristãos podiam manter sua fé mediante ao pagamento de impostos.

Julia Montenegro e Arcadio del Castilho em “*La Invasión musulmana de la península ibérica em el año 711 y la flota de Ifriqiya*”³ citam dois autores, Pierre Guichard e Jorge Lirola

¹ Crónica bizantina-arábiga del 741.

² IRUELA, Javier Albarrán. Das crónicas mozarabes, fuentes para el estudio de la conquista de al-Andalus. **Revista Historia Autónoma**, Madrid, n. 2, p. 45-58, mar. 2013.

³ CASTILHO, Arcadio del; MONTENEGRO, Júlia. La Invasión musulmana de la península ibérica em el año 711 y la flota de Ifriqiya. **Anuario de estudios medievales**, Barcelona, n. 42, p. 755-769, 2012.

Delgado, que consideram que as frotas de Ifriqiya participaram da invasão muçulmana na Península Ibérica, porém Montenegro e Castillo não compartilham dessa ideia, pois observando o que é indicado por Al- Humaydi, Al-Dabbi e Ibn Abd Al – Malik Al-Marrakushi não seria possível considerar tal fato. De acordo com os autores no momento da invasão da Península Ibérica por Tariq a frota de Ifriqiya encontrava-se ocupada em uma expedição contra a ilha de *Cerdenã*, que é expresso por Yaqui Al-Rumi, Ibn Al-Atu, Al-Nuwayri e Ibn Tagriberdi. Todos esses autores teriam sido unânimes em dizer que Musa no ano de 92 da hégira teria enviado uma expedição contra *Cerdeña*. Para eles não cabe nenhuma dúvida a respeito dessa informação, porém foi levantada por alguns historiadores graças à erros de tradução, já que a tradução de Edmond Fagman sugere que os navios enviados à *Cerdenã* fizeram essa expedição após desembarcar tropas na península Ibérica.

Segundo Montenegro e Castillo, é importante lembrar que a maioria das fontes muçulmanas especificam que a passagem das tropas para a invasão da Península Ibérica em 711 foi feita por navios disponibilizados por Dom Julián. Dessa forma, diversas variações dessa história são fornecidas por outras fontes, porém em nenhuma delas há menção a frota de Ifriqiya. A frota, então, não teria sido usada, já que estava ocupada com o norte da África e com a Sicília e a *Cerdeña* bizantina.

Após deixar seu filho governando Ifriqiya, Musa parte para a Península Ibérica, na qual após a partida de Tariq ele manda construir navios na costa africana para enviar reforços. Nesse sentido, os autores, dizem que não é possível deduzir, de acordo com as fontes, se foram usadas em algum momento frotas de Ifriqiya.

Em 709, de acordo com Montenegro e del Castillo, o pacto com Dom Julián passa a vigorar, pois “*es cuando de alguna forma los musulmanes tuvieron clara consciencia de que la conquista podría resultar sumamente fácil, habida cuenta de la debilidad de la monarquia visigoda.*”⁴ Dessa forma, eles sabiam da ajuda interna que teriam e como apontam as fontes cristãs, o desmoronamento do reino Visigodo teria sido possível graças ao apoio que tiveram dentro do reino. “*La traición de los witzanos parece ponerse de manifesto em um texto del*

⁴ Ibidem. p.762

Anónima Mozárabe de 754, pero resulta más clara em outro, em el que se hace referencia a Oppa, hijo de Egica.”⁵

Outro historiador que escreve sobre a possível ajuda de Dom Julián é Wenceslao Segura González em seu trabalho “*El comienzo de la conquista musulmana de España.*”⁶ O autor cita novamente Julián, personagem cristão no qual segundo as fontes árabes teve uma participação decisiva no processo de tomada da península Ibérica. Não se sabe ao certo sobre sua origem, porém seria possível crê que esse estava a serviço do rei, Witiza, já que todas as fontes coincidem sobre isso. Ao falar sobre as fontes árabes, o autor fala principalmente da ajuda de Julián à Musa e Tariq. Além disso, ele ressalta que o califa al – Walid que havia dado a ordem para a conquista. Entretanto, González diz que o nem todas as ordens vinham diretamente do califa, pois por mais que os historiadores árabes tenham se esforçado para dizer que a conquista da Espanha foi em conjunto com o califa, e que os berberes seguiam apenas ordens, seria errôneo, pois os berberes possuíam autonomia visto seu caráter tribal de não receber ordens.

Segundo, Wenceslao González, poucos anos antes da conquista, um exército muçulmano comandado por Tarif já havia desembarcado em Tarifa e teria sido recebido por Dom Julián, dessa forma, explicaria o porquê não houve resistência ao desembarque de Tarif. Assim, o autor explica que esse poderia ter sido o motivo pelo qual Tarif não foi para o norte, pois lá encontraria resistência visigoda.

Apesar dos historiadores árabes falarem que a conquista foi tramada pelos árabes e não pelos berberes, há controvérsias, pois a frota usada, segunda González, foi de navios de Julian.

Outro aspecto importante para a conquista seria a participação do partido witiziano que negociou com Tariq, e tiveram um papel fundamental na batalha de Guadalete. Também aponta a participação de judeus que apoiaram a conquista.

Sobre a batalha de Guadalete, Jesús Sánchez Adalid, diz que alguns relatos sugerem que houve combate entre os visigodos e o exército de Tariq. E apesar do exército visigodo ter um número maior de homens, acabou sendo derrotado por Tariq por causa de suas desavenças

⁵ Ibidem.

⁶ GONZÁLEZ, Wenceslao Segura. El comienzo de la conquista musulmana de España. *Al Qantir*, n. 11, p. 92-135, 2011.

internas. Assim, a desestruturação do reino Visigodo foi “*rápido e imparable. Y la colaboración de los descendientes de Witiza con los musulmanes en la conquista parece innegable, pues fueron los máximos beneficiados de ella recibiendo inmensas propiedades en la Península.*”⁷

A partir desse episódio, segundo Adalid, a conquista de outros lugares aconteceu rapidamente. Pois, os pactos oferecidos pelos muçulmanos facilitavam o seu progresso, já que permitiam que os cristãos mantivessem sua religião em troca de um tributo, além do respeito as autoridades existentes e a manutenção das propriedades dos que se rendessem pacificamente. Entretanto a crónica mozárabe fala sobre a violência que motivou o deslocamento de um bom número de adeptos de Rodrigo em direção às montanhas da Cantábria.

Para Richard Fletcher, a conquista teria sido especialmente berbere. Dessa maneira, Musa, enviou tropas para a Espanha sob o comando de Tariq. Segundo Fletcher essa era uma expedição pequena e exploratória, porém Tariq deparou com um exército comandado pelo rei visigodo, Rodrigo. Nesse conflito, Rodrigo teria sido morto e por não ter nenhum sucessor Tariq tomou posse de Toledo. Esses acontecimentos, que segundo Fletcher, seriam inesperados e levaram Musa junto a um exército numeroso à Espanha. Em 712 e 715, já haviam conquistado a maior parte da península ibérica. “Seus sucessores completaram o trabalho: por volta do ano 720, toda a Península Ibérica estava sob o controle dos invasores.”⁸

Segundo Richard Fletcher, o reino visigodo não era um reino decadente, pelo contrário, “a Espanha visigótica era o mais romanizado dos estados sucessores do domínio romano surgidos nas províncias da Europa Ocidental.”⁹ Segundo, Fletcher, em 654 o rei Flavius Reccesvintus Rex, produziu o mais sofisticado código legal da cristandade medieval do Ocidente. Além disso, “a cultura latina da Espanha do século VII, da qual Isidoro, o bispo polímático de Servilha (morto em 636) era o luminar, era a mais rica da Europa Ocidental.”¹⁰

⁷ ADALID, Jesús Sánchez. Peregrinos mozárabes a Santiago de Compostela. *In*: CONGRESO INTERNACIONAL CAMINO MOZÁRABE DE SANTIAGO, 2., Mérida, 2013. **Actas...** Mérida: [s.n] 2013. p. 18.

⁸ FLETCHER, Richard. **Em busca do El CID**. Tradução de Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: UNESP, 2002. p. 24.

⁹ Ibidem. p. 25.

¹⁰ Ibidem. p. 25-26.

Entretanto, seria possível que a sociedade visigótica teria começado a passar por uma depressão econômica, aproximadamente, a partir do ano 600. Fletcher diz que os sintomas dessa depressão e o abandono das cidades vêm sendo estudado pela arqueologia, porém não se tem uma resposta certa para o que de fato aconteceu, todavia a peste bubônica poderia ser uma das causas para o abandono.

De acordo com Wenceslao Segura González, no século VIII o reino Visigodo se encontrava em uma possível desintegração ou com grandes chances da invasão de outros povos. Dessa forma, o principal problema da política visigoda, segundo González, estava nas tentativas de fazer a coroa hereditária que entraram em confronto com a violenta oposição da nobreza. A sociedade visigoda evoluída para a feudalização, *“al igual que su ejército, que se vio por ello debilitado. Las ciudades habían entrado en una clara decadencia. La iglesia estaba afectada de una grave crisis moral, a la vez que se veía envuelta en las cuestiones políticas.”*¹¹

Nesse contexto morre o rei Witiza o que levou à lutas partidárias para a ocupação do trono. Assim, González diz que o destino da Espanha foi: um estado de decomposição, uma guerra civil aberta entre as facções que ansiavam poder e a fome, enquanto uma nova potência emergente na fronteira espanhola, os berberes, comandada por Musa, estava prestes a invadir o reino.

Para Julia Montenegro e Arcadio del Castillo, o reino Visigodo, após a morte do rei Witiza necessitava de alguém com experiência militar, para frear os muçulmanos. Segundo Montenegro e Castillo não há dúvidas que a expansão muçulmana ao norte da África foi decisiva para a conquista da península Ibérica.

José María Peña Marcos,¹² diz que os fatores que levaram a crise foram: o progressivo detrimento do valor da moeda, o desaparecimento quase total do comércio exterior, a proibição de judeus ao comercio exterior, o feudalismo visigodo com sua aristocracia poderosa e dividida em clãs políticos que lutavam para manter ou aumentar o poder do grupo. Enfrentaram a realeza, e o efeito foi uma desestruturação da unidade do reino.

¹¹ GONZÁLEZ, Wenceslao Segura. Op. Cit., p. 98

¹² MARCOS, José María Peña. **Al-Andalus: 711-756**. [S. l]: Visión Libros, 2005.

Outro fator, não menos decisivo, foram as crises eclesiásticas constantes; ambos os confrontos religiosos internos e externos, mesmo contra a igreja em Roma. Além disso, a divisão entre visigodos e *hispanos – romanos* e a desestabilidade do exército.

Nesse contexto com a morte do rei Witiza, segundo José Marcos, os visigodos se reuniram em uma assembleia eleitoral, chamada *Senatus* e legitimamente colocaram no trono Rodrigo, duque da bética. Entretanto os witizanos não estavam de apoio com essa eleição e com o apoio dos irmãos de Witiza, pediram reforço a tropas estrangeiras para a ocupação do trono.

Para José Orlandis Rovira,¹³ o equívoco dos witizanos foi não perceber a diferença que havia entre o império bizantino, que muitas vezes os ajudavam, com o reino muçulmano e esse erro provocou a perda da Espanha.

Assim, com a entrada dos muçulmanos na Espanha Visigoda, estabeleceu-se o reino muçulmano de al-Andalus. Segundo Julio Valdeón “o governo de al-Andalus que desde o ano 716 tinha como centro do poder a cidade de Córdoba, era dirigido por um emir que obedecia às ordens do califa, na altura instalado em Damasco.”¹⁴ Durante os anos de 714 e 756, Julio Valdeón diz que vinte emires sucederam-se no poder.

A dinastia de 'Abd al-Rahman (que chegou fugida em 756 após a derrubada dos Omíadas pelos Abássidas) governou, segundo Fletcher por dois séculos e meio. Tiveram que confrontar com certas resistências como das tribos berberes, além de lutas familiares. Essa dinastia produziu “alguns governantes de grande competência que, de Córdoba, presidiam uma das civilizações mais ricamente criativas já vista na Europa.”¹⁵

Em al-Andalus existiam diversos povos os muçulmanos, os cristãos convertidos ao islamismo, os moçárabes e os judeus. Dessa maneira a população era, de acordo com Pérez, Valdeon e Santos, bem heterogênea. “A maioria era muçulmana, fosse árabes, berbere invasor ou muladi, ou seja, os habitantes da Hispânia visigoda que aceitaram a religião islamita.”¹⁶ O autor prossegue dizendo que o grupo minoritário eram os árabes, porém dominavam tanto

¹³ ORLANDIS, José. *História del reino visigodo español*. [S.l.]: Rialp, 1988.

¹⁴ VALDEÓN, Julio; PÉREZ, Joseph; SANTOS, Julia. *História de Espanha*. Lisboa: Edições 70, 2014.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

politicamente como economicamente. Já os berberes, que eram maioria, ocupavam posições inferiores aos árabes.

Além disso, os muçulmanos introduziram as suas “estruturas sociais, das quais há que destacar sinais tão significativos como a forte coesão social e a prática da endogamia.”¹⁷ Os *muladi*, segundo os autores eram os habitantes do reino Visigodo que se converteram para o islã. Aliás, dentro do grupo de muçulmanos também tinham os negros do Sudão.

Dentro de al-Andalus, também estavam os *dimnies*, que significava tributários, esse termo referia-se aos cristãos e os judeus. Ambos possuíam uma vida “tributaria muito mais dura do que para os muçulmanos, uma vez que eram obrigados a abonar um tributo pessoal, a *yizya*, e outro territorial, o *jarach*.”¹⁸

Os autores continuam dizendo que as questões dos cristãos (civis, criminais, etc) eram resolvidas pelas autoridades cristãs, entretanto quando essas questões afetavam algum muçulmano ou a ordem pública, ocorria uma intervenção das autoridades muçulmanas.

Conforme Marisa Sanchez¹⁹ no momento da conquista o direito islâmico não havia se consolidado e dessa forma muitas questões cristãs foram incorporadas à sua escola jurídica. Assim, a partir da conquista a justiça criminal estava nas mãos das autoridades muçulmanas enquanto os assuntos civis e religiosos eram tratados pelos superintendentes. No entanto, o juiz da comunidade islâmica poderia exercer a justiça entre os cristãos quando uma das partes reclamantes fosse cristãos contra muçulmanos ou judeus.

Os moçárabes, segundo Jesús Adalid,²⁰ eram um grupo religioso e jurídico minoritário, viviam em bairros próprios e possuíam seus próprios cemitérios. Além disso, havia três autoridades civis que eram eleitas para administrar o governo de cada comunidade. O autor diz que à esse grupo foi garantido pelo califa o livre exercício da religião e culto. “*Los templos anteriores a la invasión, salvo aquellos que fueron convertidos em mesquitas tras la conquista,*

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ SÁNCHEZ, Bueno Marisa. En la frontera de dos sociedades y culturas: los mozárabes em el centro de la Península Ibérica (siglos VIII-XI). *Collectanea Christiana Orientalia*, [s.l.], v. 6, p. 427-432, 2009.

²⁰ ADALID, Jesús Sánchez. Op. Cit.

*fueron respetados, y los mozárabes tenían derecho a repararlos, pero no construir otros nuevos.*²¹

De acordo com Richard Fletcher ocorreu a migração de muitos moçárabes que saíram de al-Andalus para lugares governados por cristãos. Em, 718 ou 722, segundo Fletcher, foi travada uma batalha em Covadonga. “Uma companhia de rebeldes derrotou e matou o governador de Gijón e, na esteira dessa derrota, os invasores evacuaram o norte da província, retirando-se para as planícies de Leão, ao sul da cordilheira.”²² Nesse contexto, o historiador diz que aparece a figura de Pelayo, que era o líder dos rebeldes e que a sua vitória “possibilitou o surgimento de um pequeno reino cristão em Astúrias, cujos governantes puderam então consolidar o seu controle sobre aquela região e sobre parte da Galícia.”²³

Segundo Fletcher, Astúrias era um pequeno e inseguro reino, sua economia era simples e sua cultura era pouco sofisticada. Entretanto ao longo do século IX o historiador diz que o reino passou por modificações, especialmente de ordem econômica.

Portanto, pode-se concluir que a “conquista” islâmica no ocidente não ocorreu estritamente pela força, como a palavra sugere, mas sim por uma rede de alianças, favores e oportunidades que os islâmicos encontraram e que permitiu a sua entrada no território da Península Ibérica. Dessa forma, as questões internas dentro do reino visigodo permitiram a aproximação com os muçulmanos, que viram ali a chance de dominação.

²¹ Ibidem. p. 22.

²² FLETCHER, Richard. **Em busca do El CID**. Tradução de Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: UNESP, 2002. p. 63.

²³ Ibidem. p. 64.

OS RITUAIS FÚNEBRES MEDIEVAIS: A MORTE DOMADA E A MORTE DE SI MESMO

Carlos Roberto Coelho Filho (Mestrando - PPGCOM/UFF)

Nas diversas maneiras como é compreendida, a finitude humana se apresenta como um importante aspecto revelador sobre os modos como a própria vida é definida em determinado contexto histórico e cultural. A partir da observação da iconografia medieval, esta comunicação analisará as práticas dos rituais fúnebres que participavam do desatar de vínculos, assim como do enfrentamento da angústia gerada pela consciência da finitude.

No período histórico denominado Alta Idade Média, ou seja, do século V até o século XII a morte era um cerimonial público. Havia certa resignação com relação à ideia da mortalidade humana e o moribundo medieval, sentindo próximo seu fim, reunia os filhos e os companheiros em torno do seu leito para as últimas despedidas e pedidos de perdão. A atitude medieval em que a morte estava ao mesmo tempo próxima e familiar, se opõe ao modo como os sujeitos modernos lidavam com a morte.

Na Idade Média, o “momento derradeiro” era marcado por diversos gestos ritualísticos. Por exemplo, quando Lancelot ferido e perdido numa floresta deserta, percebeu que não tinha mais poder sobre seu corpo, acreditou que iria morrer. Segundo Ariès,¹ Lancelot praticou gestos que lhe foram ensinados pelos antigos costumes, os rituais que deviam ser realizados na hora da morte. Despojou-se de suas armas e deitou-se no chão, pois deveria estar jazendo numa cama, enfermo. Também era costume estender-se de modo que a cabeça estivesse voltada para o Oriente, em direção a Jerusalém.

Em Roncevaux, um feudo localizado em Navarra, próximo da atual fronteira entre Espanha e França, o arcebispo Turpin esperava a morte deitado, “sobre seu peito, bem no meio, cruzou suas brancas mãos tão belas”.² Essas também foram as poses das estátuas jacentes que surgiram no século XII, e um século depois esta atitude ritual passou a ser prescrita pelos liturgistas da Igreja. O moribundo deveria estar deitado de costas para que seu rosto olhasse

¹ ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. (Tradução: Priscila Viana de Siqueira). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. p. 36.

² Ibidem. p. 36.

sempre para o Céu e dessa maneira podia cumprir os últimos atos do cerimonial público da finitude (Figura 1).

O primeiro ato era o lamento da vida, uma evocação triste e muito discreta dos seres e das coisas amadas, sem um caráter dramático ou gestos de grande emoção. Após esse lamento nostálgico da vida, vinha o perdão dos companheiros e dos assistentes, sempre numerosos, que cercavam o leito do moribundo. Também eram realizadas preces compostas pelas seguintes partes: a culpa, na qual as duas mãos juntas eram elevadas para o céu, rogando a Deus o Paraíso. A segunda parte da prece era a *commendatio animae*, parafraseada de uma antiga prece tomada dos judeus, e dos séculos XVI ao XVIII essas orações foram intituladas de *recommendaces*.



Figura 1: A morte do usurário e do mendigo – Gautier de Coincy, 1260-1270

Cabe ressaltar que esse ritual era encerrado pela absolvição sacramental dada por um padre que lia os salmos, incensava o corpo e o aspergia com água benta. O ato também era repetido perante o corpo morto no momento de seu sepultamento. Levando em conta todas essas características, nesse contexto histórico e cultural já longínquo a morte súbita, a *mors repentina*,

era vista como algo vergonhoso. Porque nela ocorria o rompimento da ordem do mundo em que todos acreditavam, como um instrumento absurdo do acaso, por vezes disfarçado em cólera de Deus.³

A familiaridade com a finitude encarava a morte súbita como sendo uma morte feia e desonrosa, que amedrontava. Parecia algo tão estranho e monstruoso que era até raro que alguém ousasse falar sobre isso. Entretanto, não era apenas a morte súbita que se entendia como desonrosa, também a morte clandestina, aquela que não tinha testemunhas e nem cerimônias, era a morte do viajante na estrada, do afogado no rio ou do desconhecido cujo cadáver se descobria à beira do rio. Portanto, essas mortes súbitas ou clandestinas impediam a ritualização e a publicidade da morte

De acordo com a perspectiva de Ariès, na Idade Média existia uma “morte domada”, devido à familiaridade que os sujeitos daquela época tinham com a morte. Isso não quer dizer que antes disso a morte tenha sido selvagem e, em seguida, foi domesticada. Pelo contrário, a partir do século XX, ela teria se tornado “selvagem”, enquanto anteriormente não o fora, já que essa morte dos tempos medievais era domada e pública.

No entanto, para Elias⁴ Philippe Ariès entende a história puramente como descrição, propondo que os indivíduos medievais morriam com serenidade e calma, quando relata as atitudes diante da morte presentes em diversas obras literárias. O historiador não revela em sua análise que essas evidências eram idealizações da vida cortesã, imagens seletivas que muitas vezes lançavam mais luzes no que o poeta e seu público julgavam que deveria ter sido, do que no que realmente era.⁵

A sociedade medieval era caracterizada pela ausência de políticas públicas de saúde e existia uma expectativa de vida menor, se comparada com os índices das regiões mais industrializadas e urbanizadas no Ocidente a partir do século XX. O momento da morte poderia significar dor

³ ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Vol. I. Tradução: Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p. 12.

⁴ ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos, seguido de, Envelhecer e morrer**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

⁵ Ibidem. p. 20.

e tormento numa época em que a pandemia de peste bubônica, por exemplo, causou uma grande mortandade pelo continente europeu. Mas Nobeit Elias corrobora com a hipótese de que havia na Idade Média uma maior proximidade com a finitude humana do que no mundo dessacralizado da modernidade:

A literatura popular dá testemunhos disso. Mortos, ou a Morte em pessoa, aparecem em muitos poemas. Em um deles, três vivos passam por um túmulo aberto e os mortos lhes dizem: “O que vocês são, nós fomos. O que somos, vocês serão”. Em outro, a Vida e a Morte discutem. A Vida se queixa que a Morte está maltratando seus filhos; a Morte ostenta seu sucesso. Em comparação com o presente, a morte naquela época era, para jovens e velhos, menos oculta, mais presente, mais familiar. Isso não quer dizer que fosse mais pacífica.⁶

Uma característica dessa familiaridade com a morte era a coexistência dos vivos e dos mortos. Apesar de sua familiaridade com a morte, as civilizações pré-cristãs temiam a proximidade com os mortos e os mantinham à distância. Com o intuito de evitar o retorno dos mortos, as sepulturas eram cultuadas e os corpos dos mortos eram enterrados ou incinerados em lugares afastados, pois sua proximidade poderia “sujar” ou “poluir” o mundo dos vivos. Havia uma separação, de um lado ficava o mundo dos vivos e do outro o mundo dos mortos. Os antigos romanos, por exemplo, construía os cemitérios fora das cidades, à beira das estradas, como a Via Appia, localizada na cidade de Roma na Itália.

De certa maneira, esse costume influenciou os primeiros cristãos. Inicialmente, eles deram continuidade ao hábito de enterrar os mortos fora das cidades nas mesmas necrópoles que os pagãos e, posteriormente, ao lado deles, porém em cemitérios separados. O distanciamento dos mortos não durou muito tempo entre os cristãos antigos por causa da fé na ressurreição dos corpos, associada ao culto dos mártires e de seus túmulos. Os mortos deixaram de causar medo, e passaram a habitar os mesmos lugares que os vivos.

Assim, foram construídas basílicas nos cemitérios que ficavam fora das cidades, nos quais os mártires estavam sepultados e onde os cristãos queriam ser enterrados. Para a mentalidade medieval, ser enterrado próximo às ossadas de um mártir implicava uma proteção contra o

⁶ Ibidem. p. 21.

inferno. Já no século VI, desapareceu a distância entre os bairros periféricos onde se enterravam *ad sanctos*, porque se estava extraurbem e a cidade, onde às sepulturas estavam proibidas. Os mortos já eram misturados com os habitantes dos bairros populares da periferia, que haviam se desenvolvido em torno das abadias, e penetravam também no coração histórico das cidades.

O culto das sepulturas de mártires ou santos é um dos preceitos fundamentais da religião cristã e originou a vontade de ser enterrado perto de um santo ou mártir dentro de uma igreja. Rodrigues⁷ afirma que esse desejo era alcançado apenas pelas elites e os membros dos estratos sociais menos privilegiados não eram enterrados nas igrejas, mas ao lado delas. O enterro *ad sanctos* no período medieval possuía uma grande importância, era um privilégio do qual dificilmente alguém abriria mão.

Assim, os membros das elites o retiveram, e com isso também marcaram em definitivo o signo de sua ascendência social. Exatamente eles, que vieram a proibir para os outros o enterramento dentro das igrejas, continuaram até hoje inumados no interior dos templos – exemplo significativo são os próprios papas, que continuaram sendo sepultados, até nossos dias, dentro de uma igreja, na Basílica do Vaticano, embaixo do altar principal, bem próximo, como se acredita, do túmulo de São Pedro.⁸

Desse modo, no decorrer da Idade Média e nos séculos XVI e XVII, o corpo do morto era confiado à igreja e não existia uma preocupação sobre o que seria feito com ele (Figura 2). O fundamental era que os corpos, os ossos ou os restos mortais fossem conservados dentro dos limites ou nas proximidades da igreja. De maneira geral, as sepulturas medievais eram coletivas e ficavam entreabertas para serem preenchidas com vários corpos, já que não existia uma mentalidade que conferia ao túmulo um caráter pessoal, como sendo uma propriedade privada. Somente no século XII surgiram as sepulturas que começaram a ser consideradas como uma espécie de “**domicílio individual**”.

⁷ RODRIGUES, José Carlos. **O Corpo na História**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

⁸ *Ibidem*. p. 128.



Figura 2: Cripta da igreja de Nossa Senhora da Conceição dos Capuchinhos, 1626-1631

Vale esclarecer, entretanto, que a entrada dos mortos na igreja, ou, em seu pátio, não impediu estes locais de se manterem como espaços públicos. O cemitério se tornou um local em que eram realizados encontros, reuniões como o Foro Romano, a Piazza Major ou o Corso das cidades mediterrâneas. Além disso, aconteciam jogos, danças e feiras de comércios. Durante a morte domada os ossos que afloravam à superfície dos cemitérios, não impressionavam mais os vivos que a ideia de sua própria morte, porque estavam familiarizados com os mortos quanto com sua finitude.

Eire⁹ relata que quando os cristãos começaram a manter contato íntimos com seus mortos, a veneração das relíquias cumpriam diversas funções de uma só vez, mas sobretudo reificavam a ligação entre Terra e Céu, tempo e eternidade. Por exemplo, a inscrição sepulcral de São Martinho de Tours, no século V, demonstrava esse elo: “Aqui jaz Martinho, o bispo, de memória sacra, cuja alma está nas mãos de Deus, mas ele está aqui em plenitude, presente, confirmado por milagres de todos os tipos”.¹⁰ Ou seja, o mártir cristão era, ao mesmo tempo, membro da comunidade cristã na Terra e membro da comunidade celeste eterna e as próprias relíquias eram mais valiosas que pedras preciosas, e que ouro.

⁹ EIRE, Carlos. **Uma breve história da eternidade**. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

¹⁰ Ibidem. p. 71.

Os restos mortais eram preservados em recipientes suntuosos, conhecidos como relicários, que eram quase sempre feitos de ouro ou prata e cravejados de pedras preciosas, acabaram se transformando em verdadeiros tesouros e entraram no centro da economia medieval. As igrejas que guardavam as relíquias se tornaram lugares de peregrinação, atraindo milhares de viajantes e criando redes grandes e pequenas de rotas para o sagrado. Como ainda observa Carlos Eire, em essência, não eram tão diferentes da nossa indústria turística:

Um dos vestígios desse antigo negócio, ainda próspero, é o Caminho de Compostela, ou Caminho de Santiago, que passa por diversas vias que convergem ao longo do norte da Espanha. Essa rede de estradas, cheia de santuários e igrejas medievais, atrai dezenas de milhares de turistas e peregrinos de todo o tipo, até mesmo ateus, ansiosos por experimentar a emoção do passado mais do que ter uma amostra da eternidade no caminho do santuário do apóstolo Tiago, na Galícia, na extremidade oeste do continente europeu.¹¹

As relíquias também estiveram presentes nos rituais da corte, e tinham a função de legitimar a posição e a autoridade de todos os governantes terrenos. Assim como supostamente curavam doenças e protegiam as comunidades contra desastres naturais e, em muitos casos, os santos que estavam no Céu eram os únicos médicos a serem buscados na Terra, e suas relíquias, o único bálsamo.

A partir do século XII, porém, surgiram algumas mudanças nas representações das atitudes diante da morte e na organização dos cemitérios, que aos poucos contribuíram para dar um caráter pessoal e dramático à familiaridade com a morte. Portanto, esses novos aspectos demonstravam de forma sutil a importância reconhecida durante toda a duração dos tempos modernos, da existência individual, e que pode ser traduzida com a seguinte frase: a morte de si mesmo.

A representação do Juízo Final se transformou, porque surgiu uma nova iconografia inspirada na ressurreição dos mortos. Esta se referia à separação dos justos e dos malditos e se denominava *O Juízo*, no qual as almas eram avaliadas pelo arcanjo São Miguel. Nos primeiros séculos do Cristianismo eram desenhadas, sobre os sarcófagos, imagens que mostravam os

¹¹ Ibidem. p. 72.

mortos dormindo, aguardando o dia do retorno de Cristo. E não havia nessa concepção um lugar para as avaliações das condutas individuais.

A inspiração apocalíptica como a evocação do grande retorno foi praticamente apagada no século XIII. Houve o predomínio da idéia do juízo representada por uma corte de justiça, e ganhou importância a avaliação das almas. Os homens passaram a ser julgados de acordo com os “balanços de suas vidas”, as boas e más ações foram separadas nos dois pratos de uma balança, e também escritas em um livro. Esse *liber vitae* no período final da Idade Média tornou-se o livro de contas individual.

Outro aspecto que modificou a maneira de se relacionar com a própria morte foi o fato de o “juízo” não ficar restrito apenas no Dia do Retorno de Cristo, mas de acontecer também no quarto do moribundo. As *artes moriendi* mostram o moribundo cercado por amigos e familiares, enquanto na cabeceira de sua cama seres sobrenaturais tomam a cena. A Trindade, a Virgem e toda a corte celestial de um lado, Satã e o exército de demônios do outro (Figura 3). A grande reunião que nos séculos XII e XIII tinha lugar no apocalipse passou a ocorrer, então, a partir do século XV, no leito de morte do enfermo.

Tanto a segurança do rito coletivo como a inquietude da interrogação pessoal estão presentes na iconografia das *artes moriendi*, assim como também a relação cada vez mais estreita que se estabelece entre a morte e a biografia de cada sujeito em particular. Esta relação demorou longo tempo para se firmar, mas se consolidou nos séculos XIV e XV. A partir desta época, surgiram as crenças de que cada homem revê sua vida inteira no momento em que morre, e de que sua atitude ou seus pensamentos nesse momento dariam à sua biografia um sentido definitivo: uma conclusão.



Figura 3: *O espelho da boa morte* – G. de la Vigne, 1683

Nesse período histórico em que a morte ganha um caráter cada vez mais pessoal, ocorreu a individualização das sepulturas. Na Roma Antiga, as sepulturas eram frequentemente marcadas por uma inscrição, e no começo da época cristã as inscrições funerárias também se fizeram presentes. Entretanto, por volta do século V tornaram-se escassas, desaparecendo com certa rapidez. Na primeira metade da Idade Média e nos anos séculos seguintes, – os sarcófagos de pedras, às vezes, esculpidos eram quase sempre anônimos, pois o defunto era deixado na igreja, que se encarregaria de cuidar dele até o dia do Juízo Final. A partir do século XII, as inscrições funerárias ressurgem depois que haviam quase desaparecido durante séculos.

Tais inscrições funerárias reapareceram apenas nos túmulos dos santos ou de outros personagens ilustres, e só se tornariam frequentes para o sepultamento de pessoas comuns por volta do século XIII. O retorno das inscrições fúnebres também fez ressurgir a efígie, uma representação escultórica de corpo inteiro de uma pessoa já falecida, em pedra ou madeira, sem que esta chegue a ser realmente um retrato que evoca a beatitude ou o leito à espera do Paraíso. Já no século XIV, foi reproduzida uma máscara modelada pelo rosto do defunto para ser

colocada sobre os túmulos.

Em algumas sepulturas de personagens ilustres desta época, os únicos que possuíam grandes túmulos esculpidos, fossem clérigos ou leigos, o anonimato foi deixado de lado e começou a ser incorporada uma inscrição curta e um retrato realista do defunto. Com frequência, o defunto era representado jazendo ou orando e segundo Duby¹² a obra de arte maior do século XIV não é a catedral nem o palácio, mas o túmulo que era proporcional a cada fortuna daquela época.

Ao lado destes túmulos monumentais, multiplicaram-se pequenas placas que eram colocadas nas paredes das igrejas. Estas placas constituíram a forma mais difundida de monumentos funerários até o século XVIII e possuíam as seguintes informações: aqui jaz tal pessoa, morta em tal data, que exerciam tal função na sociedade. Algumas placas, maiores, além dessas informações, costumavam mostrar uma cena em que o defunto era representado sozinho ou acompanhado de seu santo padroeiro, diante de Cristo ou ao lado de uma cena religiosa. Do século XVI ao XVIII, estas placas murais foram muito freqüentes e cobriam quase todas as igrejas: seu objetivo era individualizar o lugar da sepultura e perpetuar nesse local a lembrança de cada defunto.

Outro aspecto da morte de si mesmo foi o surgimento da representação do chamado “cadáver decomposto” ou “carniça” na arte e na literatura. A decomposição demonstrava o fracasso humano, e neste ponto residia o sentido do macabro, que fazia desse fracasso um fenômeno novo e original. Enquanto para a mentalidade contemporânea, que utiliza os espaços virtuais da internet para homenagear os mortos, o sentimento do fracasso está relacionado com a não realização das expectativas ou promessas de sua adolescência, vida profissional e afetiva.

Mas a mentalidade medieval não possuía o mesmo entendimento para esse sentimento, pois a contemporaneidade não estabelece um elo entre o fracasso pessoal e a mortalidade humana. O homem do final da Idade Média, ao contrário, tinha consciência de que era um morto em suspensão condicional, assim como sua vida era curta e que a morte, sempre presente

¹² DUBY, Georges. **A Europa na Idade Média**. Tradução: Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

em seu âmago, despedaçava suas ambições e envenenava seus prazeres.

No espelho de sua própria morte, cada homem redescobria o segredo de sua individualidade. Essa relação, observada pela Antiguidade greco-romana – mais especificamente pelo epicurismo – e logo a seguir perdida, nunca deixou depois de impressionar a civilização ocidental. Portanto, os sujeitos das sociedades tradicionais, que eram o da Alta Idade média e também os de outras culturas populares e orais, resignavam-se à ideia da mortalidade humana. Desde meados da Idade Média, o homem ocidental rico, poderoso ou letrado reconheceu a si próprio em sua morte, descobrindo a morte de si mesmo.

HOW COULD A WOMAN OCCUPY ONE OR TWO HOURS WITH THE LOVE OF OUR LORD?': RELIGIOSIDADES FEMININAS EM MARGUERITE PORÈTE E MARGERIE KEMP

Carolina Niedermeier Barreiro (Graduanda – UFRGS; Bolsista CNPq)

Nos estudos feministas e de gênero, uma das críticas mais correntes nas últimas décadas envolveu o uso da categoria “mulher” como universal e homogênea.¹ Ao tratarmos de Idade Média, resistiram trabalhos que colocam o “misticismo feminino” ou a “religiosidade feminina” como formas religiosas relativas à grande parcela das mulheres ocidentais no medievo – cujo recorte limitador é, na melhor das hipóteses, temporal. Essas obras pouco questionam as relações entre estas mulheres a partir de análises comparadas, limitando-se a um olhar isolado delas,² o que pode impedir a própria percepção plural que pretendemos adotar. Neste trabalho, portanto, apresentaremos algumas reflexões sobre a(s) religiosidade(s) feminina(s) e de que forma esta(s) se configura(m) a partir de uma análise comparada de Marguerite Porète (1260-1310) e de Margery Kemp (1373 – 1438), circunscrito ao tema das virtudes.

A partir das concepções expressas sobre as virtudes cristãs apresentadas nos livros das autoras mencionadas, tentaremos analisar de que modo elas se aproximaram ou se afastaram uma à outra com o objetivo de investigar a complexidade das religiosidades femininas no medievo.

Dentre as críticas à categoria homogênea de mulher, podemos inicialmente recuperar a própria definição para “misoginia” dada por Howard Bloch em seu livro *A Misoginia Medieval*.³ Bloch parte da redução à categoria generalizante de “Mulher” para argumentar que esta geraria uma essência, eliminando as mulheres do palco histórico – da agência histórica. Retiradas da

¹ SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

² Para isso, podemos mencionar os trabalhos de Jane Chance, Andrea Dickens e Diane Watt como exemplos. Ver: CHANCE, J. *The literary subversions of Medieval women*. New York: Palgrave and Macmillan, 2007.; DICKENS, A. J. *The female mystic: great women thinkers of the Middle Ages*. London: I. B. Tauris, 2009.; WATT, D. *Medieval Women's Writing: works by and for women in England, 1100-1500*. Cambridge: Polity Press, 2007.

³ BLOCH, R. H. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

esfera dos eventos, as mulheres seriam colocadas dentro de uma categoria que parece nunca mudar.

Nesse sentido, ao apresentar a categoria de “representação”, Judith Butler aponta como esse aspecto pode aparecer com uma função normativa que revela (ou distorce) aquilo que se toma como verdadeiro sobre a categoria “mulheres”. Assim, os domínios da representação (sejam jurídicos ou linguísticos) estabelecem *a priori* o critério segundo o qual os sujeitos são constituídos – seguindo as análises de Foucault, os sujeitos são *produzidos* por sistemas que passam a “representá-los”. Ou seja, os sujeitos são produzidos e definidos segundo exigências das esferas que os constituem e, em um segundo momento, dizem representá-los. A categoria “Mulher” que supõe representar esses sujeitos pode incorrer na mesma normatização. Como Butler destaca, os sujeitos (em seu argumento jurídicos, mas pensamos também linguísticos) “são invariavelmente produzidos por via de práticas de exclusão”.⁴ Ao tratarmos de uma categoria representacional de “mulher” (singularizada), incorre-se na exclusão daquelas que não se encaixam na normatização elaborada.

Outras pesquisas a respeito da Idade Média questionaram também essa concepção, como os estudos da diferença que aparecem na obra editada por Cordelia Beattie e Kirsten Fenton, “*Intersections of gender, religion and ethnicity in the Middle Ages*.”⁵ As autoras apontam como esses estudos vêm para romper com tendências universalistas, levando em consideração as demais relações de poder e de alteridade. Trata-se de uma corrente que parte, em especial, do conceito *matrix of domination*,⁶ de Patricia Hill Collins. Este conceito considera as múltiplas formas de dominação que os sujeitos experimentam: gênero, raça, sexualidade, etc., que se inter-relacionam de modo que um não pode ser concebido sem que se pense nos demais. Este ponto volta a dialogar com os apontamentos de Judith Butler, na medida em que o gênero,

⁴ BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 19.

⁵ BEATTIE, C.; FENTON, K. A. **Intersections of gender, religion and ethnicity in the Middle Ages**. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

⁶ COLLINS, P. H. **Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment**. New York: Routledge, 2000.

ao constituir-se a partir dessas interseções, não pode ser pensado como categoria coerente, homogênea e universal.

Francesca Bussey,⁷ em sua tese de doutorado sobre Marguerite Porète, identificou um grupo de interpretação a que chamou de “hermenêutica da exclusão”, ou seja, precisamente o grupo de pesquisadores que homogeneizaram a religiosidade feminina. Esse tipo de narrativa colocou todas as mulheres que divergiam do modelo universal em uma categoria de exclusão, de marginalidade. Neste sentido, fez uma crítica ao trabalho de Herbert Grundmann⁸ quem teria cunhado o conceito de movimento religioso feminino. Com isso, ele teria introduzido – ainda que implicitamente – a noção de um padrão uniforme na religiosidade feminina e que fora adotada por autores posteriores. Nesse sentido, Bussey fez uma crítica à própria Caroline Bynum⁹ em sua análise sobre o discurso das mulheres religiosas. A autora teria contribuído para criar uma categoria de religiosidade feminina em que Porète, mais especificamente, não se encaixaria. Se houvesse um modelo geral que transpassa todas as mulheres, como pensar as diferenças marcantes entre a concepção religiosa de Marguerite Porète e de Margery Kemp?

As autoras

Marguerite Porète nasceu por volta de 1260 no condado de Hainaut, e morreu queimada em 1310, condenada por heresia relapsa. A condenação foi fruto do livro que teria escrito por volta de 1290, chamado *O Espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*.¹⁰ A obra foi o reflexo de uma experiência mística que narra fundamentalmente a união da alma com Deus e de sua aniquilação através de sete estados

⁷ BUSSEY, F. “**The World of the End of a Reed?: Marguerite Porete and the annihilation of an identity in medieval and modern representations – a reassessment.** Sydney, 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de Sydney, Sydney, 2007. Disponível em <<http://ses.library.usyd.edu.au/handle/2123/3875?mode=full>>. Acesso em 26 out. 2015.

⁸ GRUNDMANN, H. **Movimenti religiosi nel medioevo.** Bologna: Il Mulino, 1970.

⁹ A teria colocado como uma mística beguina anômala/anormal, altamente incomum em sua rejeição do discurso somático. Bynum, que critica Grundmann, acata sua tese de que as mulheres eram atraídas aos movimentos religiosos por causa de seus impulsos espirituais compartilhados, centrada em uma preocupação por uma resposta religiosa afetiva. Ver: BUSSEY, Op. Cit.

¹⁰ Em nossa análise, utilizamos a tradução para o português elaborada por Sílvia Schwartz a partir de um manuscrito francês e outro latino. Ver: PORETE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor.** Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

gradativos desta alma. A narrativa foi construída em forma de diálogo entre três personagens principais que questionam e explicitam as principais reflexões teológicas de Porète – Razão, dama Amor e Alma. Suas ideias foram consideradas heréticas em especial pela afirmação de que a alma não precisaria se preocupar com as consolações de Deus, nem seus dons e pela recusa às virtudes,¹¹ questão que apontaremos com maior cuidado.

Margery Kemp nasceu em 1373 e morreu em 1438. Ela teria pertencido a uma camada burguesa e politicamente importante da comunidade de King's Lynn, tendo dado a luz a catorze filhos durante seu casamento. Sua obra, conhecida como *O Livro de Margery Kemp*,¹² narra precisamente a trajetória de sua vida, retratando as relações matrimoniais, maternas; suas peregrinações e visões em relação a Jesus Cristo. Obra ditada por Kemp para que fosse transcrita por um escriba letrado. Após o primeiro parto, em que teria enlouquecido segundo a própria narrativa, Margery entrou em uma vida de espiritualidade e devoção profundas. Uma das características mais marcantes da obra são as formas de expressar seu amor por Cristo: os choros e soluços incontroláveis a que era submetida após suas visões espirituais e motivo de variadas repreensões. Pela forma e constância em falar sobre Cristo, a autora chegou a ser acusada em diferentes momentos de heresia lolarda.¹³

Nas obras de Marguerite Porète e Margery Kemp transparecem algumas de suas concepções teológicas e espirituais que podem nos auxiliar na reflexão sobre a ou as formas de religiosidade(s) feminina(s) no fim do medievo. Apesar de algumas proximidades entre elas, nos concentraremos aqui principalmente nas divergências que se colocam em suas narrativas. Dentre elas, destacaremos nesse trabalho apenas as concepções relativas às virtudes, temática que aparece ao longo de ambas as obras.

Podemos apontar alguns elementos de forte distinção entre ambas e que são partes essenciais das suas compreensões sobre a religiosidade, a começar, por exemplo, pela ideia de

¹¹POSTESTÀ, G. L.; VIAN, G. **História do Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2013.

¹² Para análise de *O Livro*, utilizamos a tradução para o inglês de B. A. Windeatt. KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. Traduzido por B. A. Windeatt. London: Penguin Books, 2004. 3ª ed. Primeira publicação em 1985.

¹³ Originalmente fundados por Jean Wyclif, criticavam o comportamento de alguns clérigos em consonância com os movimentos reformadores ingleses do século XIV. Ver: DICKENS, Op. Cit.

aniquilação da alma – ponto fundamental da obra de Porète. Para esta, a alma aniquilada perderia completamente sua vontade e, portanto, não poderia desejar nada, nem mesmo Deus. Aniquilada em vontade, a alma estaria no *nada* ter e *nada* querer. Por sua vez, nos relatos de Kemp a concepção é oposta: sua trajetória é repleta de buscas e de desejo por maior proximidade em relação a Cristo, guiada pela *sua* necessidade de agradá-lo, portanto, pela *vontade* de estar com ele, por ele.

Outra concepção fundamental e que se difere entre as autoras é a relação que sustentam com a Igreja institucional. Durante seu percurso, Margery Kemp recorre às autoridades clericais, em especial à figura de seu confessor, pedindo-lhes conselho e confiando a eles suas visões. Apesar de afastar-se gradativamente destas figuras de poder (fazendo, inclusive, uma viagem não autorizada por seu confessor), Kemp não apresenta críticas tão explícitas em relação à Igreja institucional quanto Porète – o que pode nos levar a questionar se não seria por influência inclusive do clérigo que transcreveu seu livro. É importante sublinhar que as críticas de Kemp foram em geral direcionadas a *membros* da Igreja de comportamento inadequado, mas não à instituição em si; portanto, não propõe um desmembramento institucional ou sua própria irrelevância, o que não a impede de realizar duras críticas aos sujeitos que a compõem.¹⁴ Porète, a sua vez, afastou-se radicalmente da instituição a partir das críticas que fez à Razão (como faculdade própria aos clérigos e incapaz de entender verdadeiramente a Deus).

Um dos pontos pelos quais Porète e seu livro teriam sido condenados¹⁵ foi a forma como a autora abordou as virtudes. Enquanto Kemp demonstrou preocupação com essas categorias – em especial, a caridade e a castidade – Porète foi diametralmente oposta a elas. Para esta autora, a Alma estar sob o domínio das Virtudes (que seguem a orientação da Razão) equivaleria a um estado de servidão às suas vontades. Sob seu domínio, a Alma teria passado por graves tormentos, dores e aflições. Como a personagem Alma declara, “Fui uma vez vossa serva, mas

¹⁴ Em Kemp, a relação estabelecida com a Igreja parece ligar-se mais a um movimento de *ocupar* este espaço do que em desconsiderá-lo como campo legítimo de ligação com o sagrado.

¹⁵ Embora possam dizer que justamente por ser uma heresia é que esse ponto se distancia de outras mulheres religiosas, é importante resgatar que alguns autores falam sobre como Porète na verdade estava inserida em uma *ecclesia* maior, ou conjunto de sujeitos que compartilhavam essas ideias – não por acaso que sua obra foi traduzida para três outras línguas além do latim. Ver: BUSSEY, F. Op. Cit., p. 10.

agora me libertei”.¹⁶ Segundo Porète, portanto, o maior tormento que se poderia sofrer é estar em obediência às Virtudes, “pois é preciso dar às Virtudes tudo que elas exigem, seja qual for o custo para a Natureza. Com efeito, as Virtudes exigem honra e possessões, coração, corpo e vida”.¹⁷

Esse aspecto, segundo consta no *Espelho das Almas Simples*, é um dos motivos pelos quais deixariam a Alma em servidão. Além disso, aqueles que perecem, que são tristes, servos e mercadores, permanecem nas Virtudes. Não são libertos, nem aniquilados como deveriam ser. Segundo a narrativa, a Alma aprenderia tanto com elas que se tornaria capaz de superá-las, invertendo a relação de modo que passasse a ser servida pelas Virtudes. Há uma forte rejeição aqui de qualquer preocupação em buscar uma trajetória virtuosa e a libertação da alma – questão levantada logo no *início* do texto, o que nos parece um indicativo importante.

Na narrativa de Margery Kemp, do contrário, há um processo de aproximação às virtudes – como sinal positivo de seu amor a Cristo. Como exemplo, apontamos o capítulo 51 de *O Livro*. Kemp, a respeito da frase “crescei-vos e multiplicai-vos”, diz que ela deveria ser entendida como: “o ganho da virtude, que é um fruto espiritual, como por ouvir as palavras de Deus, dar um bom exemplo, ser dócil e paciente, pela caridade e castidade, e outras coisas”.¹⁸ Crescer e se multiplicar é estar a par, portanto, com a vida virtuosa. A respeito da caridade em especial, podemos destacar a passagem em que Margery tem essa virtude em relação aos luxuriosos, hereges, pecaminosos e outros reconhecida (e agradecida) por Cristo: “filha, essa grande caridade que você tem por eles em suas preces muito me agrada”,¹⁹ portanto, aspecto de reconhecimento da própria divindade.

Mas mais do que a caridade, a castidade talvez seja a virtude mais recorrente na narrativa. Desde o início da obra, Kemp recorre ao marido para que aceitasse o voto de castidade e não mais mantivessem relações sexuais – o que acabaria sendo oficializado. A preocupação

¹⁶PORETE, Op. Cit., p. 38.

¹⁷ Ibidem. p. 40.

¹⁸ Tradução livre. Ver: “the gaining of virtue, which is spiritual fruit, such as by hearing the words of God, by giving a good exemple, by meekness and patience, charity and chastity, and other such things”, KEMPE, Op. Cit., p. 159.

¹⁹ Tradução livre. Ver: “daughter, this great charity that you have to wards them in your prayer very much pleases me”, Ibidem. p. 245.

também se reflete em queixas sobre a falta de virgindade que a distinguiria das virgens no céu e, em especial, no medo de ser corrompida. Em outra situação que nos ajuda a ilustrar a recorrência de suas preocupações, há o momento em que Margery é acusada de heresia, mas não havia lugar para mantê-la presa senão entre os homens. Segundo a narrativa, teria dito: “Eu imploro a você, senhor, não me coloque entre os homens, para que eu mantenha minha castidade, e meu laço de casamento com meu marido”,²⁰ em uma tentativa de manter-se casta conforme os votos que fizera. Não há o pedido de soltura, mas de preservação da virtude.

Enquanto a Alma, para Porète, seria livre ao não se recriminar mais por não operar pelas obras das Virtudes, para Kemp a liberdade acompanha justamente essa associação às virtudes. Além disso, a importância estaria relacionada ao próprio amor divino, que é conquistado pela preservação da castidade, da caridade e de outros, enquanto para Porète o amor a Deus é atingido através da superação das virtudes e aniquilação da alma. A única forma que aceita é a Humildade, mas esta não pertence às Virtudes comuns, sendo filha da Deidade e portanto *mãe* das Virtudes – ou seja, estaria hierarquicamente acima delas. Diferindo da importância da *caritas* em Kemp, a Alma de Porète estaria, no capítulo 134, “sob obra da Humildade e assim está além da obra da Pobreza e acima da obra da Caridade”.²¹ Para ela, novamente, as Virtudes passariam a obedecer à Alma e não o contrário, questão que teria sido um dos pontos condenados durante seu processo, culminando com sua morte em 1310. Kemp, por outro lado, apesar de ter sido por duas vezes acusada de heresia, teria conseguido comprovar a ortodoxia de sua fé.

Dessa forma, como conciliar duas perspectivas quase radicalmente opostas em diversos temas da religiosidade dentro de um único grupo homogêneo? Como pensar Marguerite Porète, que abandonou qualquer dedicação às virtudes, com uma devoção *tal e qual* Margery Kemp, para quem a castidade era aspecto fundamental de sua devoção? Diferenças de região, de tempo, de status social, de relação institucional e outras não são apenas indicadores óbvios de diferença, mas constituem aspectos importantes que nos permitem pensar nas diferentes matrizes de

²⁰Tradução livre. Ver: “I beg you, sir, not to put me among men, so that I may keep my chastity, and my bond of wedlock to my husband. Ibidem. p. 149.

²¹PORETE, Op. Cit., p. 223.

dominação que circunscrevem cada uma das mulheres enquadradas na “religiosidade feminina”. Isto nos permite avançar em direção ao reconhecimento da pluralidade dessas mulheres em questão, distanciando-nos da essencialização feminina, e adotando uma perspectiva talvez mais instrumental: a de religiosidades femininas – no plural.

Estas reflexões permitem pensar de que formas essas autoras – ambas em algum momento acusadas de heresia – se relacionaram com expressões religiosas. Além disso, apesar de algumas obras apresentarem em seus títulos a relação entre mulheres e “misticismo feminino” ou “religiosidade feminina”, podemos nos questionar os limites destas reflexões a partir da análise comparada de duas mulheres devotas que apresentaram concepções muito diferentes uma à outra. Apresenta-se assim a necessidade de pensá-las a partir de uma pluralidade heterogênea de concepções e contextos que enriqueçam as análises, ao invés de submetê-las à restrição monolítica das categorias universais.

A MULHER DIABÓLICA EM “O JARDIM PERFUMADO” DO XEIQUE AL-NAFZĀWĪ (SÉC. XV)

Celia Daniele Moreira de Souza (Mestranda PPGHC - UFRJ)

Introdução

O Jardim Perfumado é uma obra que ficou conhecida no Ocidente por meio da divulgação de seu trabalho por orientalistas, sendo usado para compreender a “sexualidade islâmica” tal como o *Kama Sutra* o é para a “sexualidade hindu”, e comparado a *As Mil e Uma Noites*.¹ Este meio de divulgação, no entanto, contribuiu para distorcer o caráter original da obra, suas inúmeras adulterações desde sua tradução ao inglês em 1886, com passagens aumentadas, tornaram seu teor erótico “explícito”, algo não condizente com o conteúdo original.² Isto se deu para atender aos interesses orientalistas em voga, os quais viam o Oriente como um ambiente místico, sensual, e sua literatura erotológica – que possuía justificativa social e religiosa em sua época de elaboração – como uma forma de “entretenimento erótico”, contribuindo por desprestigiar tais obras no próprio mundo árabe, ansioso por modernizar-se e se ver desvinculado de um passado primitivo contrário aos valores europeus vitorianos.³ Todavia, desde a década de 90 do séc. XX, editoras árabes buscam resgatar o valor dos manuais de erotologia para a sociedade árabe contemporânea, tendo *O Jardim Perfumado* sido uma das primeiras obras a serem republicadas e, como de esperado, com grande alvoroço.⁴ Escrita originalmente no início do séc. XV, a edição árabe e a tradução crítica recentes de *O Jardim Perfumado* se baseiam em três manuscritos posteriores: o principal sendo da Real Biblioteca Dinamarquesa, datado no ano de 1721; o segundo, utilizado de forma auxiliar, da Biblioteca Nacional da França de 1770; e um terceiro manuscrito, também auxiliar, que corresponde a

¹ MASSAD, J. Remembrances of desires past. *In*: _____. **Desiring Arabs**. Chicago: The University of Chicago Press, 2007. p. 154.

² COLVILLE, Jim. Introduction. *In*: AL-NAFZAWI, M. **The perfumed garden of sensual delight**. Tradução de Jim Colville. London: Kegan Paul International, 1999. p. VIII.

³ MASSAD, J. Introduction. *In*: _____. **Desiring Arabs...** Op. Cit., p. 15.

⁴ O historiador Joseph Massad apresenta em seu livro várias das críticas sofridas pelas editoras por republicar erotologias árabes medievais, como a do feminista Abdullah Al-Ghadhdhami, que via nelas uma forma de desprestigiar a mulher, relegando-a a somente um objeto de satisfação sexual. *Ibidem*. p. 238-243.

uma antiga edição sem datas e referências.⁵ O texto composto da comparação destes manuscritos tencionava resgatar a obra de Al-Nafzāwī do vilipêndio que sofrera injustamente por causa das versões orientalistas.

Analisando as passagens da edição crítica, verifica-se um único autor que fala em sua época e lugar. Al-Nafzāwī – de quem apenas sabemos a existência por causa desta obra – expressa seu ponto de vista sobre o prazer e a prática sexual utilizando contos que, em sua maioria, remetem à época abássida, no entanto, sua narrativa é marcada pela simplicidade que muitos pesquisadores alardeariam como a característica mais marcante de *O Jardim Perfumado*: sua pretensa “baixa qualidade” o associaria negativamente às baixas camadas da sociedade, como uma obra para incultos.⁶ Todavia, é importante comentar que nem todos os arabistas são unânimes em rebaixar *O Jardim Perfumado* quanto a sua qualidade, uma vez que o filósofo Malek Chebel ignora qualquer menção negativa da obra, e ainda afirma que a linguagem utilizada nela seria próxima daquela falada pelas elites magrebinas.⁷

Ainda que sua redação seja simplória, Al-Nafzāwī apresenta seu tema e seu intento como de grande importância e valor perante até mesmo Deus.⁸ No prefácio, ele informa que *O Jardim Perfumado* foi escrito a pedido de Muḥammad Ibn ‘Awana Zawawī, ministro-chefe do sultão de Túnis, Abū Fāris ‘Abd Al-‘Azīz II, reinante de 1394 a 1434, época de expansão territorial e prosperidade na dinastia háfsida. Sabe-se que o ministro assumiu seu cargo após a conquista da cidade da Argel entre 1410 e 1411, mantendo-se assim até o final do reinado do sultão.⁹ Dessa forma, considera-se que a produção de *O Jardim* esteja compreendida nesta época. Al-Nafzāwī ainda afirma que tal obra é sucessora de outra menor, e a intenção de aprimorá-la vem de Zawawī e não do autor; além disso, ele coloca na voz do ministro-chefe a defesa do tema de seu trabalho:

⁵ An-Nafzāwī, Aš-Šayḥ ‘Umar Ibn Muḥammad. Ar-Rawḍ Al-‘Āṭir fi Nuzhat al-Ḥāṭir. Londres: Riad El-Rayess Books, 1993.

⁶ COLVILLE, Jim. Introduction. *In: AL-NAFZAWI, M. The perfumed...* Op. Cit., p. IX.

⁷ CHEBEL, M. Nafzawī ou Nefzaoui, sheik Abū ‘Abdallah Mohammed Ibn ‘Umar (XVI^e siècle). Dictionnaire Culturel de L’erotisme Arabe. *In: L’Érotisme arabe*. Edição Kindle, 2014. s/p.

⁸ AL- NAFZAWI, M. Preface. *In: The perfumed...* Op. Cit., p. 4.

⁹ BRUNSCHVIG, R. La berbérie orientale sous les Hafside: des origines à la fin du XV^e siècle. Paris: Adrien Maisonneuve, 1947. p. 210 *apud* COLVILLE, J. Introduction. *In: AL-NAFZAWI. The perfumed...* Op. Cit., p. VIII.

“Não se envergonhe”, ele me disse. “Tudo que você escreveu é verdade e ninguém pode arrumar problema com isso. Você é um de muitos, e não o primeiro a compor sobre este ramo do saber; mas o que você escreveu – por Deus! – é aquilo de que se necessita para conhecer esse assunto, e para que não o ignore nem ria dele o insensato néscio e de parca compreensão.¹⁰

Ademais, o autor informa que é de interesse de Zawawī que o livro se torne “*mais abrangente e alcance seu objetivo mais facilmente*”,¹¹ e no desenrolar de sua leitura, seu texto alcança tal intento devido a um conjunto de histórias dantescas e satíricas sobre casos amorosos, que servem para exemplificar as próprias máximas do autor. A seleção destas passagens e a própria organização dos temas, que parecem tanto quanto rasas, uma vez que poucas são desenvolvidas, seguidas apenas de uma lista de procedimentos para o assunto-problema apresentado no capítulo ou um conto humorístico para ilustrá-lo, leva ao questionamento acerca da seriedade deste trabalho como sendo ou uma espécie – ainda que elementar – de tratado erotológico, tão comum e celebrado no Islã clássico e ainda em sua época, ou se tratava de uma zombaria do próprio tema, utilizando a figura da realeza tunisina, da imagem lendária do califado abássida sob Hārūn Al-Rašīd e da própria ciência do sexo (*‘ilm al-bāh*) para criticar e expor valores da sua sociedade.

O livro então é dividido em vinte e um capítulos, sendo eles, na ordem: O homem de qualidade; A mulher de qualidade; O homem repulsivo; A mulher repulsiva; A relação sexual; A técnica sexual; Os efeitos nocivos do coito; Nomes para o pênis; Nomes para a vulva; Os membros dos animais; As artimanhas femininas; Perguntas & respostas para homens & mulheres; As causas & a estimulação do desejo sexual; Apontamentos sobre a esterilidade feminina & métodos de tratamento; As causas da esterilidade masculina; Maneiras de provocar o aborto; Tratamento para três tipos de problemas de ereção; Como aumentar & engrossar o pênis pequeno; Como remover odor das axilas & odor da vagina & apertar a vagina; Os sintomas da gravidez & como determinar o sexo da criança não nascida; Os benefícios dos ovos & bebidas

¹⁰ A tradução em inglês segue a escolha de palavras simples e expressões de senso comum, correspondendo ao caráter original dos manuscritos. Nossa tradução buscará essa simplicidade e jogo de palavras para evitar que se adquira uma natureza diferente da proposta pelo autor. AL-NAFZAWI, M. Preface. *In: The perfumed...* Op. Cit., p. 4.

¹¹ Ibidem. p. 4-5.

estimulantes sexuais. Todos, sem exceção, apresentam o tema proposto com bom humor, até mesmo nas críticas ao caráter vilipendioso da mulher, e usam como recurso linguístico a imagética, como a descrição de traços físicos, expressões faciais, reações físicas, lugares, trajés, levando o leitor a projetar em sua mente as situações e os personagens narrados.

Certamente o escárnio é o elemento que mais se destaca na narrativa de *O Jardim Perfumado*, e tal estilo literário não seria uma invenção de Al-Nafzāwī, **havendo no mundo islâmico medieval um gênero muito conhecido e profícuo chamado *mujūn*, que era muito associado à figura do poeta persa Abū Nuwwās, este largamente citado em *O Jardim*. Os versos deste poeta cantavam o oposto do defendido pelo conservadorismo islâmico da sua época, celebravam as confraternizações nas tavernas, a sedução de meninos e meninas, com um vocabulário explícito que, junto a sua ilicitude de temas, o tornaria o maior representante da literatura de *mujūn*.**¹²

Para o arabista Everett Rowson, *mujūn* nada mais seria que um produto do auge do califado abássida, um gênero de poesia e prosa que corresponderia tanto a um estilo de vida quanto a um gênero literário. Ele daria voz à libertação dos refreamentos sociais, à indulgência pelos prazeres proibidos, como a libação do vinho e, sobretudo ao desregramento sexual, celebrando um modo de vida hedonista e quase invariavelmente de intenção primordialmente humorística.¹³ Essa faceta é encontrada em Al-Nafzāwī, **pois há humor na narração de histórias pitorescas envolvendo práticas sexuais ilícitas**, mas ao mesmo tempo, o autor aconselha a seguir o que se considerava virtuoso em sua sociedade, causando certa incoerência entre aquilo que ele postula e aquilo que ele apresenta.

Ao rir dos desvios da sociedade, Al-Nafzāwī **aproveita para rir também do caráter maligno da mulher e, assim, propor um tipo ideal feminino que inibisse sua perfídia e que também seria logrado pelo homem por meio da satisfação sexual feminina**. Desta maneira, compreender e saber desfrutar do sexo não apenas atenderia a um propósito do corpo, como também a um propósito social.

¹² ROWSON, E. Mujun. In: SCOTT, M.; STARKEY, P. (Ed.). **Encyclopedia of Arabic Literature**. London: Routledge, 1998. p. 547.

¹³ Ibidem. p. 546.

A Mulher diabólica em Al-Nafzāwī

Al-Nafzāwī justifica seus ensinamentos a partir das características intrínsecas de cada sexo, calcando suas críticas e conselhos naquilo que representaria as naturezas masculina e feminina. A descrição que o tunisino fará do homem e da mulher, antes de demonstrar uma visão pessoal de cada sexo, corrobora as normas que dividem o homem e a mulher em papéis e locais sociais no mundo árabe-islâmico.

Esta ideia é vista, majoritariamente, nos quatro primeiros capítulos de Al-Nafzāwī, nos quais ele apresenta abertamente os homens e as mulheres que devem ser admirados, ditos “de qualidade”, assim como aqueles que devem causar literalmente repulsa. Essas classificações são dadas de acordo com o suposto gosto pessoal de cada sexo, isto é, o que as mulheres gostam ou detestam nos homens e o que os homens gostam e detestam nas mulheres.

Numa primeira abordagem, Al-Nafzāwī considera que toda mulher gosta de um homem que tenha um “*grande, rijo e vigoroso pênis, rápido para elevar-se na aflição do seu desejo e demorado para esgotar sua paixão*”,¹⁴ porém mais a frente o autor complementa com traços de personalidade que corresponderiam ao homem ideal e desejado por uma mulher:

O homem de qualidade deve ser determinado e sério, limpo e bem cuidado, de boa construção e bela aparência. Ele deve sempre falar a verdade e nunca mentir. Ele deve ser corajoso e generoso, com um nobre espírito e um gentil coração. Ele fará o que disser [que fará] e nunca trairá a confiança ou quebrará uma promessa. Este é o tipo de homem que as mulheres celebrarão e desejarão ser amadas e fodidas por ele.¹⁵

Ainda que certos aspectos da personalidade sejam elencados pelo homem ideal, a conclusão que chega o autor para que este de fato seja o homem perfeito é de cunho sexual; o que a mulher espera deste tipo de homem é sentir-se atraída sexualmente por ele, o que corroboraria a afirmação do autor quando diz que a mulher era controlada por sua vagina,¹⁶ e que sua razão (*caql*, “intelecto”) e seu prazer estavam no mesmo lugar, entre suas pernas.¹⁷

¹⁴ AL-NAFZAWI, M. The man of quality. *In: The perfumed...* Op. Cit., p. 6. (tradução nossa)

¹⁵ Ibidem. p. 10. (tradução nossa)

¹⁶ AL-NAFZAWI, M. The Repulsive Man. *In: Perfumed...* Op. Cit., p. 31.

¹⁷ Ibidem. p. 63.

Nos capítulos que descrevem o ser feminino, a associação da mulher com o mal e o seu gênio “defeituoso” são realçados. Ao invés de apenas “tender para o mal”, como erotólogos anteriores alegavam, a mulher encarna o próprio mal, pois, como Al-Nafzāwī próprio afirma “*As artimanhas das mulheres são mais numerosas e ardilosas que aquelas do próprio Diabo.*”,¹⁸ citando até mesmo o Alcorão para apoiar a ideia de que a astúcia feminina é grande,¹⁹ ao passo que a do diabo é fraca.²⁰ No entanto, para formar essa linha direta de raciocínio, como se uma coisa estivesse ligada a outra, ele utiliza citações totalmente deslocadas no Livro Sagrado, uma dirigindo-se aos homens para combaterem o demônio, e na outra falando sobre a sedução que sofrera o profeta José pela esposa do faraó. Apesar então do livro falar literalmente que o demônio é fraco e a mulher é forte na perfídia, são trechos oriundos de contextos completamente diferentes e deles não se deduz alguma eficácia maior da astúcia feminina, se lidos dentro do seu propósito no Alcorão. Não obstante, ao longo de *O Jardim Perfumado*, nos comentários que se fará sobre a personalidade feminina, esse traço da maldade é trazido à tona como uma forma de alertar o leitor para seus perigos. Até mesmo Abū Nuwwās é evocado por meio de um poema supostamente de sua autoria para vilipendiar a natureza feminina:

Mulheres são demônios em que não se deve confiar,
O que mais querem elas é a luxúria liquidar.
Seu propósito no amor é oculto, não falado,
Enganadoras, traidoras, quem amar se quebrará.

Se você lhe mostra uma atitude de partilha, generosa,
Então um dia, certamente, você terá sua ingratidão.
Todo dia pedirá que compre mais para ela,
E, excitada, pegará servos e cortesãos.

E quando nada restar pode então esperar
Que tudo mais ela rejeitará.
Há apenas um momento em que a mulher é agradada
E é quando seu desejo de pau satisfeito for.

Deus me livre de mulheres e seus planos demoníacos
E das bruxas velhas especialmente, as piores de tudo isso!²¹

¹⁸ AL-NAFZAWI, M. The women’s tricks. *In: The perfumed...* Op. Cit., p. 56. (tradução nossa)

¹⁹ Suratū Al-Nisā’. 4: 28, **Alcorão**, p. 88.

²⁰ Suratū Yūsuf. 12:76, **Alcorão**, p. 190.

²¹ AL-NAFZAWI, M. Names for the vulva. *In: The perfumed...* Op. Cit., p. 54. (tradução nossa)

Apesar de Abū Nuwwās (756-814) ser um poeta notoriamente conhecido por seu homoerotismo, em nenhum trecho de *O Jardim Perfumado* havia descrições de homoerotismo masculino, seus versos de despreço pelas mulheres, especialmente os dois últimos, parecem uma declaração aberta de que ele não se relacionava com elas. Todavia, a desaprovação não está na atitude do poeta, mas na perfídia natural feminina, insaciável sexualmente e de moral desonrosa. Deste modo, para ele, as mulheres não são apenas más, elas são demoníacas, personificando a maldade no mundo, e devem ser saciadas sexualmente e, assim, submetidas socialmente.

Tais trechos são também outro indício claro do poder que a mulher possui na sociedade árabe islâmica medieval de Al-Nafzāwī. **A necessidade tão profunda de vilipendiar sua imagem,** sua autonomia, até mesmo o seu prazer quando é sobre o mesmo que um livro discorre, demonstra uma necessidade de sublimar seu poder e submeter sua vontade às mentes masculinas. Essa advertência não seria tão primordial, se não houvesse prerrogativa para essa chamada; a sua insistência subtende uma conjuntura social em que não só as mulheres teriam voz, como também poder e seu protagonismo ameaçavam as estruturas da sociedade islâmica.

Até mesmo no exemplo de homem detestável para Al-Nafzāwī, **o fracasso deste recai** sobre sua ineficiência sexual, a qual abriria chances para a insurgência feminina contra o domínio masculino na sociedade.²² Em se tratando do homem detestável, este teria uma aparência maltrapilha, uma pessoa **não agradável de ver, com um “pequeno, flácido e fino pênis”.** Além disso, **o mesmo não saberia como tratar uma mulher na cama, não se preocupando** em excitá-la com preliminares, já que **para o autor “um homem como esse é inútil para uma mulher”,** afinal, não só a mulher deve ter uma utilidade para o homem como também este mesmo deve ser útil para a mulher, neste caso, dando-lhe prazer. Essa particularidade é

²² A intelectual egípcia Nawal Al-Saadawi salienta a necessidade do homem em retirar todo o poder da mulher como a única forma dele ser superior a ela, regulamentando ainda a sua sexualidade. Ela diz: “*Daí nasceu a ideia de que a vida só poderia seguir seu curso regular e normal e sem interrupção e a sociedade só poderia evitar qualquer ameaça potencial a sua estabilidade e estrutura, ou qualquer ruptura da ordem social, se os homens continuassem a satisfazer as necessidades sexuais das mulheres, as mantivessem felizes, e protegessem sua honra*”. AL-SAADAWI, N. A décima terceira costela de Adão. In: _____. **A Face Oculta de Eva**. Tradução de Sarah Giersztel, Therezinha Ebert Gomes e Elisabeth Mara Pow. São Paulo: Global, 2002. p. 197-198.

confirmada na pequena história que se segue, quando um homem desprezado e ridicularizado pela esposa por ter um pênis pequeno, vai ao médico e após realizar um tratamento para aumentar seu pênis, consegue que a esposa não só se submeta a ele, como também que ela lhe dê o dinheiro, as possessões e as propriedades que possuía.²³ Novamente vemos em *Al-Nafzāwī* a ideia pré-concebida da sociedade islâmica sendo subvertida: na história narrada, a mulher detém o poder financeiro e social, e ela é apenas subjugada quando satisfeita sexualmente.

Ainda que a mulher seja constantemente criticada, o autor consegue apresentar o tipo de mulher ideal, que seguindo o senso comum de beleza da época, devia ter a pele bem clara. Ele detalha todas as partes do corpo feminino ideal, e por fim, conclui:

Ela não será dada muito a rir e falar frivolamente. Nem a ir e vir da casa dos vizinhos (com quem ela terá, se for o caso, poucos contatos). Ela não buscará a amizade íntima com outras mulheres, mas facilmente colocará sua confiança apenas no seu marido. Ela comerá somente na mesa dele ou na de parentes próximos, se ela tiver algum. Ela não se comportará com segredos com seu marido, nem trairá sua confiança, nem o enganará. Se seu marido a chamar para a cama, ela o obedecerá, seguindo-o. Ela o ajudará em todo tipo de coisas. Ela reclamará pouco, e não causará ofensas. Ela relaxará e rirá só na intimidade da companhia de seu marido e se dará apenas a ele, mesmo se ela estiver para morrer de abstenção.²⁴

Curioso o autor encontrar uma mulher assim, se o mesmo professa ao longo do livro que todas são piores e mais enganadoras que o diabo. No entanto, este se assemelha a um discurso de propaganda: ao mesmo tempo em que vilipendia as mulheres, ele traz às mesmas um exemplo daquilo que devem seguir, para que aquelas que se desviem deste padrão sejam automaticamente tipificadas como diabólicas e sem valor. Esse discurso, por sinal, é utilizado até hoje para relegar mulheres a papéis sociais pouco ativos, tornando-as muitas vezes objetos, representando-as midiaticamente através de elementos deturpados, sexualizados, superficiais que, no final, correspondem a uma maneira eficaz de controle, uma vez que dando a elas essa visão desprestigiada de si mesmas também delas retira o seu poder, por não acreditarem possuí-lo.²⁵

²³ AL-NAFZAWI, M. The repulsive man. *In: The perfumed...* Op. Cit., p. 31.

²⁴ Ibidem. p. 18. (tradução nossa)

²⁵ Um documentário norte-americano explora bem a forma como a mídia – nosso correspondente atual aos

A mulher a ser rechaçada então é aquela que, basicamente, não se submete aos desígnios de seu marido e não é sexualmente atrativa. Al-Nafzāwī dá exemplos físicos e da personalidade dessa mulher:

O tipo de mulher que os homens acham repulsiva é feia e rabugenta com cabelo emaranhado, testa protuberante e suja, olhos em formato de fenda. Ela tem um nariz grande, boca larga, lábios azulados e bochechas enrugadas, é banguela e tem tufos de pelos em seu queixo. [...] Uma mulher como esta não é nem um pouco boa, nem para o homem com quem casa ou para aquele que se aproxima dela. Possa o Senhor nos proteger dela e de seu gostar! [...] É dito que se uma mulher é frequentemente vista gracejando e brincando por aí então ela é uma vagabunda. Da mesma forma, é a mulher que revela os segredos de seus maridos e de seu trabalho; ou a que se delicia com as desgraças alheias e assinala os defeitos de boas e honestas pessoas, mesmo que esta pessoa seja o próprio marido; é a mulher que nunca está fora da casa dos vizinhos; a constante intrometida e megera; a esganiçada, mulher estridente que nunca para de falar; a fofoqueira e contadora de histórias; a tola frívola; a indolente preguiçosa; a bruxa hipócrita que adora encontrar erros; a histérica, a irritante, a ladra vil; a mulher que calunia e faz falsa acusação; a disseminadora de escândalo e insinuações; a mulher que espia e causa encrencas e trapaças, que faz esquemas e mente e é cheia de engano – que são duas caras enganadoras cuja promessa, quando dita, é a sua palavra a ser quebrada. Você tem uma sensação de pavor se ela se aproxima e tem um sentimento de alívio quando ela sai.²⁶

No capítulo da mulher repulsiva, Al-Nafzāwī não apresenta solução, ao contrário do homem repulsivo, que pode aumentar seu pênis e passar a ser atraente. Esta mulher provoca caos, discórdia, perversidade e abominação, e o homem deve manter-se afastado dela; em si tal mulher não encontra salvação.

Porém belas ou feias, todas as mulheres no fim de sua vida seriam relegadas a uma mesma categoria. Al-Nafzāwī descreve os danos que a relação sexual poderia causar, citando um suposto médico do califa Hārūn Al-Rašīd como autor de suas afirmações, as quais se

manuais de erotologia medievais de entretenimento – constrói a imagem da mulher, desprovendo-a do mesmo valor social dado ao homem. Neste documentário há uma citação da escritora e ativista feminista Alice Walker, que diz: “A maneira mais comum de fazer as pessoas desistirem de seu poder é fazendo com que elas pensem que não tem nenhum”. Consideramos essa ideia presente na obra aqui analisada, quando corrobora a imagem de uma mulher submissa, deslegitimando a sua vontade e sua força na sua sociedade. **MISS REPRESENTATION**. Direção e Produção: Jennifer Siebel Newsom. Documentário, 85’. Disponível em: <<https://vimeo.com/72015293>>. Acesso em: 16 jan. 2016.

²⁶ AL-NAFZAWI, M. The repulsive woman. // *The perfumed...* Op. Cit., p. 32.

resumem a fazer sexo com moderação e evitar copular com mulheres velhas.²⁷ O sexo assim encontra seus males quando extrapola os limites do corpo, e no caso, a juventude para as mulheres. Essa conjuntura remete certamente à noção de uma satisfação para a sublimação de sua insurgência; já idosa, presa e obediente às normas sociais vigentes, a mulher não representa em si um perigo, a não ser quando surge como alcoviteira e confidente, sendo usada como exemplo de artimanhas femininas para desviar a conduta moral.²⁸

Decerto, a mulher é a grande protagonista em *O Jardim Perfumado*. É especialmente a figura feminina que Al-Nafzāwī quer examinar e, portanto, julgar. Há capítulos dedicados a comentar os ardis femininos, o seu gênio e as maneiras de submetê-la. A mulher é esmiuçada e cada detalhe de sua natureza é crucial para a manutenção do casamento e/ou a conquista sexual, por isso a necessidade do homem em conhecê-la e, principalmente, temê-la para assegurar a estabilidade familiar e social.

Conclusão

Al-Nafzāwī apresenta tipos ideais e defeituosos de homens e mulheres que correspondem aos papéis sociais que devem ocupar em sua sociedade: a mulher resignada e submetida às vontades do marido no âmbito do lar, enquanto o homem, ativo e correto, deveria prover as necessidades sexuais de sua esposa. Essa imagem apresentada entre tantos exemplos de interditos, críticas e casos escabrosos, os quais se opõem ao que se doutrina em seus escritos, leva a considerar que as suas prescrições vêm mais como forma de condenação do momento e da sociedade em que vivia, do que como uma celebração e um compêndio dos valores islâmicos que guiavam as ações e as mentalidades de então. A imagem do homem fraco e da mulher forte é a mais combatida e a submissão se dá por pelo meio sexual, e neste o homem ensina a mulher

²⁷ O autor insiste ao longo do capítulo que o sexo com mulheres velhas seria um veneno mortífero. Todavia, se essa afirmação tem um sentido denotativo ou conotativo, somos levados a crer, em virtude das demais recomendações médicas, que ele alega que tal ato poderia levar à morte de fato. AL-NAFZAWI, M. The harmful effects of intercourse. In: *The perfumed...* Op. Cit., p. 37-38.

²⁸ Esse tipo de personagem aparece duas vezes em Al-Nafzāwī, na história do falso profeta e de uma mulher quase adúltera.

a se sujeitar, satisfazendo-a sexualmente e acolhendo-a como um ser infantilizado – sem controle sobre sua própria vida – sob sua jurisdição.

De toda forma, homem e mulher não são dados como indivíduos deslocados no tempo e no espaço, nem pela sua singularidade ou propósito pessoal. O desvio de uma conduta compromete a estrutura social, não sendo um problema de uma pessoa, mas o problema para a sociedade sanar, como a natureza do trabalho de Al-Nafzāwī **demonstra**. As intenções, as vontades, as ações são todas calcadas no sagrado, mesmo que seu âmbito seja mundano, como as necessidades corpóreas, elas acabam, por fim, atendendo a uma proposta religiosa.

DE NATURA RERUM E OS PAINÉIS RUPESTRES DAS POPULAÇÕES ÁGRAFAS BRASILEIRAS: UMA ANÁLISE COMPARADA DAS REPRESENTAÇÕES ASTRONÔMICAS

Cíntia Jalles (Doutoranda PPGHC – UFRJ; MAST/MCTI)

No início do período medieval, um bispo sevilhano destacava-se, entre outras habilidades, pela sistematização de um vasto conhecimento, construído a partir de reflexões de sociedades anteriores. Isidoro de Sevilha, cujo bispado ocorreu entre 600 e 636,¹ reuniu e sistematizou - em diversas obras - o conhecimento existente sobre diferentes áreas do saber, dentre as quais a Astronomia, que se destacava, sobretudo, por propiciar o desejável estreitamento de relações com o Criador.

Conhecer a dinâmica celeste, além de apaziguar a mente humana no que diz respeito à previsão de eventos astronômicos cíclicos, permitia entender o próprio homem - em seu microcosmo - e sua inserção no universo circundante - o macrocosmo.

A investigação sobre a obra mais conhecida de Isidoro, *Etymologiae* (Etimologias), permite-nos uma visão geral do mundo medieval e é fundamental para a familiaridade com os conceitos que permeiam todas as demais obras do autor. Porém, será a obra *De natura rerum* (sobre a natureza das coisas) o objeto da nossa atenção, no momento, por oferecer, em destaque, os elementos gráficos que servirão de apoio para o levantamento de questões sobre o uso do saber astronômico desenvolvido pelas populações ágrafas, nosso objeto de estudo precedente.

Desde meados dos anos 1990, quando iniciamos, no Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST/MCTIC) os trabalhos de investigação sobre uma área de pesquisa emergente - a Arqueoastronomia - percebemos o quanto seria difícil obter informações sobre o saber astronômico de populações pretéritas, a partir, exclusivamente, de vestígios arqueológicos.

Os indícios arqueológicos disponibilizados pela cultura material de sociedades que não possuíam a escrita, tal como reconhecemos atualmente, não contam, em geral, com outro tipo de informação adicional, que nos permita extrair mais dados sobre a sociedade estudada.

¹ Cf. FERRÁNDIZ ARAUJO, Carlos. Isidoro de Sevilla. /n: GONZALEZ FERNÁNDEZ, Julián. (Coord.). **San Isidoro: doctor de las Españas**. Sevilla, León, Cartagena: Caja Duero. Fundación Cajamurcia. Fundación El Monte, 2003.p. 27-28.

Assim, a proposta de trabalhar em uma especialidade ainda pouco elaborada pelas demais instituições brasileiras, apresentava-se árdua, porém estimulante. No Brasil, tudo o que havia sido investigado, até então, sobre esse tipo de material, estava diretamente relacionado às descobertas arqueológicas do Projeto Central, coordenado por Maria da Conceição de Moraes Coutinho Beltrão, pesquisadora do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que vinha realizando pesquisas na região em torno do município de Central, na Bahia, desde o início nos anos 1980.

Tais descobertas - destacadas especialmente pelos registros rupestres² - ganharam destaque na mídia e foram amplamente divulgadas, o que proporcionou ao público leigo e até mesmo aos especialistas, a visualização de material arqueológico de beleza e conteúdo astronômico irrefutável.

A fim de que pudéssemos elaborar uma proposta que fosse capaz de tratar o conteúdo astronômico identificado nas pesquisas arqueológicas, precisávamos, antes de qualquer coisa, conhecer o material de conteúdo similar, que já havia sido resgatado por outras instituições brasileiras, sobre essa temática.

Deste modo, após recolhermos um material inicial a partir de pesquisas realizadas em parceria com o Instituto de Arqueologia Brasileira (IAB),³ no município de Varzelândia, no norte mineiro, organizamos uma pequena mostra sobre o tema e reunimos, no que denominamos *1 Oficina de Arqueoastronomia*, pesquisadores - arqueólogos, astrônomos e afins - de diversas instituições de pesquisa brasileiras em um encontro de três dias para apresentarmos, discutirmos e avaliarmos as possibilidades da pesquisa arqueoastronômica no Brasil.

Depois de reunirmos as evidências disponibilizadas por diversas instituições, em diferentes partes do país, organizamos uma segunda mostra de material, aumentando as parcerias científicas e reavaliando as possibilidades de pesquisa arqueoastronômica no Brasil.

² O conhecimento astronômico das populações ágrafas brasileiras é majoritariamente identificado a partir dos registros pintados e gravados deixados pelo homem em suportes variados tais como grutas, cavernas, abrigos e blocos de pedras, que são comumente englobados pelo termo "arte rupestre".

³ O IAB - instituição particular de caráter científico-cultural, sem fins lucrativos (ONG), que tem por missão a dedicação integral à Pesquisa, Ensino e Divulgação da Arqueologia Brasileira -

Assim, de posse de um material mais abrangente, tentamos estabelecer as semelhanças e diferenças disponíveis no material arqueológico, principalmente documentado a partir do estudo da *arte rupestre*,⁴ dentro do que poderíamos relacionar ao saber astronômico das populações pretéritas encontradas em território nacional.

Através da análise desses registros que procuramos entender como as diversas culturas que habitaram o nosso país, se relacionavam com a natureza e de que forma correlacionavam os eventos celestes aos terrestres, ou seja, como manifestavam esse saber em seus afazeres diários.

Atualmente, com o objetivo de arrecadarmos o maior número de informações dessa ordem, sobre o registro arqueológico disponível até o momento, estamos organizando - com a participação de outras instituições brasileiras - um banco de dados com informações específicas e complementares, sobre a Arqueoastronomia brasileira.⁵

Analisando os registros rupestres⁶ coletados por outros pesquisadores em diversos sítios arqueológicos, de diferentes regiões, evidenciamos a prevalência de um determinado tipo de imagem, recorrente mesmo em sítios que inicialmente não foram caracterizados como astronômicos. As imagens circulares encontravam-se associadas a diversas outras - geométricas e figurativas - de cunho notadamente astronômico.

Esse tipo de imagem é tão abundantemente encontrado nos registros arqueológicos,⁷ que especialistas no estudo da arte rupestre estão propondo classificação específica para as

⁴ *Arte rupestre* é uma expressão consagrada pela Arqueologia que não privilegia a análise estética. Para maiores referências, ver PROUS, André. **Arqueologia Brasileira**. 1ª. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1992. p.510.; AZEVEDO NETTO, C. X. **A representação e interpretação de um antigo sistema de informação**: os grafismos rupestres no Brasil. João Pessoa: UFPB, 2013. p. 44.; SEDA, P. A questão das interpretações em arte rupestre no Brasil. **Clio** - Série Arqueológica, Recife, v. 1, n.12, p. 139-167, 1997.

⁵ Além das parcerias científicas consolidadas por convênios com o MAST - como é o caso do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG/MCTIC) e do Observatório do Valongo da Universidade Federal do Rio de Janeiro (OV/UFRJ) -, outras instituições fomentam as parcerias, com a contribuição de imagens e informações sobre as suas respectivas descobertas.

⁶ Os registros rupestres são de fato, os indícios arqueológicos que mais apresentam elementos representativos da observação celeste e indicação/tentativa de controle sobre a dinâmica celeste. Mas, certamente não são os únicos indicativos de aplicação astronômica nos cotidianos das culturas estudadas. Recentemente, iniciamos um projeto de pesquisa, em parceria com o Museu paraense Emílio Goeldi (MPEG/MCTIC) e com o Observatório do Valongo (OV/UFRJ), que está investigando registros astronômicos realizados em outros suportes arqueológicos tais como no material cerâmico e lítico, por exemplo.

⁷ Estudos comparativos vêm sendo realizados também com o material cerâmico arqueológico do Baixo Amazonas

imagens circulares, como é o caso dos sítios de Monte Alegre no Pará, realizada com base nas diferentes formas de preenchimento destas.⁸



Sítio Fonte Grande I - Central -BA.
Foto: Rundsthen Nader.



Sítio Serra do Sol - Monte Alegre - PA
Foto: Edithe Pereira.



Sítio Lapa do Alcides - Serra do Ramalho - BA. Foto: Loredana Ribeiro.

Representações circulares são também recorrentes em culturas distanciadas no espaço e no tempo. O círculo é um símbolo bastante comum no mundo das representações e o seu significado é normalmente pertinente ao céu, ao tempo e à infinitude.

E, na tentativa de dialogar com estes registros rupestres, cujos autores ainda nos são desconhecidos, escolhemos trabalhar aqui com a obra *De natura rerum* (Sobre a natureza das

e a arte rupestre de Monte Alegre, demonstrando que existem diversas semelhanças temáticas e estilísticas entre os motivos representados nos dois tipos de suportes. PEREIRA, Edithe. Arte rupestre e cultura material na Amazônia brasileira. In: PEREIRA, E; GUAPINDAIA, V. (Org.). **Arqueologia Amazônica**. Belém: MPEG; IPHAN; SECULT, 2010. v.1. p. 263.

⁸ PEREIRA, Edithe. **A arte rupestre de Monte Alegre, Pará, Amazônia, Brasil**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2012. p. 157.

coisas), de Isidoro de Sevilha, que servirá como base de confrontação - mesmo sendo documentos de períodos tão distanciados espaço temporalmente - com o material arqueológico disponibilizado para as pesquisas arqueoastronômicas. Esta obra, também conhecida como *Liber rotarum* (Livro das rodas), recebeu essa segunda denominação por fazer uso extensivo de representações circulares, que o autor usou como recurso didático para explicar o mundo resumidamente.

De natura rerum,⁹ dedicada ao rei Sisebuto, é uma espécie de manual de física, escrita em cerca de quarenta e oito capítulos, para responder perguntas sobre pontos obscuros relativos aos elementos e fenômenos naturais. Abrange temas astronômicos, meteorológicos, cálculos para o cômputo do tempo e sobre os elementos que formam a matéria do universo. Começa explicando as divisões do tempo¹⁰ e se ocupa, em sua maior parte, em analisar o que se encontra entre o céu e a terra. A ênfase é dada ao firmamento, tal como concebido na Bíblia, que é abordado em trinta capítulos da obra.¹¹ Ou seja, o céu - e todas as manifestações que produz e que lhe estão associadas - ocupam o primeiro lugar no entendimento sobre a natureza.¹²

De forma sintética *De natura rerum* foi elaborada para padronizar o tempo e os costumes, estabilizar os sentidos ortodoxos da mensagem e dissipar superstições. Pois, ao explicar as leis do universo, revelava um saber verdadeiro, esclarecendo, desta forma, erros que embaçavam a vista e obscureciam a alma.¹³

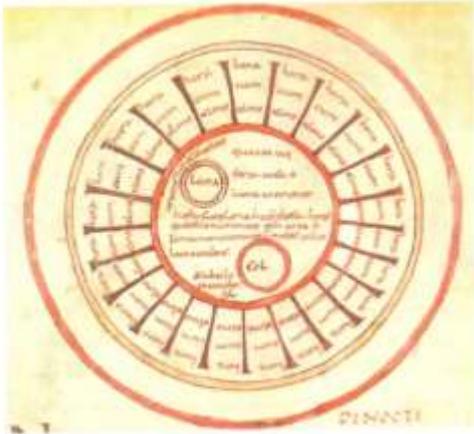
⁹ Que, apesar de não possuir tantas edições como a *Etymologiae*, compartilha da abordagem recorrente na obra de Isidoro, ao fazer referência tanto aos conhecimentos clássicos pagãos quanto aos ensinamentos cristãos, como fontes de "autoridade".

¹⁰ Em dias, semanas, meses, anos e estações.

¹¹ O segundo elemento - a água - é tratado em cinco capítulos, o terceiro elemento - a terra - é tratada em dois capítulos e o fogo só é mencionado em algumas considerações sobre o Etna.

¹² RUCQUOI, Adeline. La percepcion de lanaturelezaenla Alta Edad Media. **Natura i desenvolupament. El medi ambient a l'EdatMitjana**, Balaguer, p. 73-98, 2007. Disponível em: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00530797/>>. p. 1.

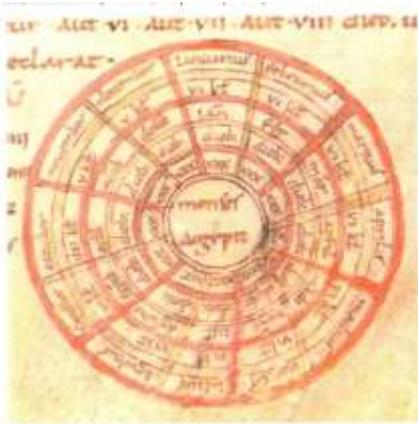
¹³ DELL'ELICINE, Eleonora Ariadna. Acerca de la naturaleza de las cosas: Isidoro de Sevilla y el intento de cristianizar el saber pagano sobre el cosmos. *In*: JORNADAS INTERESCUELAS, 14., Mendoza, 2013. **Anais...** Mendoza: Universidade Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Departamentos de História, 2013. p. 2-3.



Sobre os dias



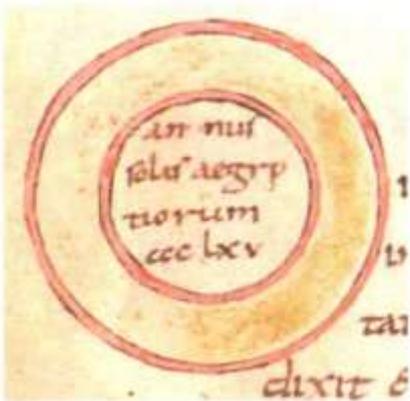
Sobre a semana



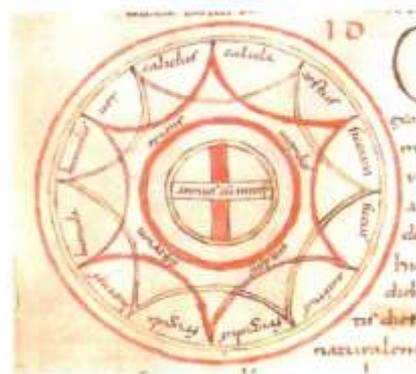
Sobre os meses



Sobre a correspondência dos meses



Sobre os anos



Sobre as estações

Círculos procedentes de um código dofinal do século IX, originário da Bretanha ou Gales, constituído por 43 folhas em pergaminho, conservadas na biblioteca Estadual da Baviera e reproduzidos no livro *Los círculos de De natura rerum*, 2011.

A utilização de grande número de representações circulares para facilitar a transmissão dos conhecimentos sobre a natureza é assinalada pela denominação de Livro das rodas (*Liber Rotarum*), e destacada por Jacques Fontaine pela importância da figura circular na tradição antiga:

Cada uma destas ‘rodas’ é herdeira de uma tradição antiga segundo a qual o tempo e o espaço, por assim dizer, estão encerrados na perfeição, por sua vez finita e infinita, da figura circular – projeção plana da esfera -. Todos estes círculos podem nos ajudar a ver mais claramente os complexos harmônicos da fórmula *annus mundus homo*. Isto resume, na verdade, uma visão unificada do universo e do homem, assim como as razões de sua solidariedade constante ao longo do tempo.¹⁴

Com relação às imagens circulares encontradas nos registros rupestres arqueológicos, podemos afirmar que tudo o que foi reunido até o momento, no que diz respeito ao saber astronômico das populações ágrafas, também está fortemente associado ao estudo delas, que, além de abundantes, estão sempre associadas à coleta de informações e controle sobre a dinâmica celeste.¹⁵

Tendo em vista que em Arqueologia o que possuímos sobre o grupo estudado é sempre uma parcela mínima da sociedade em questão, a maior quantidade de informações - mesmo se advindas de contextos diferentes - permite a elaboração de questões mais qualificadas, que, por sua vez, nos permitem levantar hipóteses mais plausíveis, a partir de uma comparação inevitável para a identificação de semelhanças e diferenças. Tal confrontação torna-se indispensável para a construção de um quadro, ainda que generalizado, sobre estas populações tão pouco conhecidas. Apesar de a Arqueologia ter progredido extraordinariamente nas últimas décadas,

¹⁴ Cada una de estas ‘ruedas’ es heredera de una tradición antigua según la cual el tiempo y el espacio, por así decirlo, están encerrados en la perfección, a la vez finita e infinita, de la figura circular – proyección plana de la esfera-. Todos estos círculos pueden contribuir a hacernos ver con maior claridade los complejos armónicos de la fórmula *annus mundus homo*. Ésta resume, en efecto, una visión unitaria del universo y del hombre, así como las razones de su constante solidaridad a lo largo del tiempo. FONTAINE, Jacques. **Isidoro de Sevilla**: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2000. Traducción española de Miguel Montes. S. l.: Encuentro, 2002. p. 211.

¹⁵ Ver JALLES, Cíntia. Pintado, Gravado e Escrito: A materialização do saber astronômico em diferentes formas de registro. In: BARBOZA, Christina Helena da Motta. (Org.). **Histórias de Ciência e Tecnologia no Brasil** (Mast: 30 anos de pesquisa, v.3). 1ed. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2016. v. 3. p. 09-22.

o que de fato conhecemos ainda representa muito pouco para o entendimento amplo sobre os grupos que produziram os vestígios culturais remanescentes que pesquisamos.

Daí a utilidade de um sistema de informações que permita comparar dados procedentes de diferentes regiões, mas cujos grupos compartilham de necessidades comuns de sobrevivência no meio envolvente. Comparar estes grupos ágrafos com sociedades de outros períodos históricos permite-nos abstrair questões que vão além da análise da cultura material. Naturalmente, outras questões como relações de poder, por exemplo, que são facilmente identificadas nos documentos isidorianos, não podem ser diretamente abstraídas do registro arqueológico, mas podem ser presumidas e certamente questionadas na avaliação global da sociedade ágrafa estudada, o que permite, minimamente, a ampliação de conhecimentos sobre a mesma.

Ao destacarmos o conteúdo astronômico presente tanto na obra de Isidoro de Sevilha como nos painéis rupestres das populações ágrafas brasileiras, pretendemos evidenciar questões sobre as relações envolvidas na transmissão desse saber, que apesar de possuírem registros de naturezas distintas, relacionam-se fortemente, ao tratar de algumas necessidades e práticas recorrentes em diversos períodos e sociedades históricas.

OS EXEMPLOS NEGATIVOS E O MODELO DE VIDA CRISTÃ NA *VITA SANCTAE BRIGITAE* (SÉCULO VII)

Clarissa Mattana (Graduanda – UFRJ)

Introdução

O presente trabalho foi elaborado a partir de um recorte da nossa monografia de conclusão do curso de graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), na qual procuramos traçar o perfil de cristão difundido através de uma hagiografia irlandesa do século VII, a *Vita Sanctae Brigitae*,¹ que conta a história da vida e dos milagres de Brígida de Kildare. Neste trabalho, versaremos sobre a importância de figuras antagônicas e negativas para a construção desse perfil.

Entre os documentos de maior valor para o estudo do cristianismo medieval estão as hagiografias, obras da literatura e da cultura cristãs que tratam das vidas de homens e mulheres santos, de forma a preservar sua memória junto aos fiéis e à comunidade e difundir o seu culto.² Esse gênero literário surgiu e se popularizou nos primeiros séculos da Idade Média, e atuou como um importante veículo da ideologia cristã no seio das populações da Europa Ocidental. As histórias dos feitos heroicos e dos poderes miraculosos de santos e santas eram contadas por padres durante a missa, lidas para audiências letradas e relatadas nas festas litúrgicas, e assim se difundiam através de diferentes localidades e grupos sociais, e ensinavam aos fiéis sobre um modelo de conduta baseado nos valores cristãos.

O relato hagiográfico é constituído de um conjunto de elementos discursivos selecionados com objetivos diversos, que perpassam desde a moralização e edificação da sua audiência até questões políticas e religiosas que permeavam o local e o tempo em que o documento foi produzido. Dessa forma, a análise de uma hagiografia pode trazer esclarecimentos a respeito da organização social e política das comunidades cristãs, o papel dos homens da Igreja no controle social e político, as relações entre a Igreja e os poderes laicos,³ o

¹ Utilizaremos a abreviatura VSB para nos referirmos ao documento ao longo do texto.

² VELÁZQUEZ, Isabel. **Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literárias**. Merida: Museo Nacional Romano, Asociación de Amigos del Museo, Fundación de Estudios Romanos, 2005. p. 23-25. (Cuadernos Emeritenses, 32)

³ VELÁZQUEZ, Isabel. Op. Cit., p. 29.

processo de conversão dos pagãos, entre outras questões específicas dos contextos dos quais emergiram.

Apresentação do documento: a *Vita Sanctae Brigitae*

De acordo com os Anais de Ulster,⁴ Brígida de Kildare teria nascido na Irlanda em 452, e morrido entre 524 e 528. Brígida não deixou registros escritos, mas são especialmente conhecidas três hagiografias em latim dedicadas a ela,⁵ dentre as quais se destaca a VSB,⁶ escrita pelo hagiógrafo Cogitosus em meados do século VII. Este documento chegou até nós a partir do trabalho de compiladores, como o irlandês John Colgan (1592-1658) e os bolandistas no século XVII,⁷ e é considerado por muitos autores a mais antiga vida de santo conhecida produzida em território irlandês.⁸ Contudo, pressupõe-se que o hagiógrafo se baseou em textos anteriores para compor o seu relato, que por sua vez não sobreviveram.⁹

No século VII, quando Cogitosus escreveu sua obra, o cristianismo já estava bem estabelecido na Irlanda e se distribuía por todo o território insular, com bispados nos moldes

⁴ Os Anais de Ulster são anais monásticos irlandeses cujos registros abarcam o período de 431 a 1540. Este documento pode ser consultado em: **CELT** – Corpus of Electronic Texts. Disponível em: <www.ucc.ie/celt/online/T100001A/>. Acesso em: 12 jan. 2016.

⁵ Há um texto hagiográfico denominado *Bethu Brigte*, que foi escrito majoritariamente em irlandês antigo, com algumas partes em latim. Há apenas um manuscrito conhecido, produzido por volta do ano 800. Outra importante hagiografia de Brígida de Kildare é um texto anônimo chamado *Vita Prima*. Alguns autores afirmam que esse documento foi escrito no século VII e é mais antigo que a *vita* de Cogitosus, enquanto outros situam sua data de produção no século VIII ou final do século IX. Para uma síntese desse debate, Cf. Para uma síntese desse debate, Cf. MCCARTHY, David. Topographical Characteristics of the *Vita Prima* and *Vita Cogitosi Sanctae Brigitae*. **Studia Celtica**, Cardiff, v. 35, n. 1, 2001, p. 245–270.

⁶ Para o desenvolvimento desta pesquisa utilizamos a versão traduzida do documento para o inglês de autoria dos professores Sean Connolly (Queen's University – Belfast) e Jean-Michel Picard (University College Dublin). Esta tradução foi a primeira publicada em língua inglesa, em 1987, e é baseada no texto publicado pelos bolandistas na *Acta Sanctorum*. A VSB carece de uma edição crítica, que não foi publicada até o momento. Cf. CONNOLLY, Sean; PICARD, Jean-Michel. Cogitosus: Life of Saint Brigit. *In*: CONNOLLY, Sean. Cogitosus's Life of Saint Brigit: Content and Value. **Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland**, Dublin, n. 117, p. 11-27, 1987.

⁷ No início do século XX, Mario Esposito escreveu um detalhado dossiê a respeito das muitas versões da VSB, onde estabelece as relações entre os manuscritos, sua localização e século de produção. Cf. ESPOSITO, Mario. On the earliest Latin life of Saint Brigit of Kildare. **Proceedings of the Royal Irish Academy**, Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, v. 30, p. 307-326, 1912/1913.

⁸ MCCONE, Kim. An Introduction to Early Irish Saints' Lives. **The Maynooth Review / Revieú Mhá Nuad** v. 11, p. 26-59, (Dec.) 1984.

⁹ Cf. DAWSON, Elizabeth. Pillars of conversion in Muirchú and Tírechán: two case studies. *In*: HARVEY, Anthony; FISCHER, Franz (Ed.) **The Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack**. Dublin: Royal Irish Academy, 2011. Disponível em: <www.confessio.ie>. Acesso em: 10 jun. 2017.

continentais e grandes confederações monásticas, que haviam sido fundadas no século VI devido a um crescente interesse da aristocracia pelo monacato e pelos ideais ascéticos. O século VII foi marcado pelo fortalecimento e expansão dessas comunidades, que eram chamadas de *paruchia*.¹⁰

Atribuía-se a criação das *paruchia* a mulheres e homens considerados santos: assim como a fundação da igreja de Armagh remetia ao missionário Patrício, Brígida teria fundado o monastério de Kildare, ambos no século V. Dessa forma, buscando glorificar seus santos patronos, alguns clérigos passaram a escrever suas vidas em latim, e assim, ao longo dos 700, surgiram as primeiras hagiografias da Irlanda Medieval das quais se tem registro. Se para o continente estima-se que houve uma relação direta entre o desenvolvimento do monacato e a escrita hagiográfica, na Irlanda podemos observar um processo semelhante.¹¹

Kim McCone defende que as hagiografias irlandesas produzidas nesse período tinham como propósito político a divulgação de uma imagem de grandiosidade de uma determinada *paruchia*, de forma a reafirmar seu poder em relação às demais.¹² Ao longo de sua narrativa, Cogitosus não faz nenhuma referência nominal à igreja de Kildare, mas descreve o monastério de Brígida como “uma cidade grande e metropolitana”¹³ e como “a cabeça de quase todas as igrejas irlandesas, com supremacia sobre todos os monastérios irlandeses, e sua *paruchia* estende-se ao longo de toda a terra da Irlanda, indo de um mar ao outro”.¹⁴ A VSB, assim como as demais hagiografias irlandesas do século VII,¹⁵ eram instrumentos políticos que se inseriam

¹⁰ As *paruchia* eram comunidades eclesíásticas formadas por monastérios, igrejas e terras inter-relacionadas entre si, administradas geralmente por um abade ou abadessa. Eram compostas de monastérios menores que eram controlados e pagavam tributos a um monastério principal. Tal estrutura refletia relações de dependência que se davam entre grupos familiares e/ou poderes seculares. Kildare, assim como Armagh, eram importantes *paruchia* no momento de produção da VSB. Cf.: MCCONE, Kim. Op. Cit., p. 31.

¹¹ MCCONE, Kim. Op. Cit., p. 29. O autor defende a importância da produção hagiográfica continental como modelo para as vidas de santos irlandeses. McCone aponta para a importância da Vida de São Martinho de Tours, escrita por Sulpício Severo no final do século IV, como uma fonte de referência para os hagiógrafos irlandeses, o que podemos observar na estrutura de obras como a própria VSB. Ainda que os modelos de vidas de santos sejam continentais, McCone defende que a hagiografia irlandesa possui várias influências das tradições nativas.

¹² MCCONE, Kim. Op. Cit., p. 29-35.

¹³ VSB, cap. 32, par. 9: “(...) *it is a vast and metropolitan city*”

¹⁴ VSB, prol., par. 4: “*It is the head of almost all the Irish Churches with supremacy over all the monasteries of the Irish and its paruchia extends over the whole land of Ireland, reaching from sea to sea*”.

¹⁵ *Vita Sancti Columbae*, de Adomnán; *Vita Sancti Patricii* de Muirchú; e a *Collectanea*, obra de caráter hagiográfico sobre São Patrício escrita por Tirechan.

em uma disputa simbólica pela supremacia entre as *paruchiae* irlandesas. Exaltar o poder do santo patrono através da hagiografia contribuía para a exaltação de uma igreja sobre as outras.

Por outro lado, se a comunidade de Brígida apresentava um prestígio tão grande na época da redação de sua *vita*, podemos considerar também que a santa possuía certa popularidade, e que muitas pessoas estariam dispostas a ouvir a história de suas virtudes e seus milagres. A hagiografia tinha também como função a transmissão de uma mensagem de cunho edificante a cristandade irlandesa, a respeito de como se deve viver uma vida cristã, a exemplo de Brígida e seus seguidores.

Podemos definir as hagiografias como um conjunto de obras literárias cujo tema fundamental é a vida dos santos, e que buscavam assim preservar sua memória, ensinar suas virtudes e difundir o seu culto.¹⁶ As vidas de santos são narrativas que obedecem a um determinado formato, e os milagres relatados reproduzem estereótipos que são importantes componentes pedagógicos desses documentos. A construção dos *topoi* literários em uma hagiografia está relacionada a uma ideia de santidade e de vida cristã que era perpetuada no tempo histórico de produção do documento. Esse modelo de cristão que permeia o relato hagiográfico devia ser difundido entre os fiéis, o que consistia em uma estratégia de unificação e difusão de certos valores morais que fazia parte do processo de cristianização¹⁷ de uma sociedade. A leitura da hagiografia para as massas é um importante mecanismo de veiculação desses valores, através do exemplo da vida de uma mulher ou homem santo.

Vícios, virtudes e a narrativa hagiográfica

De acordo com Katja Ritari,¹⁸ os autores das hagiografias irlandesas do século VII buscaram representar em suas obras a história da salvação do povo irlandês, assim como retratar a Irlanda como uma sociedade cristã ideal. A seleção dos eventos e das figuras

¹⁶ VELÁZQUEZ, Isabel. Op. Cit. p. 23-25.

¹⁷ Entendo a cristianização como as transformações na estrutura social, política, jurídica e cultural que se deram a partir dos ensinamentos e práticas cristãs, e levaram à consolidação e expansão dessa nova religião pelas sociedades tardoantigas e medievais. Cf. VAN ENGEN, John. The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem. *The American Historical Review*, n. 91, p. 537, 1986 *apud* RITARI, Katja. From pagan to christian in the 7th century Irish hagiography. *Studia Celtica Fennica*, n. 1, p. 14, 2004.

¹⁸ RITARI Katja. *op. cit.* p. 15

exemplares que aparecem nos textos foi feita com o objetivo de passar uma mensagem edificante a sua audiência, e a construção desses personagens reflete a moral dual que sustenta o pensamento cristão medieval. Dessa forma, não apenas as figuras positivas contribuem para a construção do perfil de cristão veiculado através de uma hagiografia, mas também os exemplos negativos, os pecadores, as figuras desviantes, representados na hagiografia irlandesa na forma de pagãos e maus cristãos.

O discurso edificante e pedagógico das hagiografias medievais se constrói a partir das noções de vícios e virtudes, que permeiam a narrativa da vida do santo e dessa forma são transmitidas às comunidades. De acordo com Michel de Certeau, “a hagiografia é, a rigor, um discurso de virtudes”.¹⁹ Estas fornecem modelos sociais que dependem de uma conjuntura sociocultural na qual a comunidade está inserida e que apresentam variações em diferentes tempos e espaços; e que por sua vez evocam categorias conhecidas de perfeição cristã, como os profetas bíblicos, virgens, mártires e o próprio Cristo.

A ideia de virtude não é uma particularidade do cristianismo medieval, mas remete a Aristóteles, ao estoicismo e à própria Bíblia.²⁰ Podemos definir a virtude como um bom hábito cultivado pelo homem em sua vida, relacionado à retidão das vontades e ao comedimento nas ações.²¹ A prática de uma vida virtuosa deve ser o objetivo do cristão, ainda que seja um caminho tortuoso face a uma existência desregrada e para o mal, baseada nos vícios e no pecado.

Os vícios, por sua vez, podem ser definidos como hábitos que inclinam o indivíduo a pecar. Enquanto a virtude é uma justa-medida entre extremos, os vícios levam o homem a cometer excessos. Aí reside a dificuldade de viver em virtude, pois demanda que se imponham restrições às vontades e desejos. Um vício apenas pode ser aniquilado através de uma rígida vigilância e pelo desempenho de atos contrários, visto que cada vício se contrapõe a uma virtude.²²

¹⁹ CERTEAU, Michel de. Uma Variante: A Edificação Hagiográfica. *In*: _____. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 273.

²⁰ ŠPIDLÍK, Tomáš. Virtudes e vícios. *In*: DI BERARDINO, Ângelo (Org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1421.

²¹ WALDRON, Martin Augustine. Virtue. *In*: **The Catholic Encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company, 1912. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/15472a.htm>>. Acesso em: 13 jan. 2016.

²² DELANY, Joseph. Vice. *In*: **The Catholic Encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company, 1912.

A ideia de um embate entre vícios e virtudes e a relação antagônica entre ambos se materializou em obras da literatura cristã como o poema *Psycomachia*, de Aurélio Prudêncio Clemente (348-410), que apresenta lutas alegóricas entre formas personificadas das virtudes e dos vícios. No século V, João Cassiano elaborou uma listagem de vícios e virtudes que influenciou muitos textos posteriores, inclusive a classificação septenária de pecados elaborada pelo papa Gregório Magno (540-604), os chamados sete pecados capitais. Nas hagiografias, o discurso dos vícios e das virtudes compõe uma base ideológica para a construção da figura do santo e dos demais personagens que aparecem ao longo da narrativa, de forma a elaborar a mensagem a ser veiculada através do texto.

Análise do documento

Ao estudar as hagiografias irlandesas produzidas no século VII, Katja Ritari concluiu que a VSB nos revela um modelo de vida cristã e as consequências de uma sociedade cristã ideal.²³ A hagiografia é dotada de um conteúdo edificante que possivelmente era de fácil identificação por parte das pessoas comuns, na forma de milagres que lidam com situações e objetos do cotidiano.²⁴ Cogitosus descreve em sua narrativa uma série de trinta eventos taumatúrgicos protagonizados por Brígida e mais dois milagres *post-mortem*.

A estrutura da hagiografia tem como elementos coesivos as virtudes teológicas da fé e da caridade, que se entremeiam com outras virtudes monásticas, como a castidade, a obediência e a prática da oração.²⁵ Brígida de Kildare é representada como uma mulher generosa e que sente profunda compaixão junto aos necessitados e aos problemas de sua comunidade. A santa também é uma mulher modesta e submissa, que cumpre com os seus deveres e nunca confronta diretamente uma autoridade masculina, como era o esperado de uma mulher irlandesa da Alta

Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/15403c.htm>>. Acesso em: 13 jan. 2016.

²³ RITARI Katja. Op. Cit., p. 18-19

²⁴ Lisa Bitel argumenta que os milagres das mulheres santas eram menores e mais práticos que aqueles operados por homens santos, além de estarem associadas a virtudes de caráter doméstico, como a simplicidade e a generosidade. As mulheres eram consideradas espiritualmente inferiores aos homens e, por conseguinte, apresentavam limitações em sua atividade miraculosa e sobrenatural. Cf. BITEL, Lisa. Women's monastic enclosures in early Ireland: a study of female spirituality and male monastic mentalities. **Journal of Medieval History**, v. 12, n. 1, p. 15-36, 1986.

²⁵ CONNOLLY, Sean. Op. Cit., p. 7.

Idade Media.²⁶ Seu poder sobrenatural se manifesta a partir da oração e de sua imensa fé em Deus, e seus milagres envolvem questões do cotidiano, como alimentação, roubo de gado, construção de estradas e manutenção de moinhos, ou seja, problemas do dia a dia de pessoas comuns que despertam sua compaixão e levam à sua intervenção milagrosa.

Se Brígida ensina através do relato de suas virtudes como ser um bom cristão e como deve ser a sociedade cristã ideal, as figuras negativas também auxiliam na construção desse modelo, mostrando ao público da hagiografia comportamentos e atitudes que devem ser evitados e combatidos. As ações desses antagonistas se opõem às virtudes veiculadas através da figura da santa: caridade, humildade, castidade e fé. É possível agrupar os personagens negativos da hagiografia em quatro categorias, apresentadas no quadro abaixo:

Quadro 1: Representação sintética dos personagens negativos na VSB e os vícios e virtudes aos quais estão associados.

ANTAGONISTA	CAPÍTULO (S)	VÍCIO/PECADO	VIRTUDE OPOSTA
Ladrões de gado	7 e 16	Furto	Caridade/Generosidade
Homens soberbos	15 e 30	Soberba	Humildade
Homens não-cristãos	22 e 31	-	Fé
Homem lascivo	25	Luxúria	Castidade

A análise documental a seguir será dividida em itens de acordo com essas categorias.

Furto

Nos capítulos 7²⁷ e 16,²⁸ são contadas histórias de ladrões que roubam o gado de Brígida, o que remete a um problema cotidiano das populações da época de produção da hagiografia. O pecado do furto é condenado por São Paulo nas Escrituras e transgride as virtudes da caridade

²⁶ BITEL, Lisa. Body of a saint, story of a goddess: origins of the Brigidine tradition. **Textual Practice**, v. 2, n. 16, p. 214, 2002.

²⁷ VSB, cap. 7, par. 2: “While our holy Brigit was in the field intent upon her pastoral duty beside the flock of sheep to be fed, a mischievous youth craftily sidled up to her and, testing her generosity to the poor, came to her seven times, always in different garb, carried off seven sheep from her in one day and hid them in a secret place.”

²⁸ VSB, cap. 16, par. 1: “And after some time had elapsed, some very wicked thieves, (...), came from another province to carry out a raid and, emerging from a large river which was easily forded on foot, they stole her cattle”.

e da justiça.²⁹ A caridade é uma virtude bastante importante para o cristianismo medieval, pois abarca o amor ao próximo e a Deus, e assim fundamenta o laço social e da organização da cristandade.³⁰

Ao escrever sua narrativa, o hagiógrafo evidencia que não há lugar para esse comportamento nas comunidades cristãs: enquanto os ladrões do capítulo 7 se arrependem de seu pecado ao testemunhar o milagre realizado por Brígida, os do capítulo 16 morrem afogados devido a uma inundação causada pelo aumento do volume da água de um rio. O controle do clima, dos recursos naturais e dos animais é uma importante característica do poder de Brígida,³¹ e através da natureza é que chega a punição divina, como evidenciado nesse capítulo.

Soberba

A soberba (ou orgulho) é o pecado abordado nos capítulos 15³² e 30 da hagiografia. Definimos a soberba como uma tendência para exagerar a própria estima, ao ponto de desobedecer a Deus e aos comandos de seus superiores.³³ O sistema de pecados capitais que foi readaptado por Gregório Magno no século VI coloca a soberba como o maior de todos os vícios, no topo da hierarquia dos pecados³⁴. O pecado da soberba é aquele que rompe com a harmonia da hierarquia da sociedade cristã, pois o desejo de elevação leva o homem a infringir a obediência e a submissão.³⁵

O capítulo 15 mostra um homem que demanda de Brígida, aproveitando-se de sua generosidade, a melhor vaca e o melhor bezerro do rebanho. Já o capítulo 30 conta sobre uma

²⁹ Cf. DELANY, J. Theft. *In: The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1912. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/14564b.htm>>. Acesso em: 17 jan. 2016.

³⁰ BASCHET, Jérôme. Op. Cit., p. 377.

³¹ Cf. BITEL, Lisa. Op. Cit., p. 220-221.

³² VSB, cap. 15, par. 2: “*As poor people and pilgrims were flocking to her from all sides attracted by the enormous renown of her miracles and of her lavish generosity, an unpleasant leper among them came up and demanded to be given the best cow of the herd together with the best calf of all the calves.*”

³³ Cf. DELANY, J. Pride. *In: The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1911. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/12405a.htm>>. Acesso em: 17 jan. 2016.

³⁴ CASAGRANDE, Carla & VECCHIO, Silvana. Pecado. *In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.) Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. São Paulo, Bauru: Edusc, Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 345.

³⁵ BASCHET, Jérôme. Op. Cit., p. 379.

querela entre o *túath*³⁶ de Brígida e outro mais forte frente ao trabalho na construção de uma estrada. Ao ser chamada em auxílio de seus parentes, Brígida lhes diz para ter fé; no dia seguinte o rio havia mudado de posição, e saído da parte do terreno onde a família de Brígida estava trabalhando e se posicionado na seção de trabalho escolhida pelo *thúat* opressor.

Enquanto o primeiro milagre contrapõe a soberba do leproso contra a caridade e generosidade da santa, o segundo apresenta a vitória das virtudes frente aos vícios: enquanto o *túath* mais forte é orgulhoso de si e por isso desobedece as ordens do rei e oprime um grupo mais fraco, este, através da fé e da interferência do santo, consegue reverter a situação e se livrar do trabalho que lhe foi imposto.

O desvio do curso do rio é a punição divina, que chega para aqueles que não se arrependem nem são penitentes, mais uma vez através de elementos da natureza, assim como ocorreu no desfecho do capítulo 16. A soberba dos antagonistas no relato desse milagre se contrapõe a humildade de Brígida. Através de sua fé e atitude submissa, a santa é capaz de superar as dificuldades por eles impostas e reafirmar sua autoridade.

Homens não-cristãos

Como a fé é uma das virtudes teológicas que sustentam o discurso hagiográfico de Cogitosus, personagens não cristãos aparecem como exemplos negativos na narrativa. No capítulo 22 são representados homens ligados a uma “superstição diabólica”,³⁷ que planejam o assassinato de algumas pessoas. O hagiógrafo nesse capítulo fala sobre a necessidade do remorso e do arrependimento face ao pecado, e a preocupação com a salvação da alma humana.³⁸ Os homens ao final do capítulo acabam se convertendo ao cristianismo ao testemunharem uma manifestação do poder divino através da santa.

³⁶ *Thúata* (no singular, *thúat*) é o termo em irlandês antigo que designa as entidades políticas fundamentais da sociedade irlandesa antiga e medieval. Cf. STANCLIFFE, Clare. Religion and Society in Ireland. In: FOURACRE, Paul. **The New Cambridge Medieval History**, v. 1, c.500 – c.700. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. p. 397-398.

³⁷ VSB, cap. 22, par. 2: “(...) she saw nine men in a certain peculiar guise required by a godless and diabolical superstition”; par. 3: “With the most wicked vows and oaths to the ancient enemy who reigned over them, they thirsted for bloodshed and planned the slaughter and murder of others (...)”

³⁸ VSB, cap. 22, par. 5: “But the illustrious virgin poured out unceasing prayers to the Lord for this intention, willing, after the Lord’s example, all men to be saved and come to the knowledge of the truth”.

Ainda que no século VII a Igreja irlandesa estivesse aparentemente familiarizada com certas práticas pagãs que perduravam em diversas instituições, festas e outros aspectos da sociedade,³⁹ a aparição de representações de pagãos como figuras exemplares nas hagiografias do século VII indica que ainda havia uma preocupação com a conversão de indivíduos não-cristãos naquele período. No capítulo 31 nos deparamos com a figura de um homem pagão, onde o moinho no qual Brígida havia realizado um milagre em vida para de funcionar quando esse indivíduo coloca seus grãos para serem moídos.⁴⁰ O pagão é representado como um homem marginalizado e excluído, de forma a mostrar o triunfo da religião cristã sobre o paganismo e a necessidade da conversão por aqueles que ainda não haviam aceito a nova fé.

Luxúria

O capítulo 25 apresenta a história de um homem nobre que trapaceia com uma mulher casta a fim de torna-la sua escrava sexual. Brígida intercede a favor da mulher e a partir de um milagre prova a mentira do homem, que assume seu erro, se arrepende e pede perdão.

A castidade é mencionada ao longo de toda a hagiografia, como uma virtude inerente ao bom cristão. Por outro lado, o homem lascivo, que busca a satisfação de seus desejos carnis, é também um homem mau, cruel e trapaceiro, que deseja tomar a mulher à força e faz uso de sua posição social privilegiada para tal. Através de um milagre de Brígida, as intrigas do homem são reveladas, mostrando que Deus intercede pelos virtuosos e humilha aqueles que possuem uma conduta desviante. No final, o homem se arrepende e reconhece a autoridade de Brígida, mostrando a importância do arrependimento como parte do processo de reconciliação com o divino e perdão pelo pecado cometido.

Como pudemos observar nos demais exemplos negativos da hagiografia, indivíduos pecadores são eliminados ou anulados, seja através do arrependimento, ou da conversão, ou mesmo através da morte violenta, uma alegoria do próprio inferno. O mesmo vale para aqueles que rejeitam a fé cristã ou continuam pagãos, rejeitando a conversão. A mensagem que

³⁹ STANCLIFFE, Clare. Op.Cit., p. 401-402.

⁴⁰ VSB, cap. 31, par. 9: “*And so they were in no doubt that the millstone on which saint Brigit performed a divine miracle had refused to grind the heathen's (grifo meu) grain into flour*”.

Cogitosus deseja passar, nesse caso, é que não há lugar para esses indivíduos na sociedade cristã irlandesa, uma sociedade em que todos agem de acordo com a doutrina da Igreja e, dessa forma, não há pecado.

Considerações Finais

As figuras exemplares negativas têm um papel importante na construção do modelo de cristão veiculado através da VSB, pois mostram as consequências do pecado e da rejeição da fé cristã – a punição divina, a danação no inferno e mesmo a exclusão social. Tais imagens, representadas no texto hagiográfico, remetem à relação de oposição entre certos vícios e virtudes, um importante componente do discurso moralizante cristão.

De acordo com Cogitosus, autor da hagiografia, para alcançar a salvação, o cristão deve ser um indivíduo que crê, ama e teme a Deus, que deve praticar recorrentemente a oração e atos de caridade; levar uma vida moderada, principalmente em relação aos prazeres carnis; ser humilde e obedecer as autoridades às quais é submisso, respeitando as hierarquias sociais. O desvio desse comportamento, e o cultivo de hábitos viciosos, leva a uma vida em pecado que, caso o indivíduo não se arrependa, tem como fim único a danação no inferno. A análise das figuras negativas e das relações que elas estabelecem com os demais personagens pode, portanto, contribuir para a compreensão da estrutura do modelo de perfeição cristã transmitido às audiências através da narrativa hagiográfica.

REFLEXÕES SOBRE O LUGAR SOCIAL DE MARTINHO DE BRAGA NA GALÍCIA, SEGUNDA METADE DO SÉCULO VI

Diogo Rodrigues dos Santos (Graduado - Centro de Ensino Norberto de Sá)

Analizamos nesse texto a relação do contexto de Martinho de Braga e a sua produção escrita *Formula de Vida Honesta* (s. VI)¹ Portanto pretendemos abordar os *lugares sociais*² do autor e, posteriormente, as possíveis intencionalidades ao redigir tal documento. A respeito de *lugares sociais*, compreendemo-nos como o cenário político-religioso da Galícia do século V-VI, no que tange ao processo de relação e interação entre a Igreja³ e a monarquia sueva, e do lugar político-religioso e cultural de Martinho, de bispo, cristão e a influência cultural da filosofia de Sêneca.

A apresentação foi dividida em três subitens, esses são: lugar social do reino Suevo do V-VI século; lugar político Cultural de Martinho de Braga; relação dos Lugares Sociais na obra FVH. Isto é, no primeiro momento abordamos o Reino Suevo do século V-VI e a Igreja de Braga do século VI, em um processo de interação e aproximação entre essas Instituições. Na segunda parte analisamos o lugar político e cultural do Martinho de Braga de bispo, cristão e representante da Igreja. Posteriormente, no terceiro subitem, a análise, propriamente dita, do texto, dialogando-o com o seu contexto.

Partimos do pressuposto que todo documento é um produto de uma pessoa com o seu meio socioeconômico, político e cultural, por conseguinte, não é uma produção neutra. Qualquer autor, ao elaborar seus escritos, expõe sua intencionalidade. É esse ponto que abarcamos nesse capítulo e seguimos a ideia de operação histórica⁴ proposta por Michel de

¹ Para melhor fluidez do texto abreviamos a obra *Formula vitae honestae* para FVH.

² “[...] lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. [...] É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delinea uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam”. CERTEAU, Michel de. A operação Historiográfica. *In*: _____. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 1982. p. 66-67.

³ Entendo a Igreja como uma instituição Histórica, que deve ser abordada com certa autonomia, sem apologia e submissão a teologia. Além disso, como uma instituição plural, tendo em vista, as diferentes formas de religiosidades das comunidades cristãs. MÍTRE FERNANDEZ, Emílio. Historia eclesiástica e Historia de la Iglesia. *In*: _____. **La Iglesia en el mundo medieval y moderno**. Almería: Esp, 2004. p. 18-19. Tradução nossa.

⁴ “[...] operação histórica se refere à combinação de um *lugar social*, de *práticas* "científicas" e de uma *escrita*. Essa análise das premissas, das quais o discurso não fala, permitirá dar contornos precisos às leis silenciosas que organizam o espaço produzido como texto. CERTEAU, Michel de. Op. Cit., p. 66.

Certeau. Deste modo, ao produzi-la, Martinho traz elementos do contexto de cristianização e aproximação dos suevos com a Igreja dita nicena, da sua formação cultural helenística⁵ e do seu lugar concomitante de abade de Dume e bispo de Braga.

Assim, nosso objetivo é refletir sobre o contexto social, político e cultural da Galícia dos séculos V-VI, identificar os *lugares sociais* do bispo de Braga e relacionar a influência da conjuntura social e político-religiosa com a produção do autor. E, deste modo, pretendemos responder os seguintes questionamentos: Qual a conjuntura político-religiosa da Galícia? Quais os *lugares sociais* que se vinculam a trajetória de Martinho de Braga? Quais as possíveis intencionalidades do autor ao redigir esse texto?

O Lugar social do Reino Suevo do V-VI século

O recorte temporal de análise é o VI século, período em que Martinho de Braga entra em contato com o Reino Suevo (ca. 550). Porém, vale ressaltar que retrocederemos até o século V para melhor explicitar os possíveis acontecimentos que acarretaram a aproximação e relação dos suevos com os nicenos.

A Galícia do século VI era habitada pelos suevos, assentados na região desde as primeiras décadas do século anterior, localizados ao noroeste da Península Ibérica. Eles chegaram à região hispânica por volta de 411, no processo denominado de “migrações germânicas”⁶ e permaneceram por pouco mais de um século e meio, até que foram anexados por Leovigildo, rei dos visigodos.⁷

⁵ É preciso lembrar que a cristianização do mundo de língua grega não foi unilateral, pois também significou a helenização do cristianismo. Faz parte do helenismo cristão a utilização do grego desde o Novo Testamento até os tempos dos Padres apostólicos. Junto com o grego foi introduzido no pensamento cristão um número variado de conceitos, categorias intelectuais, metáforas e sutis conotações. JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia grega**. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1965. p. 13-14.

⁶ “[...] migrações (germânicas) se encontram muito mais em consonância às vicissitudes do movimento desses povos, uma vez que eles secularmente vinham avançando em direção ao Ocidente Romano, em um contínuo e na maior parte das vezes pacífico contato com a civilização romana, quando não sob sua anuência”. AMARAL, Ronaldo. O bárbaro como construto. Uma rediscussão historiográfica das migrações germânicas à luz dos conceitos de cultura, civilização e barbárie. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2014. p. 11.

⁷ DÍAZ, Pablo C. El reino suevo de Hispania y su sede em Bracara. **Memorias de la Real Academia de buenas letras de Barcelona**, Barcelona, v. 25, 2000. p. 404.

No V século, a monarquia sueva foi dominada e submetida ao Reino Visigodo.⁸ Haja vista, dentre outros fatores, a adoção do arianismo,⁹ sendo inserida num programa de aliança política que escondia a dominação.¹⁰ Na segunda metade do século VI, o Reino Suevo se aproximou dos nicenos, aliando-se ainda diplomaticamente aos francos e aos bizantinos, o que possibilitou ajuda militar contra os visigodos.¹¹

Os monarcas suevos, além da ajuda militar, pretendiam a construção de uma unidade política através da uniformidade religiosa, agindo de acordo com os clérigos, fortalecendo a monarquia e Igreja na região.¹² A medida que as comunidades cresciam, a Igreja galaica dividia o território em porções administrativas e tentava assegurar a unicidade da fé e a paz,¹³ trazendo uma coesão religiosa, importante para a tentativa de homogeneidade política do Reino.¹⁴ Almejavam, assim, que variados grupos se sentissem pertencentes a esse reino através de uma característica comum, religião cristã.

A aliança entre a monarquia sueva e o cristianismo niceno foi importante para região de Braga, tendo em vista a sua condição de centro do reinado suevo bem como da igreja metropolitana.¹⁵ A região sediou o Primeiro (561) e Segundo Concílio de Braga (572) que foram convocados pelos reis suevos. Lá os bispos se reuniam para discutir sobre as normativas, jurisdições e disciplina eclesiástica.¹⁶

⁸ GARCIA MORENO, Luis A. La Yglesia y el cristianismo en la Galecia da época Sueva. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, Esp, v. 23, 2006. p. 49-50.

⁹ Quando penso em “arianismo”, referimo-nos à doutrina cristã sobre Deus defendida, em princípio por Ário, um padre da igreja de Alexandria no começo do século IV, que insistia na inferioridade e na dependência do Cristo Palavra em relação ao Pai, o único Deus por natureza. Aos olhos da ortodoxia triunfante, tal doutrina seria considerada uma grave heresia [...]. MAGALHÃES, Júlio César. *Arianistas*. In: FUNARI, Pedro P. (Org). **As religiões que o mundo esqueceu**. São Paulo: Contexto, 2009. p. 59- 60.

¹⁰ SILVA, Leila Rodrigues. **Monarquia e Igreja na Galiza na Segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicada ao rei suevo**. Niterói: EDUFF, 2008. p. 45.

¹¹ Ibidem. p. 50.

¹² Ibidem. p. 52.

¹³ MARQUES, José. **Formas de organização do espaço na Idade média. Arquitectando espaços: da natureza à metapolis**. Porto: Universidade do Porto; Faculdade de Letras; Departamento de Ciências e Técnicas do Património, 2003. p. 155.

¹⁴ FIOROT, Juliana Bardella. A atuação do Bispo Martinho de Braga na organização da Igreja Galega (segunda metade do século VI). *Espaço Plural*, Paraná, Ano XV, n. 30, p. 64, 2014.

¹⁵ DÍAZ, Pablo C. El reino suevo de Hispania y su sede em Bracara. **Memorias de la Real Academia de buenas letras de Barcelona**, Barcelona, v. 25, 2000. p. 411-412.

¹⁶ Ibidem. p. 412-413.

Sendo assim, a aliança entre essas duas instituições era interessante para ambas, tendo em conta que para uma delas, a monarquia, poderia lhe proporcionar ajuda militar contra um inimigo que lhe impunha uma dominação, além da possibilidade de estabelecer uma possível coesão política e social. Para a Igreja, a aliança poderia lhe propiciar a possibilidade de melhor organização na região, como fortalecimento político e administrativo. Martinho de Braga era o personagem que conduziria essa relação.

O lugar Político Cultural de Martinho de Braga

Martinho de Braga nasceu entre os anos de 510 e 520, na antiga província romana da Panônia, a atual Hungria.¹⁷ Ao longo da sua formação monacal viajou para as províncias cristãs orientais, onde teria aprendido o grego, o conhecimento helenístico e obtido a sua formação monástica, essa última teria ocorrido em sua passagem à Jerusalém.¹⁸

Posteriormente dirigiu-se à Galícia, região habitada pelo Reino Suevo. Sobre a sua ida para esse reduto há uma discussão, há três possibilidades: ele teria ido como representante de Roma, do Império Bizantino ou pelo seu desejo pessoal.¹⁹ Não temos como precisar sobre o real incentivador da ida de Martinho à Galícia, mas salientamos a sua posição como representante da relação entre a monarquia sueva e a Igreja nicena, tendo como objetivo a cristianização dos suevos e a organização da igreja local.²⁰

Ele chegou ao Reino suevo por volta de 550, onde fundou o mosteiro de Dume com a colaboração de recursos dos monarcas suevos.²¹ Dume presidia e liderava uma federação de mosteiros, além de ser um importante difusor da cultura cristã na região.²² Martinho

¹⁷ ORLANDIS, José. La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII). **Anuario de Historia de la Iglesia**, Navarra, Esp. n. 9, 2000. p. 78.

¹⁸ SILVA, Leila Rodrigues. **Monarquia e Igreja**...Op. Cit., p. 63.

¹⁹ A primeira seria como parte diplomática de Justiniano, que tinha como objetivo a incorporação do reino suevo ao sua idealização de reconquista. Nessa perspectiva, Martinho deveria converter os suevos aproximando-os a Bizâncio. Segundo seria a mando de Roma com o objetivo de expandir os números de fiéis depois da perda de influência devido as migrações germânicas. E por fim, como um plano pessoal, dando total notoriedade ao próprio Martinho. Ibidem. p. 65-67.

²⁰ DÍAZ, Pablo C. El reino suevo... Op. Cit., p. 412.

²¹ FIOROT, Juliana Bardella. A atuação do Bispo Martinho... Op. Cit., p. 67.

²² SILVA, Leila Rodrigues da; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. A Presença de Martinho de Braga no Mosteiro de San Millán de la Cogolla. ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (Org.) **Relações de poder, educação**

transformou-o numa espécie de escola, em que o ensinamento aos clérigos decorria do aperfeiçoamento doutrinal através da *Sentença dos Padres do Egito*.²³

Ao longo de sua vida tornou-se o presidente de uma federação de mosteiros.²⁴ Mais tarde, com a morte de Lucrécio, metropolitano de Braga, passou ao cargo de bispo, mas sem deixar de ser abade. Acumulando os cargos de abade-bispo, aumentou sua preeminência na região, chegou a participar do I Concílio de Braga em 561 e presidindo o II Concílio de Braga em 572.

Sua produção escrita foi dividida, com ressalvas sobre as diferenças e proximidades das obras, em quatro grupos pelas historiadoras Leila Rodrigues e Andréia Frazão, a saber: morais,²⁵ ascéticas,²⁶ canônicas²⁷ e outras.²⁸

Suas obras tinham como preocupações questões que estavam no seu *lugar social*, de bispo, cristão niceno e helenizado, como o comportamento dos monges, conversão das populações do campo da Galiza, sobre cerimônias religiosas e a questão de modelagem do governante. Suas reflexões pairavam sobre questões relacionadas à Igreja, à sociedade e à monarquia. À vista disso, a obra em questão se pauta nos assuntos morais direcionados ao Governante.

e cultura na Antiguidade e na Idade Média. Estudos em homenagem ao Prof. Daniel Valle Ribeiro. Santana de Panaíba-SP: Solis, 2005. p. 309.

²³ A *Sentença dos Padres do Egito* abordaria questões como a penitência, caridade, oração, pobreza, trabalho manual e outros tantos temas relacionados à doutrina e os ensinamentos dos abades egípcios. Este manuscrito teria se espalhado pelos demais mosteiros que integravam a Galiza o que garantiria uma homogeneidade de comportamento e doutrina entre os eclesiásticos da região. FIOROT, Juliana Bardella. A atuação do Bispo Martinho... Op. Cit., p. 67-68.

²⁴ SILVA, Leila Rodrigues. **Monarquia e Igreja**...Op. Cit., p. 67.

²⁵ *Formula Vitae Honestae, De Superbia, Pro Repellenda Jactantia e Exhortatio Humilitatis*, dedicadas ao monarca suevo e que tem como objetivo modelar seu comportamento. A obra *De Ira* era uma resposta ao bispo de Orense, Vitimiro, direcionada ao episcopado local. SILVA, Leila Rodrigues. Prudência, Justiça e Humildade: Elementos Marcantes no Modelo de Monarca Presente Nas Obras Dedicadas Ao Rei Suevo. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, v. 137, n. 3, p. 09-24, 1997.

²⁶ A obra *Sentença dos Padres do Egito* era uma tradução com algumas alterações direcionada aos mosteiros da Galiza. De *Correctione Rusticorum* direcionada a cristianização das populações do campo na Galiza. SILVA, Leila; SILVA, Andréia. **A Presença de Martinho**... Op. Cit., p. 310.

²⁷ *Capitula Martini*, um conjunto de antigos cânones da Igreja anexado no II Concílio de Braga, produzido após o ano de 572. Ibidem. p. 311.

²⁸ *De trina Mersione* tratava sobre o batismo. *Basilicam, In Refectorio e Epitaphium* eram poesias com influência grego-latina. Ibidem. p. 311.

Relação dos lugares sociais na obra *Formula de Vida Honesta*

Na introdução o autor fornece importantes informações, tais como o tipo de documento, o público alvo, objetivos, sua relação com o destinatário e a sua relação com os *lugares sociais*:

Não ignoro, rei clementíssimo, que a sede ardente de teu espírito procura permanecer insaciavelmente nas copas da sabedoria, e que andas ansiosamente em busca das fontes de onde emanam as águas da ciência moral. E, por isso, muitas vezes estimulas à minha pequenez com tuas cartas para que, escrevendo com frequência alguma carta a vossa alteza [...].

Não escrevi este livro de modo particular para tua instrução, sendo natural em ti a sagacidade da sabedoria, senão que o escrevi de um modo geral para aqueles que te ajudam em teu ministério e que está bem que o leiam, entendem e retenham.²⁹

FVH era uma carta redigida ao rei Miro. Segundo Martinho,³⁰ a obra seria um escrito feito a pedido do monarca, pois o governante pretendia atingir o topo da sabedoria e da ciência moral. Ao fazer uma relação de oposição entre a sabedoria do rei e, a sua humildade em ajudá-lo e não instruí-lo, a utilização da tópica pretendia esconder suas escolhas e condutas ao tentar modelar a comportamento do monarca a partir da sua intencionalidade de bispo e representante da Igreja Nicena, de educação cristão-romana.

De tal modo, a FVH abarcava a interação entre essas duas instituições, a Igreja e a monarquia Sueva. Vale ressaltar que essa relação poderia ter atingido, ao longo do tempo, uma dimensão bem mais ampla, tendo em vista a quantidade de cópias feitas ao longo dos séculos em diversas regiões europeias, ultrapassando 550 manuscritos.³¹ A FVH pode ter se tornado um

²⁹ “No ignoro, rey clementísimo, que la ardentísima sed de tu espíritu procura permanecer insaciablemente en las copas de la sabiduría, y que andas ansiosamente en busca de las fuentes de donde manan las aguas de la ciencia moral. Y por eso, muchas veces estimulas a mi pequeñez con tus cartas a que escribiendo con frecuencia alguna carta a tu alteza [...].

No he escrito este libro de modo particular para tu instrucción, siendo natural en ti la sagacidad de la sabiduría, sino que lo escribí de un modo general para aquello que te ayudan en tu ministerio y que está bien que lo lean, entiendan y retengan”. MARTIN DE BRAGA. **Obras Completas**. Versión castellana, edición y notas por Ursicino Domínguez del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990. p. 157. (Tradução nossa).

³⁰ MARTIN DE BRAGA. *Obras Completas...* Op. Cit., p. 157.

³¹ NASCIMENTO, Aires. A cultura bracarense no séc. VI: uma revisitação necessária. **Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques**, Porto, v. 1, 2006. p. 102.

documento base na tentativa de construir a conduta ideal do governante pela Igreja, um espelho de príncipe.

Já o objetivo do texto seria ajudar o rei a se comportar como cristão, em um processo de cristianização dos suevos, que passavam de arianos à católicos nicenos. Portanto, esse documento estava inserido nesse processo político religioso de cristianização e aliança entre a monarquia Sueva e a Igreja nicena,³² sendo fruto de seu contexto político-social. O autor amplia o alcance do documento:

Fórmula de uma vida honesta, [...] refere unicamente àquelas coisas, que sem ter um preceito das divinas Escrituras, unicamente pela lei natural da razão humana podem cumpri-las, inclusive os laicos, que vivem em linha reta e honestamente.³³

Nesse ponto Martinho ampliava o público alvo, direcionando-o não apenas ao Rei, mas agora aos laicos em si e reforçava a necessidade de praticarem as instruções propostas para viverem uma vida adequada. Assim, por vezes, propondo um modo de conduta a esse público, designando o modo de comportamento para os laicos e monarcas suevos que se aliavam com a Igreja Nicena.³⁴ Para atingirem o comportamento correto os leigos deveriam ter uma vida correta por meio das virtudes cardeais³⁵ da prudência, magnanimidade, temperança e justiça, como descritas a seguir:

Tu que aspiras alcançar a prudência, chegará a viver justamente conforme a razão. Se previamente o examinas, equilibra tudo e estabelece a dignidade das coisas, não na opinião da maioria [...]. Porque deve saber que tem coisas que parecem boas e que não são, e as que têm, pelo contrário não parecem boas e são [...]. Não afirme nada que não tenha provado, porque nem todo o provável, por ser tal, é verdadeiro [...] o prudente não que enganar nem pode ser

³² DÍAZ, Pablo C. El reino suevo... Op. Cit., p.412.

³³ “Fórmula de una vida honesta, [...] se refiere únicamente a aquellas cosas, que si tener un precepto de las divinas Escrituras, únicamente por la ley natural de la razón humana pueden cumplirlas incluso los laicos, que viven recta y honestamente”. MARTIN DE BRAGA. Obras Completas... Op. Cit., p. 157. (Tradução nossa).

³⁴ MEGGIOLARO, Rafael Hygino. **Identidade e alteridade no reino Suevo da Galícia à partir das obras de Martinho de Braga (c. 550-579)**. Espírito Santo, 2012. 141 f. Dissertação – Centro de ciências Humanas e Naturais, Universidade do Espírito Santo, Espírito Santo, 2012. p. 103.

³⁵ A ideia de virtude surgiu na antiguidade como a capacidade ou potência moral do Homem. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 1003.

enganado [...] se você é cauteloso, divida em três tempos: organize o presente, preveja o futuro, recorde o passado.³⁶

O governante teria de ser prudente em suas decisões, não devendo se apressar, mas sim refletir e chegar às suas próprias conclusões, através da razão e não da dúvida³⁷. O monarca deveria operar suas decisões pautadas na regra da mediania³⁸, não podendo cometer excessos em seus julgamentos.³⁹

Não há nada maior nas coisas humanas que a alma que sente desprezo pelas grandezas. Se você é magnânimo, jamais pensará que te enfrentam. [...] não resolva conflitos se você não o provocou; porque são de covardes a fraude e os enganos [...]. Serás magnânimo se não busca temerário os perigos, nem tímido tem horror a você, porque nada infunde timidez ao animo como a consciência de uma vida responsável. Por conseguinte, a medida da megnanimidade consiste em não ser tímido nem audacioso.⁴⁰

No que concerne à magnanimidade, Martinho ressaltava a coragem e clemência como fundamentais a um bom monarca. Ele deveria prezar pela coragem, sem excesso, podendo também optar pelo perdão ao invés da vingança, sendo assim uma atitude honrosa, condescendente e serena.⁴¹

Ponha freio e limite na sua concupiscência e rejeite todos os bajuladores que arrastam consigo o prazer oculto. Come sem chegar a indigestão, bebe sem ficar embriagado. Tenha cuidado nos convites ou em qualquer reunião para

³⁶ “Tu que aspiras a alcanzar la prudencia, llegaras a vivir justamente conforme a razón. Si previamente lo examinas y sopesas todo y fundas la dignidad de las cosas, no en la opinión de la mayoría [...] Porque debes saber que hay cosas que parecen buenas y no lo son, y las hay, por el contrario que no parecen buenas y lo son [...] No afirmes nada que no tengas probado, porque no todo lo verosímil, por ser tal, es verdadero [...] El prudente no quiere engañar ni puede ser engañado [...] Si tu es prudente, repártelo en tres tiempos: ordena el presente, prevé el futuro, recuerda el pasado”. MARTIN DE BRAGA. *Obras Completas*...Op. Cit., p. 158-159. (Tradução nossa)

³⁷ FIOROT, Juliana Bardella. *A atuação do Bispo Martinho*... Op. Cit., p. 78.

³⁸ GANHO, Maria de Lourdes S. *A regra da Vida Virtuosa de São Martinho de Dume*. **Brathair**, São Luís, n. 11, 2011. p. 68.

³⁹ SILVA, Leila Rodrigues. **Monarquia e Igreja**...Op. Cit., p. 109.

⁴⁰ “No hay nada más grande en las cosas humanas que el alma que siente desprecio por las grandezas. Si eres magnánimo, jamás pensarás que se te hacen enfrentas. [...] No resuelvas conflictos si no los has provocado; porque son de cobardes el fraude y los engaños [...] Serás magnánimo, si no buscas temerario los peligros, ni tímido les tienes horror, porque nada infunde timidez al ánimo como la consciencia de una vida responsable. Por consiguiente, la medida de la magnanimidad consiste en no ser ni tímido ni audaz.” MARTIN DE BRAGA. *Obras Completas*...Op. Cit., p. 160-161. (Tradução nossa)

⁴¹ SILVA, Leila Rodrigues. **Monarquia e Igreja**... Op. Cit., p. 110-111.

não aparecer como condenado a aqueles a quem não imita [...]. Não se apegue nas delicias presentes nem suspire pelas ausentes [...]. Se for continente, evite as adulações: deve se resultar tão desagradavelmente o que ti adulem os desajeitados como o que te adulem por coisas torpes.⁴²

A continência ou temperança era a virtude que regularia a vida pessoal e em sociedade do monarca. O governante deveria evitar aquilo que é supérfluo e moderar seus desejos, como ao sentar-se numa mesa apenas para saciar sua fome e não para seu prazer.⁴³ Era sugerido a Miro uma conduta moderada e serena, pautada pelo equilíbrio em seus atos particulares.⁴⁴

[...] Não é constituição nossa, mas lei divina, vínculo da sociedade humana: te convém quando ela pode ditar [...]. Todos aqueles, por consequência, que desejarem pratica-la, antes de tudo temer a Deus e a ama-lo, para que seja amado por deus [...]. Será amável a Deus se o imita em querer favorecer a todos e não prejudicar a ninguém. Então todos te chamarão homem justo, te seguirão, venerarão e amarão.⁴⁵

No que se refere à justiça, o autor vincularia essa virtude com o divino, sendo o rei um instrumento da vontade de Deus que deveria ser justo com a população de seu reino e punitivo quando necessário.⁴⁶ Havia três pontos importantes: a certeza que de Deus se originava a justiça,⁴⁷ que essa se afirmava como uma verdade para todos os homens⁴⁸ e que o monarca era o representante da vontade divina, dando-lhe o poder da justiça com o respaldo divino.⁴⁹

⁴² “Pon freno y límite a tu concupiscencia y rechaza todos los halagos que arrastran consigo placer oculto. Come sin llegar a la indigestión, bebe sin embriagarte. Ten cuidado en los convites o en el cualquier reunión para no aparecer como condenado a aquellos a quienes no imitas [...] No te apegues a las delicias presentes ni suspires por las ausentes [...] Si eres continente, evita las adulaciones: debe resultarte tan desagradable el que te adulen los torpes como el que te adulen por cosas torpes [...]”. MARTIN DE BRAGA. Obras Completas... Op. Cit., p. 160-161. (Tradução nossa)

⁴³ FIOROT, Juliana Bardella. A atuação do Bispo Martinho... Op. Cit., p. 79.

⁴⁴ SILVA, Leila Rodrigues. **Monarquia e Igreja**... Op. Cit., p. 116.

⁴⁵ “[...] no es constitución nuestra sino ley divina, vínculo de la sociedad humana: te conviene cuanto ella dictare. [...] “Todos aquellos, por consiguiente, que deseáis practicarla, ante todo temed a Dios y amadlo, para que seáis amados por Dios” [...] “Será amable a Dios si lo imitas en querer favorecer a todos y no perjudicar a ninguno. Entonces todos te llamarán varón justo, te seguirán, venerarán y amarán”. MARTIN DE BRAGA. Obras Completas... Op. Cit., p. 162. (Tradução nossa)

⁴⁶ FIOROT, Juliana Bardella. A atuação do Bispo Martinho... Op. Cit., p. 80.

⁴⁷ MARTIN DE BRAGA. Obras Completas... Op. Cit., p. 162

⁴⁸ Ibidem. p. 162

⁴⁹ SILVA, Leila Rodrigues. Prudência, Justiça e Humildade: Elementos Marcantes No Modelo de Monarca Presente Nas Obras Dedicadas Ao Rei Suevo. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, v. 137, n. 3, 1997. p.18.

Sua explicação sobre as virtudes era de cunho tanto de Sêneca quanto cristã, valorizando a filosofia clássica, mas sem se afastar dos princípios do cristianismo,⁵⁰ pautada numa perspectiva eclesiástica.⁵¹ Desta forma, o governante ideal deveria praticar essas virtudes sem excesso, visando à justa medida,⁵² a perspectiva da moral helênico-romana.

A obra era uma espécie de espelho de príncipe⁵³ que, pela tópica de humildade, pretendia criar a imagem de um monarca ideal a partir da perspectiva do clérigo bracarense e de sua intencionalidade. A argumentação que se constrói ao longo do texto não era de cunho totalmente cristã, mas sim de âmbito do estoicismo, porém, os dois modos de pensamentos estão interligados nesse texto,⁵⁴ a partir de uma perspectiva cristã e helenística. Trazendo em voga a influência do seu *lugar sociocultural*, da sua formação helênica e monástico-episcopal.

Conclusão

Ao investigar a partir do conceito de *lugares sociais*, percebemos que a relação entre as instituições supracitadas se aproximavam de acordo com interesses próprios. A Igreja, com o objetivo de melhor organização, fortalecimento e administração na religião da Galícia. A monarquia, em contrapartida, pretendia ter ajuda militar contra os visigodos e a possibilidade de estabelecer a unidade político-social através da unicidade religiosa.

Essa relação tem como representante Martinho de Braga, monge e posteriormente abade-bispo de Dume. Na Galícia escreveu quatro manuscritos de cunho moral para o governante dos suevos, sendo a FVH a que apresentava as quatro virtudes cardeais. O documento foi redigido para o rei Miro como um espelho de príncipe com características cristãs e estoicas, nas quais o bispo Bracarense pretendia impor, a partir da visão cristã, o modelo ideal de monarca e laico. A obra foi composta pelas virtudes cardiais pautada na regra da medida, onde o monarca deveria atingir o justo equilíbrio, evitando excesso ou a falta.

⁵⁰ GANHO, Maria de Lourdes S. A regra da Vida Virtuosa... Op. Cit., p. 67.

⁵¹ SILVA, Leila; SILVA, Andréia. A Presença de Martinho... Op. Cit., p. 310.

⁵² Ibidem. p. 68.

⁵³ GANHO, Maria de Lourdes S. A regra da Vida Virtuosa... Op. Cit., p. 67.

⁵⁴ SILVA, Leila Rodrigues. Prudência, Justiça e Humildade... Op. Cit., p. 11.

Deste modo, ao discutir sobre um texto, nesse caso a FVH, devemos remeter ao contexto de aliança entre as instituições Igreja e monarquia sueva e do contexto mais específico de Martinho de Braga, de representante dessa aproximação com influência da cultura helênica e eclesiástica. Ao analisarmos o autor e seu escrito dentro do seu *lugar social*, podemos perceber as várias relações com o exterior ao texto, buscando uma análise crítica da documentação ao estabelecer os vínculos entre o autor-obra-contexto.

ARQUITETURA GÓTICA NA OBRA DE AUGUSTUS PUGIN: INTERPRETAÇÕES DO PASSADO MEDIEVAL NA INGLATERRA DOS SÉCULOS XVIII E XIX

Diomedes de Oliveira Neto (Mestrando PPGHIS – UFRJ)

Ao longo dos séculos XVIII e XIX na Europa, surgiram movimentos e tendências nos campos da literatura e arquitetura para os usos, apropriações e ressignificações de formas e vocabulários do passado, incluindo-se um interesse pelo passado medieval. No século XIX verdadeiros movimentos de *revivals* se colocavam dispostos a repensar a vida contemporânea a partir de valores morais e estéticos do passado. Dentre estes movimentos, conheceu-se o chamado *gothic revival*, expressivo na Inglaterra Vitoriana.

O objetivo desse artigo é problematizar, portanto, interpretações desta arquitetura gótica medieval, atentando-se a duas questões. Primeiro das leituras do gótico como expressão de uma natureza a partir do movimento estético romântico, e segundo, como uma arquitetura a representar a moral da Cristandade medieval. Para tanto, foram analisadas obras do inglês Augustus Pugin (1812-1854), arquiteto e crítico de arte, e um dos responsáveis pela idealização de um revivalismo do gótico na arquitetura. Escritos sobre o gótico de outros intelectuais da Inglaterra e França no século XVIII, foram considerados para se entender como se constituíram os valores em torno desta arquitetura. Assim, a partir das leituras de Pugin, intelectuais mais conhecidos no século XIX como John Ruskin e Viollet Le-Duc popularizaram as interpretações e usos do gótico, inclusive na cultura arquitetônica no Brasil.

Para uma compreensão maior desse fenômeno do neogótico na arquitetura, é válido se debruçar acerca das tendências revivalistas que povoaram práticas culturais nos campos das artes visuais e da literatura, com destaque para o século XIX. Mais do que um fenômeno arquitetônico em revisitar formas de construir do passado por meio da imitação, os revivalismos do século XIX se configuraram como atitudes contemporâneas para com outras épocas,¹ num momento em que nunca se vira tantas interpretações e estudos direcionados ao passado.

O historiador da arte Giulio Carlo Argan distingue de maneira bastante lúcida as

¹ ARGAN, Giulio Carlo. O revival. *In*: _____. **A arte moderna na Europa**. São Paulo: Cia das Letras, 2010

diferenças entre a formação de um pensamento histórico e a concepção de revival no século XIX. Enquanto o pensamento histórico se encerra como um objeto fixo no tempo, a ser refletido e problematizado pela ciência histórica, o revival subverte a ideia de progressão linear do tempo, possibilitando a ação de memórias do passado no tempo presente e diluindo determinadas fronteiras temporais. Assim “o passado que na história é pensado, no revival é agido”.²

Os revivalismos, se colocaram assim como manifestações complexas, possíveis graças a indivíduos que pensaram e problematizaram situações contemporâneas, intercalando-as a pensamentos, atitudes e visões de mundo passados (investidos, por vezes, de uma aura idealizada). Assim seriam muitas das posturas adotadas pelos entusiastas do gótico nos séculos XVIII e principalmente no XIX, a exemplo do próprio Augustus Pugin.

Ainda no século XVIII, interpretações da arquitetura gótica medieval (com destaque para os partidos de construções eclesiásticas) colocaram até em discussão cânones acadêmicos referentes a ideias de belo e de natureza no campo da arte (que ainda se fundavam numa tradição renascentista).

Formas e partidos da arquitetura eclesiástica gótica seriam então interpretados sob o olhar do imaginário romântico, associando este vocabulário arquitetônico a uma expressão direta da natureza, esta espontânea e irregular. As analogias entre as formas dos arcos ogivais e a vegetação selvagem das florestas europeias eram recorrentes entre poetas e intelectuais da época, sendo inclusive associada a prática de construir do gótico com a cabana de Adão no Paraíso.³

Um dos trabalhos de maior destaque e de certo apuro de pesquisa nesta associação do gótico com estruturas da natureza é a obra do arquiteto James Hall (1761-1832) intitulada *Essay on the origin, history and principles of gothic architecture*.⁴

Hall parte do princípio de imitação da natureza para comprovar uma origem da arquitetura de pedra gótica a partir de estruturas construtivas anteriores, feitas de madeira e entrelaçamento de galhos. Sua hipótese é apresentada com base em diversos exemplos e

² ARGAN, Giulio Carlo. O revival. *In*: _____. **A arte moderna na Europa**. São Paulo: Cia das Letras, 2010. p. 391.

³ WATKIN, David. **A history of western architecture**. Londres: Laurence King, 1986.

⁴ HALL, James. **Essay on the origin, history and principles of gothic architecture**. London: W. Bulmer & co, 1813.

pranchas detalhadas de como se processaram essas adaptações, diferente de tons mais poéticos e diletantes de um gótico como expressão da natureza.

Para o arquiteto, arte e natureza estavam em diálogo na arquitetura gótica, em que as formas e variedades da natureza estavam sujeitas a uma regularidade construtiva. A tarefa mais ousada de Hall no intuito de sustentar sua tese foi a construção de uma pequena estrutura de vime no jardim de sua casa, utilizando-se da madeira para demonstrar uma origem prévia de formas goticizantes antes da pedra.

Curiosa é a interpretação de Hall para as transformações dessas estruturas primárias que aos poucos sofreram uma substituição da madeira pela pedra. Por se tratarem na maioria das vezes de oratórios ou pequenos lugares de culto, surge gradativamente um interesse de memória e de preservação dessas edificações tradicionais, exigindo, portanto uma reestruturação das mesmas sob a pedra, mantendo-se por vezes as formas e ornamentos.

Assim, para Hall, o gótico de pedra floresce sobretudo no período das cruzadas, quando se populariza os sentidos de veneração, sobretudo das relíquias, havendo um espaço também para a memória em pedra dessas construções ancestrais. Contudo, Hall também não descarta o “intervalo” existente entre essas estruturas primitivas e as construções góticas (já que outras soluções de pedra também foram experimentadas, como o românico, por exemplo). A questão reside muito mais numa ideia de memória, que só se fortaleceria mais nas cidades europeias dos séculos XII e XIII.

Um outro ponto interessante levantado por Hall seria o da versatilidade do gótico, que das suas formas emprestadas da natureza é possível as mais diversas combinações de soluções construtivas e de ornamento. Um argumento que pode se fazer válido para manifestações do gótico em diferentes regiões: “Gótico (...) é suscetível para quase toda forma, aplicável a qualquer propósito, e pode ser adequado para as soluções de cada nação”⁵

O filósofo e literato francês François-René Chateaubriand (1768-1848), em sua famosa obra *Génie du Christianisme*, trata sobre a formação do gótico numa análise mais histórica do surgimento de suas formas, tendo esta arquitetura uma origem na natureza:

⁵ HALL, James. *Essay on the origin, history and principles of gothic architecture*. London: W. Bulmer & co, 1813. p. 135. (Tradução do autor)

Sua afinidade aos monumentos do Egito nos levaria a imaginar que nos teria sido transmitido pelos primeiros cristãos do Oriente; mas estamos mais inclinados a relacionar sua origem com a natureza (...) as florestas foram os primeiros templos da Divindade, e nelas os homens adquiriram a primeira Ideia de arquitetura (...) as florestas da Gália foram, por sua vez, introduzidas nos templos de nossos ancestrais (...) aqueles tetos esculpidos em folhagens de diferentes tipos (...) contra-fortes como troncos quebrados de árvores, a frieza das abóbadas, a escuridão do santuário (...) tudo numa igreja gótica nos lembra labirintos de um bosque.⁶

Na Inglaterra, uma origem “mais nobre” do gótico também é defendida pelo bispo de Warburton, em seus escritos para uma edição da *Epístola a Lorde Burlington* de Alexander Pope, em 1751. O bispo coloca o gótico num patamar de moralidade e sinceridade de suas formas, revestido pelas bandeiras de uma nacionalidade e de reverência a um passado cristão, contrapondo-se aos moldes universalistas estabelecidos pela tradição greco-romana clássica.⁷ Atribui-se também uma origem mitológica desta arquitetura a partir dos Godos, um povo considerado bárbaro que possuía relações de simbiose com a natureza.

Evidencia-se na análise de Warburton uma possível associação existente entre a composição das florestas e a formação da arquitetura eclesiástica gótica, como se a arquitetura se desenvolvesse a partir da natureza, sempre num movimento espontâneo do desabrochar de suas formas, irregular e assimétrica. O gótico seria justamente considerado mais nobre e cristão, por derivar diretamente da natureza, com suas origens anteriores às formas greco-romanas. Esta concepção era bastante cara ao mito da cabana primitiva, propagado a partir de Vitruvius:

Quando os Godos conquistaram a Espanha, e o calor agradável de seu clima, e a religião de seus antigos habitantes; amadureceram seus juízos, e inflamaram sua piedade desviada (...) eles atingiram uma nova espécie de arquitetura, desconhecida na Grécia e Roma, baseada em princípios originais, e ideias mais nobres do que aquelas que originaram até a magnificência clássica. Para esse povo do norte acostumado, durante a melancolia do paganismo, a venerar Divindades nas Cavernas (uma prática comum em todas as nações) quando sua nova religião exigiu edifícios cobertos, eles engenhosamente projetaram para estes que se parecessem Cavernas, tão distantes quanto a Arquitetura tradicional permitisse(...) uma avenida regular de árvores altas, intercalando seus galhos acima das cabeças (...) Sendo a isso que se poderia chamar

⁶ CHATEAUBRIAND, F. R. *The Genius of Christianity*. Baltimore: [s.n.], 1856. p. 386. (Tradução do autor)

⁷ SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

verdadeiramente de estilo Gótico construtivo. Sob esta ideia, de tão extraordinárias espécies de Arquitetura, todas as transgressões irregulares contra a arte, todas as ofensas monstruosas contra a natureza, desapareceram; tudo possui sua razão de ser, tudo está em ordem, e um conjunto harmonioso se ergue a partir de aplicações calculadas de meios, peculiaridades e proporções ao final. (...) Aqui se coloca o que era a Arquitetura Gótica. E não seria descrédito algum aos mais calorosos admiradores de Jones e Palladio em reconhecer que esta arquitetura tem seu mérito. Eles devem ao menos confessar que o gótico possui uma origem mais nobre, apesar de um futuro mais humilde do que a Arquitetura greco-romana.⁸

Na Inglaterra do século XIX, as principais militâncias em prol de uma arquitetura gótica mais sistematizada e aplicável a novas construções estariam, dentre outros antiquários, críticos e arquitetos, nos trabalhos do católico Augustus Welby Pugin (1812-1852).

Pugin foi um destacado arquiteto e intelectual a contribuir com escritos e edificações que afirmavam a importância do gótico como uma arquitetura do cristianismo. Para ele, a arquitetura medieval era superior a todas as formas e vocabulários precedentes ou posteriores, expressando toda a autoridade e permanências da doutrina católica.⁹

Inspirado nos discursos romântico-cristãos de Schlegel e Chateaubriand, Pugin acreditava numa ordem moral a reger todas as atividades e pensamentos de uma época (uma espécie de princípio unificador da cultura), tal como preconizavam aqueles que acreditavam num espírito de época (Zeitgeist), a exemplo do historiador da arte Johann Winckelmann.¹⁰

Assim, o gótico para Pugin não seria apenas um estilo, mas sim, um princípio, baseado numa prática moral da arquitetura pelo uso de materiais verdadeiros, trabalhados por construtores cristãos: “A História da arquitetura é a História do Mundo (...) As crenças e costumes de todo um povo estão personificados em seus edifícios. (...) cada estilo refere-se ao tipo de sua Religião, Costumes e Clima”.¹¹

⁸ WARBURTON, William. **The Works of Alexander Pope**, Vol. 3. London: [s.n], 1760. p. 328-330. (Tradução do autor)

⁹ Os trabalhos de Pugin acompanham a carreira de seu próprio pai, Augustus Charles Pugin, francês de nascença, tendo este fugido para a Inglaterra ainda durante o período revolucionário na França. Pugin (o pai) se formou em arquitetura e ficou conhecido por suas ilustrações presentes em diversas publicações sobre edificações e elementos góticos na Inglaterra. Era também um partidário da Restauração Francesa, enxergando a importância do gótico como uma arquitetura nacional e cristã. HITCHCOCK, Henry-Russel. **Architecture: Nineteenth and Twentieth Centuries**. Baltimore: Penguin Books, 1956

¹⁰ FERNIE, Eric. **Art history and its methods**. New York, Phaidon, 1995.

¹¹ PUGIN, A.W.N. **An apology for the revival of Christian architecture in England**. London: J. Weale, 1843. p.

Partindo desse pressuposto, Pugin acreditava que a arquitetura contemporânea a seu tempo não mais correspondia aos anseios e espíritos de sua época. Os estilos e símbolos importados de diferentes países e temporalidades, sobretudo relacionados à cultura clássica greco-romana, não fariam sentido para as terras do norte europeu, além de consideradas formas fundadas numa origem pagã.

Suas principais obras, *Contrasts* (1836) e *An Apology for The Revival of Christian Architecture* (1843), se destacam pela popularização das associações entre o gótico e a arquitetura religiosa. Na obra *An apology...*, o teor moral do gótico é ressaltado pela ideia do ocidente ter vivido (de fins da idade média ao século XIX), um período de uma verdadeira “Babel de estilos”, ou um “carnaval de arquitetura” a ser sanado pela reabilitação da arquitetura gótica, esta como: “uma forma venerável e um detalhe sagrado de nossa arquitetura nacional e católica”.¹²

Pugin também denuncia a maneira como as formas góticas vinham sendo usadas desde o século XVIII (tomadas apenas por mero ornamento ou revestimento de estruturas renascentistas), além de acusar a Royal Academy of Fine Arts em lançar juízos de valor negativos acerca do neogótico, desestimulando, assim, seu uso pelos alunos.

Para Pugin, o revivalismo e apologia ao gótico não constituiria apenas de um uso espontâneo e ornamental de suas formas, mas na elaboração de um programa construtivo que tomasse o gótico e toda sua estrutura como um princípio moral e racional a ser retrabalhado, sobretudo na Academia, contrapondo-se assim às tradições clássicas naturalizadas pelas Escolas de Arquitetura. Essa valoração estrutural do gótico influenciaria posteriormente o trabalho de vários arquitetos racionalistas na fase modernista na arquitetura do século XX.

Da significação atribuída ao gótico como o máximo da expressão da arquitetura cristã, Pugin irá sofrer críticas de partidários acadêmicos do classicismo, ao questionarem que o gótico teria surgido posteriormente aos tempos de Cristo e das fundações do Cristianismo, quando então não existiam pináculos nem formas ogivais. Pugin contra-argumenta essa crítica, que para ele reduzia o Cristianismo aos tempos da vida terrena de Cristo. Sua preferência era por uma

4 (Tradução do autor)

¹² Idem.

apologia a um passado triunfante da experiência cristã (esta contida na Idade Média), e não aos tempos iniciais de perseguição e clandestinidade. Assim, o gótico “era a coroação final, fruto desses esforços primeiros, podendo ser considerado como o ponto central em que a grande arquitetura teria se transformado”.¹³

Sua ideia de “pureza” para a arquitetura gótica, sobretudo nas construções eclesiásticas, chegava a níveis de uma radicalidade a fim de evitar uma “contaminação” pelos vocabulários clássicos. Um exemplo é sua análise crítica para a Igreja de Santo Eustáquio, construída em Paris no século XVI, onde apesar de apresentar uma planta “cristã” em formato cruciforme, e elementos típicos do gótico como os *triforium*, *clerestorium*, pináculos e arcobotantes, teria sido baseada em modelos romanos, com uso de cornijas, dosséis com frontão e domos para os nichos das imagens.

Tomando a arquitetura gótica em sua racionalidade, considerada mais econômica, funcional a todos os usos e tipologias (seja para construção de igrejas ou de prédios públicos) e evocativa de um passado nacional e cristão, Pugin manifesta em favor de uma educação para a formação de arquitetos nos princípios morais goticizantes. Portanto: “O estudante de arquitetura cristã deve-se imbuir dos mistérios de sua Fé, da história da Igreja, e das vidas dos gloriosos Santos e Mártires”.¹⁴

O sentido moralizante proposto por Pugin não aparece apenas relacionado às formas góticas *per se*, como também a um fortalecimento do catolicismo junto à sociedade. Em tom de engajamento e quase didático, propõe uma maior atuação do clero católico na preservação material e espiritual dos valores morais cristãos, o que inclui nisso o uso e disposição de certos elementos arquitetônicos do neogótico.

A forma de igreja paroquial (com nave principal e cancelos), a presença de torres (a diferenciar-se da arquitetura horizontal clássica), o uso de púlpitos (de madeira ou pedra) nas laterais, a preservação das pias batismais, dos altares de pedra e dos vitrais são algumas de suas recomendações para a construção e disposição de novas igrejas, bem como a conservação das já

¹³ PUGIN, A.W.N. *An apology for the revival of Christian architecture in England*. London: J. Weale, 1843. p. 7 (Tradução do autor)

¹⁴ *Ibidem*. p. 21 (Tradução do autor)

existentes.

Pugin, juntamente com o arquiteto britânico Gilbert Scott (1811-1878), seria responsável pela construção de centenas de igrejas góticas católicas em território inglês, apesar das dificuldades em se encontrar patronos que financiassem as obras, visto que a Inglaterra era de maioria protestante (anglicanos e puritanos).

Essas ideias acima apresentadas alimentaram a construção de um imaginário e de uma valorização da arquitetura gótica nos revivalismos nos séculos XVIII e XIX, reverberando ainda no século XX, inclusive no Brasil, sobretudo na associação desse vocabulário com as construções eclesiásticas.

Antes de ser encarado como um movimento, o interesse por reinterpretações do gótico se manifestava principalmente no romantismo, tomado aqui como uma postura sobretudo literária, de contraposição ao ideal estético da beleza clássica greco-romana. Com forte presença na Inglaterra e Alemanha, e entre alguns pensadores na França, o romantismo prezava por um sentimento nacionalista de apologia ao passado (dos tempos de cavalaria, da cristandade medieval, dos saxões, normandos e do povo germânico), onde cabia uma reinterpretação do medievo e do gótico.

Além disso, o romantismo firmava-se em princípios de subjetividade, na expressão do artista e gênio, na imaginação criativa, no reconhecimento do local em detrimento do universal, na valorização da natureza, do pitoresco e dos sentimentos de comunidade cristã. Defendendo uma “fuga” à realidade industrial-urbana desalentadora das contradições do progresso no século XIX na Europa, as ideias do romantismo se colocavam em oposição aos preceitos racionais, individualistas e “seculares” das Luzes.¹⁵ Os desenganos da “Era da Razão” terminavam por ansiar a um retorno aos valores da “Era da Fé”, cristã, medieval, comunitária.¹⁶

Os revivalismos europeus se colocaram, portanto, sempre na busca de modelos e práticas consideradas perdidas, diante de uma sociedade por vezes vista como degenerada, tomando-se como missão ética de seus defensores reabilitar não apenas formas arquitetônicas, mas gestos e

¹⁵ STOCK, Brian. The Middle Ages as Subject and Object: Romantic Attitudes and Academic Medievalism. *New Literary History*, v. 5, n. 3, p. 527-547, 1974.

¹⁶ GOMBRICH, E.H. *Para uma história cultural*. Lisboa: Gradiva, 1994.

modos de posicionamento diante do mundo.

Nem totalmente conservador, nem reacionário o revival se apresentava como um caminho alternativo na sociedade, pois tanto procurou mudanças diante do que observava no presente (mesmo que com recursos ao passado), como se predispôs a gestos de evasão (mais do que uma busca sistemática de restauração de costumes perdidos).¹⁷

Como percebido, os revivals brotaram em momentos de rápidas transformações sociais e urbanas, vivenciadas nas novas formas de produção e relações de trabalho das indústrias e no crescimento das grandes cidades. Interessante destacar também que, paralelo a esses revivalismos das formas artísticas, muitos movimentos de revivescências moral-religiosas eclodiram em países como Inglaterra e França. Intelectuais e membros do clero católicos mobilizaram ao longo do século XIX ideias e ações que visavam fortalecer as identidades política, espiritual e cultural da Igreja junto à sociedade europeia. Modelos litúrgicos, filosóficos e artísticos do medievo foram revisitados, incluindo a adoção de vocabulários do gótico.

Aqui, tanto o revival do gótico quanto os movimentos eclesiásticos prezavam por um passado mítico-mágico perdido, situado na maioria dos casos nos tempos do medievo, em que a sociedade seria moralmente melhor constituída e idealizada. O trabalho ainda não fora corrompido pelas relações da fábrica, na paisagem urbana prevaleciam as torres das igrejas (ao invés das chaminés), e a arte e a vida estariam intrinsecamente unidas, no trabalho sincero do artesão.

As interpretações do gótico no século XVIII e posteriormente ao longo do s. XIX se aliam aos interesses pela chamada “Idade Média”, reabilitada pelo romantismo do período e pelas tendências historicistas dos oitocentos, em contraposição às negligências de seus estudos na Renascença e nas posturas de uma história evolutiva da humanidade com as Luzes.

O medievo, assim como a própria arquitetura gótica são interpretados e percebidos pelas condições e interesses de determinados grupos situados em épocas distintas, revelando assim uma pluralidade de versões acerca desse passado. Dos humanistas que a tomavam como antítese do clássico, às visões escapistas do romantismo na época de ascensão da indústria, passando

¹⁷ ARGAN, Giulio Carlo. O revival. In: _____. **A arte moderna na Europa**. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

pela classificação de *Idade das Trevas* nas linhas dos pensadores dos setecentos, o medievo emerge como mito, período de transição, passado reinventado ao longo dos séculos XVIII e XIX.

Mesmo diante dos esforços de alguns arquitetos na exatidão arqueológica para novas construções góticas no século XIX, Argan ao escrever sobre o revivalismo gótico, salienta o caráter mais idealista e arquetípico dessa tendência, onde não se pretendia “resgatar a figuração, mas a espiritualidade cristã da arte gótica.”¹⁸ Não se tratava de copiar monumentos inteiros de tempos medievais, mas sim de aproveitar elementos e estilemas do gótico, reconfigurados no uso de técnicas e materiais modernos e revestidos de discursos morais e simbólicos.

Os discursos militantes de Pugin a favor de revivalismos góticos na arquitetura de seu tempo (década de 1830 na Inglaterra), seriam influenciados ainda por românticos como Chateaubriand, traduzidos e retraduzidos posteriormente por John Ruskin e Viollet-Le-Duc (tanto nos princípios estético-moralistas, como na racionalidade da arquitetura gótica) e experimentados por futuros arquitetos já formados nas tendências por uma arquitetura mais eclética.

¹⁸ Ibidem. p. 401.

A TEMÁTICA MARTIROLÓGICA NO SÉCULO XIII: REMINISCÊNCIA DO PASSADO OU ASSUNTO PRESENTE?

Dionathas Moreno Boenavides (Graduando – UFRGS)

Estávamos no ano de 2013 quando participamos pela primeira vez de um evento voltado para o estudo da Idade Média. Foi a X Semana de Estudos Medievais, evento que precedeu este que agora vivenciamos. O trabalho que apresentamos naquela oportunidade possuía como título: “O martírio no século XIII”, e carregava um subtítulo em forma interrogativa: “Pedro de Verona, o primeiro mártir dominicano?”.¹ O objetivo naquele momento era levantar algumas hipóteses iniciais sobre o que poderia ter motivado o ofuscamento de mártires mendicantes anteriores a Pedro e a abertura do processo de canonização unicamente para o mártir veronense. Acreditamos que a alteração na primeira parte do título do nosso trabalho atual tem algo a dizer sobre o desenvolvimento da nossa análise no desenrolar desses dois anos. Em vez de falar em “martírio no século XIII”, o que percebemos com o passar do tempo ser algo bastante amplo, tendo havido um número de casos de frades martirizados bem maior do que supúnhamos anteriormente, afirmamos agora que a nossa apresentação diz respeito à “temática martirológica”.

Queremos com isso deixar claro que, por mais que vez ou outra evoquemos casos de martírios concretos sofridos por religiosos no período que estudamos, o nosso objeto de pesquisa é o martírio após seu processo de “literalização”. Ou seja, como o martírio, ou o tema do martírio, aparece em documentações do século XIII e, principalmente, por que essa temática está ali presente?

É bem verdade que seríamos mais exatos se trouxéssemos no título da apresentação a informação de que nos restringimos à documentação produzida pelas ordens mendicantes. Poderíamos também deixar claro no título que o nosso recorte geográfico se estende da atual

¹ BOENAVIDES, Dionathas. O martírio no século XIII: Pedro de Verona, o primeiro mártir dominicano?. *In*: SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 11., Rio de Janeiro, 2014. **Anais...** Rio de Janeiro: PEM, 2014. p. 139-148. Disponível em: <http://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/atas_xsemana.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2014.

França até a região centro-setentrional da Península itálica, mas assim, além do tamanho exagerado do título, acabaríamos deixando poucas informações para o corpo do trabalho.

Recentemente, há menos de um mês, apresentamos uma comunicação em um evento que ocorreu em Porto Alegre, o II Seminário Internacional sobre Hagiografia Medieval. O tema era bastante semelhante ao da apresentação atual. Também falávamos sobre o martírio no âmbito das ordens mendicantes. Queríamos, antes de tudo, demonstrar a pertinência de trabalhar com esse objeto. Indo contra a produção de alguns historiadores especialistas no período, que afirmam que o martírio não é uma matéria pertencente ao século XIII, tendo deixado de fazer sentido nos séculos anteriores, afirmamos que fazia, sim, sentido falar sobre esse estilo de morte naquele contexto. Para fortalecer nossa opinião, evocamos nesse trabalho apresentado em Porto Alegre casos de frades que foram martirizados enquanto cumpriam missão apostólica e tentamos demonstrar a força que possuía a presença do martírio em documentos produzidos por mendicantes no século XIII, tais como: a Primeira Regra Franciscana, as *Vitae Fratrum*, a *Legenda aurea*, o *Libellus* de Jordão da Saxônia, a *Legenda assídua*, a *Suma teológica* e a *Vita Prima* de Francisco de Assis.

Hoje o nosso intuito é dar um pequeno passo adiante. Queremos comentar algumas hipóteses que levantamos para tentar explicar determinados fatores que favoreceram a permanência da temática martirológica no século XIII, pelo menos entre dominicanos e franciscanos. No nosso Trabalho de Conclusão de Curso, que será defendido no próximo mês, aventamos três hipóteses.² Uma delas diz respeito aos frades que de fato foram considerados mártires no período que nos interessa. Segundo o levantamento de Isabelle Heullant-Donat, entre os séculos XIII e XIV, houve “aproximadamente trinta casos de martírio ao longo de um vasto território abrangendo desde o Mediterrâneo ocidental [...] até a Índia, passando pela Terra Santa e a Ásia Central”.³ Devemos lembrar também que trinta casos de martírio não significam

² Idem. **Bem-aventurado aquele que sofre perseguição em nome da justiça**: uma análise da presença do martírio em escritos mendicantes do século XIII. 56 f. Porto Alegre, 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - IFCH/UFRGS-História, 56 f., Porto Alegre, 2015.

³ HEULLANT-DONAT, Isabelle. Martyrdom and identity in the Franciscan Order (thirteenth and fourteenth centuries). *Franciscan Studies*, v. 70, 2012. p. 429-453.

apenas trinta mártires. Grande parte dos eventos de martírio foi coletiva, como o caso dos mártires do Marrocos.

Os outros dois fatores que acreditamos terem favorecido a permanência da temática martirológica no século XIII dizem respeito a conflitos nos quais se inseriam as ordens dominicana e franciscana. A primeira disputa é a que se convencionou chamar “querela mendicante”, principalmente no contexto parisiense entre os anos de 1252 e 1290.⁴ O outro diz respeito aos embates dos mendicantes com as seitas heréticas, principalmente na faceta que Hilário Franco Jr. chamou de “mitológica” desse embate.⁵

Começemos pela querela.

É importante para entender a querela universitária perceber que a acolhida que os mendicantes tiveram inicialmente no meio universitário não se estendeu ao longo do século, muito em conta de os frades não se integrarem à corporação universitária e não respeitarem a solidariedade interna que era base dessa corporação,⁶ muitas vezes agindo, diríamos hoje em dia, como “fura greves”. É notável o peso que uma disputa no seio da universidade parisiense poderia ter para os mendicantes se repararmos que, juntamente com a pregação, o trabalho inquisitorial, as cruzadas e o serviço pastoral, o ensino se configurava como um dos pilares e funções básicas dessas ordens.⁷ Paris ainda oferecia uma situação peculiar porque, naquela região, como afirma Carolina Fortes, encontrava-se “o ponto final do sistema educacional dos pregadores”.⁸ Essa cidade possibilitava a formação de *lectores* que eram, posteriormente, distribuídos nas mais diversas províncias em que a Ordem dos Pregadores se encontrava.

Os mestres seculares, aqueles que não faziam parte de ordens religiosas que funcionavam de acordo com regras, se sentiram perdendo espaço naquele ambiente

⁴ LE GOFF, J. **Os Intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.; FORTES, C. C. A querela contra os mendicantes e os estudos na Ordem dos Pregadores (1250-1260). *In*: MATTOS, Carlina; CRUXEN, Edison; TEIXEIRA, Igor. (Orgs.). **Reflexões sobre o Medieval II: práticas e saberes do Ocidente Medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2012. p. 131-142.

⁵ FRANCO JR., H. Catolicismo e catarismo, um choque entre mitologias. **Cadernos de História**, v. 11, n. 14, 2010, p. 9-28. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/P.2237-8871.2010v11n14p9/2418>>. Acesso em: 2 dez. 2014.

⁶ VERGER, Jacques. **As Universidades na Idade Média**. São Paulo: UNESP, 1990.

⁷ PRUDLO, Donald. **The Friars Preachers: The First Hundred Years of the Dominican Order**. **History Compass** 8/11, 2010. p. 1275-1290.

⁸ FORTES, C. C. A querela... Op. Cit.

universitário. Por isso começaram a reagir. Não vamos entrar em pormenores descritivos dessa querela, mas é importante salientar que ela foi bastante multifacetada. Se inicialmente foi “**universitária e institucional**”, logo se tornou uma disputa ideológica (ou dogmática), o que acabou colocando em dúvida a validade da existência das Ordens fundadas por Francisco e Domingos.⁹

O expoente mais reconhecido desse movimento, pelo lado secular, foi Guilherme de Saint-Amour, autor de um trabalho intitulado *Tratado dos perigos dos últimos tempos*, já portador de um ataque dogmático contra as duas ordens. Esse ataque não ficou sem resposta. A partir de duas importantes figuras, Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio, os mendicantes contra-atacaram. O teólogo dominicano escreveu um texto intitulado *Contra os que impugnaram o culto de Deus*, e o franciscano produziu o seu *Defesa dos pobres*. Ainda assim, o estilo de vida mendicante, que em verdade nem havia se consolidado realmente em alguns setores da Igreja, estava em profunda crise. Era necessário que os frades se reafirmassem.

Acreditamos que o vigor que o tema do martírio ganha dentro das duas ordens tenha sido uma das medidas tomadas visando a reafirmação do seu estilo de vida. O historiador italiano Luigi Canetti afirmou, com efeito, que após a canonização de Pedro Mártir, em 1253, a Ordem dominicana passou a demonstrar um esforço novo com relação ao culto deste santo e, além disso, intensificou a política de veneração ao santo fundador Domingos, morto em 1221. Antes do martírio de Pedro, a Ordem dos Pregadores, aparentemente, não tratava com tanta força a promoção da memória dos seus mortos ilustres, em certa medida, por conta de uma defesa da simplicidade.¹⁰ Essa mudança, acreditamos, concordando com Luigi Canetti e Aléssio Alves, foi motivada, dentre outros fatores, pelo contexto da crise causada pela querela mendicante em Paris. Ocorre, portanto, concomitantemente, e com uma causa em comum, uma mudança com relação à promoção de cultos aos mortos da ordem e um trabalho de autoafirmação do estilo de vida mendicante. Tudo isso fica especialmente evidente nas *Vitae*

⁹ PAUL, Jacques. **Historia Intelectual del Occidente Medieval**. Madri: Cátedra, 2003.

¹⁰ ALVES, A. A. A morte e os mortos em *Vitae Fratrum* de Gerardo de Frachet (1256-1260). **Revista Signum**, 2014, v. 15, n. 1, p. 84-108. Disponível em: <<http://www.abrem.org.br/revistasignum/index.php/revistasignumn1/article/view/132/125>>. Acesso em: 17 set. 2014.

Fratrum, espécie de hagiografia coletiva da Ordem Dominicana, onde os mortos - destacamos dentre eles os mártires - aparecem como ferramentas de demonstração do caráter santo da Ordem, afirmando, assim, a validade do seu estilo de vida.

Passemos para o outro conflito, aquele entre os mendicantes e os chamados hereges. Trata-se de uma temática já bastante estudada. O viés que nos interessa, entretanto, carrega algumas peculiaridades. Hilário Franco Jr. afirmou que, além das diferenças rituais e ideológicas entre os cristãos ortodoxos e os hereges, com ênfase nos cátaros, havia as divergências “mitológicas”. Nesse aspecto da desavença localizam-se as discussões acerca das obrigações devidas aos mortos. Os cátaros, grupo herético contra o qual os mendicantes mais atuavam nas regiões onde foca o nosso estudo, refutavam a matéria. Acreditavam no corpo como uma criação diabólica. Além disso, não aceitavam o dogma da ressurreição dos corpos, defendido pela Igreja de Roma. Uma consequência dessas concepções é que os cátaros negavam a validade do trabalho da Igreja no sentido de preparar *ante e post mortem* os fiéis para o mundo do além. Negava-se, portanto, a eficácia da inumação.¹¹

Mas a verdade é que tais desavenças não estavam restritas aos embates com relação aos cátaros. Michel Lauwers identifica uma tradição de textos polemistas ortodoxos cuja origem pode ser rastreada até algum momento entre os séculos XI e XII e que não objetivava se contrapor apenas aos cátaros, mas sim aos “hereges” de forma abrangente numa tentativa de uniformização desses grupos tão heterogêneos. O foco desses textos polemistas era o combate às afirmações que grupos heréticos faziam no sentido de invalidar os sufrágios dos vivos pelos mortos. Lauwers ainda salienta que a negação que esses hereges faziam da validade dos sufrágios tem de ser vinculada a algumas outras críticas heréticas direcionadas à ortodoxia. Além de recusar a ideia de que as ações dos vivos influenciavam a realidade dos mortos, os hereges negavam também a eficácia dos dízimos, das oferendas, das esmolas, dos lugares sagrados como a igreja e o cemitério, assim como desacreditavam o casamento, o batismo e o purgatório. Por último, é importante ressaltarmos, a recusa da validade dos sufrágios dos vivos pelos mortos era

¹¹ FRANCO JR., H. Catolicismo... Op. Cit., p. 14.

completada pela ideia no sentido contrário: afirmavam que os mortos também não podiam agir em benefício dos vivos. Negava-se, dessa forma, a intercessão dos santos.¹²

Ora, não é preciso dizer que a dúvida quanto à intercessão dos santos exigia uma resposta por parte da Igreja Romana. A temática martirológica, nesse sentido, cumpre um papel muito importante se pensarmos no apelo “popular” que o tema possuía no século XIII. André Vauchez afirmou que, para algumas camadas daquela sociedade dos séculos finais da Idade Média, “ser mártir e ser santo era a mesma coisa”, ou ainda, que para esses setores “não havia outros santos a não ser aqueles que pereceram de morte violenta por uma causa justa”.¹³ Em um momento em que os mendicantes – principalmente, parece-nos, os Dominicanos, - esforçavam-se em revigorar o culto aos seus mortos, a negação da intervenção dos santos acarretava em obstáculos sérios. O tema da morte martirológica serviu aos propósitos mendicantes ao possibilitar que se defendesse, a um só tempo, a homenagem aos defuntos e a intervenção dos santos, a partir, principalmente, de hagiografias de mártires, como Pedro de Verona, ou *exempla* sobre os frades que pereceram enquanto cumpriam missão apostólica em territórios dominados por grupos entendidos como inimigos, tais como os hereges ou os muçulmanos.

Esses são alguns dos fatores que, acreditamos, favoreceram a permanência da temática martirológica no século XIII. São eles que nos permitem afirmar, nos contrapondo a outros historiadores, que fazia sentido falar sobre o martírio no século em questão. Certamente há outros fatores de permanência a serem analisados, os quais esperamos entender melhor ao darmos continuidade à pesquisa no âmbito do mestrado. Para concluir, então, gostaríamos de elencar, brevemente, algumas intenções investigativas que pretendemos levar a cabo a partir do ano que vem. Até o momento, utilizamos ferramentas da História Intelectual para a análise que desembocou no Trabalho de Conclusão de Curso, principalmente as análises diacrônica e sincrônica e o estudo da relação Texto/Contexto. A partir disso, pudemos salientar o caráter de permanência do tema do martírio. Talvez seja interessante investigar como podemos entender tal temática ao relacionarmos com dois outros pares conceituais. O primeiro seria o de

¹² LAUWERS, M. “Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?": história de um tema polêmico (séculos XI-XII). In: ZERNER, Monique (Org.). *Inventar a heresia?: Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Unicamp, 2009. p. 163-200.

¹³ VAUCHEZ, A. *La santità nel medioevo*. Bolonha: il Mulino, 1989. p. 101.

experiência coletiva e horizonte de expectativa. Acreditamos que algumas questões importantes podem vir à superfície ao entendermos o quanto da presença do martírio no século XIII decorre de uma experiência comum no âmbito das ordens religiosas, numa espécie de memória institucional, e o quanto dessa permanência decorre do fato de os frades entenderem o martírio uma morte possível para si e para os seus companheiros naquele contexto de embates acirrados. O outro par conceitual, que de certa forma dialoga com esse primeiro, é o de Tradição e Inovação. Embora tenhamos salientado o caráter de permanência do martírio no século XIII, certamente ele porta facetas em certa medida distintas nesse período. Tantas vezes historiadores já nos abriram os olhos com conselhos para que desconfiemos das continuidades das palavras, tendo em vista que o vocabulário raramente acompanha as alterações nos objetos que ele representa.

Pensamos em alguns pontos iniciais para o estudo dos diferentes significados para o martírio no século XIII. O primeiro é nos aprofundarmos na análise das relações entre as ordens mendicantes e os muçulmanos, atentando para o que as promessas de recompensa após o trespasse daqueles que morriam em defesa de uma dessas religiões pode ter incidido nas concepções da outra. Para isso, além de bibliografia especializada, podemos nos voltar, por exemplo, para o estudo de relatos de viagens de frades e documentos sobre a Quinta Cruzada. Outro caminho que estamos ansiosos para trilhar é o da análise da relação entre a ideia de martírio voluntário e suicídio naquele período. Parece-nos que alguns frades, especialmente os dominicanos como Tomás de Aquino, eram particularmente reticentes com relação ao entregar-se voluntariamente à morte martirológica. Isso pode ter relação com o contexto de aumento da intenção de controle por parte da Igreja no que diz respeito às relações entre os mundos dos vivos e dos mortos. Os últimos livros de Alexander Murray sobre o tema podem ser o pontapé inicial para esse estudo.

Enfim, encerramos nossa comunicação esperando opiniões, ideias e críticas sobre as ideias que apresentamos. Assim, em 2017 poderemos retornar ao Rio para apresentar as conclusões que chegamos a partir dessa nossa próxima empreitada.

PEGADAS, MARCAS, RELATOS: A TÁVOLA REDONDA E SUA *PEREGRINATIO* NOS REINOS DA LUSOFONIA

Francisco de Souza Gonçalves (Doutorando - UERJ)

Bárbara Cecília Kreischer (Mestre – PUC-RJ)

Que auréola te cerca? /É a espada que, volteando./ Faz que o ar alto perca/ Seu azul negro e brando./ Mas que espada é que, erguida,/ Faz esse halo no céu?/ É Excalibur, a ungida,/ Que o Rei Artur te deu./ 'Sperança consumada,/ S. Portugal em ser,/ Ergue a luz da tua espada/ Para a estrada se ver!¹

Esta pesquisa visa a ceder um breve panorama sobre os caminhos que Lendário Artúrico perfaz em Portugal até sua concretização na *Demanda do Santo Graal*,² e, para além, buscamos nos aprofundar um pouco mais na obra. Nossa obra de escopo foi traduzida do francês para o português no século XIII, cujo principal testemunho escrito se encontra fixado no *Manuscrito 2594 da Biblioteca Nacional de Viena*.

O manuscrito de Viena foi confeccionado no século XV ([...] no segundo quartel desse século, pensando talvez no *Livro de Galaaz* de D. Duarte: essa foi, de facto, uma época fértil em transcrições de textos antigos). Da sua ancestralidade nada se sabe, a não ser que revela (...) uma camada linguística do século XIII, ou seja, da tradução original: pode ter tido cópias intermédias, se considerarmos que as leituras juvenis de Nuno Álvares Pereira indiciam a existência de vários manuscritos da *Demanda*. Também nada se sabe das circunstâncias da confecção, nem do seu itinerário até aparecer na Biblioteca do Marquês de Cábrega (...) vendida em 1670-1671 à Biblioteca Imperial de Viena (...). A encadernação é de pele, com ferros e o brasão imperial a dourado. (...). O pergaminho está muito claro e bem conservado, alguns fólios parecem de velino e há ocasionais buracos anteriores à escrita. As margens têm abundantes notas, merecedoras de estudo.³

Composta, portanto, na época a que se denomina Fase das Histórias Exemplares,⁴ período marcado por um forte verniz de cristianização,⁵ quando as obras arturianas,

¹ PESSOA, Fernando. *Nun'álvares Pereira in Mensagem*. São Paulo: LP&M, 2006.

² **A DEMANDA DO SANTO GRAAL**. NUNES, Irene Freire (Ed.). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995. Doravante também designada pela sigla *DSG*.

³ CASTRO, I. *Demanda do Santo Graal* /n: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Org.). **Dicionário da Literatura Medieval galega e portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993. p. 204.

⁴ FURTADO, Antônio L. (org./ trad.). **Aventuras da Távola Redonda**: estórias medievais do Rei Artur e seus cavaleiros. Petrópolis: Vozes, 2003.

⁵ MOISÉS, Massaud. **A literatura portuguesa**. São Paulo: Cultrix, 1973.

prosificadas, ganham um propósito de evangelização, moralístico-didatizante, nasce a partir da junção de obras francesas dos períodos a que alguns teóricos chamam de *Vulgata*. Nossa obra é tecida, então, a partir da tradução, ajustamento e aglutinação de obras francesas com este matiz religioso a que alguns estudiosos atribuem aos grandes luminares cistercienses do Centro Medieval,⁶ por isso também é elencada entre as obras do período da *Post-Vulgata*, também chamado de *Pseudo-Boron*.⁷

Deste imenso trabalho de reelaboração e de amplificação, a narrativa cavaleiresca sai alterada nas suas formas (...) (do verso passou-se à prosa) e nos seus conteúdos (com o acréscimo de novos episódios e personagens e com o desaparecimento, mais raro, de outros), recondensando-se, por fim, em obras intermináveis.⁸

O lendário vinha, portanto, se transmutando desde a sua literaturização, inclusive já se teria sido transformado em sua transplantação para outras paragens, o caso de Portugal não é diferente: “A ‘matéria’ já chega, de facto, manipulada, retocada, dilatada, através de transcrições para a prosa, das traduções, das reescritas realizadas – já na terra e nas línguas de França – durante o século XIII.”⁹ Assim, deparamo-nos com um enredo carregado do elemento religioso e ascético-místico, tendo por heróis os cavaleiros que obedecem ao modelo de cavaleiro-santo que a Igreja propugnava para o cruzado, componente das grandes ordens monástico-guerreiras fundadas no Centro Medieval, após a Reforma Gregoriana.¹⁰ A maioria das personagens serviria como modelo de santidade ou de perversidade, exemplos para o leitor, o propósito catequético é flagrante: o principal herói da Távola Redonda, Lancelote, é deposto de seu protagonismo nas grandes aventuras em nome de Camelote, cedendo lugar ao seu filho, Galaaz, um cavaleiro-monge perfeito. O cavaleiro apaixonado, grande servidor do amor carnal pela rainha Ginevra, não poderia mais protagonizar uma obra de tão denso verniz moralístico. O Graal, primeiramente aparecido em Troyes, como referência aos Caldeirões célticos de regeneração,

⁶ BUESCU, Maria L. C. **Literatura Portuguesa Medieval**. Lisboa: UA, 1990.

⁷ LARANJINHA, Ana Sofia. **Artur, Tristão e o Graal**: a escrita romanesca no Ciclo do Pseudo-Boron. Porto: Estratégias Criativas, 2010.

⁸ FINAZZI-AGRÓ, E. *Novela de Cavalaria /n*: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Org.). **Dicionário da Literatura Medieval galega e portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993. p. 476.

⁹ FINAZZI-AGRÓ. Op. Cit., p. 476.

¹⁰ BARTHÉLEMY, D. **A cavalaria**: da Germânia antiga à França do século XII. Campinas: Unicamp, 2010.

emerge, agora, como paramento religioso de poder, cálice onde o Cristo teria bebido na Última Ceia.

A *Demanda* roda em torno da figura Galahad (Galaaz), o cavaleiro virgem e sem mácula, nascido do adultério de Lancelot com a filha do rei Pelles. Nele, fundem-se o espírito da cavalaria com a religião, enquanto, noutra plano, se extingue a linguagem de Nascien, que José de Arimateia convertera ao cristianismo. Quando o romance começa, tal como na Vulgata, Galahad é armado cavaleiro pelo pai e chega à corte de Camelot no Pentecostes. Depois de vencer as provas da Seeda (assento) Perigosa e da Espada do Padrão, dá-se início à demanda (busca) do Santo Graal, em que participam todos os cavaleiros da Mesa Redonda, ainda que apenas três, Galahad, Boorz, Perceval, consigam chegar ao termo. Passadas muitas aventuras, chegam ao castelo de Orberic, onde encontram Pellean, o Rei Tolheito, acompanhado pelo Graal e pela Lança que sangra. Galahad entorna três gotas de sangue nas coxas do rei, que fica sarado. Embarca depois, com os seus companheiros, para Sarras, onde é coroado rei. Josefes (de Arimateia) desce do céu para celebrar uma missa, durante a qual desvenda a Galahad os últimos mistérios do Graal, que só ele podia contemplar. Galahad morre logo a seguir, enquanto uma mão transporta o Graal para o céu. Seguem-se as desgraças de Camelot: o rei Artur descobre o adultério da mulher com Lancelot, Morderet tenta usurpar o trono de Artur e ferem-se de morte mutuamente. Artur parte pelo mar fora, o rei Mars toma Camelot e destrói a Mesa Redonda.¹¹

A *Matière de Bretagne* chega à Península Ibérica, bem cedo, por volta do ano de 1170, ainda “quando Chrétien de Troyes escrevia seus romances”,¹² com sua primeira menção pelo trovador catalão Guerau de Cabrera, que trova sobre o arrojado “jeito bretão” de se compor e do lustro que representava conhecer as matérias enumeradas por Bodel:¹³

És un fragment d'un ensenyament (en provençal *ensenhamen*) que Guerau de Cabrera (Guerau III Ponç de Cabrera, documentat des de l'any 1145 com a vescomte de Girona i d'Urgell, i mort entre 1168 i 1170) adreça a un joglar anomenat Cabra, on, al llarg de 216 versos, dona notícia de temes, assumptes i personages que el joglar ignora i que hauria de conèixer per tal que els pogués difondre entre el públic. En el fragment que oferim, acusa a Cabra de no saber fer jocs de mans ni ballar com un joglar gascó, de no saber manejar l'arc i els dits per fer sonar bé la viola ni acabar amb la cadència pròpia dels bretons, i de no saber cantar.¹⁴

¹¹ CASTRO, I. Op. Cit., p. 203-204.

¹² CASTRO, I. Op. Cit., p. 447.

¹³ BODEL, Jean. *La Chanson des Saines ou La Chanson de Saxons*. Paris: J. Techener, 1839.

¹⁴ É um fragmento de uma ensinança (em provençal, *ensenhamen*) que Guerau de Cabrera (Guerau III Ponç de

Além disso, traz, pela primeira vez, os nomes das personagens como Artur, Tristan, Marc, Erec, Galvain que se tornariam, posteriormente, tão caras às literaturas galega e portuguesa.

(...) II Mal saps viular/ E pietz cantar/ Del cap tro en la fenizon,/ Non sabz finir/ Al mieu albir/ A tempradura de Breton. (...) X E de Rollan/ sabs atretan/ coma d'aiso que anc no fon./ Conte d'Artus /non sabes plus /ni del reproier de Marcon. XXXI Ni de Bramar/ no-n sabs cantar/ de l'auca ni de Nauruzon;/ ni del vilan/ ni de Tristan/ c'amava Yceut a lairon. XXXII Ni de Gualvaing/ qui, ses compaing,/ fazia tanta venaizon;/ ni d'Aldalaer,/ ni de Rainier,/ ni de Ramberg'ab lo furguon (...).¹⁵

Em Portugal, teremos aos primeiros traços da Matéria de Bretanha no início do século XIII, durante o reinado de Afonso III. A prosa e a poesia galego-portuguesa mencionarão, sobejamente, facetas do lendário artúrico, o que indica até um prévio contato com os textos vindos, principalmente, da França:

Já o trovador catalão (...) se mostrava familiarizado com as principais personagens arturianas, tal como nos séculos XIII e XIV os poetas do cancionero galego-português e os redactores da *Crónica Geral de Espanha* e do *Livro de Linhagens* parecem ter tido contacto com os próprios textos arturianos, o que nada tem de impossível.¹⁶

As primeiras novelas prosificadas, em texto escrito, só chegam ao português e galego-português no final do século XIII e início do XIV. *José de Arimateia*, *A Demanda do Santo*

Cabrera, nobre que aparece documentado desde 1145 como Visconde de Girona e Urgell, e morreu entre 1168 e 1170), teria escrito para instruir um jogral da corte chamado Cabra. Ao longo de mais de 216 versos, dá notícias de assuntos, temas e personagens que ignorava o jogral e que deveria conhecer, a fim de ser capaz de difundir-los entre o seu público. No fragmento, acusa Cabra de não saber como fazer truques com as mãos (ademanos) ou dançar como um bom menestrel gascão, ignorando a maneira de lidar com o arco e os dedos, para fazer soar melhor o bom som da viola, sem saber arrematar os versos com a cadência típica dos bretões e não saber cantar. (ANGLÉS, 1988. p. 364. *Tradução nossa*)

¹⁵ II Mal sabes tocar a viola/ tampouco cantar/ do início até o final;/ não sabes arrematar,/em minha opinião,/ com a modulação do bretão. (...) X E de Rolando/ sabes tanto/ como algo que nunca conheceu./ Sobre o relato de Artur/ não sabes mais/ nem sobre a cólera de Marcos. (...) XXXI Sobre Bramar/ também não sabes cantar/ nem sobre a odisséia, tampouco de Nauruzon;/ nem do lugarejo/ nem de Tristão/ que amava Isolda em segredo./ XXXII Nem sequer sobre Galvão/ que, sem companhia,/ tanta bravata fazia;/ E sobre Audigier/ ou sobre Rainier,/ Ou sobre Raimberge (CABRERA, Guerau. *In*: JIMÉNEZ; BRIONGOS; ARTIGAS, 2011. p.15. *Tradução nossa*).

¹⁶ CASTRO, I. Op. Cit., p. 447.

Graal, Livro de Tristan (que os teóricos de Galicia afirmam ser galego¹⁷) e o *Livro de Merlim* (fragmento), teriam chegado a solo luso por meio de fautores diversos – um deles poderia ter sido pela prosa e poesia jogralesas, oralmente, passando-se, somente depois de algum tempo, a “costurar” as tramas de tais novelas e escrevê-las¹⁸ – não há, todavia, consenso entre medievistas e historiadores da literatura sobre isso, a maioria prefere se calcar na teoria de que, em decorrência da alta vascularização populacional na Península Ibérica do Centro Medieval, com as peregrinações a Santiago de Compostela, por exemplo, ou, ainda, pelas inúmeras alianças que a coroa portuguesa selará por meio de casamento com a nobreza de outras nações, este transporte literário teria se dado naturalmente, não só no âmbito oral, mas também no escrito. O certo é que o Ciclo Artúrico se teria difundido em Portugal muito rapidamente, onde encontrara ambiência extremamente favorável para o seu desenvolvimento. Como vemos, são profusos os testemunhos documentais e históricos da estima que o leitor/ ouvinte português nutria pela literatura arturiana, sempre marcada pela “novidade e inconsistência”.¹⁹ Fidelino de Figueiredo corrobora e posiciona-se:

Nos fins do século XIII, o lyrismo trobadoresco, pelo seu intenso subjectivismo e tendencia allegorica desligava-se da musica para a idealização philosophica. Não era uma decadencia, mas uma renovação; realizou-a o genio italiano. A criação da Musica moderna era simultanea com esta crise; e o desenvolvimento das Melodias populares veiu provocar uma renovação poetica. Espalharam-se pelas côrtes os Lais bretãos, de amor e novellescos. O trovador aristocrata Guerau de Cabrera da côrte de Affonso II de Aragão, em uma canção posterior a 1170, acoima o jogral Cabra, por não saber tocar na viola e cantar, nem terminar com a cadencia ou tempradura bretã (...) Pelo casamento de D. Diniz com D. Isabel, filha de Pedro III de Aragão, e pela vinda do seu cunhado D. Pedro á côrte portugueza, é que se propagaram os cantos lyricos dos Lais bretãos, e os cantares narrativos, que eram já conhecidos na fôrma de Novellas. O conhecimento directo das ficções bretans deu-se no primeiro quartel do século XIV, n'esse período de syncretismo em que as Gestas francas se convertiam em Chronicas históricas, e as narrativas poeticas eram prosificadas. O Conde de Barcellos no seu Nobiliário tit. II, segue a Historia Britonuni de Geoffroy de Monmouth; a genealogia do Rey Arthur é conforme os poemas da Tavola Redonda, citando como individualidades reaes

¹⁷ Sobre a matéria vd. GRADÍN, Pilar; CABO, José António (Coord.). **Livro de Merlin**: estudo, edición, notas e glosario. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2001.

¹⁸ SARAIVA, António José.; LOPES, Oscar. **História da literatura portuguesa**. Porto: Porto, s.d.

¹⁹ LOOMIS, R.S. **The Grail**: from Celtic myth to Christian symbol. New Jersey: Princeton, 1991.

Lançarote do Lago, Galvan (Gauvain) a Ilha de Avalon (Islavalon;) seguindo o Roman de Brut, descreve as aventuras tragicas do Rei Lear (Eeyr) e do propheta ou bardo Merlin.²⁰

Seja como for, é notório que o meio de circulação destas obras era a fidalguia, com novelas traduzidas do francês.²¹ Em decorrência da tradução, teriam sofrido alguma alteração, aclimatação, até mesmo durante o processo de cópia. O que não se sabe é se tais alterações eram voluntárias ou involuntárias, visando a aclimatar as obras ao contexto sociocultural do recém-nascido Portugal de primeira Dinastia.²² Ivo de Castro sintetiza:

As formas de importação peninsular de Matéria da Bretanha devem ter sido muitas, mas aquela que assumiu maiores dimensões foi a tradução para diversas línguas peninsulares de textos extensos dos ciclos romanescos franceses. Podemos (...) identificar três ciclos que foram, pelo menos parcialmente, aqui traduzidos: o ciclo da Vulgata (ou Pseudo-Map), o ciclo de Tristão e o ciclo da Post-Vulgata (ou Pseudo-Boron, ou, ainda, Romance do Graal). Trata-se de ciclos constituídos em França, por compiladores anônimos, na primeira metade do século XIII a partir de materiais devedores, em grande parte, dos romances em verso de Chrétien de Troyes e de Robert de Boron, para o efeito prosificados. A prosa estivera até então reservada à historiografia e à literatura religiosa, traduzida ou não do latim. Os ciclos tinham o objetivo comum de sistematizar e harmonizar narrativas que divergiam tanto na índole como nas fontes de que provinham, de forma a oferecerem uma historia coerente do Graal, desde as suas origens na última ceia de Cristo até à sua recuperação no termo da Demanda.²³

O Ciclo Arturiano é o único, dentre os ciclos de Cavalaria, a marcar a Literatura Portuguesa de forma profunda. É sabido que os demais ciclos foram conhecidos e exerceram alguma influência; todavia, somente em alguma produção literária deste período se encontram registros de tais manifestações, já que não se tem nenhum registro de novelas do ciclo carolíngio ou do clássico em língua portuguesa no medievo. Das novelas que circularam em solo luso no medievo, são concernentes a este estudo do mito artúrico, as suprarrelacionadas, *José de Arimatéia*, *Livro de Merlim* e *A Demanda do Santo Graal*. A versão vernácula da *História de Merlim* foi perdida, restando apenas a tradução espanhola calcada sobre a portuguesa. *José de*

²⁰ FIGUEIREDO, Fidelino. **História Literária de Portugal** (séculos XII – XX) – vol. I. Porto: s. ed., 1909. p. 265.

²¹ MOISÉS, M. Op. Cit.

²² BUESCU, M. L. C. Op. Cit.

²³ CASTRO, I. Op. Cit., p. 447.

Arimatéia teria sido traduzido entre os portugueses no século XIV, pertencente, como já dissemos, à trilogia; foi inicialmente posta em verso e depois em prosa e, juntamente, com *Livro de Merlim* e *A Demanda do Santo Graal*, traduzidas para o vernáculo, formaram a trilogia de obras mais importante em galaico-português. Significativas fontes atestam a profunda e marcante passagem do ciclo arturiano em solo português e o fascínio que esta literatura provocara nos lusitanos. Tal estima é registrada em inúmeras fontes históricas, das quais se enumeram algumas a seguir.

Os *Livros de Linhagens*, importantes obras para os rudimentos da prosa em Portugal, possuíam caráter genealógico, neles se objetivava registrar os laços familiares da alta nobreza. Dos quatro livros desta natureza, que não se perderam pela ação do tempo, o manuscrito do terceiro, *Nobiliário do Colégio dos Nobres*, foi encadernado com o *Cancioneiro da Ajuda* e representa, juntamente com o quarto livro, *Nobiliário do Conde D. Pedro*, o original perdido do *Livro de Linhagens de D. Pedro*, de autoria do Conde de Barcelos (1289-1354). Nestes livros, que seriam, via de regra, um catálogo de nomes fidalgos com brevíssimas notas identificadoras ou laudatórias, também se encontravam sucintas histórias de reis da História universal desde Adão até os primeiros monarcas portugueses. Há, neles, poucos, porém fascinantes, registros primevos de narrativas de lendas e anedotas. Contudo, o que se torna interessante para o presente estudo é que também as personagens do lendário arturiano aparecerão nestes registros. Merlim, Rei Artur, Lancelote, a Ilha de Avalon e muitas outras alusões ainda podem ser encontradas, como as feitas a Tristão e Isolda, aos *Cantares da Cornualha*, ao cavaleirismo dos companheiros da Távola Redonda. No *Quarto Livro de Linhagens*, destacam-se dois importantes trechos. O primeiro apresenta Artur e o segundo, terminando o relato, fornece uma descrição do feroz duelo, com relâmpagos de ódio, do rei com seu filho/sobrinho Mordred e o desfecho da história de Artur, ferido em direção a Avalon:

De rrey Artur filho de Uterpamdragom e das cortes que fez, e aqueeçeo aa rrainha sua molher com seu sobrinho Mordech a que leixou a terra passando em Bretanha (...). El rey Artur teue o campo e foy mall ferido de tres lamçadas e de huuma espadada que lhe deu Modrech, e fegesse leuar a Islanadom par saar. Daqui adiamte nom falleemos del se he viuo se he morto, nem Merlim

nom disse dell mais, nem eu nom sey ende mais. Os bretoões dizem que ainda he viuo.²⁴

Nos Cancioneiros trovadorescos, também é possível encontrar alusões a este ciclo. O de Colocci-Brancutti, hoje pertença da Biblioteca Nacional de Lisboa, inclusive, abre com cinco afamadas canções, patentes imitações de lais bretões, com rubricas explicativas do respectivo assunto, nas quais se mencionam figuras como o grande Rei Artur, Tristão, Isolda, a Cornualha, Lancelot. Aubrey Bell levanta, ainda, a seguinte questão e complementa:

Teriam esses lais sido transcritos de um Tristão e Isolda de um Tristão português, anterior à versão castelhana (1343)? Mais provável será que provenham da *Historia Tristiani*, do francês arcaico; mas seja como fôr, a sua presença ali demonstra a predilecção portuguesa por tais temas cavalheirescos.²⁵

A predileção por temas do ciclo arturiano é corroborada pelo rei-trovador D. Dinis (século XIII), que também mostrou conhecer bem matéria da Bretanha, quando escreve em uma de suas poesias: “(...) o mui namorado/ Tristan sey bem / que non amou Iseu/ qaunt’eu vos amo,/ esto certo sey eu”.²⁶ E outro trovador da época de D. Dinis, Estevam da Guarda, também se refere ao ciclo arturiano, fazendo menção a fatos da vida de Merlim, conforme referencia Fidelino de Figueiredo – “O trovador Estevan da Guarda, escrivão da puridade de D. Diniz, em uma Canção (Vat., n.º 930) faz referencias á lenda da morte de Merlin pela perfídia da fada Viviana”:²⁷

Com 'aveo a Merlin de morrer,/ per un gram saber que el foy mostrar/ a tal molher, que o soub 'enganar;/ por esta guisa se foy confonder/ Martim Vasques, per quanto lh'eu oi/ que o tem morto uma molher assi,/ a que mostrou por seu mal saber./ Sei que lh' é muyto grave de teer/ per aquello que lh' el foy mostrar,/ com quem sabe que o pód'ensarrar/ en tal logar hu conven d'atender/ a tal morte de qual morreu Merlin,/ hu dará vozes fazendo ssa fim,/ ca non pod 'el tal morte escaecer.²⁸

²⁴ VASCONCELLOS, José Leite de (coord.). **Textos Arcaicos**. Lisboa: Livraria Clássica de Lisboa, 1959. p. 85.

²⁵ BELL, Aubrey F. G. **A literatura portuguesa: História e crítica**. Porto: s. ed., 1931. p. 69-70.

²⁶ FERREIRA, Joaquim. **História da literatura portuguesa**. Porto: Domingos Barreira, s.d. p.127.

²⁷ Ibidem. p. 270.

²⁸ Ibidem. p. 270-271.

Fidelino de Figueiredo ainda nos recorda o poeta galego Fernand' Esquio, ativo entre os séculos XII e XIV, e sua menção à Besta Ladrador, um monstro que matará vários cavaleiros na *DSG*: “Na Canção 1140 do Cancioneiro portuguez da Vaticana, Fernand' Esquio, allude ao monstro produzido por um incesto, a Besta ladrador, da Novella do Graal”:²⁹

Disse hun infante ante sa companha/ que me daria besta na fronteyra,/ e non será já murzela, nen veyra,/ nen branca nen vermelha nen castanha:/ pois amarella, nem parda non fôr /a pram será a *Besta ladrador* / que lh' aduzam do Reyno de Bretanha.³⁰

Inclusive, é interessante ressaltar que no século XIV uma enorme quantidade de portugueses foi batizada com os nomes de Lancelot, Tristão e Percival.³¹ Daí que nos tempos de Gil Vicente (século XVI) já o nome de Percival, de tão mencionando nas pias batismais, havia caído em domínio público, rústico, passando, rapidamente, sob a égide impiedosa das leis fonéticas, a “Passival” e “Pessival” como pode se comprovar no *Auto Pastoril Castelhana* e no *Auto de Mofina Mendes*. Outro dado histórico-literário relevante a ser levantado é o fato de que na biblioteca de D. Duarte (1391-1438) existiam exemplares de algumas novelas, como o *Livro de Tristão*, o *Livro de Galaaz* (não há notícia desta obra atualmente) e o *Livro de Merlim*. Isto corrobora o alto apreço em que eram tidos os escritos do ciclo bretão e a grande influência que exerceram sobre os hábitos e costumes palacianos da Idade Média em Portugal.

Também na historiografia, as referências ao Lendário Artúrico é constante. Nun'Álvares Pereira (1360-1431), o grande herói português, um eminente aristocrata da dinastia de Avis e possuidor da pecha de guerreiro-santo, tomou Galaaz, o puro dos puros, por seu modelo e tentou, segundo as fontes, aproximar-se ao máximo deste ideal, ou, pelo menos, tentou fazê-lo Fernão Lopes, quando o retrata na *Crônica do Condestável*.³²

Em favor do Condestável Nun'Álvares: foi o cavaleiro que conseguiu a vitória de Aljubarrota graças a seu gênio de estrategista e à sua fé excepcional; foi um baluarte da independência portuguesa após tão grande vitória, defendendo-a nas situações de perigo; foi sumamente leal a seu rei, exemplar nas virtudes e

²⁹ Ibidem. p. 271.

³⁰ Idem.

³¹ SARAIVA, A. J.; LOPES, O. Op. Cit.

³² VASCONCELOS, J. L. Op.Cit., p.83; FINAZZI-AGRÓ. Op.Cit., p. 477.

corajoso. Contra D. Nuno como o novo Galaaz está o fato de que, embora tivesse o propósito de manter-se virgem, seu pai instou-o a casar-se e ele acedeu. Após a morte de sua mulher, entrou para a Ordem Carmelita.³³

Na *Crônica de D. João I*, obra prima do legado lopesiano, quando do cerco da cidade de Cória, Lopes propõe a mesma analogia entre os “homens bõs” da corte joanina com os grandes cavaleiros da Távola Redonda, na pena de Fernão Lopes veremos alusões diretas aos heróis bretões, como no seguinte trecho da *Crônica de D. João I*:

El rei em na tenda, segundo parece, nom foi bem contento dalguís que se nomchegavom como ele quisera; dès i, falando nas cousas que se combate aqueecerom, veio a dizer como em sabor: - Gram mingoa nos fezerom hoje este dia aqui os boõs cavaleiros da Tavola Redonda, ca certamente se eles aqui foram, nós tomáramos este logar. Estas palavras nom pode ouvir com paciência Mem Rodriguez de Vasconcelos, que i era com outros fidalgos, que logo num respomdeo, e disse: - Senhor, fizeram aqui mingoa os cavaleiros da Tavola Redonda, ca aqui está Martim Vaasquez da Cunha, tam boom come Dom Galaaz, e Gonçalo Vasquez Coutinho que é tam bom come Dom Trisitão e ex aqui Joam Fernandez Pacheco, que é tam boom come Lançarote (e assi doutros que vio estar acerca). E ex me eu aqui que valho tanto come Dom Quea. Assi que nomfizerom aqui mingoa esses cavaleiros que vós dizees, mas faze-nos a nós aqui grammingoa o bom Rei Artur, senhor deles, que conhecia boõs servidores, fazendo-lhes muitas mercees, por que aviam desejo de o bem servir. E el Rei, veendo que o aviam por injuria, respondeontom, e disse: - Nem eu esse nom tirava afora, caassi era companheiro come cada uñ dos outros. Entom, lançando o feto a riso daquesto e doutras cousas, leixarom tal razoado e falarom nas destemperadas calmas que naquello logar faziam.³⁴

Joaquim Ferreira lembra, ainda, que o episódio dos Doze de Inglaterra, utilizado por Camões no canto VI d' *Os Lusíadas*, é uma “inolvidável reminiscência estética do ciclo bretão em Portugal”.³⁵ Esse conjunto de reminiscências “demonstra bem a intimidade dos portugueses com os romances de cavalaria do ciclo bretão, durante o século XIV e XV”.³⁶ Alguns dos teóricos pesquisados intentam justificar a ampla aceitação que a matéria bretã teve em Portugal através do substrato céltico existente nesta nação. Seguem as assertivas de Aubrey Bell:

³³ GARCÍA, Santiago G. **Orixes da Materia de Bretaña**: a "Historia regum britanniae" e o pensamento europeo do século XII. Xunta de Galicia: Santiago de Compostela, 2009. p. 267.

³⁴ FERREIRA, F. Op. Cit., p. 127.

³⁵ Idem.

³⁶ Ibidem. p. 127-128.

Era bem natural que um povo céltico, habitante da beira-mar e curioso de lendas misteriosas e de novidades forasteiras, se sentisse atraído por esses ennevoados contos de amor e aventura andante, que transportavam as almas para Ocidente até Cornualha e também para Oriente, na busca do Santo Gral. Era natural que Portugueses e Galegos recebessem mais cedo e mais fortemente que os seus vizinhos Castelhanos a influência daquelas lendas. Mais nacional e mais nítida, bem mostra Castela, nas descrições claras e definidas do *Poema del Cid*, que no século XII haveria repellido aquelas lendas para a sua origem brumosa.³⁷

Na mesma obra e página, o autor insere a seguinte nota de rodapé (número 1) que aqui se transcreve na íntegra: “Ainda hoje é muito mais comum na Galiza que em qualquer outra região da Espanha a simpatia e a solidariedade com a Irlanda”. Joaquim Ferreira, sobre o mesmo tópico, faz a seguinte afirmação:

Não nos deve causar estranheza o ascendente do ciclo bretão no nosso país. Temos nas veias o sangue céltico: a mesma aspiração e hipocondria que nos empolgam, uma aspiração sem objectivo e uma hipocondria sem base; o mesmo inato pendor para os sonhos do misticismo; e como final amostra, a obsessão messiânica de D. Sebastião a irmanar-se com o regresso de rei Artur.³⁸

Assim, seja por qual for o motivo, levando-se em conta tudo o que já foi exposto, pode-se constatar que a literatura bretã medieval constitui fator que contribuiu imensa e significativamente para a formação da identidade portuguesa. Isto porque tais narrativas penetram a cultura lusa num momento decisivo para a formação concreta da nacionalidade portuguesa, que buscava dissociar-se completamente de possíveis influências de Castela – tornar-se, além de politicamente independente, também culturalmente soberana.

Por fim, é possível considerar com Finazzi-Agró:

Uma ideologia que havia nascido à sombra da civilização cortês de França e da Inglaterra, mesmo se renovada nos temas e no estilo, acabará assim por se perpetuar no coração da Europa Renascentista, juntando, na leitura, as classes mais díspares – da nobreza de todos os graus (como nos ensina o Quijote), ao clero (que, na verdade, tentou desde o início tentou penetrar, com os seus valores, neste género originária e fundamentalmente laico), e por fim à burguesia e ao povo, que acabarão por levar a melhor sobre outras classes,

³⁷ BELL, A. Op. Cit, p. 70.

³⁸ FERREIRA. Op. Cit., p. 126.

despojando pouco a pouco a epopeia cavaleiresca das suas conotações aristocráticas para fazer dela um recipiente de façanhas heróicas, sem etiquetas concretas, a não ser a que se encontra ligada ao triunfo das virtudes **individuais**. Os romances de “capa e espada” e, mais genericamente, os romances de aventuras continuarão durante séculos a alimentar-se deste espírito heróico, perpetuando, no fundo, o antigo êxito das novelas de cavalaria.³⁹

O que corrobora e clarifica bastante as afirmações feitas acima são dois dados muito expressivos: um deles é o fato de *A Demanda do Santo Graal* ter tido o pendão de ser a mais antiga manifestação de vulto da prosa literária em Portugal; o outro é a idealização do, já citado em capítulo precedente, Amadis de Gaula, o herói que representa de forma pungente as facetas (bélicas e sentimentais) do português e é caracterizado como um cavaleiro perfeitamente enquadrado aos moldes da literatura cavaleiresca da Bretanha.

É possível até dizer que esta seria uma das maiores provas da profunda e marcante influência que o Ciclo Bretão **exerceu em terras ibéricas: a criação peninsular do “simbiótico”** Amadis, um cavaleiro no qual repousa, além da profunda identidade com os povos da Ibéria, a pulsante herança arturiana. Talvez esta tenha sido a maior herança outorgada aos ibéricos pelo Ciclo Arturiano: um herói próprio, sucessor dos grandes Lancelote, Galaaz, Persival e Tristão, com “sangue ibero-bretão”, que, rapidamente, conquistou a Península e, principalmente, o coração lusitano.

³⁹ FINAZZI-AGRÓ. Op. Cit., p. 477.

O DISCURSO ECLESIAÍSTICO ACERCA DA INALIENABILIDADE PATRIMONIAL NAS ATAS CONCILIARES VISIGÓTICAS

Guilherme Marinho Nunes (Mestre – UFRJ)

Introdução

Durante os séculos VI e VII percebemos no reino visigodo um período de estruturação da monarquia e da instituição eclesiástica, marcada pela aliança entre ambos. Como parte desse processo, vemos afirmação da figura do bispo como líder local, não apenas no âmbito religioso, mas também político, suas prerrogativas cada vez mais se relacionam com as estruturas que permeiam as relações sociais. Ou seja, sua atuação é marcada pelo desenvolvimento de sua autoridade como *dominus-patronus*, proprietário de terras e principal representação política dos homens inseridos em suas propriedades, bem como de outros senhores aliados a ele por laços de interdependência.¹ Notamos, portanto, que seu domínio estabelece-se em dois pilares fundamentais, como detentor primordial dos meios de produção simbólica – embasada em sua condição legitimada institucionalmente como principal elo com Deus – e como principal autoridade sobre os homens e a terra em um determinado espaço.

Deparamo-nos, então com um ponto de tensão: o poder dos episcopos é reforçado por sua condição de membros deste setor social, mas seu pertencimento a este setor delimita os direitos sobre propriedades diocesanas. Objetivamos, neste trabalho explorar como essa questão está presente no discurso episcopal.

Os principais documento de nosso trabalho são as atas conciliares gerais e provinciais produzidas entre 589 e 633.² Podemos afirmar que compartilhamos da proposição de José Orlandis,³ que demarca a atividade conciliar deste momento em um único processo de

¹ BARBERO DE AGUILERA, Abilio.; VIGIL PASCUAL, Marcelo. **La formación del feudalismo em la Península Ibérica**. Barcelona: Crítica, 1978. p. 162.

² Utilizamos em nossas análises, principalmente, a compilação editada por José Vives: VIVES, José (Ed.) et alli. **Concilios visigóticos e hispano-romanos**. Barcelona: Instituto Enrique Flórez. 1963. No entanto, consultamos também as disposições canônicas presentes em TEJADA Y RAMIRO, Juan. Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América. 1863.

³ ORLANDIS, José. *In*: ____.; RAMOS-LISSÓN, Domingos. **Historia de los Concilios de la España romana y visigoda**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986. p. 261.

estruturação política do reino visigodo, tendo como marcos a conversão pública de Recaredo (589) e a solidificação institucional do clero (633).⁴

Inalienabilidade patrimonial

A inalienabilidade patrimonial é uma das grandes características que define a excepcionalidade das propriedades eclesiásticas, sendo um dos pontos fundamentais que possibilita a manutenção do poder episcopal.⁵ As primeiras referências à inalienabilidade do patrimônio eclesiástico datam do início do século IV no concílio de Ancira e fazem alusão aos abusos feitos por representantes do alto clero.⁶

Percebemos, então, como os aspectos institucionais se estruturam em torno da consolidação da posição dos bispos como senhores, reafirmando sua autoridade ao responsabilizá-los como administradores das posses clericais: “(...) todas as coisas, conforme estabelecido antigamente estão sob a administração e o poder do bispo.”⁷ Reconhece-se assim, o domínio dos episcopos, protegendo seu controle sobre extensas propriedades e, conseqüentemente, sobre os homens estabelecidos nelas.

A conversão da monarquia ao cristianismo niceno significou a legitimação da religião como principal referencial simbólico no reino visigótico e do clero como seu principal (re)produtor. Dois aspectos indissociáveis reforçam a posição de bispos e outros membros das

⁴ Alguns autores chamam atenção para o que se convencionou chamar de “renascimento isidoriano”, em referência à Isidoro de Sevilha, importante bispo da região da Bética que presidiu o IV Concílio de Toledo. No entanto, objetivando não dar demasiada importância à atuação de figuras individuais no processo de institucionalização do episcopado, buscamos não chamar demasiada atenção à isto.

⁵ O debate acerca da importância da inalienabilidade sob o ponto de vista institucional foi explorado por diversos autores, de acordo com regiões e periodicidades diversas. Para o caso do reino visigodo podemos apontar: MARTINEZ DIEZ, Gonzalo. Cánones patrimoniales del Concilio de Toledo del 589. *In: Concilio III de Toledo: XIV Centenario (589-1989)*. Toledo: Diputación Provincial, 1991. p. 565-579.; BARBERO DE AGUILERA, Abilio.; VIGIL PASCUAL, Marcelo. Op. Cit.; TERESA DE JUAN, María. La gestión de los bienes en la iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, Madrid, v. 10, p. 167-180, 1998.; ZÉTOLA, Bruno Miranda. *Discurso caritativo e legitimação do poder episcopal na antiguidade tardia: o caso de Emerita (550-633)*. Curitiba, 2005. Dissertação (Mestrado em História) - Pós-Graduação em História, Universidade do Paraná, Curitiba, 2005.; BUENACASA PÉREZ, Carles. Espiritualidad vs racionalidade económica: los dependientes eclesiásticos y el perjuicio económico a la iglesia de Dumio em el testamento de Ricimiro (656). *POLIS*. Madrid, v. 16, p. 7-32, 2004.

⁶ MARTINEZ DIEZ, Gonzalo. Op. Cit.

⁷ VIVES, José. Op. Cit., p. 131.

elites religiosas como únicos detentores das formas politicamente aceitas de compreensão e representação do mundo: a promoção de uma integração social em torno da fé e a exclusão de formas heterodoxas que fogem à normatização das relações sociais.⁸ Além disto, o Concílio Toledano⁹ de 589 tem como um de seus elementos, afora a centralização política local na figura dos preladados, o crescimento das posses eclesiásticas após a diminuição da importância do arianismo.¹⁰

Embasamento teórico

Devemos notar, portanto, a importância que a inalienabilidade patrimonial assume nesta sociedade. Para tal, podemos nos remeter às teorias de Barbara Rosenwein acerca da noção de *imunidade*. A autora apresenta a imunidade relacionando-a aos conceitos de *taboo* (ou como Rosenwein usa, *tapu*) e *mana*, comuns aos antropólogos, apesar de reconhecer que suas definições ainda são vagas e fugidias.

Na sociedade Polinésia, a habilidade do chefe de declarar algo *tapu* demonstrava seu poder, não apenas ritualmente e simbolicamente mas substantivamente, pois desta maneira ele controlava e canalizava empreendimentos produtivos. Tal controle era, por sua vez, crítico para a iniciativa de distribuição de bens feita pelo chefe, a principal fonte de seu poder terreno, privilégio e prestígio. Imunidades medievais oferecem paralelos.¹¹

Neste sentido, a normatização que se propõe a proteger os bens das igrejas é em si parte estrutural do episcopado, pois reforça a predominância econômica e política que a envolve. Além disto, a imunidade garante o aspecto simbólico da autoridade bispal, reafirmando seu

⁸ NAVARRO CORDERO, Catherine. El Giro Recarediano y sus implicaciones políticas: el catolicismo como signo de identidad del Reino Visigodo de Toledo. **Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones**, n. 5, Madrid, p. 97-118, 2000. p. 114.

⁹ A partir deste ponto Conc. Tol.

¹⁰ VIVES, José. Op. Cit., p. 127. Reparamos certo paralelo com o processo ocorrido no quarto final do IV século, no qual a legislação imperial influenciou diretamente na estruturação do poder terreno das lideranças comunitárias cristãs, baseado também no incremento proprietário e em isenções fiscais. Cf: BUENACASA PÉREZ, Carles. La figura del obispo y la formación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio I (379-395), **Studia Ephemeridis Augustinianum**, Roma, v. I, n. 58, p. 121-139, 1997.

¹¹ ROSENWEIN, Barbara H. **Negotiating space: power restraint and privileges of immunity in Early Medieval Europe**. Nova Iorque: Cornell University, 1999. p. 22. Tradução nossa.

poder sob três elementos constitutivos de seu predomínio: a piedade cristã, pois a liderança destes prelados está associada ao seu cuidado com os pobres e o seu auto-controle ao limitar sua exploração; a prevalência sobre outros nobres, podendo interferir nas propriedades de laicos que possuem igrejas, e o controle sobre a delimitação espacial, marcado pela definição geográfica de sua administração.¹²

Por outro lado, a imunidade apresenta outra característica fundamental para compreendermos as relações sociais do período, uma abrangente flexibilidade, podendo ser um ponto de negociação entre membros da aristocracia, incluindo clérigos. Sendo assim, ela garante as alianças sociais entre nobres, que as concedem em troca de fidelidade política.

A questão na Alta Idade Média não era realmente a força ou fraqueza do Estado: era a habilidade de soberanos e outros com poder para manter suas posições como figuras basilares e centrais nas vidas de famílias chaves, amigos (*amic*), guerreiros, e figuras religiosas (as categorias se sobrepõem).¹³

O discurso eclesiástico acerca do patrimônio nas atas conciliares

Seguindo esta linha de raciocínio, devemos nos debruçar sobre as atas conciliares gerais com relação às proibições de alienação das posses das igrejas, expressadas principalmente nos cânones III e XXXIII dos Conc. Tol. III e IV respectivamente.

Este santo concílio não autoriza a nenhum bispo a alienar as coisas da igreja, porque isto está proibido nos cânones antigos; porém se derem alguma coisa, que não prejudique gravemente os bens eclesiásticos em ajuda dos monges e igrejas pertencentes a suas dioceses, seja válida a doação. Também estão autorizados a socorrer as necessidades dos peregrinos, dos clérigos e dos pobres quando seja possível respeitando os direitos da igreja.¹⁴

A avareza é a raiz de todos os males, e a ânsia da mesma se apodera também dos corações dos bispos(...) A partir disto resulta que não se reparam as basílicas em ruínas, porque a avareza episcopal arrebatou tudo. Pelo qual decreta o atual concílio que os bispos devem reger suas dioceses de modo que

¹² Recentemente o arqueólogo Luís Fontes da Universidade do Minho vem analisando as delimitações espaciais da propriedade do mosteiro de Dume, ressaltando este aspecto do poder episcopal. Apontamentos iniciais desta pesquisa podem ser encontrados em: FONTES, Luís. O Período Suévico e Visigótico e o Papel da Igreja na Organização do Território. In: PEREIRA, Paulo (Coord.). **Minho – Traços de Identidade**. Braga: Universidade do Minho, 2009. p. 272-295.

¹³ ROSENWEIN, Barbara. Op. Cit., p. 7. Tradução nossa.

¹⁴ VIVES, José. Op. Cit., p. 125-126.

não tomem nada dos bens desta, senão que conforme ao prescrito nos concílios anteriores, se contentem somente com a terça parte, tanto das doações como das rendas e frutos, e se tomarem alguma coisa mais do que o estabelecido, o concílio reparará a injustiça...¹⁵

Fica evidente nestes cânones que estas diretrizes estão voltadas, em grande parte, para os próprios episcopos. Devemos considerar que os concílios, por sua definição, são direcionados, majoritariamente, para o clero,¹⁶ e por isto as proibições são dirigidas aos bispos. Ademais, como já dito, as primeiras referências à inalienabilidade do patrimônio eclesiástico fazem alusão aos abusos feitos por representantes de cargos altos da hierarquia,¹⁷ podendo significar que há um esforço de alusão a uma legislação canônica sob o prisma da tradição conciliar. No entanto, a condenação da avareza presente entre religiosos é frisada como uma das principais ruínas do elemento pastoral, portanto não podemos ignorar este claro indício da utilização dos bens das igrejas para engrandecer suas próprias riquezas. Se observamos os cânones XX e XXI do Conc. Tol. III,¹⁸ percebemos como a atitude de prelados para com a sua diocese de forma amplamente dominial, ambos proibindo a tributação sob a forma de “prestações pessoais” (*suis angariis*) de presbíteros, diáconos e servos da *familia ecclesiae*, para bispos e juizes, respectivamente. Ou seja, estas duas figuras estão associadas em seu descomedimento com relação aos graus mais baixos do clero. No cânone LI do Conc. Tol. IV a referência é ainda mais explícita, acusando episcopos de tratarem os mosteiros que estão na região de sua atuação como suas propriedades (*possessio*).

Isto não significa afirmar que eles não obtinham regalias pelos domínios que estavam sob sua responsabilidade, claramente exposto em seu privilégio sobre a terça parte “(...) tanto das doações como das rendas e frutos”.¹⁹ Este direito é constantemente reafirmado utilizando-se

¹⁵ VIVES, José. Op. Cit., p. 204.

¹⁶ A presença de senhores laicos nos concílios visigóticos é ainda muito debatida entre estudiosos do período, José Orlandis possui um trabalho voltado a esta questão: ORLANDIS, Jose. Los laicos en los concílios visigodos. **Anuario de historia del derecho español**, Granada, n. 50, p. 177-187, 1980. É de se destacar que no CT VIII podemos notar inclusive a assinatura de alguns nobres laicos nas atas o que pode ser um indício de que, de fato, alguns não religiosos, além do rei, presenciavam estas assembleias, reforçando a idéia de uma estreita relação entre ambos os setores da nobreza.

¹⁷ MARTINEZ DIEZ, Gonzalo. Op. Cit.

¹⁸ VIVES, José. Op. Cit., p. 132.

¹⁹ VIVES, José. Op. Cit., p. 204.

de uma tradição canônica, aparentemente bem estabelecida, o que permite que estes alto-sacerdotes tenham um retorno material por sua posição de liderança.

Na medida em que estamos tratando de uma sociedade, que tem como um dos aspectos essenciais de sua estrutura a subjugação dos homens por meio da relação desigual, especialmente demarcadas no que concerne as relações verticais. Os grandes senhores de terra, especialmente os clérigos, ao se tornarem protetores das comunidades que os rodeiam, criam laços de dependência por parte de seus subservientes. Podemos citar Bruno Miranda Zétola, quando afirma:

Considerando que no Reino Hispano-Visigodo não havia uma quantia do patrimônio eclesiástico reservada para a assistência aos pobres, e que os bispos se apropriavam de parte das riquezas da Igreja, notamos que a caridade se desenvolveu muito mais em âmbito pessoal do que de uma maneira institucionalizada pela Igreja. Em outros termos, a institucionalização da caridade urbana investiu-se na própria figura episcopal, e não no aparato eclesiástico. A caridade tornou-se uma virtude e uma obrigação dos bispos, e era desenvolvida como se fosse uma obra de misericórdia não da Igreja, muito menos daqueles que doavam bens para a Igreja, mas do próprio bispo.²⁰

Compreendemos então que, a falta de uma especificação das rendas contribui para reforçar a imagem pessoal destes representantes do alto clero. Poderíamos considerar, também, que a escolha de um sistema tripartite estaria centrada no empenho em delimitar bem a divisão entre propriedades eclesiásticas e próprias, *i. e.*, uma forma de coibir o uso do patrimônio das igrejas nas ações caritativas, mantendo sua inalienabilidade. Porém, é interessante notarmos que as atas conciliares demonstram um aspecto mais de ressalva e não proibição no tocante à doação de bens para os pobres.²¹ Martin, defende algo semelhante, mas vai mais além, argumentando que a distribuição para os pobres reforçava a dependência pessoal das comunidades (tanto citadinas quanto rurais) que estavam em torno das sedes episcopais, reiterando os domínios espaciais destas.²²

²⁰ ZÉTOLA, Bruno Miranda. Op. Cit. p. 147.

²¹ “(...) estão autorizados a socorrer as necessidades dos peregrinos, dos clérigos e dos pobres quando seja possível respeitando os direitos da igreja.” VIVES, José. Op. Cit., p. 125-126.

²² MARTIN, Céline. Les évêques visigothiques dans leur espace: de l'autonomie à l'intégration. In: BOUGARD, François; DEPREUX, Philippe; LE JAN, Régine (Org.). **Les élites et leur espace: mobilité, rayonnement, domination (VI^e - X^e siècles)**. Turnhout: Brepols, 2007. p. 207-223. p. 211.

Portanto, não é considerado pecaminoso que estes homens de deus possuam propriedades nem que utilizem o recurso dos templos ou tomem para si uma porção de suas rendas. A riqueza em si não é um problema, mesmo para religiosos seculares, devemos então nos questionar o sentido que o pecado da avareza assume no período. O pensamento de Isidoro de Sevilha é de suma importância para trilharmos este caminho, não apenas por tratar-se de um autor visigodo, presente em parte do período que analisamos, mas devido à grande influência que este possui no discurso episcopal.²³ Segundo a concepção isidoriana, o erro estaria associado ao mau uso destes extensos recursos em favor dos pobres ou ao desejo de se obter aquilo que não lhe pertence. Ambos estes vícios são representados de forma análoga, aquele que cobiça bens de outrem não os distribui e quem não é generoso anseia obter mais do que necessita, porém eles são subdivididos em *avaritia* e *cupiditas* respectivamente.

A [diferença] entre *avarus* e *cupidus*: o *avarus* é aquele que não emprega seus próprios bens para bom uso, o *cupidus* é aquele que anseia aquilo que é do outro.²⁴

Percebemos uma associação entre o bom uso do patrimônio e a distribuição de bens para os mais necessitados. Neste sentido é pertinente denotarmos que o termo explicitado no cânone XXXIII das atas do IV Conc. Tol., no qual Isidoro de Sevilha estava presente, é *avaritia*. Sendo assim, podemos compreender que a normativa aí exposta está acusando os bispos de gerirem mal as posses sob sua administração. O metropolitano hispalense, ainda associado a uma tradição de autores cristãos,²⁵ demonstra que o ato da avareza episcopal desencadeia uma série de eventos que culminam com a deterioração de toda a sociedade, levando-a a ruína. Isto pode ser observado segundo uma concepção de que os bispos atuam no âmbito secular, como representantes terrenos da realidade que está no Além. As igrejas, sendo representações

²³ Não podemos deixar de notar também que, a intertextualidade de sua obra demonstra seu amplo conhecimento de outros teólogos que também foram fundamentais para a estrutura cultural da Idade Média, sendo expressão de uma idéia que não é referenciada por apenas um indivíduo. Cf: NEWHAUSER, Richard. **The early history of greed: the sin of avarice in Early Medieval thought and literature**. Cambridge: Cambridge University, 2004. p. 107-110.

²⁴ ISIDORO DE SEVILHA. **De differentiis verborum**.

²⁵ Richard Newhauser demonstra como o argumento de uma reação em cadeia que leva à completa degradação social está presente nos autores cristãos desde Lactâncio. NEWHAUSER, Richard. Op. Cit., p. 22.

materiais da divindade no mundo, deveriam reger seus bens não apenas para estabelecer a adoração a deus, mas ser também um aspecto do paraíso na terra, sob uma lógica de mediação.²⁶ Ou seja, o pecado de um destes líderes religiosos significava, sob esta ótica, a punição de todos aqueles que estão sob sua autoridade, não apenas no plano mundano, mas também no pós-vida.

Encontramos neste ponto, um dos elementos fundamentais que constroem a duplicidade “espiritualidade x racionalismo econômico” que propõe Carles Buenacasa Pérez,²⁷ reafirmando a autoridade episcopal. A administração da diocese não pode empobrecer em demasiado as igrejas, mas deve constantemente redistribuir rendas e frutos para consolidar, duplamente, sua prevalência sobre outros setores da nobreza e sua posição como *patronus* daquele entorno. Estabelece-se, desta forma, a compreensão de que, em devidos casos, o uso de bens eclesiásticos é permitido para “(...) socorrer as necessidades dos peregrinos, dos clérigos e dos pobres(...)”²⁸ No IV Conc. Tol., em 633, observamos uma menção direta aos concílios provinciais como forma de fiscalização dos gastos de bispos, em um cânone intitulado: “das promessas de pagamento a partir de bens da igreja.”²⁹

Convém que, qualquer bispo que com a ajuda de outro promoveram algo no interesse da igreja, e houverem prometido a este alguma pequena remuneração, paguem o prometido, assim como busquem confirmação disto com aqueles reunidos em concílio provincial, pois disse o apóstolo Paulo: ‘o operário merece seu salário’ [1Tm 5,18]³⁰

Cabe ressaltar que, apesar da presença desta menção em concílio geral demonstrar um processo de institucionalização em diversos níveis da estrutura clerical, observamos que nos sínodos provinciais já havia uma tentativa de imposição de um controle da ação episcopal. Em Sevilha I, por exemplo, a doação de manumitidos e seus pecúlios para parentes feitas pelo bispo

²⁶ IOGNA-PRATT, Dominique. Préparer l'au-delà, gérer l'ici-bas: les élites ecclésiastiques, la richesse et l'économie du christianisme (perspectives de travail). In: DEVROEY, Jean Pierre; FELLER, Laurent; LE JAN, Régine (Eds.). **Les élites et la richesse au haut Moyen Âge**. Turnhout: Brepols, 2011. p. 59-70.

²⁷ BUENACASA PÉREZ, Carles. Espiritualidad vs racionalidade económica... Op. Cit.

²⁸ VIVES, José. Op. Cit., p. 126.

²⁹ Ibidem. p. 205.

³⁰ Ibidem. p. 205. A indicação bíblica foi feita por nós.

Gaudêncio é considerada inválida e indica-se que estes homens e posses retornem ao domínio da diocese.³¹

No entanto, uma das referências mais explícitas encontradas nos concílios provinciais, sobre relação ao uso indevido ou subtração de patrimônios, é o cânone VIII presente nas atas de Narbona.³² Devemos atentar ao fato de que, esta normativa foca-se sobre outros membros da hierarquia clerical que não os prelados: “qualquer clérigo, subdiácono, diácono ou presbítero(...)”³³ Interessa-nos observar neste ponto que, o escopo dos assuntos tratados possui um caráter bem mais localizado em comparação aos Conc. Tol., tratando de níveis mais específicos da administração episcopal. Além disto, é relevante destacarmos uma das ações punitivas propostas, afora da devolução das coisas tomadas e da penitência, a remoção do perpetrador das imediações de onde cometeu a fraude.

Considerando tal punição em perspectiva com a estrutura social do período, percebemos que o afastamento de um indivíduo de uma localidade específica, deve significar a decomposição de diversas de suas alianças políticas, ainda que estas sejam incomparáveis com aquelas estabelecidas entre membros mais destacados da nobreza.³⁴ Como já expusemos anteriormente, a afirmação da autoridade se dá, majoritariamente, em um nível local, o que significa que a realocação de um indivíduo que tem anseios de ascender na hierarquia clerical, e provavelmente socialmente também, pode vir a ser um grande empecilho.

Outrossim, há de se frisar que a disposição canônica que citamos não proíbe a retirada de algo dos templos, apenas reforça a necessidade de consentimento do bispo, reafirmando sua posição de liderança e gestão. Notamos mais uma vez, um aspecto do processo que busca estruturar institucionalmente a responsabilidade e, conseqüentemente, o poder dominial das altas camadas do clero. Destarte, o problema não está em subtrair este bem, mas em fazê-lo de

³¹ Ibidem. p. 151-152.

³² Ibidem. p. 148.

³³ VIVES, José. Op. Cit. p. 148

³⁴ Devemos nos remeter novamente a Mário Jorge da Motta Bastos quando ele defende a existência de uma discrepância social entre senhores de terra. BASTOS, Mário Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu...: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: EDUSP, 2013. p. 65.

forma errônea ou buscando o benefício próprio, assim como vemos no IV Conc. Tol., evitando o consentimento diocesano.

Avançando em nossa análise podemos esboçar um elemento presente em todo o discurso conciliar ao qual poucos autores chamaram atenção: o patrimônio eclesiástico é inalienável, porém, não é intransferível ou imutável. Podemos encontrar um exemplo muito claro disto no tocante às referências sobre a prescrição de 30 anos, presentes em diversas fontes do período visigótico, além das atas conciliares em si.³⁵ Esta normativa está voltada para a solução de conflitos que envolvem a posse de uma terra ou objeto por tempo determinado de 30 anos, cedendo direito de propriedade, caso o proprietário não busque reclamar seus bens.³⁶

Observemos a normativa presente nos cânones do IV Conc. Tol.:

Qualquer bispo que possuir por 30 anos ininterruptos a paróquia de outro bispo, posto que segundo o juízo da lei esta paróquia já é vista como sendo sua, não se admitirá contra ele ação de reivindicação, porém esta posse será considerada nula caso ultrapasse os limites provinciais, para que ao defender-se uma paróquia não se confundam as fronteiras das províncias.³⁷

Dois elementos são muito significativos neste texto e devem ser destacados: os limites provinciais são diretamente apresentados como fronteiros (*termini*) e a transmissão do direito de posse entre bispos está apresentado explicitamente.

O primeiro ponto demonstra a questão da divisão provincial como uma constituição administrativa de importância fundamental, onde líderes locais assentam boa porção de seu poder como *dominus-patronus*. Seguindo esta linha de raciocínio, a transposição deste limiar poderia significar uma ameaça à estrutura dominial visigótica, especialmente se considerarmos as questões relacionadas ao combate de sedições internas, como afirmou Martin.³⁸

³⁵ O título II do livro X da *Lex Visigothorum* é completamente voltado para a questão da prescrição de 30 anos, ressaltando o aspecto jurídico que delinea os elementos de posse e domínio sobre uma propriedade. SCOTT, S. P. Op. Cit., p. 343-347.

³⁶ A *lex* 1 do título II do livro X da *Lex Visigothorum* define inicialmente a prescrição de 50 anos, no entanto as *leges* e referências canônicas que perpassam o reino visigodo do século VII, indicam, usualmente, a contagem de 30 anos. SCOTT, S. P. Op. Cit., p. 343.

³⁷ VIVES, José. Op. Cit., p. 205.

³⁸ MARTIN, Céline. *In confinio externis gentibus: la percepción de la frontera en el reino visigodo*. *Studia Historica. Historia Antigua*. Salamanca, n. 16, p. 267-280, 1998. p. 269.

O segundo elemento que destacamos demonstra claramente o processo de transferência da autoridade sobre uma paróquia entre dioceses. Portanto, não podemos considerar que o domínio sobre uma igreja seja algo tão imutável quanto inicialmente se pensava. Ademais, este cânone demonstra que há, inclusive, um aspecto de competição entre episcopos para afirmar seu arbítrio sobre templos específicos.

Ambas questões ficam ainda mais evidentes quando analisamos os cânones presentes nas atas conciliares de Sevilha II:

(...) foi tratada a controvérsia surgida entre os mencionados irmãos nossos Fulgêncio, de Écija, e Honório, de Córdoba, bispos, pelo pertencimento de certa igreja, pois afirmava um deles que era Celticense, e o outro que era Reginense, e como entre ambas as partes se discute uma questão de limites que não poderia ser presumida por nenhuma posse antiga que fosse, por isto, e para que daqui adiante não houvesse entre eles nenhuma dúvida de nosso parecer, foram lidos os decretos conciliares, a autoridade dos quais manda que convém de tal modo dar fim a cupidez, que ninguém possa usurpar terrenos alheios (...), se a linha fronteira fixada por velhos sinais mostrar que a basílica se encontra situada na diocese do atual possuidor, permaneça como eterno domínio da diocese que atualmente a retém com justiça, e se a legítima linha fronteira não abarca esta basílica, porém caso fique provado a prescrição, durante o prazo suficiente, a reclamação do bispo requerente não prosperará, porque lhe impõe silêncio a objeção de posse durante trinta anos, pois isto ordenam os éditos dos príncipes seculares (...). Mas se parece que a basílica foi injustamente retida dentro de fronteiras alheias, por um tempo inferior aos trinta anos, será restituída sem adiamento ao domínio do bispo requerente.³⁹

Este excerto que optamos por reproduzir demonstra a complexidade que estão envolvidos nos concílios provinciais. Primeiramente é notável o processo relativo à solução de conflitos que ocorrem entre membros do alto clero, buscando afirmar seu poder sobre uma igreja.⁴⁰ Neste sentido, vemos uma clara referência a cupidez dentro da teologia visigótica, e especialmente a isidoriana, já que Isidoro atuava como metropolitano na Bética deste período e

³⁹ VIVES, José. Op. Cit., p. 164.

⁴⁰ Cabe destacar que estas atas foram produzidas antes da realização do IV Conc. Tol., porém, questões acerca deste conflito específica manifestam-se no concílio geral, demonstrando a intercadência presente entre as disposições elaboradas no âmbito regional e geral. Essa questão foi explorada no livro de Rachel Stocking: STOCKING, R. **Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom**, 589- 633. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000. p. 89-117.

estava presidindo este sínodo. A *cupiditas* está relacionada aqui, diretamente à tentativa de subtração do território alheio.

Neste cenário, a prescrição de 30 anos desempenha um papel central na sociedade e entre os membros do clero especialmente. O risco de se negligenciar alguma parte de toda a extensão da autoridade diocesana, pode significar a perda de uma parcela de seu domínio sobre um território, ressaltando a necessidade do bispo de se afirmar como *dominus-patronus* das propriedades sob sua liderança. Porém, o patrimônio eclesiástico se constitui simbolicamente ao contrário do que podemos observar entre os laicos, detendo uma série de especificidades que se aplicam a ele.

Assim como pela posse durante 30 anos se adquire uma igreja alheia, do mesmo modo não se obtém jurisdição do território; de forma que as igrejas que forem fundadas novamente pertencerão à jurisdição do bispo que a fez fundar.⁴¹

Portanto, notamos que o direito de propriedade de uma terra na lógica jurídica visigoda é bastante complexa, especialmente ao tratarmos da posse sobre igrejas.

Considerações finais

Os bispos se apresentam como membros da aristocracia senhorial, definidas duplamente por seu poder sobre terras e homens, e suas interações na complexa teia de alianças políticas realizadas pelos nobres no período. No entanto, dado que sua posição neste cenário é estabelecida por seu domínio sobre o patrimônio pertencente à instituição eclesiástica, sua permanência dentro da hierarquia clerical se torna ponto fulcral para isto. Buscando a sua manutenção e contínua existência, o clero procura associar um caráter inalienável a suas propriedades, impondo uma série de limites à posição dominial de episcopos no plano individual para proteger os bens das igrejas. Desta forma observamos algo que é central a nossa argumentação: a mesma organização que reafirma a autoridade dos preladados, também delimita sua atuação.

⁴¹ VIVES, José. Op. Cit., p. 205.

Comumente nas atas conciliares a figura do bispo é associada a sua atuação como administradores do patrimônio, concedendo a eles a garantia de sua posição nos estamentos sociais superiores. Por outro lado busca-se constantemente manter um controle de cunho institucional sobre seus prelados, por meio da ameaça de perda de seu domínio sobre as propriedades eclesiásticas e conseqüentemente a diminuição de seu reconhecimento dentro da camada nobiliárquica.

ANTÔNIO *POST-MORTEM*: TEMPO DE SANTIDADE NAS CONTENDAS POLÍTICO-SOCIAIS DO *DUECENTO* ITALIANO (1230- 1260)

Gustavo da Silva Gonçalves (Graduando – UFRGS)

Este trabalho é fruto de reflexões acerca das hagiografias sobre este santo. Nesta comunicação analisamos o período que compreende a canonização de Antônio de Pádua e seu culto. Somada a esta proposta problematizamos o contexto da região, permeada por conflitos e pela instabilidade institucional verificada nas diferentes comunas do período.¹

Publicada em 2008, a obra *Flesh Made Word*, de Aviad Kleinberg, consiste na tentativa de apontar as diferentes “histórias de santos” e o papel desempenhado por estas narrativas, tendo em seu recorte temporal as primeiras centúrias do Cristianismo até a Baixa Idade Média.² O historiador afirma que o *carisma* possibilita o reconhecimento da santidade em determinados períodos e por diferentes motivações. Esta característica consiste em renegar uma essência *a priori* envolvendo sujeitos históricos, sendo então resultado de uma *negociação* envolvendo duas partes. Resulta, primeiramente, na adição de um personagem que possui alguma necessidade de um dado grupo qualquer, ao passo que esta coletividade apontará quais seus anseios e o quão *dispostos* estão a aceitar esta negociação.³

Antônio possui o segundo caso de canonização mais rápido da história da Igreja, levando 352 dias entre o início do feito e a emissão da bula *Cum Dicat Dominus*.⁴ No caso de Antônio de Pádua, como identificar *este carisma*, ou em outros termos, esta necessidade que envolve o indivíduo e os grupos?

É possível responder esta questão se relacionarmos à noção de *carisma* o conceito de *tempo de santidade*, entendendo este como um processo que envolve a morte, a abertura do

¹ LANSING, C. *Passion and Order: Restraint of Grief in the Medieval Italian Communes*. Ithaca: Cornell University Press, 2008. p. 24.

² KLEINBERG, A. *Flesh Made Word. Saints' Histories and the Western Imagination*. Harvard: Harvard University Press, 2008. p. 3.

³ *Ibidem*. p. 4.

⁴ Pedro de Verona teve a mais rápida canonização formal da Igreja. Estima-se que o decurso de sua santificação levou 337 dias. Ver: PRUDLO, D. *The Martyred Inquisitor: The life and Cult of Peter of Verona*. Burlington: Ashgate, 2008. p. 81.

processo de canonização e a sua efetivação.⁵ Em outras palavras, o entrelaçamento destas duas conceituações permite um enfoque *particularizado* da canonização de Antônio de Pádua, mas que ao mesmo tempo possibilita a análise das relações de forças dos diferentes grupos sociais interessados na construção da santidade.

Algumas questões, contudo, permanecem em aberto: Como o estatuto de santidade se vincula à necessidade de diferentes grupos? Quais condições que permitiram a construção da santidade de Antônio? Para respondermos estas questões, recorreremos às hagiografias sobre o santo, aplicando a noção ampliada de hagiografia proposta por Anneke Mulder-Bakker: “Toda fonte que diz algo sobre um santo, seja uma imagem ou objeto material, é uma fonte **hagiográfica**”.⁶ Em paralelo a esta análise, torna-se fecundo atentar às mediações e intervenções que estes documentos sofrem, o que engendra em sua monumentalização e uma dada representação da sociedade e da santidade no período.

Papado e comuna na encruzilhada: Pádua e a Cúria Romana na canonização de Antônio de Pádua

Como exposto, a santidade de Antônio foi objeto de rápido reconhecimento oficial. Dando início à requisição e *inquisitio*, foi a comuna de Pádua que promoveu as primeiras mobilizações. A bula de canonização de Antônio aponta que tanto o Bispo de Pádua quanto os poderes seculares da comuna se mobilizaram para levar a cabo a missão.⁷ Entretanto, não devemos atribuir somente à comuna o interesse na canonização, já que houve uma pluralidade **de forças interessadas na oficialização da santidade.**⁸

Ao analisar a conjuntura no período próximo à morte e canonização do santo, Antonio Rigon aponta que “a colaboração de forças diversas em um comum programa inspirado às

⁵ TEIXEIRA, I.S. **Hagiografia e Processo de Canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323)**. 2011. 187 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. p. 21-22.

⁶ MULDER-BAKKER, A.B. The invention of the saintless: texts and contexts. *In*: _____. (Org). **The Invention of Saintliness**. Nova York: Routledge, 2003. p. 13.

⁷ MAGNUM BULLARIUM ROMANUM, Luxemburgo: Andree Chevalier, 1638. p. 73.

⁸ RIGON, A. **Dal libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale**. Roma: Viella, 2002. p. 36.

diretivas da Cúria Romana [...] foi, em certo sentido, o triunfo e, em todo caso, uma fase importante sobre o percurso de realização do desenho político-religioso da Sé Apostólica e das **Ordens Mendicantes na Itália setentrional**". Dividindo-se entre os partidários do Império e a Igreja, Pádua se situou ao lado da última, tendo uma longínqua tradição de defesa da cristandade frente às ameaças externas.⁹ O recurso da pregação para resolução de discórdias por parte de Antônio é mencionado na *Legenda Assídua*, que também visou corrigir questões morais na cidade.¹⁰

A pregação antoniana encontrou espaço na região, pois de acordo com Rolandino de Padua, "adveio o Beato Antônio... e em diversos lugares da Marca pregou em suave voz a palavra de Deus".¹¹ Conforme assinala André Luis Pereira Miatello, as diretivas da Igreja no período se entrecruzaram com Pádua e Antônio, que possibilitou uma dada "recompensa" à cidade por conta de sua devoção e fidelidade.¹² Deste modo, percebemos uma "simbiose" envolvendo os grupos que buscaram em um personagem comum a resolução das contingências. No entanto, o aprofundamento dos conflitos fez com que se agravasse a situação na região, ocasionando um contingenciamento no culto do santo por conta da dominação de Ezzelino III na cidade.¹³

*A expansão do Império ameaçando o projeto de *Dominium Mundi* da Cúria Romana.*

Produto de uma campanha que se estendeu ao longo da Marca Trevigiana, Ezzelino III Da Romano apoderou-se de Pádua em 1237.¹⁴ Estendendo-se até 1256 esta conquista, tal período representou um interím na política comunal. Cabe ressaltar que esta missão teve apoio de Frederico II, ou seja, este conflito deve ser encarado frente aos conflitos envolvendo o

⁹ PACCIOCO, R. *Sublima negotia, Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuove Ordine dei Frati Minori*. Padua: Centro Studi Antoniani, 1996. p. 164. Agradecemos ao autor pela disponibilização do referido material.

¹⁰ GAMBOSO, V. *Antonio di Padova. Vita e spiritualità*. Pádua: Messaggero Padova, 2003. p. 254-262.

¹¹ MURATORI, L. A. *Raccolta degli Storici Italiani*. Città di Castello: S. Lapi, 1726. p. 40.

¹² MIATELLO, A.L.P. *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: Retórica cívica e hagiografia*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 78-79.

¹³ BERTAZZO, L. Per una storia del rapporto tra frati minori e santità cívica: s. Antonio e il caso padovano. *In*: MUSCO, A. (Org). *I francescani e la politica. Atti del convegno Internazionale di studio. Palermo 3-7 Dicembre 2002*. Palermo: Biblioteca Francescana/Officina di Studi Medievali, 2007. p. 42.

¹⁴ DEAN, T. The rise of *signori*. *In*: ABULAFIA, D. (Org). *The Cambridge Medieval History (1198-1300)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 460-461.

Império e a Igreja. Acreditamos que esta parcial derrota representou uma importante perda para a Santa Sé, já que Pádua foi um dos pontos principais da política anti-imperial no Vêneto em um momento em que se tiveram tentativas de centralização entre episcopados locais e a Santa Sé.¹⁵

No período foram nomeados alguns aliados de Frederico II para dirigir a administração de Pádua: Simone de Chieti e Francesco Tebaldo, por exemplo. Soma-se a estes o controle de Treviso por Alberico, irmão de Ezzelino, que dominava a cidade desde 1240. De acordo com David Abulafia, Frederico II chegou à região em 1239, enraizando ainda mais as forças na região.¹⁶ Como se percebe, o fortalecimento do Império e de seus aliados teve um aumento exponencial anos após a morte de Antônio.

Pouco mencionada, mas que possuiu importante relevância na conjuntura do período foi a construção de um “sistema prisional” em Pádua para aprisionamento de dissidentes. Ezzelino III ordenou, em 1242, a construção de uma edificação que tradicionalmente se nomeou de *Zillie*. Supostamente planejada por um arquiteto milanês,¹⁷ junta-se a outra construção de 1251 nomeada Torre di Malta. Dando crédito à obra de Pietro Gerardo, Tiso VIII da Camposampiero foi um dos líderes da libertação dos prisioneiros de Ezzelino III.

A família Camposampiero era tradicionalmente vinculada à Santa Sé, sendo que Tiso VI teve contato com Antônio.¹⁸ Tiso era avô de Guglielmo da Camposampiero, que foi decapitado por ordem de Ezzelino.¹⁹ Ao lado da família Camposampiero verificamos diferentes membros de famílias vinculadas à Igreja, como Alberto da Vigordazere, que também foram alvos de Ezzelino.²⁰ Devido a estes fatores, não causa estranheza as inúmeras tentativas de assimilá-lo com a heresia e com o diabo por parte da Igreja.

¹⁵ PETERSON, J.L. Episcopal authority and disputed sanctity in Late Medieval Italy. In: OTT, J.; VEDRIŠ, T. (Org.). **Saintly Bishops and Bishops' Saints**. Zagreb: Humaniora, 2012.

¹⁶ ABULAFIA, D. **Frederick II: A Medieval Emperor**. Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 340-374.

¹⁷ Sabe-se hoje da provável existência desta edificação a partir de outra precedente, a Turlonga. Pouca referência a este arquiteto é feita, em que o nome deste é localizado a partir da obra de Pietro Gerardo. Em fevereiro de 2015 foram localizados restos arqueológicos da fortificação por conta de escavações coordenadas por Stefano Tuzzato.

¹⁸ “Tutto felice per l’arrivo di lui, un nobiluomo *chiamato Tiso* offrì devotamente al servo di Dio Antonio l’ossequio premuroso della sua cortesia: anche l’eremo dei frati era soggetto al suo dominio”. In: VITA PRIMA DI ANTONIO O “ASSIDUA”. Ed. Vergilio Gamboso. Padova: Centro Studi Antoniani, 1995. p. 351-353.

¹⁹ GERARDO, P. **Historia d’Ezzelino Terzo da Roman**. Treviso: s.n., 1648. p. 78-79.

²⁰ Andrea Tilatti indica a possibilidade de a nobreza possuir vínculos com o clero, e este foi o caso da família

Isso permite dizer que a dominação de Ezzelino III suscitou uma grande convulsão na vida social de Pádua e nos seus arredores, o que pôde ter engendrado em uma redução das atividades devotas do santo. Neste ponto tendemos a redimensionar a proposta de Luciano Bertazzo referente ao culto antoniano sob domínio de Ezzelino III. O autor entende que a devoção paduana ao santo cessou por conta da campanha levada a cabo pelo vicário de Frederico II.²¹

Ao contrário, preferimos afirmar que houve um comedimento do culto. Antônio, por conta de sua evocação nos conflitos contra o Império, ainda permanecia no imaginário paduano. A conjuntura paulatinamente se agravava, com as articulações de uma força imperial na região em contraste ao papado e seus aliados. Neste ponto, Antônio de Pádua é evocado em defesa da comuna, sendo objeto de devoção e instrumento para o combate contra o Império e seus aliados.

As transformações de Pádua: a queda de Ezzelino e a devoção em torno de Antônio

Ao analisarmos historicamente a morte de Frederico II, vemos que ela não foi determinante para o esfacelamento da *pars imperii* na região. Justamente por conta dos diferentes objetivos comunais e as alianças perseguidas nas próprias localidades que consideramos a permanência dos conflitos entre as partes. Isso é ainda mais significativo na medida em que o papa Alexandre IV convoca uma *cruzada* antiezzeliana. A santidade, devidamente instituída e reconhecida, atuou junto aos combatentes, e neste ponto a referência de Robert Bartlett possibilita um melhor entendimento da conjuntura. Analisando diferentes santos(as) em distintos períodos, o autor afirma que “os santos também podem aparecer visivelmente e se juntar à luta [...] e essas intervenções milagrosas poderiam ser lembradas e ter consequências a longo prazo”.²²

Vigordazere. Ver: TILATTI, A. **Canonica-canonici di Santa Maria di Padova: tra aspirazione alla continuità e spinte di rinnovamento (secoli X-XIII)**. Disponível em: <<http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/247/240>>. Acesso em: 30 out. 2015.

²¹ BERTAZZO, L. Op. Cit., p. 42.

²² BARTLETT, R. **Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation**. Princeton: Princeton University Press, 2013. p. 383.

Mas quais foram estas consequências que podem ser identificadas após os combates?

Mesmo que o impacto da morte de Frederico II deva ser redimensionado, a campanha contra a *pars imperii* se intensificou. Em 1254, dois anos antes da cruzada, o papa Alexandre IV excomunga Ezzelino III, atribuindo-o como “um homem inumano” e visando a ruína da via espiritual.²³ Mas o entrelaçamento entre santidade e Cúria romana em uma perceptível necessidade mútua torna-se manifesto na reverência dos cruzados a Antônio. A *Cronaca* de Salimbene de Adam apontou que os exércitos papais – e especialmente um laico paduano de nome Clalellus, evocaram a figura do santo para o combate.²⁴ Por conta destes fatores, Roberto Paccioco entende que os paduanos, bem como a região circundante, deve ser entendida como a milícia de Cristo.²⁵

Livres do controle de Ezzelino III na região, Pádua e a Cúria romana puseram em andamento uma série de comemorações e atribuições a Antônio. Em 1257 o culto antoniano foi oficializado no estatuto da cidade.²⁶ Além disso, no *carroccio* de Pádua, um meio de transporte utilizado para grandes combates, foi inserido a efígie do santo e colocado ao lado do *Pallazo della Ragione*, símbolo máximo da comuna.²⁷ Momento de importância para seu culto foi o traslado do corpo da Igreja de Santa Maria Mater Domini para a Basílica do Santo. Foi neste momento que em que se encontrou a língua de Antônio incorrupta, causando incredulidade à comissão que cuidava do traslado. Francesco Lucchini indica que houve, a partir de então, um decisivo *turning point* no seu culto.²⁸ Ao nosso entender, tanto sua pregação

²³ THERY, J.; GILLI, P. Le combat contre les Hohenstaufen et leurs allies. In: THERY, J.; GILLI, P. (Org.). **Le gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin XII-XIV e s.)**. Presses Universitaires de la Mediterranee, 2010. p. 93.

²⁴ Sobre a importância da *Cronaca* no contexto de retomada de Pádua, ver: ACCROACA, F. Guerra e pace nelle città italiane del Duecento. Il ruolo dei Frati Minori secondo la testimonianza di Salimbene da Parma. In: MUSCO, A. (Org.). Op. Cit., p. 1-13.

²⁵ PACCIOCO, R. Op. Cit., p. 166.

²⁶ RIGON, A. Op. Cit., p. 69.

²⁷ MCHAM, S.B. The cult of St. Anthony of Padua. In: STICCA, S. **Saints: Studies in Hagiography**. Binghamton: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1996. p. 215-232.; CORTELLA, E. **Il Palazzo della Ragione: definizione di un'architettura del potere**. Pádua, 2012. Tese (Doutorado) - Dipartimento di Storia delle Arti visive e della musica, Università degli Studi di Padova, Pádua, 2012.

²⁸ LUCCHINI, F. The making of a legend: The relicary of the tongue and the representation of St. Anthony Of Padua as a preacher. In: JOHNSON, T.J. (Org.). **Franciscans and preaching: every miracle from the Beginning of the World about through Words**. Leiden; Boston: Brill, 2012. p. 451.

e atuação na região, seja em vida ou *post mortem*, colaboraram para um “*Risorgimento*” paduano.²⁹

Conclusões

Tendo sido atuante em questões do período, Antônio de Pádua foi rapidamente canonizado pela Cúria Romana. Este procedimento deve ser compreendido a partir a necessidades conjunturais e possíveis interessados na canonização: Pádua e a Cúria Romana. Estando ancorada em uma tradição de devoção à Santa Sé, esta comuna possibilitou à Igreja um ponto nodal no combate contra o Império em uma região considerada de grande importância.

Com isso, o estudo da constituição da santidade antoniana neste período possibilita algumas análises: quais grupos o evocaram, quais as suas motivações e possíveis relações interpessoais existentes no período. A vinculação destas últimas com a tentativa de *dominium mundi* levada a cabo pela Santa Sé é, portanto, mediada a partir do próprio culto do santo.

Esta assertiva é constatada a partir de diferentes documentos emitidos pela chancelaria papal, os quais nomearam os paduanos como “zeladores da fé”.³⁰ No entanto, enfatizamos que esta devoção foi potencializada tanto contexto como pela presença de Antônio. Em outras palavras, tanto Pádua quanto o santo são mutuamente constituidores de um significado: a história paduana no *Duecento* não está desvinculada do culto a Antônio, e tampouco a sua santificação está dissociada das contendas da cidade.

²⁹ Não se deve confundir com o movimento do século XIX. Valemo-nos desta expressão em um sentido lato, indicando meramente um “ressurgimento” ou “renovação” da cidade.

³⁰ VERCI, G. *Storia degli Ecellini*. Bassano: s.n., 1776. p. 236.

HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA: DEBATES E REFLEXÕES ACERCA DA DATAÇÃO DA *VITA SANCTI THEOTONII*

Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira (Mestrando – UFRJ)

Introdução

A *Vita Sancti Theotonii* narra o transcurso de vida de D. Teotônio, integrante do grupo fundador do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, eleito para exercer o primeiro priorado da comunidade de cônegos regrantes (1132-1152/62) que então se estabelecia. Marcada pelo cunho panegírico, sendo o foco central da produção a construção idealizada do próprio religioso, ela traz relatos que seguem desde seu nascimento, em 1082, até sua morte em 1162.

Produzida, ao que tudo indica, após seu falecimento, os historiadores, no entanto, divergem quanto a uma datação mais precisa da obra, evidenciando um terreno argumentativo bem fragilizado e propício à novas releituras.

Fazendo uso de outros documentos e da historiografia, associado ao que a própria narrativa hagiográfica evidencia dos interesses então observados, buscaremos identificar as preocupações do priorado coimbrão no século XII, para assim estabelecermos um recorte temporal mais específico de produção da narrativa. Além de apresentar e debater o posicionamento e embasamento apresentado por alguns pesquisadores acerca da questão, desejamos discutir quais as informações contidas na obra que a aproxima de um determinado contexto e quais interesses políticos, conflitos, tensões estão associados ao relato.

A historiografia e a datação da *Vita Sancti Theotonii*: hipóteses e reflexões

Alguns autores, seja pelo fato de, de alguma forma, terem algum tipo de contato superficial com a obra, ou em virtude de uma abordagem mais específica, acabaram dando, em parte das vezes, seus posicionamentos em relação a um possível período de produção da narrativa.

A indecisão dos historiadores, justificada em alguns casos pela falta de embasamentos mais sólidos e coerentes, faz com que a possível datação da *Vita* percorra livremente um período de pouco menos de 50 anos, ou seja, indo de 1162, data da morte do prior, até, teóricos, 1200, limite temporal amplamente aceito pela historiografia.

Ingressando de fato na análise da narrativa, bem como na exposição das hipóteses dos pesquisadores, destacamos como um primeiro dado, a evidência da autoria da obra ser atribuída a um discípulo e contemporâneo de D. Teotônio. Tal questão parece ser uma unanimidade entre os pesquisadores, ou seja, todos aceitam a ideia, assim como nós, de que aquele que escreveu sobre o falecido prior, teria em algum momento convivido com ele, e, portanto, narrado sua trajetória de vida. Esta posição se torna importante uma vez que limita um lapso temporal muito extenso entre a morte do cônego e a produção de sua *Vita* por um discípulo seu.¹

Alguns autores, mesmo viabilizando uma edição da narrativa, seja ela crítica ou não, não chegam a se preocupar com a questão da datação, se posicionando de forma bem superficial. Tal é o caso, por exemplo, de Maria Helena da Rocha Pereira, que no prefácio de sua edição, *Vida de S. Teotônio* (1987),² dá como o ano de produção da obra o século XII.³ Já Maria de Lurdes Rosa, em *A santidade no Portugal Medieval: narrativas e trajectos de vida* (2001-2002),⁴ também apresenta uma datação superficial, no entanto, um pouco mais precisa, mas da qual não indica qualquer fonte. Para a autora, a obra seria produzida no último quartel do século XII, ou seja, pós 1175.⁵

¹ Para Abel Estefânio, o fato de o autor destacar na narrativa que deixaria os atos santíssimos de Teotônio para que os mais velhos e, por tanto, mais sabedores os descrevessem, insinuaria que o anônimo seria um jovem discípulo. Cf. ESTEFÂNIO, Abel. A data de nascimento de Afonso I. **Medievalista**. Lisboa, n. 8, jul. 2010. p. 22. Não fica claro, no artigo, o que o autor quis dizer com “jovem”, quais características assim definem determinado indivíduo. No entanto, uma vez que nenhum indício maior acerca da idade do hagiógrafo é revelado, defendemos, não necessariamente a ideia de ele ser um “jovem discípulo”, mas sim de ser mais jovem que os que destaca como sendo dignos de narrarem os feitos miraculosos do falecido prior. Tal posição, não invalida a hipótese antes aventada por Estefânio, mas também não exclui a possibilidade de ele não ser um “jovem”, conforme pensa.

² PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Vida de S. Teotônio**. Coimbra: Edição da Igreja de S. ^{ta} Cruz, 1987. p. 1. A impressão que passa é que a autora nem sequer se preocupou com a questão, deixando somente por indicação, o ano de vida do hagiógrafo.

³ De acordo com Pereira, o autor seria “[...] um discípulo anónimo do biografado, que viveu no séc. XII [...]” PEREIRA, M. H. R. Op. Cit., p.1.

⁴ ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal Medieval: narrativas e trajectos de vida. **Lusitania Sacra**. Lisboa, 2ª série, 2001-2002. p. 369-450.

⁵ ROSA, M. L. Op. Cit., p. 369.

É razoável crer que Pereira tenha tomado por referencial a hipótese de José Geraldes Freire, exposta no: *Problemas Literários da “Vita Sancti Theotonii”* (1984),⁶ uma vez que o indica em nota, sendo este autor, dentre os outros apresentados, o único a defender tal proposição.

Conforme Freire, seria justamente pela estreita relação evidenciada entre Santa Cruz de Coimbra e os cistercienses de Claraval, através de seus máximos representantes, Teotônio e Bernardo, que anualmente se faria “[...] o Ofício ou serviço geral de um pelo outro [...]”.⁷ Com isso, tomando por base passagens da própria narrativa,⁸ Freire teria deduzido que mesmo antes da produção da *Vita*, já havia uma promoção de culto público a ambos. Assim sendo, tendo somente Teotônio sido canonizado em 1163, e Bernardo em 1173, e por ser o culto a ambos um elemento por ele identificado na obra, ela só poderia ser produzida após a canonização de Bernardo, isto é, posterior a 1173.⁹

Para nós, a hipótese soa estranha, uma vez que ela é embasada em uma interpretação que acreditamos ser equivocada relacionada a possíveis sinais de culto sistemático tanto a Teotônio, quanto a Bernardo, na obra. O trecho no qual ele baseara tal suposição, conforme a nota 9, não permite uma conclusão desse nível. É razoável crer que as reflexões feitas por Encarnação em seu Aditamento ao referido trecho, fundamentalmente nas partes 2 e 4, nas quais sinaliza os diversos elementos que possivelmente uniriam as duas casas religiosas, tenham, de alguma forma, conduzido Freire a pensar a existência de possíveis cultos tanto a Teotônio, quanto a Bernardo, que precedesse a produção da *Vita*, e, portanto, estando nela refletidos. Conforme a parte 2, do Aditamento, Encarnação destaca que:

⁶ FREIRE, José Geraldes. Problemas Literários da “Vita Sancti Theotonii”. In: **Santa Cruz De Coimbra**: do século XI ao século XX (estudos). Coimbra: [s.n.], 1984. O autor, majoritariamente, não parece de fato expor ou analisar os problemas literários existentes na *Vita Sancti Theotonii*, mas sim destaca algumas passagens da narrativa e as comenta.

⁷ Cf. FREIRE, J. G. Op. Cit., p. 94. Tal passagem está presente, *ipsis litteris*, na Parte II, do Capítulo XVIII, da edição da vida de S. Teotônio, de Joaquim da Encarnação, de onde o autor retira o fragmento. Conforme a edição: “*Já desde aquelle tempo le eftabeleceo a fociidade, e contrato de fraterno amor, e uniaõ efpiritual entre o Mofteiro de Claraval, e o noffo de S. Cruz de Coimbra: ambos ficaraõ affociados, e confirmados por efcrituras para gozarem, e ter parte em todos os bens, e orações: de tal modo, que em cada anno fe faz o Officio, ou serviço geral de hum pelo outro com fumma devoção.*” ENCARNAÇÃO, Op. Cit., p. 199-200.

⁸ A edição da *Vita* utilizada e citada por Freire, para argumentar seu posicionamento, é a elaborada por Encarnação, antes já apresentada na nota 4.

⁹ Cf. FREIRE, J. G. Op. Cit., p. 94.

Antigamente celebrava Pontifical em Alcobaça dia de S. Bernardo o Prior Geral de S. Cruz, com affittencia dos Monges; e dia de S. Theotonio o celebrava em S. Cruz o Abbade Geral de Alcobaça, com affittencia dos Conegos: os que morriaõ em Claraval, ou Alcobaça eraõ efcritos no livro dos Obitos de S. Cruz; e os defte Mosteiro naquelles dous, onde fe lhes faziaõ todos os fuffragios, como a Irmaõs feus; de tudo fe confervaõ alguns veftigios, com a participaçaõ de graças, e privilegios.¹⁰

Tal reflexão, sem qualquer datação expressa que nos permita pensar sobre as informações expostas, ou menção à fontes que nos viabilize um alinhamento à hipótese de cultos sincrônicos pré-existentes à *Vita*, fragiliza demasiadamente as proposições de Freire, levando-nos, assim, ao descrédito quanto a elas.

Por outro lado, o vínculo de causa e efeito construído por Freire entre a canonização e o culto, gera uma deformidade interpretativa que enrijece, em um único sentido, o que se pode pensar do próprio fenômeno de culto aos santos. Trabalhando a hipótese de uma possível existência de promoção de cultos paralelos a Bernardo e Teotônio, para nós, a canonização não apareceria como fator *sine qua non* para tal fenômeno, assim como não aparece para uma série de outros cultos originados no mesmo período. Ela só ganha sentido na medida em que a necessidade de reconhecimento de tais expressões socioculturais aflora em meio à cristandade, seja no âmbito da progressiva institucionalização da Igreja Romana, ou no seu caráter exclusivamente local, não sendo para tais, alicerces imprescindíveis. Nesse sentido, hipoteticamente, seria plausível que a narrativa apresentasse cultos paralelos e fosse escrita antes de qualquer das canonizações, isto é, antes da de Bernardo (1173) e até mesmo antes da de Teotônio (1163).

Outro autor, José Antunes, em sua tese de doutoramento, *A cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV* (1995),¹¹ também acredita ser a narrativa produzida já no último quartel do século XII, mais precisamente em 1175. Tal posicionamento se justificaria em virtude da narrativa informar que os monges de Santa Cruz de Coimbra teriam sido chamados para orientar o Mosteiro de S. Vicente de Fora, o que para Antunes só seria identificado após o sexto

¹⁰ ENCARNAÇÃO, op. cit., p. 201-202.

¹¹ ANTUNES, José. *A cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV (juristas e teólogos)*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995.

priorado coimbrão, isto é, por cerca de 1175.¹² No entanto, conforme expõe Estefânio, estudos relacionados à questão sinalizam que mesmo antes já havia contato entre as duas casas,¹³ o que fragilizaria a hipótese de Antunes. Aires A. do Nascimento presume que a construção de S. Vicente de Fora teria se iniciado em 1148.¹⁴

Em sentido contrário ao que pensa os pesquisadores antes apresentados, Nascimento trabalha, assim como nós, a hipótese da vida de S. Teotônio ter sido escrita em data anterior a 1175. Em sua edição da narrativa, *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio, Vida de Martinho de Soure* (1998), ele propõe que ela fora produzida em 1162, e para tal, destaca alguns argumentos: no primeiro deles, Nascimento menciona que por ter sido a canonização do santo em 1163, se a obra fosse posterior, faria a ela menção.¹⁵ Para nós, tal argumento soa coerente, mas, no entanto, merece uma reflexão mais profunda e particularizada acerca da questão, a qual não dispomos do espaço e momento adequados para fazer.

Para Nascimento, ainda, a forma como o anônimo desenvolve a narrativa, apresentando **um sentimento de “dor”, daria indício da aproximação** entre a morte do prior e a redação de sua *Vita*.¹⁶ Entendemos que este dado, isolado de qualquer outra informação, não foge a um possível *topos* literário. Ele só ganha sentido quando associado à outras informações, como, por exemplo, a de que o hagiógrafo é um discípulo direto e contemporâneo do religioso. Talvez só assim, a forma narrativa pela qual o anônimo desenvolve sua obra ganhe a importância que, de

¹² Cf. ESTEFÂNIO, A. Op. Cit., p. 20. Segundo a narrativa: um presbítero de nome Honório “[...] foi enviado a Lisboa, levando consigo a soma de seiscentos soldos para a construção da igreja do mártir S. Vicente, que se encontra fora das muralhas daquela cidade, como constava do mandato recebido pelo rei.” NASCIMENTO, Aires A. **Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio, Vida de Martinho de Soure.** Lisboa: Edições Colibri, 1998. p.183.

¹³ ESTEFÂNIO, A. Op. Cit., p. 20. O trecho citado na nota 16, o único que de forma clara faz menção à igreja de S. Vicente, não deixa claro o que seria, de fato, essa “orientação” mencionada por Estefânio acerca da hipótese de Antunes. No fragmento, a interpretação mais imediata que podemos ter conduz a uma leitura de construção, possivelmente do levantamento de um edifício, de uma igreja. “Orientação”, como está colocado, conforme a justificativa apresentada, indica uma relação mais intensa entre as duas casas, uma troca talvez contínua, o que o referido trecho necessariamente não induz, mas também não exclui. É razoável que tal relacionamento tenha existido, e não seria incomum, uma vez que era de vital importância expandir e manter a zona de influência por parte da comunidade regente de Santa Cruz de Coimbra. Portanto, pensar uma conexão existente entre a casa coimbrã e a de S. Vicente, no período compreendido entre 1148 e 1175, faz todo o sentido, sem, no entanto, poder comprovar a intensidade de tal relação.

¹⁴ Cf. NASCIMENTO, A. A. Op. Cit., p.219. (Nota 67)

¹⁵ NASCIMENTO, A. A. Op. Cit., p. 211. (Nota 3)

¹⁶ Ibidem. p.211. (Nota 3)

fato, Nascimento dá a ela. Do contrário, sem tais dados suplementares, pouco podemos concluir do argumento apresentado.

Outra questão também seria levantada por Nascimento. Para ele, o fato de, no final da obra, serem encontradas algumas incoerências, indicariam que um copista, posteriormente, sem muitas preocupações com coerências de datas ou informações que menciona, teria feito uma nova edição, a qual chegou até nós.

Uma delas, por exemplo, está relacionado à passagem que narra o sepultamento de Teotônio. Conforme a obra, o prior “[...] foi sepultado com todas as honras no capítulo pelo venerando senhor Dom Miguel, bispo de Coimbra e cónego de Santa Cruz [...]”¹⁷ De acordo com Nascimento, D. Miguel só teria se tornado cónego de Santa Cruz de Coimbra após 1176. Com isso, ficaria evidente que um copista, posteriormente, já de posse dessa informação, ao reproduzir a passagem, teria resolvido incorporá-la ao manuscrito. Tal informação, para nós, não parece ser motivo de surpresa, haja vista as constantes interpolações identificáveis em diversas cópias de manuscritos.

Abel Estefânio, por sua vez, tomando por base os argumentos apresentados por Nascimento, apresenta considerações interessantes. Para ele, as incoerências textuais presentes no final da obra não trariam indícios diretos que apontassem origem em um copista, isto é, poderia ser produto do próprio autor.¹⁸ Destaca ainda, quanto à informação de ser D. Miguel Salomão cónego de Santa Cruz, que poderia ele ter sido cónego antes mesmo de ter se tornado bispo de Coimbra,¹⁹ o que tornaria coerente a produção da obra antes de 1176. Estefânio traz dois embasamentos para tal posicionamento. Um diz respeito à menção que é feita, no *Livro das Vidas dos Bispos da Sé de Coimbra*, do século XVI, do ingresso de D. Miguel Salomão no mosteiro de Santa Cruz e posterior assunção do bispado de Coimbra.²⁰ De acordo com a referida obra,

se meteo no mosteiro de santa Cruz da ordem de Agost.º q entam florescia nesta Cidade onde deo taes mostras de sua santidade he uirtude que na primeira

¹⁷ Ibidem. p.201.

¹⁸ ESTEFÂNIO, A. Op. Cit., p. 21.

¹⁹ Idem.

²⁰ Ibidem. p.21.

uacante foi elleito bpõ cõ m^{la} satisfacão de todo pouo, porque em tudo trabalhaua por imitar o exemplo do glorioso padre Sam Teotónio prior do mosteiro de que era muito deuoto.²¹

O outro embasamento utilizado por Estefânio é o de que as concessões de privilégios feitas por D. Miguel Salomão ao mosteiro coimbrão, em 1162, seria um forte indício de sua procedência. Quanto a tal proposição, destacamos que doações ao mosteiro não eram incomuns no referido período, conforme pode ser notado pelos registros testamentais e de doações presentes no *Livro de D. João Teotónio* (1176-1225),²² sem com isso dar indício de um vínculo pré-existente, nos mesmos termos, entre os doadores e o mosteiro.

Acredita, ele, que, sendo o manuscrito produzido em 1162, ele apresenta indícios da eminência de canonização do falecido prior, que teria ocorrido em 1163. Fundamenta sua hipótese a partir de expressões encontradas na narrativa, “*famulus dei*” (servo de Deus)²³ e “*sicut nobis sanctus referebat*” (segundo o santo nos referia),²⁴ bem como de uma determinada passagem, “*sanctissimos illius actus senioribus meis ac per hoc sapientioribus plenarie describendos relinquo*” (deixo que a descrição pertinente dos actos da sua excelsa santidade seja feita pelos meus anciãos que por isso mesmo são mais sabedores).²⁵ Para o autor, tais indícios indicariam um processo de canonização já em trâmite, levado a cabo pelos anciãos acima citados.

Para nós, talvez a questão seja outra. No fragmento apresentado, não acreditamos ser possível tomar tal interpretação, seja pelas expressões evidenciadas, ou pela passagem em si. As primeiras fazem parte, justamente, da lógica literária hagiográfica que, almejando um enaltecimento da personagem homenageada, na medida em que este seja também um fim, a

²¹ NOGUEIRA, Pedro Alvares. *Livro das vidas dos bispos da se de coimbra*. Coimbra: [s.n.], 1942. *apud* ESTEFÂNIO, A. Op. Cit., p. 21.

²² *LIVRO de D. João Teotónio*. Coimbra: [s.n.], 1176-1225. 204f.

²³ NASCIMENTO, A. A. Op. Cit., p. 150. “*Sed postquam famulus dei per satellitem diabuli laqueum sibi deceptionis parari cognouit [...]*” Ibidem. p. 150. [Grifo nosso]

²⁴ Ibidem. p. 156. “[...] *sicut nobis sanctus referebat*, apparebant ‘quasi tede ignis accense.’” Ibidem. p.156. [Grifo nosso]

²⁵ Ibidem. p. 140. “*Nam proprie inercie conscius, et ingenii mei breuitatem mensurans, sanctissimos illius actus senioribus meis ac per hoc sapientioribus plenarie describendos relinquo.*” Ibidem. p.140. [Grifo nosso]

eleva ao patamar que se quer fazer alcançar com a narrativa. Portanto, não significa uma canonização aproximada, mas elementos característicos da própria estrutura literária.

Quanto à passagem, alinhada de igual forma ao que antes aventamos, pensamos ser forçosa a leitura obtida por Estefânio. Para nós, não há qualquer outro indício claro de que os anciãos citados fizessem parte do corpo responsável pela canonização de Teotônio. Acreditamos que a posição tomada por ele esteja relacionada a uma antecipação da lógica processual de canonização, da qual a própria hagiografia faria parte, que, no entanto, só poderia ser efetivamente verificada posteriormente. Com isso, ele teria buscado na narrativa qualquer indício, a nosso ver inexistente, que desse conta de apontar um processo já previsto.

Luís Krus (1954-2005), no *Dicionário da literatura Medieval galega e portuguesa* (1993), defendeu, na mesma linha do que apresentava Nascimento, que a narrativa teria sido escrita antes da canonização de Teotônio (1163). Segundo o autor,

Se levarmos em conta que o culto de S. Teotónio é instituído logo no primeiro aniversário da sua morte (ocorrida a 18 de Fevereiro de 1162), e que o autor não faz referência a tal facto, nem no texto constam quaisquer elementos miraculosos ocorridos depois da morte do santo (elemento habitual e praticamente obrigatório da hagiografia cultual),²⁶ bem podemos admitir que a *Vita S. Theotonii* é anterior àquela ocorrência, o que explica as expressões emocionadas de quem não duvida que Teotónio está no número dos santos transferidos para a glória celeste [...].²⁷

Dialogando, na medida do possível, com os referidos pesquisadores, nos alinhamos às hipóteses que acreditam ser a *Vita* produzida logo após a morte do prior, em data ainda incerta, mas de fato no início do segundo priorado. Buscamos nosso argumento nos elementos que o

²⁶ Em relação a possíveis milagres *post mortem*, conta Joaquim da Encarnação que “Foraõ feus milagres muitos em vida, e muito mais prodigiosos depois da morte.” ENCARNAÇÃO, Op. Cit., p. 220. Destacando os prodígios associados a Teotônio, sendo parte deles provavelmente posterior a sua morte, pois não aparecem na obra, continua Encarnação: “Efte he, ó Illuftre Cidade de Vizeu, efte he o teu Admiravel Protector, a quem tantas vezes viftes obrar os mayores prodigios, a quem fempre recorreftes nos mayores apertos, e naõ faraõ frufstradas tuas eferanças. Tempeftades, inundações, péftes, fecuras, fomes, terremotos, incendios ceffaõ á invocação de Theotonio. Os perigos do parto, as febres malignas, as mais doenças fe vencem por meyo defte Grande Padroeiro. Elle dá vífda a cegos, ouvido a furdos, falla a mudos, uso dos membros a tolhidos, vida a mortos: elle reprime as infolencias da guerra, e faz gozar a feus devotos as doçuras da paz.” Ibidem. p. 223.

²⁷ LANCIANI, Giulia; TAVANI, GIUSEPPE. *Dicionário da literatura Medieval galega e portuguesa*. [s.l.]: Editora Caminho, 1993.

contexto inicial da segunda metade do século XII apresenta para a comunidade crúzia, fundamentalmente, no âmbito da reunião do seu primeiro capítulo geral (1162), associado ao que, dele, podemos identificar na própria narrativa.

O recorte temporal que abarca o primeiro priorado do mosteiro coimbrão, compreendido entre 1132 e 1152~62,²⁸ teria por característica ser um período de considerável desenvolvimento para a casa agostiniana, seja em seus aspectos patrimoniais, ou em relação ao próprio corpo canônico que compunha a comunidade regrante. Os registros testamentais, de compra e venda, concessões de direito, de doações, escambos, entre outros, provenientes tanto do *Livro Santo* (1155-1226),²⁹ quanto do *Livro de D. João Teotônio* (1176-1225),³⁰ atestam esse aumento nos diversos níveis que a casa teria vivenciado.

Progressivamente, esse crescimento exponencial teria feito com que parte de seus membros se desviassem em relação aos próprios preceitos que norteavam os religiosos como um todo. Tal panorama teria feito com que, logo após a morte de Teotônio (1162), o segundo prior que assumia, D. João Teotônio (1162-1181), dois meses depois, em 1º de maio, viesse a organizar o primeiro capítulo geral da congregação, cujo fim seguia no sentido de regular e reformar a comunidade regrante, já relativamente dispersa.³¹

Nesse sentido, reestabelecer o controle que parecia não mais ser tão claro entre seus membros, seja através de novas diretrizes, dado o contexto social marcado pela amplitude e complexidade das relações estabelecidas pela comunidade, seja pela reorientação e/ou reafirmação dos preceitos regulares norteadores da linha agostiniana, se tornariam imprescindíveis.

No entanto, acreditamos que mesmo tendo, a reunião congregacional, estabelecido um rumo direcional que deveria ser seguido pela casa agostiniana, faltaria ainda um modelo

²⁸ Teotônio teria iniciado sua vida regular em 1132, um ano após a fundação do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (1131), e pouco tempo depois de ter sido eleito para o seu primeiro priorado. Cf. NASCIMENTO, A. A. Op. Cit., p.167. De acordo com a narrativa, em 1152, quando adoentado, teria transmitido seu cargo a D. João Teotônio (1162-1181), que, somente em momento posterior, assumiria oficialmente o priorado da comunidade (1162). Cf. NASCIMENTO, A. A. Op. Cit., p. 193.

²⁹ *LIVRO Santo*. Coimbra: [s.n.], 1155-1226.114f.

³⁰ *LIVRO de D. João Teotônio*. Coimbra: [s.n.], 1176-1225. 204f.

³¹ MARTINS, Armando Alberto. *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2003. p. 292.

palpável e próximo que reproduzisse as características esperadas dos religiosos. Este referencial seria, portanto, projetado na imagem daquele que, na liderança do Mosteiro, fora seu expoente máximo e único possível, em uma linha de proximidade, de ser escolhido. Se havia alguém que pela virtude deveria ser lembrado e, conseqüentemente, imitado, esse seria Teotônio, o fundador e primeiro Prior-Mor do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra.

Aqui, o puro e exclusivo caráter cultural e contemplativo que o santo poderia ter, encerrado no âmbito do sagrado, do miraculoso, cedia espaço a uma figura efetivamente mais próxima do plano terreno, passível de erro, mas que pela retidão se mantinha nos preceitos da fé cristã. Produzia-se assim, um santo plenamente imitável pela comunidade, que por ela poderia ser identificada.

Teotônio é o santo cuja virtuosidade é marcada pela sua exemplaridade em meio às dificuldades cotidianas. Assim o hagiógrafo o constrói, colocando em segundo plano a base miraculosa.

Dos exemplos possíveis de serem destacados, que vinculam a narrativa às diretrizes capitulares, demonstrando uma das fontes de onde acreditamos que provenham os elementos característicos do santo, separamos a questão da alimentação. Conforme Martins, na reunião congregacional,

Um [...] centro de preocupações residiria no regime alimentar, na observância dos jejuns e na disciplina de moderação, tanto dos que se dedicavam aos duros trabalhos manuais da agricultura, como dos que sofriam as agruras das longas viagens. A todos se recomendava evitar o convívio com os seculares e os seus hábitos na comida e na bebida.³²

Ciente da necessidade então evidenciada, o hagiógrafo estruturaria a imagem de Teotônio a partir do que se esperava daqueles que na comunidade coimbrã ingressassem, e da devida consideração aos votos conseqüentemente assumidos. De acordo com a *Vita*, o santo

Nunca ultrapassou os limites da temperança contra o que seria razoável ou além do necessário. Nunca se esqueceu da sua disciplina, nem da sua

³² MARTINS, A. A. Op. Cit., p. 294. Nascimento apresenta as informações relacionadas à reunião do primeiro capítulo geral do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, baseado nos dados que teria encontrado em um documento que se acredita de fins do século XIV, o códice BPMP, Santa Cruz de Coimbra, 53, fls. 75v-76.

compostura, sempre usando no refeitório dos alimentos da comunidade juntamente com os irmãos e tomando alimento com mais parcimónia do que qualquer outro. De resto, a sua bondade natural e o rigor da sua disciplina tinham nele apagado todas [sic] os acessos de gula.³³

Aqui, a virtuosidade é marcada pela austeridade do prior. O autor, ao desenvolver as características do religioso, faz da rigorosidade e do respeito que ele tinha quanto às diretrizes regulares o ponto alto de seu discurso. Seguir os princípios estabelecidos era fundamental à manutenção da ordem interna, e, portanto, imprescindível à vida da comunidade agostiniana.

Considerações finais

Levando em consideração os diálogos e debates feitos com os mais diversos pesquisadores acerca da datação da *Vita Sancti Theotonii*, de uma forma geral, nos alinhamos ao grupo dos estudiosos que acreditam que ela tenha sido produzida no período inicial da segunda metade do século XII.

Nossa hipótese é a de ser ela o resultado da necessidade crúzia de se consolidar um referencial regular, cujas características seriam em grande parte provenientes das observâncias feitas no primeiro capítulo geral da comunidade, tendo sido escrita até a canonização de D. Teotônio, em 1163. A obra teria levado da reunião capitular os preceitos que seriam convertidos nos atributos trabalhados na imagem de sua personagem central. Consideramos, em síntese, a narrativa como extensão e complemento das diretrizes capitulares de 1162.

³³ NASCIMENTO, A. A. Op. Cit., p. 175.

AS PRÁTICAS ASCÉTICAS NO DISCURSO HAGIOGRÁFICO MEROVÍNGIO: REFLEXÕES SOBRE A VIDA DE RADEGUNDA

Juliana Prata da Costa (Mestranda PPGHC – UFRJ)

Considerações iniciais

Este trabalho é resultado de algumas reflexões iniciadas no primeiro ano de mestrado em História Comparada. Para essa comunicação buscamos identificar as referências à experiência monástica nas hagiografias atribuídas a Venâncio Fortunato. Entre as seis *Vitae*¹ organizadas na *Monumenta Germaniae Historica* considerando a autoria referida, selecionamos principalmente duas para a realização do projeto de seleção na pós-graduação e posterior análise ao longo do curso: a vida de Albino e a de Radegunda. Cabe lembrar ainda que, apesar da extensa obra em prosa e poesia do autor, segundo Navarra e Fiocco, seus escritos ainda não receberam suficiente interesse por parte dos pesquisadores.²

Considerando a necessidade de um recorte delimitado para uma comunicação nos propomos a privilegiar uma das hagiografias, observar mais detidamente a conjuntura do reino dos francos no momento de produção desse documento em específico e as indicações sobre a vida monástica no texto de Fortunato, sobre a rainha. Ainda no intuito de estabelecer um fio condutor que sustentasse o trabalho elegemos o reconhecimento e a discussão das práticas ascéticas na vida de Radegunda como eixo central do debate proposto.

Por fim, ressaltamos a questão problematizadora que fundamentou nossa investigação ao trabalhar com a documentação hagiográfica nesse caso, que seria: como a vida monástica é

¹ B. Krusch editou os textos hagiográficos na *Monumenta Germaniae Historica* reconhecendo a autenticidade de Venâncio Fortunato nas seguintes *Vitae*, dedicadas a: Hilário de Poitiers (incluindo uma espécie de complemento chamado de *Liber de virtutibus sancti Hilarii*), Germano e Marcelo de Paris, Paterno de Avranches, e finalmente, as duas escolhidas como documentação central de nossa pesquisa, sobre a rainha Radegunda e Albino de Angers. Cf.: VENANTIUS FORTUNATUS. **Opera pedestria**, ed. Krusch, MGH, AA IV/2, Berolini, 1885. p V-XI (prooemium); 1-7 (*Vita s. Hilarii* com 7-11 *Liber de virtutibus s. Hilarii*); 11-27 (*Vita s. Germani*); 27-33 (*Vita s. Albini*); 33-37 (*Vita s. Paterni*); 38-49 (*Vita s. Radegundis*); 49-54 (*Vita s. Marcelli*).

²Cf.: NAVARRA, Leandro. Venanzio Fortunato: Stato degli studi e proposte di ricerca. In: _____. **La Cultura in Italia fra Tardo Antigo e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979**. VII. Roma: Herder Editrice e Libreria, 1981. p. 605-610. p. 607. Além dele: FIOCCO, D. “L’immagine del vescovo nelle *Vitae Sanctorum* di Venanzio Fortunato”. **Augustinianum**, 1/2001. p. 213-230.

identificada e caracterizada, sobretudo em relação às práticas ascéticas, no discurso hagiográfico do século VI, atribuído a Venâncio Fortunato, a partir da vida dedicada a Radegunda?

Apresentação do documento e do contexto

Venâncio Fortunato foi um autor que viveu no século VI, nascido em Treviso, localizada atualmente no norte da Itália, adquiriu uma formação fundamentada na educação clássica. Estudou em Ravena, onde teria perdido a visão e a recuperado após um milagre concedido por Martinho de Tours.³ Após esse episódio, decide visitar o túmulo do santo e viaja até a Gália, aproximadamente em 565, lá conheceu Radegunda de quem se tornou amigo pessoal.⁴ Após o seu estabelecimento no reino franco, Fortunato foi protegido pela dinastia merovíngia, especialmente pelo rei Sigeberto (561-575). Além de poeta e influente pensador preocupado com a propagação do cristianismo, ele tornou-se bispo de Poitiers, por volta de 590, já no final de sua vida.⁵

O século VI, momento de produção da hagiografia em questão, foi um período caracterizado pelo fortalecimento da Igreja,⁶ sobretudo em relação à instituição eclesiástica, ao que se vincula a expansão da cristianização das populações dos reinos romano-germânicos. No reino franco esse processo iniciou-se com a conversão de Clóvis e a adoção da vertente cristã nicena como oficial,⁷ em finais do século V.

Além disso, é fundamental salientar a presença de grupos de origens distintas, essencialmente por conta do movimento de expansão de fronteiras, que ocorreu pelo menos até 537. Estas questões estão associadas diretamente à política interna merovíngia marcada recorrentemente por disputas dinásticas, alianças estabelecidas a partir de casamentos e

³ Durante seus estudos em Ravena, Fortunato perdera a visão e só a teria recuperado após ungir seus olhos com azeite de uma lâmpada do altar dedicado a Martinho de Tours. Cf.: BODELÓN, Serafín. Venancio Fortunato y las letras en el Medievo y el Humanismo. **Tiempo y sociedad**, 13, p. 133-160, 2013-2014. p.133-146.

⁴ Idem.

⁵ ANDRADE FILHO, Ruy de O.; CHARRONE, João Paulo. A santidade nas hagiografias de Venâncius Fortunatus. **Mirabilia**, São Paulo, v. 1, n. 16, p. 8-34, março 2013.

⁶ Destacamos aqui que ao nos referirmos à Igreja naquele momento pensamos em uma instituição heterogênea e ainda em desenvolvimento.

⁷ BIBIANI, Daniela; TÖRRES, Moisés R. A Evolução Política da Alta Idade Média na Europa Ocidental: da Pluralidade dos Reinos Romano-Germânicos à Unidade Carolíngia. **Brathair**, v. 2, n. 1, p. 3-13, 2002.

fragmentações territoriais devido à divisão de regiões entre os filhos dos monarcas.⁸ Esse quadro resultou em enfrentamentos constantes e na dificuldade de integração entre algumas localidades.

Entre as ações empreendidas nesse sentido, lembramos da anexação da Turíngia, região de nascimento de Radegunda, pelos filhos de Clóvis.⁹ A partir desse episódio, a menina, que tinha aproximadamente onze anos e era filha do rei Bertário,¹⁰ foi levada como prisioneira juntamente com seu irmão para a corte. Após uma cuidadosa educação cultural e religiosa, casou-se com o monarca Clotário I, que governava a Nêustria. Alguns anos após o matrimônio ela consegue a separação do marido e passa a dedicar-se à vida religiosa. Primeiramente no cuidado de enfermos e doentes, logo depois fundando um mosteiro feminino em Poitiers.

A *Vita Radegundis*¹¹ é composta pelo prefácio e trinta e oito capítulos. O hagiógrafo elabora neste documento uma rica e detalhada descrição sobre as práticas ascéticas empreendidas por Radegunda ao longo de sua trajetória, para além das informações recorrentemente encontradas nesse tipo de fonte, como aquelas sobre o nascimento, a infância e os pormenores a respeito da vocação religiosa. Sobre esse último, podemos mencionar essencialmente a exaltação de virtudes e a realização de diversos milagres, aspectos considerados como *topoi* nos escritos hagiográficos.

Ressaltamos ainda que esse é um momento considerado por alguns autores¹² como o período de maior expansão dos mosteiros na Gália e de grande desenvolvimento do papel

⁸ Destacamos como exemplos de episódios ocorridos nesse momento a anexação da Turíngia, local de nascimento de Radegunda, e a unificação do reino sob o governo de Clotário I.

⁹ Com a morte de Clóvis, em 511, o reino franco seguindo a política interna vigente foi dividido entre seus quatro filhos: Teodomiro, Clodomiro, Childeberto e Clotário I. Cf.: PEJENAUTE, Francisco. En los confines de la romanidade: Venancio Fortunato, um escritor de frontera. **Archivum**, Oviedo, L-LI, p. 383-427, 2002.

¹⁰ Cf.: Ibidem. p. 383-4.

¹¹ Doravante, denominada VR. Vale destacar que além da vida atribuída a Venancio Fortunato pelo menos mais duas hagiografias teriam sido escritas a respeito de Radegunda. Uma bem próxima temporalmente, produzida entre o final do século VI e o início do VII, por uma provável companheira de claustro da santa. O outro documento seria uma versão de Hildeberto de Lavardin, do século XII. A versão utilizada em nossa pesquisa foi traduzida para o espanhol por Francisco Pejenaute. Cf.: FORTUNATO, Venancio. **Vida de Santa Radegunda**. In: PEJENAUTE, Francisco. **Archivum**, Oviedo, Tomo 57, p. 219-266, 2007.

¹² Entre os autores que compartilham de tal perspectiva atentamos para as contribuições de Franz Georg Maier, segundo ele, na Gália em meados século VI já existiriam mais de duzentos mosteiros. In: MAIER, Franz. **Las transformaciones del mundo mediterraneo – Siglos III / VIII**. Madri: Siglo Ventiuno, 1986. p. 225.

exercido pelos monges não somente por sua participação na hierarquia eclesiástica, juntamente com o clero secular, mas também quanto às funções de destaque que esse grupo exerceu na sociedade em geral. Esta discussão nos interessa em particular por conta da associação dos discursos hagiográficos como um dos instrumentos de legitimação da Igreja nesse contexto. Acreditamos assim, que analisar um dos eixos particulares do monacato nessa conjuntura, como o ascetismo, pode fornecer uma contribuição eficaz no que tange à identificação da vida monástica, mas também, nos indicar aspectos a respeito da associação dos monges como agentes dentro da hierarquia eclesiástica, as relações de poder presentes naquela sociedade e a estreita relação desse grupo com o processo de normatização social, que foi em grande medida, empreendido pela Igreja no período.

Análise da documentação: ascetismo e hagiografia

Desde o início da VR é evidente o esforço empreendido pelo autor em descrever minuciosamente a trajetória religiosa e o anseio monástico da santa. Essa é a característica mais recorrente na hagiografia e notável na maioria dos capítulos, isto porque, para tratar de outros temas como a infância, o matrimônio, a separação e até mesmo os milagres, Fortunato ratifica a vocação monacal dela como característica impulsionadora de todas as demais ações que executava.

Desde meados do século IV na Gália com Martinho, principal representante do movimento monástico na região, desenvolveram-se como princípios básicos o ascetismo individual e o eremitismo.¹³ Nos dois séculos seguintes, no entanto, há um aumento notável da institucionalização do movimento que privilegiou o cenobitismo em detrimento das demais formas. Isso ocorreu, essencialmente, pela característica do monaquismo no Ocidente como um fenômeno extremamente diversificado contando com homens e mulheres que buscavam isolamento do mundo e uma maior aproximação com a divindade. A partir de então, os monges e monjas passaram a integrar a sociedade medieval pela caridade, hospitalidade e como agentes

¹³ COLOMBÁS, García. **El monacato primitivo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. p. 237.

do clero regular.¹⁴ Além disso, a fundação de mosteiros também garantiria a estabilização de fronteiras, elemento fundamental para o reino franco se levarmos em conta o panorama político já apresentado anteriormente.

Dunn concorda que entre o final do século V e o VI podemos identificar um cenário de significativa expansão da atividade monástica,¹⁵ mas ressalta que nesse contexto, a alta hierarquia eclesiástica teria tido como uma das principais preocupações definir o comportamento monástico considerado legítimo¹⁶ e, de certa maneira, conter a popularidade alcançada por ascetas que se destacaram. Acreditamos que essa é uma das motivações que impulsionaram a indicação preferencial pelo monacato cenobítico naquela conjuntura. Sobre essa temática identificamos referências à doações feitas preferencialmente a mosteiros e, em alguns casos, a eremitas.¹⁷ No entanto, no momento de consagração espiritual da rainha a opção é a fundação de uma casa monástica para a prática ascética em conjunto e o exercício da vida regulada.¹⁸

Concordamos que o movimento monástico representou uma categoria extremamente significativa e detentora de força na hierarquia eclesiástica. No entanto, não podemos deixar de mencionar que, muitas vezes, também foi considerado incômodo por seu comportamento radical. A conduta ascética e a proposta de reclusão, como uma experiência solitária foram tidas, em muitos casos, como atitudes fanáticas. Além disso, a posição de alguns monges de não se submeterem à disciplina institucionalizada também foi motivo de crítica em distintos

¹⁴ Maribel Dietz identifica que as formas de desaprovação advindas do comportamento monástico foram diversas, sobretudo aquelas itinerantes. Segundo a autora, com o intuito de limitar ou suprimir esta prática, é significativo o número de referências quanto a esta temática na documentação conciliar, além das regras monásticas que nesse momento também enfatizavam a estabilidade física. Cf.: DIETZ, Maribel. **Wandering Monks, Virgins and Pilgrims; Ascetic travel in the Mediterranean World. A.D. 300-800**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2005. p. 69-107.

¹⁵Cf: DUNN, The evolution of monasticism in the West. /n: _____. **The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages**. Cornwall: Blackwell, 2000. p. 82-110. p. 96.

¹⁶ Para Dietz a dificuldade da alta hierarquia eclesiástica em conter a popularidade de ascetas carismáticos tornava-se maior se eles não estivessem em locais fixos. Além da preocupação quanto à possibilidade de embates no limite entre os monges e a autoridade episcopal local. Segundo a autora, essa preocupação pode ser verificada a partir da documentação legislativa ou conciliar e pelo número considerável de regras monásticas do período, por exemplo. Cf.: Idem.

¹⁷ VR, 3.

¹⁸ VR, 21.

episódios.¹⁹ Este é um dos argumentos que fundamenta a necessidade de uma normatização específica voltada para a vida monástica, o que também ratificaria a obediência do grupo a uma autoridade principal no interior do cenóbio: o abade.

Ao longo da Alta Idade Média, o maior destaque em relação ao heterogêneo conjunto de textos hagiográficos foi o grupo denominado *Vida dos Santos*, seja pelo caráter edificante típico dos relatos, o que contribuiu significativamente para a expansão da fé cristã, mas também pelas aventuras e milagres que os personagens principais protagonizavam. A partir das últimas décadas do século passado, motivados em grande medida pela contribuição dos *Annales*, os estudos históricos que contemplaram esse tipo de documentação voltaram-se para uma perspectiva menos factual e mais ligada à formulação de problemas de pesquisa.

Segundo Sofia B. Gajano²⁰ a documentação hagiográfica é considerada o fundamento de distintas investigações para além da exclusividade dos fenômenos teológicos. Entre as temáticas privilegiadas nestes estudos podemos mencionar a sexualidade, o corpo, a peregrinação, a organização social, entre tantas outras possibilidades a serem exploradas. Isso porque os detalhes narrados nas fontes seja, por exemplo, a capacidade de realização dos mais diversos milagres, o poder sobrenatural concedido pela divindade ou o próprio exemplo material da trajetória de um mediador entre o homem e Deus, indicam aspectos bastante específicos das sociedades em que estão santos teriam vivido.

Podemos destacar alguns aspectos citados na documentação em relação às práticas cotidianas, mesmo durante a estadia de Radegunda na corte, que permitem traçar uma possibilidade de delimitação do perfil de santidade da rainha pautado, sobretudo, no ascetismo: a doação de esmolas, a preocupação com os pobres e enfermos,²¹ além do cuidado pessoal

¹⁹ Neste trabalho, a autora chama atenção para episódios de violência, de exclusão e de rebeldia envolvendo monges. Cf.: MAR MARCOS, Maria. Monjes ociosos, vagabundos y violentos. In: TEJA, Ramon (Ed.). **Cristianismo Marginado: rebeldes, excluídos, perseguidos. I: De los orígenes al año 1000.** Madri: Polifeno, 1998. p. 57.

²⁰ GAJANO, Sofia B. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial, 2002. p. 149-162. p. 149.

²¹ Ainda como rainha Radegunda teria fundado um abrigo para o cuidado de enfermos, em Saix.

destes, a oração constante, um rígido sistema de jejum e o uso do cilício e de instrumentos quentes como penitência física.²²

O modo de vida ascético se caracteriza pela renúncia aos valores terrenos com objetivo de uma maior elevação espiritual e não está vinculada exclusivamente à religião cristã. No entanto, desde o princípio do cristianismo a conduta baseada nessas concepções buscou uma aproximação da divindade fundamentada na doação dos bens aos necessitados, na pobreza e na virgindade. Contudo, segundo Maraval, a partir do final do III século,²³ o monacato pode ser caracterizado como uma das principais instituições que fundamentará sua ação no ascetismo. A partir de então, além da concessão de suas posses e da vida casta, o monge deveria manter o isolamento físico do mundo, principal atributo do comportamento monástico. Contudo, é fundamental salientar que apesar da recomendação de clausura adotada como prática oficial, na situação analisada o que notamos é a manutenção de uma rede de relações sociais pela ex-rainha, sustentada principalmente pela posição social e econômica ocupada por Radegunda. O que pode ser comprovado não somente pela evidência de documentação que sugere correspondência com pessoas de fora do mosteiro,²⁴ mas também pela permanência do próprio Fortunato como administrador da casa monástica fundada por ela e de conflitos entre a santa e o bispo de Poitiers, Meroveu.

A recusa ao corpo é um elemento bastante evidente na trajetória da santa e, em grande medida, o responsável pelo sucesso obtido em muitas situações. Isto se dá, especialmente, porque esta característica foi um traço marcante da religiosidade no início do medievo. Além disso, será uma particularidade que permeará o ideal de vida monástico, sobretudo pela articulação de dois elementos essenciais: *ora et labora*. O trabalho dos monges envolvia as diversas atividades dentro do cenóbio.²⁵ No caso da permanência da santa no mosteiro de Santa

²² Estas penitências tornavam-se mais severas no período da Quaresma: VR, 6, 16, 22, 23, 25, 26.

²³ MARAVAL, Pierre. Em busca da perfeição. Ascetismo e Monaquismo. In: CORBIN, Alain (Dir.). **História do Cristianismo**. Lisboa: Presença, 2008. p. 87.

²⁴ Foram preservadas cartas trocadas entre Radegunda e Cesária, irmã de Cesário de Arles, por exemplo.

²⁵ A autora chama atenção para alguns aspectos relacionados a esse comportamento e, principalmente para a importância do disciplinamento do corpo. Cf: SILVA, Leila. R. da. Trabalho e corpo nas regras monásticas hispânicas do Século VII. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 5., 2003, Salvador. **Atas...** Salvador: Associação Brasileira de Estudos Medievais/Universidade Federal da Bahia, 2005. p. 192-198. p. 194-195.

Cruz identificamos algumas passagens em que a exaltação do trabalho cotidiano no cenóbio é citada, como na disponibilidade para a limpeza diante das mais difíceis situações de insalubridade.²⁶

Em contrapartida, o objetivo mais específico da expressão da espiritualidade consistia na oração constante e na leitura de textos sagrados, condutas que garantiriam o rigor ascético e a exaltação da alma em detrimento do corpo. Dos trinta e oito capítulos da vida de Radegunda em pelo menos vinte e um deles conseguimos identificar menções à ascese. Das *vitae* produzidas por Venâncio Fortunato a VR juntamente com aquela dedicada a Paterno de Avranches são as que privilegiam o modelo ascético na descrição do percurso dos santos.²⁷ Isto pode ser associado, em certa medida, à condição de inferioridade da mulher no período medieval.²⁸ Assim, uma das maneiras de alcançar a condição masculina propagada nas hagiografias sobre as mulheres seria o extremo rigor de ascese que deveria ser colocado em prática por elas.²⁹

Entre eles destacamos as passagens que privilegiam a castidade como virtude essencial para a santidade. O modelo de orientação não privilegia a virgindade, como na grande maioria dos documentos que exaltam o perfil dos santos do período, muito provavelmente pela especificidade da trajetória da religiosa: infância, educação, casamento, separação, dedicação à reclusão. Ou seja, o hagiógrafo prefere adotar a abstinência sexual como traço essencial fazendo uso dele como recurso de fuga dos preceitos do mundo, já que, mesmo durante o matrimônio em muitas situações recusava-se a dormir e estar junto com o marido³⁰ para dedicar-se à devoção.

Entre as privações citadas no documento podemos enumerar ainda o regime de jejum, seja por tempo prolongado, a pouca variedade e quantidade de comida consumida e a sede excessiva a que se submetia. Acrescentamos a contribuição de Brown ao defender que entre as

²⁶ VR, 23, 24.

²⁷ CHARRONE, João Paulo. A santidade feminina e a tópica da “mulher viril” nas hagiografias da Primeira Idade Média: o caso da Vita Sancti Radegundis. In: **Anais eletrônicos da XXIV Semana de História**: Pensando o Brasil no Centenário de Caio Prado Júnior. UNESP/Assis, 2007. p. 1-9.

²⁸ Cf.: DUBY, Georges. A Mulher sob Custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. (Dir.). **História das Mulheres no Ocidente**. Porto: Afrontamento, 1991, v. 2. p. 98-139.

²⁹ Cf.: CHARRONE, João Paulo. Op. Cit., p. 1-9.

³⁰ VR, 5,7

restrições típicas da vida monástica a mais importante era a do alimento.³¹ Tais apontamentos estão presentes na fonte analisada em relação à dieta da santa contendo apenas legumes e hortaliças, com poucas refeições e em pequenas porções.³² O autor afirma que para alcançar o modelo de vida ascético ideal fazia-se necessário o autocontrole diante das atividades humanas cotidianas em geral. Acreditamos que a presença desses elementos estão presentes na hagiografia com objetivo de legitimar a condição de santidade por meio de uma rigorosa disciplina.

Isto porque, acreditamos que os hagiógrafos estão envolvidos, de maneira direta ou indireta, com as estratégias de cristianização e de consolidação da doutrina cristã. Nesse sentido, seus relatos dialogam com as normativas provenientes da alta hierarquia eclesiástica a partir do estabelecimento de normas quanto à própria concepção de santidade. Ou seja, certos elementos presentes nas hagiografias são comuns a outros deste mesmo tipo³³ e nos fornecem indícios quanto à construção da categoria de santo empreendida durante aquele período, em uma região específica. Por outro lado, os aspectos específicos indicam pormenores das conjunturas em que determinados personagens estavam inseridos e as relações existentes naquelas sociedades.

Considerações Parciais

O movimento monástico e a literatura hagiográfica caracterizaram-se como aspectos fundamentais da religiosidade medieval inclusive ao nos debruçarmos sobre o contexto do reino franco durante o período. Entre as demarcações presentes nas fontes analisadas identificamos diversas passagens que confirmam a importância do monacato no momento de produção da documentação e legitimam a relevância deste fenômeno no processo de organização e expansão da Igreja nos reinos romano-germânicos, especialmente na região analisada, o reino franco.

³¹ Cf.: BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 186.

³² VR, 4, 15, 20, 21, 22, 23.

³³ Estes aspectos que são comuns em diversos textos hagiográficos, os chamados *topoi*, se caracterizam, por exemplo, pelos elogios dedicados aos personagens centrais, o conjunto de virtudes utilizado para enaltecer sua personalidade, o poder miraculoso e a exemplificação detalhada desses milagres colocados em prática durante sua vida e após a sua morte.

Ao nos propormos a analisar a experiência ascética no discurso hagiográfico sobre a vida de Radegunda escrita por Venâncio Fortunato encontramos diversos elementos recorrentemente presentes em outros escritos desse mesmo tipo. Isso ocorre por conta da utilização de recursos com objetivo de ratificar a santidade dos personagens principais e valorizar o papel de mediadores entre o terreno e o celeste que eles exerceram ao longo do medievo. Entre os aspectos que compõem as hagiografias, na maioria dos casos, podemos mencionar as virtudes, o papel exemplar, o poder sobrenatural, a existência de uma relação muito próxima com a divindade e a capacidade de realizar os mais variados milagres.

Em relação ao ascetismo acreditamos que, para além do simples fato de ser uma categoria comumente empregada nas *Vidas de Santos*, na narrativa da trajetória de Radegunda ela apresenta funções específicas. Isso porque, é por meio da prática ascética que o hagiógrafo fundamenta a vocação religiosa da santa e associa o casamento com o monarca Clotário como grande impedidor da realização de suas funções espirituais e de uma ascese mais rígida.

Defendemos que por conta da especificidade do matrimônio e posteriormente da separação, Fortunato ao detalhar o perfil da rainha nessa vida propõe o modo de vida austero como ferramenta principal para a condição de santa. Entre as referências que contemplam essa temática destacamos a concessão de esmolas, a doação de bens, o cuidado de doentes, o jejum severo, a castidade, a reclusão e as penitências físicas realizadas para sacrificar o corpo e elevar a alma junto a Deus.

Por fim, cabe lembrar que apesar da entrega espiritual e da vida no claustro delimitadas pelo autor no texto hagiográfico a condição privilegiada de Radegunda contribuiu significativamente para a disposição de benefícios mesmo durante o exercício do monacato. Ou seja, a origem nobre e o casamento com um monarca garantiram a manutenção da posição de prestígio incluindo o contato permanente com o mundo exterior ao cenóbio.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE O “MONACATO EM MOVIMENTO” NOS REINOS FRANCO E VISIGODO DO SÉCULO VII: PEREGRINAÇÃO E EREMITISMO

Juliana Salgado Raffaelli (Doutoranda PPGHC – UFRJ)

O presente trabalho apresenta a estrutura da pesquisa estabelecida durante o primeiro ano de doutoramento. O estudo que desenvolvemos busca compreender as relações de poder existentes entre os eremitas e peregrinos e as autoridades religiosas e laicas dos reinos visigodo e franco, durante o século VII, partindo principalmente da literatura hagiográfica. Especificamente, dedicamo-nos a entender como a experiência monástica fora do espaço do mosteiro foi tratado nos relatos produzidos a respeito de dois praticantes dessas formas de vida religiosa, o peregrino Amando de Maastricht e o eremita Valério do Bierzo, bem como nos textos escritos pelas autoridades das regiões em que eram praticados, buscando observar as tensões relacionadas à dominação no campo religioso.¹

Em particular, duas expressões dessa prática monástica nos interessam: o eremitismo e a peregrinação. A instituição monástica e a prática da peregrinação, de modo amplo, têm em comum a pluralidade de manifestações desde sua origem e por todo o período medieval. O monacato surge com o modelo eremítico, desenvolvendo outras tipologias que depois se tornariam predominantes na sociedade ocidental, sem desaparecer completamente sua versão original. Por sua vez, a peregrinação poderia ser praticada por diferentes regiões e distâncias, por leigos ou religiosos. Uma das suas expressões eram os peregrinos monges identificados com a modalidade da *Peregrinatio pro Christo*. Com essas duas modalidades específicas de movimentos mais amplos passamos a buscar os elementos de conexão e distanciamento dessas manifestações religiosas.

Portanto, foi necessário desenvolver que entendemos por **eremitismo** a manifestação monástica realizada em isolamento ascético, com períodos de movimentação territorial, fora do espaço físico do mosteiro, com um caráter mais contemplativo do que catequizante. A possível

¹ Fazemos referência à estrutura de campo religioso desenvolvida pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, em BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.

atração de fiéis seria produzida de forma passiva, sem que essa fosse a principal atividade do seu praticante. A **peregrinação**, na sua modalidade vinculada ao monacato, a *Peregrinatio pro Christo*,² também se manifestava fora do espaço cenobítico, em isolamento ascético, com períodos de movimentação territorial, mas com um viés mais evangelizador do que contemplativo, a atração e conversão de fiéis cristãos fazia parte da tarefa de quem optava por essa modalidade. Interessa-nos aqui o que as duas modalidades têm em comum, sua atividade itinerante, desvinculada do espaço monástico institucionalizado, sem a submissão a um abade e a uma regra monástica.

A documentação principal desse estudo foi composta pelas hagiografias do monge-eremita Valério do Bierzo e do monge-bispo Amando de Maastricht. Consideramos como documentação auxiliar, os cânones das atas conciliares visigodas e francas produzidas concomitantemente ao período de atuação de ambos os ascetas.

A hagiografia é um gênero literário, típico da literatura cristã, que privilegia os atores sagrados e visa à edificação dos seus leitores, o tipo é atribuído para todo manuscrito inspirado pelo culto aos santos e com o intuito de difundi-lo. A hagiografia é um discurso de virtudes – as suas unidades de base –, dentro de uma perspectiva moralizante.³ Por muito tempo a hagiográfica não foi considerada como uma documentação pertinente para a análise histórica pela impossibilidade de que se verificasse a “veracidade” de seus fatos. Desde a expansão das possibilidades documentais defendidas pelos *Annales*, vemos esse tipo de texto sendo reabilitado pelos historiadores.⁴ O papel desempenhado pela hierarquia eclesiástica na difusão

² A *peregrinatio pro Christo* era um fim religioso em si mesmo, entendida como vocação, a princípio não estava associada à pregação missionária, mas que adquire essa característica posteriormente. (Cf: LINAGE CONDE, Antonio. Lo irlandés y lo romano en la adaptación de un fenómeno oriental: el monacato. *In*: SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 7, Nájera, 1996. **Atas...** Nájera: 1997. p. 160.)

³ Cada narrativa oferece uma escolha e uma organização desses valores cristãos. Os milagres, sempre presentes em maior ou menor escala, aparecem como uma interferência do poder divino em reconhecimento dessas qualidades da figura religiosa protagonista. Cf: CERTEAU, M. de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. *In*: _____. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 1982. p. 266-278.; VELÁZQUEZ, I. **Hagiografía y culto a los santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias**. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2002. p. 22.

⁴ A partir de novas perspectivas e reflexões, vemos a função social do “homem santo” como protetor e exemplo para o coletivo. A sua inserção no contexto cultural e social o posiciona como um intercessor entre as forças espirituais, políticas, sociais e culturais. Cf: BROWN, Peter. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies*, v. 61, p. 80-101, 1971.

dos relatos e dos cultos demonstra uma apropriação dessas narrativas para o fortalecimento da instituição. Nossa proposta ao examinar documentos de caráter hagiográfico é perceber como esses documentos serviram para a construção do discurso sobre o “monacato em movimento”.

Nosso objetivo é problematizar como as formas modelares de vida monástica foram constituídas nas *Vidas* de Amando e Valério, com destaque para os seguintes aspectos: como cada uma das hagiografias estabelece a relação desses monges com os outros religiosos do seu entorno e como essas narrativas sobre as vidas dos santos apresentam as relações dos ascetas com as autoridades eclesiásticas e laicas a quem estavam submetidos. Interessa-nos ainda observar as aproximações e as divergências de cada um desses aspectos em ambos os documentos.

Partindo da análise da auto-hagiografia de Valério do Bierzo e da hagiografia de Amando de Maastricht, de autoria anônima, percebemos que o modo como o monacato eremítico era vivenciado pelo asceta Valério, segundo ele mesmo relatou, e tratado pelas autoridades eclesiásticas no reino visigodo não corresponde à forma como a peregrinação de Amando é vista e tratada pelo discurso hagiográfico no reino franco. Apesar das distintas características monásticas presentes nas duas regiões, ambos os modos de ascetismo possuíam práticas comuns e uma mesma origem primitiva: os movimentos ascético-monásticos do Oriente do século IV. A vida monástica iniciada no Egito, antes de alcançar o Ocidente, já apresentava diversas gradações. Por meio de deslocamentos e exílios de religiosos, de ambas as direções, o conhecimento monástico oriental chegou ao mundo ocidental e foi se mesclando paulatinamente às características e necessidades do seu novo contexto. Ateremos-nos ao surgimento das duas formas monásticas principais – a eremítica e a cenobítica – para ressaltar como o monacato cristão se mostrou diverso desde o seu início, no século IV.

As análises recentes sobre os primórdios do monacato tendem a voltar sua atenção para a carreira do primeiro monge de que temos conhecimento: o eremita Antão.⁵ O responsável pela produção da sua *Vida* foi Atanásio, a quem descreveu como um ascético herói do deserto

⁵ Ambos os personagens tidos como fundadores do monacato – Antão e Pacômio – não foram começos *absolutos*, uma vez se basearam em experiências já existentes para suas propostas cristãs. A importância dos dois, entretanto, não diminui, justamente pela extensão do seu alcance. (Cf: ARRANZ, GUZMÁN, Ana. Los monjes de Oriente. *Cuadernos de História* 16, Madrid, n. 59, p. 6-12, 1985. p. 6.)

e fundador do movimento monástico cristão. A *Vita Antonii* criou uma imagem do monacato primitivo na qual os ideais de desapropriação, solidão e austeridade eram essenciais, e em que o deserto era identificado como o local da “real religião”, tendo os eremitas como os verdadeiros cristãos.⁶ Os ascetas se tornaram monumentos vivos, objetos de veneração. Seu carisma e automarginalização aumentavam seu poder como intermediário e intercessor aos olhos dos que não praticavam o ascetismo. A frequência e o caráter das visitas que recebiam demonstravam o destaque e o prestígio alcançados por eles já no século IV. A ênfase obtida pelos mais proeminentes ascetas rapidamente atraiu a atenção da hierarquia eclesiástica, que buscava que esses homens assumissem posições hierárquicas de responsabilidade fora do movimento monástico.⁷

Na outra linha, o criador do cenobitismo ortodoxo foi Pacômio, previamente instruído no eremitismo, por seu amigo Palamon. Pacômio deixa a companhia de seu mentor, passando a obter os próprios seguidores, com quem funda um mosteiro comunal ainda na primeira metade do século IV.⁸ Desse contexto, então, surgem as primeiras regras, aspecto que vai dar destaque ao nome de Basílio de Cesareia. A proposta basiliense de monacato se tornou muito atrativa para alguns monges aristocratas e bispos ocidentais do século V,⁹ inclusive economicamente.¹⁰

Na Gália, a predominância monástica seria a cenobítica, uma vez que era o modelo o qual apresentava a maior facilidade de ser controlada pelo episcopado. A instituição de pleno destaque na região sul foi Lérins.¹¹ No século V, é fundado por Romanus e Lipicinus outro mosteiro de grande influência, Jura.¹² No século VI, o monacato já se encontrava muito mais

⁶ DUNN, Marilyn. The emergence of Christian Eremitism. In: _____. **The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages**. Cornwall: Blackwell, 2000. p. 3-4, 12-15.

⁷ Ibidem. p. 19-21.

⁸ Ibidem. p. 26.

⁹ Sua importância para a história do monacato se deve ao fato de que ele produziu uma teoria a respeito da vida comunal baseada na ideia de caridade ativa, combinada com o tradicional entendimento de *anachoresis*. Cf.: Ibidem. p. 41.

¹⁰ ARRANZ, Guzmán. Op. Cit., p. 6.

¹¹ DUNN, Marilyn. The evolution of monasticism in the West. In: _____. **The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages**. Cornwall: Blackwell, 2000. p. 73-74;82-83.

¹² Algumas turbulências políticas do início do século V contribuíram para a expansão monástica de modo geral, uma vez que serviam de refúgios para os aristocratas. Essas figuras importantes, que chegaram a Lérins nos momentos de crise, acabavam rapidamente tornando-se bispos. Com isso o mosteiro tornou-se o mais importante

institucionalizado e com grandes variações tipológicas de fundação.¹³ Neste momento, também é possível afirmar que os monarcas e suas consortes estavam bastante envolvidos na construção de instituições monásticas e religiosas.¹⁴

Entre o final do século VI e o VII, chega a Borgonha - região da Gália - o monge irlandês Columbano, que funda diversos mosteiros, sendo o de Luxeuil, o mais importante. Teve um grande impacto sobre a vida espiritual da Gália e no número de fundações no norte e nordeste do reino. Maior do que o seu prestígio pessoal, foi o da geração seguinte de monges de Luxeuil, do qual nosso monge-bispo de interesse, Amando, fazia parte. Com o fundador, veio uma das influências irlandesas,¹⁵ a *peregrinatio pro Christo*, no qual se unia a vontade de deslocamento para outras regiões com os objetivos evangelizadores e a ascese.¹⁶ “A peregrinação - uma forma de viagem muito divulgada e eminentemente respeitada na Idade Média - era entendida não como um simples movimento rumo aos lugares santos, mas como um **encaminhamento espiritual em direção a Deus, como uma ‘imitação de Cristo’**”.¹⁷ Vemos essa característica marcadamente acentuada na trajetória de Amando.

Na Hispânia, a presença direta de monges orientais como fundadores de mosteiros e organizadores da vida monacal, bem como as viagens realizadas por diversos personagens para o Oriente, demonstram de forma clara o intercâmbio que existiu entre as duas culturas, especialmente com o monacato africano de Agostinho. Poucos documentos textuais em relação ao monacato e produzidos no século V sobreviveram até os dias de hoje, o que dificulta avaliações mais detalhadas desse momento. Os documentos datados dos séculos VI e VII, comparativamente mais abundantes, permitem afirmar que houve um contínuo crescimento e expansão da vida monástica.¹⁸

centro de cultura da Gália no período. Cf: WOOD, Ian. **The merovingian kindoms. 450-751**. Londres/Nova Iorque: Longman, 1994. p. 182-183.

¹³ DUNN, M. The evolution of... Op. Cit., p. 96.

¹⁴ WOOD, I. Op. Cit., p. 184.

¹⁵ Columbano não foi a única influência irlandesa na Gália, outro personagem marcante foi Fursey, que saiu de Ulster para a Gália, trazendo junto o culto a Patrício e fundando um mosteiro em Lagny. Cf.: WOOD, I. Op. Cit., 185, 189-190.

¹⁶ MÍTRE FERNANDEZ, Emílio. Las comunidades célticas. **Cuadernos de História 16**, Madrid, n. 59, p.13-16, 1985. p. 15.

¹⁷ GUREVITCH, Aaron. **As categorias da cultura medieval**. Lisboa: Caminho, 1990. p. 94.

¹⁸ COLOMBÁS, Garcia. **El monacato primitivo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. p. 295, 464. A

A vida em comunidade cenobítica no reino visigodo encontrou seu auge de aceitação e desenvolvimento em meios às disputas de poder entre bispos e abades pelo seu patrimônio.¹⁹ O eremitismo, ao contrário do monacato cenobítico ou comunitário, seguia sem o mesmo controle no noroeste da península, o que gerou uma postura de oposição a ele, inclusive na legislação canônica, que seria expressiva no século VII.²⁰ Dessa forma, nem todos os monges viviam sob o controle de um abade ou organizados dentro de hierarquias monásticas, mas no sétimo século, os cenobitas eram os mais numerosos e os mais bem vistos pela sociedade visigoda, apesar da quantidade de eremitas ser considerável.²¹ O panorama do eremitismo no reino visigodo é "complexo e confuso".²² As fontes atestam sua existência,²³ que pode ser confirmada pela arqueologia, mas existem muitas reticências e manifestações contrárias ao gênero monástico.

Em suma, em ambos os reinos a preponderância monástica era cenobita, que por diversos aspectos vinculados aos contextos regionais se adequavam mais aos interesses das autoridades religiosas e laicas, como pudemos ressaltar. As propostas eremíticas e peregrinas não eram as mais estimuladas, mas em algumas esferas restritas encontravam apoio, seja da população ou de alguma autoridade em particular.

Ao observarmos em perspectiva comparada as hagiografias produzidas sobre os monges Valério e Amando, percebemos diferenças nas relações estabelecidas entre os protagonistas e as

produção de um tipologia sobre os monges reafirma a questão, como a desenvolvida pelo proeminente bispo Isidoro de Sevilha, o qual dividi em seis tipos, uma ampliação das tipologias escritas anteriormente. (Cf: DIETZ, Maribel. *Monastic rules and wandering monks*. /n: _____. **Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in the Mediterranean World, 300-800**. University Park: The Pennsylvania University, 2005. p. 69-105.) Ele os divide em dois blocos formados por três bons e outros três que deveriam ser evitados a qualquer custo: no primeiro grupo estavam os cenobitas, os anacoretas e os eremitas; no segundo encontravam-se os "falsos anacoretas", os sarabaítas e os circunceliões. (Cf: **SAN ISIDORO DE SEVILHA. DE LOS OFICIOS ECLESIAÍSTICOS**. Introdução e tradução por Antonio VIÑAYO GONZÁLEZ. León: Isidoriana, 2007. p. 133.)

¹⁹ Ou seja, o abade e seus monges estavam submetidos ao bispo nas esferas legais e espirituais, mas seu patrimônio era mantido distante das ações episcopais, o que nem sempre foi encarado de forma pacífica por essas autoridades. Cf: DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. **Formas Económicas y sociales en el monacato visigodo**. Salamanca: Universidad Salamanca, 1987. p. 18.

²⁰ CORULLÓN, Isabel. Op. Cit., p. 49-50.

²¹ PÉREZ DE URBEL, Justo. **Los monjes españoles en la Edad Media**. Madrid: Ancla, 1934. p. 65.

²² DÍAZ Y DÍAZ, M.C. El eremitismo en la España visigótica. **Revista Portuguesa de História Lisboa**, n.6, p. 217-237, 1964.

²³ Idem.

autoridades religiosas e laicas de seus contextos. Tendo em vista que nenhum dos dois desenvolvia a forma mais comum de monacato dos seus reinos, as resistências às suas propostas e o reconhecimento, ou perseguição das atividades ascéticas, indicam realidades desiguais.

Tais elementos nos fizeram questionar: por que as autoridades eclesiásticas assumem posturas distintas em relação à vida monástica não comunitária, seja ela em isolamento eremítico ou em peregrinação ascética, nos contextos do reino visigodo e fraco do século VII? Quais elementos políticos, sociais e religiosos contribuem para as posturas assumidas por essas autoridades? Como as influências monásticas definem essa forma de deslocamento com objetivo ascético? Quais as diferenças modelares das formas de vida religiosa realizadas por Valério e Amando em suas hagiografias?

No caso visigodo, temos Valério do Bierzo, um monge eremita que não obteve respaldo de grandes figuras, sejam elas religiosas ou seculares, em relação a sua postura religiosa dentro do espaço monástico. Em suas obras, o eremita ainda elaborou uma série de críticas à forma de condução da vida religiosa e a moral da hierarquia clerical. Somada a essas constatações, observamos a existência de uma legislação conciliar proibitiva da prática defendida como modelo de religiosidade monástica pelo berciano. As atas do IV e VII concílios de Toledo, realizadas em meados do sétimo século, apresentam cânones que definem as ações, no sentido da repressão, de bispos e abades para conter ação de eremitas ou monges sem vínculo monástico dentro de sua área de jurisdição. Nesse sentido, acreditamos encontrar um quadro do contexto visigodo em que as perseguições episcopais e abaciais sofridas pelos eremitas e relatadas pela hagiografia valeriana apresentam o que vemos como uma tentativa de manutenção do *status quo* por parte da instituição eclesiástica. Valério configurava-se como uma oposição, um concorrente dentro da disputa pela dominação do campo religioso, mas como não tinha força suficiente para reverter as posições dentro desse campo foi efetivamente perseguido, até não representar mais uma ameaça.

No segundo caso, Amando é um monge peregrino, experimentado no eremitismo, fruto de uma forma de monacato que era influente nas altas camadas da sociedade franca, que desenvolve alianças e relações pessoais com a família real. Não obstante as disputas políticas

internas a tal família, o grupo mantém seu apoio ao monge, endossando sua posição e legitimando sua abordagem religiosa, marcada pela sua nomeação como bispo.

Tal cargo não teve por objetivo efetivo enquadrá-lo, uma vez que o monge não recebeu uma sede episcopal e manteve sua atividade itinerante, o que permitiu a continuidade da sua ação missionária. A tarefa cristianizadora de Amando trazia benefícios políticos e religiosos para o reino, o que vemos como o caminho para entender porque não há uma tentativa de limitá-lo ao enquadrá-lo em uma sede episcopal.

Podemos afirmar, que apesar de alguns conflitos iniciais narrados na hagiografia, Amando foi absorvido pelo grupo detentor da produção de bens simbólicos, passando de um possível concorrente na disputa do campo, para um membro da hierarquia que fortalecia o *status quo*. Com base no nosso aporte teórico, acreditamos que as motivações para essas ações distintas das autoridades eclesiásticas, nos contextos visigodo e franco, dizem respeito as mencionadas disputas do campo religioso.

A SAÚDE INFANTIL NA IDADE MÉDIA: O *TRATADO DAS CRIANÇAS* DE BERNARDO DE GORDÔNIO (SÉCULO XIV)

Larissa Lacé Sousa (Graduanda – UEG; Bolsista PBIC)

O presente trabalho tem como proposta analisar os preceitos médicos destinados à saúde infantil na Idade Média, investigando assim, como essa temática era explicada pela medicina universitária no medievo. O foco de investigação é compreender o discurso médico a respeito da higiene, a alimentação e a escolha da ama de leite a partir do saber produzido nos meios acadêmicos no início do século XIV. Nesse sentido, nossa fonte é o *Tratado das Crianças*, composto pelo físico¹ Bernardo de Gordônio (1258-1318) que dedicou quase toda sua vida à medicina. Para tanto, é importante compreender esse documento inserido no contexto da medicina medieval objetivando identificar os cuidados com a saúde das crianças para esse autor que viveu e atuou enquanto médico e mestre na Universidade de Montpellier no final do século XIII e início do XIV.

Bernardo de Gordonio (1258- 1318) nasceu em uma das duas aldeias no Midi: Gourdon (Montceau-les-Mines) ou em Gourdon (Quercy), localizadas próximas à Montpellier, cidade onde exerceu sua profissão de médico e catedrático por quase toda sua vida. Não se tem informações a respeito do começo de sua formação acadêmica, mas acredita-se que ele teria iniciado seus estudos numa abadia fundada em Gourdon de Quercy. As poucas informações a respeito de sua vida são apenas as encontradas em seus escritos. No seu percurso intelectual, identificamos também sua atuação no ensino, graças ao trabalho como mestre exercido a partir de 1283 na Faculdade de medicina da Universidade de Montpellier. Escreveu vários livros relacionados a procedimentos com a saúde medieval.²

Dentre os gêneros da literatura médica, podemos compreender o *Tratado de Los Niños* como uma mescla de receituários e regimento de saúde, pois ao mesmo tempo em que lista as várias enfermidades sofridas pelas crianças e os respectivos tratamentos, indica também

¹ No medievo, o termo físico refere-se aos médicos.

² DUTTON, Brian; NIEVES Sánchez, M. Introducción. *In*: BERNARDO DE GORDONIO. **Lífilo da Medicina**. Vol. I. Madrid: Arco/Libros, 1993. p. 07-32; GUARDO, Alberto Alonso. El autor y su entorno cultural. *In*: **Los pronósticos médicos en la medicina medieval: El “Tractatus de Crisi et de Diebus Creticis” de Bernardo de Gordônio**. *Linguística y Filología*. Valladolid, Spain: Universidad de Valladolid, 2003. p.15-28.

medidas de como evitá-las e, assim, conservar a saúde. O *Tratado das Crianças* faz parte da obra *Livro sobre a Conservação da vida humana desde o nascimento até a hora da morte*. Ao contrário dos regimentos normalmente compostos para um paciente específico, seu escrito que tem como embasamento teórico as autoridades Galeno e Avicena, apresenta recomendações médicas para um público maior.³

Os *regimentos de saúde*, compostos a partir do século XIII, foram um conjunto de normas dadas pelos médicos a serem seguidas pelos pacientes. Eram ricos em preceitos que orientavam cuidados em relação à alimentação, aos hábitos higiênicos, à prática de esportes para que as pessoas obtivessem uma boa saúde e estivessem mais imunizadas contra as doenças, que no caso da nossa pesquisa, ameaçava mais as crianças, que adoeciam frequentemente. Normalmente, eram destinados à saúde de alguém da elite como reis e papas. No caso dos tratados pediátricos, são escritos pensando na saúde infantil em geral, portanto, apresentam preceitos mais gerais.

O *Tratado das Crianças* está estruturado em 28 capítulos. Na primeira parte o autor discute principalmente sobre o nascimento das crianças e os primeiros cuidados com os bebês. O segundo capítulo II é direcionado a escolha da ama de leite. O terceiro, Gordônio dedica ao período de nascimento dos dentes e a mudança na alimentação. No quarto capítulo é feito um resumo sobre as enfermidades mais comuns que afetavam as crianças e o quinto trata-se exclusivamente sobre a insônia infantil. A partir do sexto capítulo o autor descreve várias doenças⁴, explicando cada uma e o que fazer para tratá-las.

Pela leitura inicial, nota-se que o autor retrata a vida das crianças desde quando ainda estão no ventre e os cuidados que a mãe deveria ter na gestação para não provocar o aborto e não gerar nenhuma enfermidade após o nascimento. Assim, o objetivo dessa obra é ensinar como evitar certas enfermidades e como curar outras, através de cuidados com a higiene e alimentação.

³ PEÑA, Carmen; GIRÓN, Fernando. *La prevención de La Enfermedad em La España Bajo Medieval*. Granada: Universidad de Granada, 2006.

⁴ Algumas enfermidades presentes na fonte em análise são: a dor nas orelhas, inflamação nos olhos, dor no ventre, febre.

A maior parte dos textos medievais que discutem as doenças e a saúde das crianças são fragmentos ou capítulos inseridos com outros tratados, principalmente aqueles ligados à obstetrícia. Essa preocupação é explicada pela necessidade de encontrar soluções para combater o número de mortes nessa idade. Assim, nessas obras pediátricas, encontra-se a descrição dos sintomas das doenças e os tratamentos.⁵

As enfermidades e, conseqüentemente, a morte, marcaram a vida infantil na Idade Média. Junto com as festas por batizados e nascimentos, havia também a dor, o sofrimento de famílias que perdiam suas crianças durante o parto ou nos primeiros meses de vida. Era raro encontrar uma casa onde não perderam os filhos prematuramente. A anemia atingia com frequência crianças e adolescentes e as doenças vindas da subnutrição causadas pela fome, infecções ou mudanças inadequadas na alimentação eram suficientes para provocar graves enfermidades e levar a morte. A mortalidade infantil era vista como uma realidade do dia a dia, pois a maior parte das crianças morria prematuramente e principalmente durante o parto.⁶

Esse era um momento ansioso e temido por todos porque a sobrevivência em relação a mãe e aos filhos era indefinida. Os tratados hispano-árabes alertavam para a prudência e grande experiência que as parteiras deveriam ter, pois frequentemente os partos difíceis terminavam com fetos arrancados à força ou com crianças mortas no ventre de suas mães. O nascimento era apenas a superação de um primeiro obstáculo, pois o medo da morte continuava rondando a vida dos bebês.⁷

Bernardo de Gordônio compôs esse escrito pensando na saúde das crianças que frequentemente adoeciam. Assim, ao escrever a respeito da saúde infantil, levou em consideração a idade do público a quem a obra era destinada e conseqüentemente a compleição das crianças que era quente e úmida. Nesse sentido, tanto a recomendação dos medicamentos

⁵ CABRERA SANCHÉZ, Margarida. **La transmisión del saber médico: la vida infantil en la Edad Media a través de los tratados pediátricos y de otras fuentes de la época**. Meridies, VIII, 2006. p. 7-36.

⁶ CABRERA SANCHÉZ, Margarida. **La muerte de los niños de sangre real durante el medievo. Aproximación al tema a través de las crónicas. En la España medieval**. 2008, v. 31, p. 217-248.; OLIVEIRA, Rodrigues Ana. **A criança – O espaço infantil**. In: MATTOSO, José (Org). **História da Vida Privada em Portugal – A Idade Média**. Lisboa: Temas e debates, 2011. p. 260-299.

⁷ OLIVEIRA, Rodrigues Ana. Op. Cit., p. 260.

como os cuidados com a alimentação e a limpeza dos bebês foram feitas observando esses critérios.⁸

Eram vários os preceitos indicados por Gordônio para manter uma criança com saúde, incluindo cuidados desde quando o bebê ainda estava no ventre, em relação às práticas ou cuidados para que realizasse um bom parto. Depois, indicava uma série de medidas simples e do cotidiano, acompanhando como deveria ser feito o rompimento do cordão umbilical, as primeiras limpezas de cada parte do corpo da criança e os banhos.

Nos escritos médicos medievais, após o nascimento de uma criança, recomendava-se cuidar do cordão umbilical: uma parte muito delicada devido ter sido o elo entre ela e a mãe nos nove meses anteriores. Normalmente, além do corte, recomendavam amarrá-lo com lãs e indicavam vários medicamentos que deveriam ser colocados para ajudar na cicatrização.⁹

Essa preocupação aparece na fonte em análise. Bernardo de Gordônio, após as discussões sobre os primeiros cuidados com o parto, apresenta os procedimentos para cortar o umbigo e depois curá-lo: “Ser cortado o umbigo como quatro dedos, mas antes deve ser amarrado com lã torcida e untada com azeite de sisamino.¹⁰ Após o corte, espalhe acima pó feito com mirra¹¹ e sangue de dragão.^{12”}¹³

São medicamentos que auxiliavam no processo de cicatrização. Por isso recomendava utilizar sangue de dragão que por ser antioxidante e um potente cicatrizante servia para tratar feridas, impedir infecções e ajudar na cicatrização. Indicava ainda pó de mirra que exercia função de antimicrobiano e anti-inflamatório e também de árvore-do-mástique que tinha propriedade que auxiliava a desinfecionar.

Assim, no capítulo I, após a discussão sobre o nascimento e o corte do umbigo, Gordônio recomenda detalhadamente os cuidados com o bebê nos primeiros dias de vida: a

⁸ PEÑA, Carmen; GIRÓN, Fernando. Op. Cit., p. 39

⁹ CABRERA SANCHÉZ, Margarida. **La transmisión del saber...** Op. Cit., p. 13; SOTRES, Pedro Gil. La higiene e las circunstancias particulares. In: GARCIA- BALLESTER, Luís; McVAUGH, Michael R. (Org.). **Arnaldí de Villanova Opera Medica Omnia: Regimen Sanitatis ad Regem Aragonum**. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1996. p. 829-861.

¹⁰ Sisamino: é parecido com gergelim, tem propriedades de fortalecer o sistema e prevenir algumas doenças.

¹¹ Mirra: resina aromática de planta da família das burseráceas com propriedade medicinal antisséptica.

¹² Sangue de dragão – uma espécie de resina de árvore com uso medicinal

¹³ BERNARDO DE GORDÓNIO. Tratado de los niños. **Merídies**, v. 9, 2011. p. 76-86.

temperatura da água para dar o banho, a limpeza de cada parte do corpo, o nariz, as orelhas, a boca, os olhos, a massagem feita no corpo esticando os dedos, pernas e braços¹⁴. Após a limpeza, recomendava colocar a criança no quarto para que pudesse dormir. O ambiente deveria ser escuro e silencioso:

Em seguida, o bebê deve ser limpo com panos de linho fino e colocado em um berço num quarto escuro e que seja espalhado pó de hortelã, rosas e sândalos. Após cobri-lo, deve preparar um manjar. R. Açúcar e mel misturado com azeite de Sisamo. É feita uma preparação líquida para que ele possa chupar ou lambe pouco a pouco.¹⁵

Essa primeira alimentação que consistia em um manjar feito com açúcar, mel e gergelim, deveria ser dada durante dois dias. Depois, ressalta ainda os procedimentos adotados para cuidar se a criança sentisse dores nas gengivas com o nascimento dos dentes ou em outros lugares.

No capítulo II, destinado à discussão a respeito da ama de leite, identificamos uma série de requisitos para a mulher que fosse exercer esse papel:

A ama de leite deve ter dezessete condições. A primeira, que tenha de vinte cinco até trinta anos, porque esta idade é boa e mais perfeita. A segunda condição é que não seja muito magra nem muito gorda, mas que tenha aproximadamente estas qualidades. A terceira é que os peitos sejam medianos, entre grandes e pequenos, e entre duros e macios. A quarta condição é que o leite não seja de maneira nenhuma de um aborto, senão de parto normal e em tempo certo, que seja de parto de filho homem.¹⁶

Apesar da principal recomendação médica ser a amamentação feita pela própria mãe da criança, caso não pudesse devido alguma doença ou outros problemas, ela devia procurar uma ama de leite. No entanto, esta escolha não era simples. Bernardo lista vários critérios que deveriam ser seguidos. Não apenas se tratando de condições físicas, mas também dos princípios **morais e costumes**: “A oitava condição é que a ama de leite seja de bons costumes, convém saber que não enraive rapidamente, nem se entristeça, nem se embriague porque essas condições

¹⁴ Ibidem. p. 76.

¹⁵ Ibidem. p. 76.

¹⁶ Ibidem. p. 77.

fazem mal a criança e a fazem negligente”.¹⁷ Esses aspectos eram importantes porque no medievo acreditava-se que através do leite e de como a ama era ou se sentia tudo refletiria na criança causando a ela bem ou mal.

Em relação à amamentação, Bernardo de Gordônio destaca a preocupação de evitar amamentar muito o bebê durante a noite. Não poderia deixá-lo dormir com a mãe ou a ama de leite, devido ao risco de os sufocarem. Entre as preocupações com a alimentação das crianças, nota-se os cuidados que a ama deveria ter com os alimentos consumidos que gerariam o leite. Assim, não eram indicadas nem as comidas frias como o pepino e melão, nem as que fossem quentes como a mostarda e a rúcula. Caso o leite delas estivesse muito fino, Gordônio recomendava que comessem arroz, carnes assadas e bebessem vinho grosso. No entanto, se estivesse muito grosso, era indicado frango, vinho ralo e caldo de grão de bico.¹⁸

Em nossa fonte, a alimentação para as crianças em fase de amamentação aparece muito mais com o objetivo de curar do que alimentar. Por isso, se o bebê sofresse uma enfermidade denominada “fluxo do ventre”, a ação seria positiva se as medidas fossem adotadas por ambos, a ama que comesse arroz, lentilhas, vinho grosso, queijo sem sal e ovos cozidos em vinagre e para a criança que bebesse leite de cabras. Caso tivesse dificuldade para tirar o leite do infante indicava que se passasse nos seios da ama, alho, mostarda e mirra.¹⁹

A criança deveria mamar por dois anos se fosse menina, e dois anos e meio se fosse menino. Na fonte são citadas duas autoridades da medicina medieval: o médico romano Galeno (século II d. C.) e o árabe Avicena (980-1037). Galeno acreditava que o período de amamentação para ambos os gêneros devia ser de sete anos, para Avicena, três anos inteiros era o tempo suficiente. O posicionamento de Gordônio acaba sendo contrário, apesar dele não discordar de nenhuma das afirmações, ele acreditava que um tempo bom para amamentar seria de dois a dois anos e meio, assim a ama não se desgastaria e tudo ocorreria normalmente sem o leite secar ou surgirem outros problemas.²⁰

¹⁷ Idem.

¹⁸ Ibidem. p. 82-83.

¹⁹ Ibidem. p. 77.

²⁰ Ibidem. p. 77-78.

Assim, nos primeiros meses, a alimentação primordial das crianças era o leite. Depois, o manjar preparado com mel, açúcar e gergelim. Uma das comidas mais sólidas dadas a elas era o pão, mastigado ou molhado no leite ou em um pouco de vinho com mel. Com o passar do tempo e o nascimento de todos os dentes, iam acrescentando outros tipos de alimentos.²¹

Outro critério exigido da ama é que soubesse cuidar da higiene do bebê. Além de amamentar, ela devia saber fazer a higienização da criança desde o banho, vestir as roupas, até preparar o ambiente no qual ela iria dormir, devia ser banhada cuidadosamente, envolvida em panos limpos tomando cuidado para não apertar muito o braço e as outras partes, que massageasse e esticasse as pernas e nádegas e por fim colocasse a criança no berço, balançando-o suavemente, o lugar não devia ser tão claro.²²

Em relação à vestimenta indicada de maneira pediátrica, ou seja, o ato de enfaixar as partes do corpo da criança no medievo, tinha como objetivo manter os infantes protegidos para que não torcessem seus membros ainda frágeis. Além disso acreditava-se que quando estavam enfaixados, o coração deles se acalmava e assim, evitava-se o choro constante e aumentava o sono.²³

Se a criança estivesse chorando muito, recomendava-se numa tentativa de fazê-la se acalmar que verificasse se estava tudo bem em questão da limpeza, se não caberia a ama dar outro banho, limpar e apertar a vestimenta. Nessa parte, identificamos novamente o respaldo fornecido por Galeno como embasamento para os preceitos de Gordônio. O médico Avicena é mencionado na discussão referente às três maneiras para consolar o bebê quando está chorando:

As crianças são consoladas de três formas: uma carregando-as, a segunda cantando-lhes, a terceira pondo sua boca no peito porque com isto naturalmente acalmam. Convém saber cantos e músicas. Ao por o peito no rosto das crianças sara todas as suas doenças.²⁴

²¹ Ibidem. p. 78-83.

²² Ibidem. p. 78

²³ CABRERA SANCHÉZ, Margarida. **La transmisión del saber...** Op. Cit., p. 17-18.

²⁴ BERNARDO DE GORDÓNIO. Op. Cit., p. 78.

A maioria das outras discussões presentes na fonte refere-se às várias enfermidades que afligiam as crianças. Normalmente, as medidas terapêuticas são adotadas pelo uso de medicamentos feitos principalmente com certos tipos de plantas. As principais enfermidades enfrentadas pelos bebês eram a febre, dor nos ouvidos, na garganta, no estômago, cólicas, vermes e várias outras que ainda são presentes na realidade atual das crianças. Na Idade Média, a maioria das doenças era tratada com chás, compressas feitas com as ervas, águas mornas e até órgãos de alguns animais que exerciam papel positivo na cura e tratamento. Os cuidados indicados pelos médicos eram realizados em casa. Algumas dessas medidas ainda permanecem na medicina popular.

Na medicina medieval, todos os recursos encontrados na natureza eram utilizados pelo físico para prevenir ou tratar as enfermidades. Os boticários, profissionais da saúde responsáveis pela produção de medicamentos, utilizavam diversos produtos derivadas das plantas em suas composições, desde as raízes, aos frutos, cascas do tronco, até as folhas e flores.

A medicina medieval, influenciada pelas teorias das autoridades antigas e árabes, baseava-se na observação e raciocínio dos componentes da natureza, onde tudo estava constituído por quatro elementos básicos: a água, ar, terra e fogo. A teoria humoral combinava os quatro elementos naturais já citados juntamente com as propriedades frio e quente, seco e úmido, responsáveis pelos humores no corpo (sangue, biles amarela, biles negra e o fleuma) que dependendo do equilíbrio ou desequilíbrio poderiam manter a saúde ou gerar enfermidades. Assim, os alimentos, as bebidas e os medicamentos eram observados de acordo com suas qualidades, frio, seco, quente e úmido, antes de ser recomendado ao paciente de acordo com o sexo, a idade e sua a compleição.²⁵

Para o crescimento eficaz dos dentes, recomendava-se que as gengivas deveriam ser untadas com miolos de lebre e gordura de galinha. A insônia infantil era combatida com uma mistura feita com leite, rosa, farinha de papoula e suco de alface. As dores nas orelhas seriam amenizadas com azeite rosa, erva doce, ópio, e cominhos. Se o estômago estivesse doendo

²⁵ PERÉZ, Magdalena Santo Tomás. El uso terapéutico de la alimentacion en la Baja Edad Media. *In*: ARIZAGA BOLUMBURU, B.; SOLÓRZANO TELECHEA, J. A. (Org.). **Alimentar la ciudad en la Edad Média**. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2009. p. 468-470.

muito, indicava que colocasse uma compressa sob ele feita com cravo da Índia, musgo, cominhos e menta. Se este mesmo órgão estivesse inchado, deveria untá-lo com azeite de orégano. Tratando-se da constipação no ventre que se tomasse mel, e fosse colocado sobre o umbigo casca de noz com manteiga. Combatendo os vermes, era indicado que tomasse semente de centaurea, com leite, ou suco das folhas de pessegueiro.²⁶

Em síntese, Bernardo de Gordônio, ao confiar no conhecimento adquirido graças ao ensino universitário e na experiência dos anos dedicados à medicina, pode prescrever em seu Tratado as causas, sintomas e o tratamento de várias enfermidades que afetavam as crianças.

Compreende-se assim, o *Tratado de Los Niños*, como um conjunto de preceitos médicos que teve por base indicar os cuidados de acordo com a alimentação e a higienização. Era uma forma de fornecer auxílio e indicações para os cuidados com a saúde das crianças. Em um tempo tão frágil para os infantes em questão de saúde física, interna e externamente, o melhor a se fazer era segui-las para evitar que enfermidades graves as levassem a morte. E a partir dessa pesquisa que ainda está no início a proposta é analisar as enfermidades que as crianças enfrentavam e como o tratamento era feito. Na medida em que Gordônio abordou este assunto, vários autores, sendo médicos ou não, começaram a perceber a importância e necessidade de retratar a vida daqueles seres que embora ainda pequenos, fizeram, faziam e fazem parte da história.

²⁶ BERNARDO DE GORDÔNIO. Op. Cit., p. 80-87.

NORMATIZAÇÃO E MARGINALIDADE NAS ATAS BRACARENSES: A BUSCA PELA ORTODOXIA NA GALIZA DO SÉCULO VI

Luan Ribeiro de Araujo (Graduando – UFRJ)¹

Introdução

A presente comunicação apresenta as primeiras percepções da pesquisa de iniciação científica que desenvolvo no âmbito do Programa de Estudos Medievais (PEM-UFRJ), orientado pela Professora Leila Rodrigues da Silva. Aqui, objetivo traçar um breve panorama do reino Suevo no século VI, explicitar a aliança entre a Igreja cristã e o poder real e, especialmente, apresentar a estratégia eclesiástica de formulação de tipologias ideais em sua busca por unidade, e, conseqüentemente, os opostos marginais destes modelos propostos.

Para tal, procuro analisar estes tópicos nas Atas Conciliares dos Concílios I e II de Braga – 561 e 572, respectivamente.² Estes concílios, realizados com anuência dos reis suevos (Ariamiro e Miro), trazem indicações de conduta para membros do clero e para leigos, e enumeram ordens sobre o rito, sobre a postura do clero, sobre o combate às práticas heréticas e pagãs, constituindo, assim, uma diretriz do centro – dos detentores do capital simbólico (ou concorrentes a isto) – para a margem – e que empurra para a borda quem já se encontra afastado ou que se recusa a se aproximar.

História dos Marginais

Estudar marginais e categorias de marginalidade na Idade Média traz como desafio explorar as fontes que hoje nos chegam à mão. Demanda forte nas últimas décadas, entender as classes subalternas a partir de um referencial que as coloque como agentes necessita buscar seus vestígios, ou procurar nos documentos das instituições e grupos dominantes referências aos rebaixados. Uso a segunda possibilidade, alicerçado na Análise do Discurso.

Usualmente, é possível descobrir mais da sociedade que afasta grupos do que identificar práticas e feitos dos grupos afastados. É louvável ao historiador das marginalidades que, ao

¹ Bolsista PIBIC/CNPq.

² CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Edición José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 60-106.

observar uma comunidade inserida num espaço-tempo, compreenda os processos de integração e segregação, e, observando as transformações econômicas e socioculturais, estabeleça um entendimento da lógica de produção dos tipos marginais, que cada época produz em sua especificidade.³

Os suevos

Em 409, os suevos adentram à Península Ibérica, estabelecendo-se em 411 no noroeste da Península, na região da província romana da *Gallaecia*. Quando de sua chegada, certamente alguns setores sociais sentiram o impacto das invasões deste grupo.⁴ Os primeiros anos de dominação sueva na Península foram marcados, por um lado, por grandes saques e, por outro, pela manutenção de algumas estruturas romanas. As atividades da Igreja, embora com seu funcionamento alterado, persistiram presentes, sobretudo nos centros urbanos.⁵

O rei suevo Remismundo, numa corte de tradições pagãs, converte-se ao arianismo em 466, e casa-se com uma visigoda. Este episódio, de certo modo, evidencia a vigilância imposta pelos visigodos ao reino estabelecido na Galiza; todavia, não surte o efeito doutrinário na população que habitava seu espaço. Pelo contrário, distanciou a “corte” do povo. Naquele momento, era possível perceber as tendências cristãs nicenas mais concentradas nos centros urbanos, e pagãs e priscilianistas no campo. Na década de 550, o rei suevo se converte ao cristianismo niceno,⁶ dito ali ortodoxo. A conversão está associada a uma conjuntura de afastamento entre o reino suevo e o reino visigodo e, na verdade, de diminuição da superioridade bélica visigoda – mostra disso é a ampliação territorial entre 561 e 572, visível pelo número de dioceses ampliado entre os dois concílios de Braga. É relevante pensar, também,

³ ZAREMSKA, Hannah. “Marginais”. In: LE GOFF, J; SCHMITT, J.C. (Org.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. 2ª ed. V. 2. São Paulo: EDUSC, 2006. p. 121-133.

⁴ HIDACIO. **O crônicon de Hidacio: bispo de chaves**. Introducion y notas César Candelas Colodrón. A Coruña: Texosoutos, 2003.

⁵ SILVA, Leila Rodrigues da. **Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo**. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008. (Coleção Estante Medieval, 4). p. 32.

⁶ Uso “ortodoxa”, “católica” e “nicena” para me referir à fé da Igreja na Galiza. “Niceno” é utilizado por se referir à vertente cristã que negou o arianismo em Niceia (325) Ver CONCILIOS, Op. Cit., ICB, c. I e II.

que o cristianismo niceno poderia consumir aliança com os francos da Nêustria e com os bizantinos, presentes na Península Ibérica por interesse de Justiniano.⁷

Existe uma aproximação entre Igreja e Monarquia, a partir da década de 550. Há muito a instituição da monarquia hereditária havia sido legitimada.⁸ Entretanto, uma unidade da fé poderia ser o instrumento para a unidade política. Apoiar-se na religião nicena significaria, portanto, a condensação do capital simbólico por meio da ampliação do centro de emanação das práticas validadas. Os bens de salvação ou serviços religiosos necessitam de uma instituição burocrática, racionalizada, que possa exercer a ação contínua de reprodução e oferecimento destes, e que detenha o monopólio da ortodoxia, para assim fortalecer um *habitus* religioso que se ligue ao seu espaço físico e aos seus produtos. Assim, se naturalizam estruturas de pensamento e ação, construindo-se um consenso sobre a ordem do mundo.⁹ Ligada a ordem do mundo à Igreja e à Monarquia, a vantagem no controle mútuo dos símbolos é garantida, interpelando o campo religioso com o campo político para estabelecer uma moralização e sistematização que desapropriam a legitimidade do discurso conflitante.

A Igreja na Galiza passa, assim, por um processo de reorganização institucional. Num momento em que a Igreja não pode se dizer universal, podemos apontar a existência de várias “Igrejas Nacionais”¹⁰ que traçam rumos por um lado razoavelmente coerentes, mas que, logicamente, se engendram em especificidades. Contudo, podemos dizer que há uma referência, ao menos na Igreja da Galiza, no bispo de Roma, pois se reconhece a *apostolica auctoritas* do episcopado de Pedro.¹¹ Não por acaso, as mensagens trocadas entre o papa Vigílio e Profuturo de Braga em 538-539 serão revisitadas no I Concílio. Na epístola papal,¹² Vigílio propõe práticas rituais e litúrgicas, mas impõe medidas que expurguem práticas heréticas/pagãs, e estas serão

⁷ AMARAL, João Ferreira do. O Reino Suevo (550-585): alguns condicionalismos socioeconómicos. **Bracara Augusta**, Braga, v. 36, p. 269-284, 1984. p. 282.

⁸ SILVA, L. Op. Cit., p. 36-46.

⁹ BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 59.

¹⁰ LE GOFF, J. “El cristianismo medieval em Occidente desde el concilio de Nicea (325) hasta la reforma (Principios del siglo XVI). //: PUECH, Henri Charles (Dir.). **Las Religiones constituídas em Occidente y sus contracorrientes I**. Madrid: Siglo XXI, 1981.

¹¹ RAMOS-LISSÓN, D. Rapports entre le siège romain et l’Église du royaume suève pedant le VIe Siècle. **Studia Ephemeridis Augustinianum**, Roma, n. 46, p. 447-456. 1994.

¹² VIGILIO, Papa. Carta do Papa Virgílio ao arcebispo Profuturo de Braga. //: CARDOSO, J. (Trad.). **Vida de S. Frutuoso: arcebispo de Braga**. Braga: Oficina S. José, 1996. p. 54-63.

tomadas, a princípio. Isto significa dizer que esta reestruturação não tem seus primeiros passos nos Concílios bracarenses, mas que estes são parte do processo.

Concílios de Braga

Como uma maneira de formalização do projeto da Igreja de unidade dogmática e associação com a Monarquia, a arquidiocese de Braga promove dois concílios, presididos por Lucrécio (I Concílio) e Martinho (II Concílio). Os artigos de tais eventos versam sobre as mais variadas formas de contato social, embora possamos achar em ambos problemas principais em debate: resquícios de arianismo – inclusive pelo clero ligado à Igreja da Galiza –, práticas priscilianistas e a indisciplina eclesiástica. Sobre a indisciplina, nota-se uma preocupação com a hierarquia, com a uniformização da liturgia e dos ritos e com a conduta do clero. Os dois concílios de Braga têm 133 artigos (cânones ou capítulos), sendo 39 artigos no primeiro e 94 no segundo. No segundo, 84 destes artigos são trazidos pelo bispo Martinho de Braga – que preside a atividade – como um conjunto de cânones orientais, traduzidos e adaptados. A este *corpus* damos o nome da *Capitula Martini*.¹³

Tipologias de marginalidades nas atas bracarenses

Procurei durante o trabalho estabelecer tipologias de ordem/marginalidade, neste binômio que visava garantir a hegemonia da ideologia nicena na renovada Galiza. São as seguintes tipologias, por ora: o marginal da doutrina – que seguem de uma forma ou outra preceitos arianos ou priscilianistas –, o marginal da fé – que segue de uma forma ou outra preceitos pagãos –, o marginal institucional – que não respeita a ordem da instituição e suas regras de funcionamento –, o marginal do rito – que não respeita as práticas rituais recomendadas pelos concílios ou pelas epístolas do bispo de Roma –, o marginal hierárquico – que é subordinado a alguém de cargo maior na ordem clerical –, o marginal do conhecimento

¹³ Daqui em diante, irei me referir às fontes como I CB (I Concílio de Braga), II CB (II Concílio de Braga) e CM (*Capitula Martini*).

– que desconhece os cânones e as epístolas, que está alheio ao processo –, e o marginal moral – categoria ampla, abarca os acusados de ganância, adultério, calúnia, luxúria, entre outros.¹⁴

Estas tipologias podem se interceder, ou mesmo o cânone pode não se encaixar em nenhuma, como poucas exceções. Especificidades à parte, encaixo proposições de conduta e, geralmente, suas consequentes punições por violação da seguinte forma: 25 cânones ligados à marginalidade da doutrina, 7 à marginalidade da fé, 25 à marginalidade institucional, 17 à marginalidade do rito, 19 à marginalidade hierárquica, 5 à marginalidade do conhecimento e 45 à marginalidade moral. A última cifra assusta, mas vale perceber sua abrangência de julgamentos comportamentais. Numa análise mais detalhada, destaco que das 25 aparições de normas que bravejam contra as heresias, 17 estão no I Concílio. Dos 25 artigos que regulam a instituição, 22 aparecem no *Capitula Martini*. 6 cânones sobre ritos aparecem no primeiro Concílio, a maior concentração, atrás dos ditos sobre doutrina.

Este levantamento inicial leva-nos aos seguintes pontos: neste período de 11 anos que separa os dois concílios, a estrutura da Igreja foi incrementada. Primeiramente, desde o bispado de Profuturo de Braga, havia tendência a uma ampliação do corpo de comungadores da ideologia ortodoxa. Na carta de 538, se discutem técnicas e formas de construir ou reconstruir igrejas. Além disso, após a conversão, os reis suevos realizam doações à Igreja da Galiza, e ofereceram condições para que se experimentasse uma relativa organização. O melhor momento político interno e externo do reino suevo, como já dito, pode ser demonstrado pela ampliação territorial: no primeiro concílio, tínhamos bispos de 8 dioceses, e no segundo observamos 14 bispos.¹⁵

É possível perceber que na disputa de campo entre “ortodoxos” e “heréticos”, a hegemonia doutrinária se prende aos primeiros. Obviamente, não é possível desconstruir um conjunto sociocultural dotado de símbolos e ritos como uma religião e trocá-lo no mercado de trocas simbólicas por algo totalmente novo. Por isso, parece-me mais eficaz o combate à heresia que às práticas pagãs, pelo fato dos heréticos serem, por um lado, em grande maioria, também marginais do conhecimento, porém compondo, de alguma forma, o *habitus* cristão. As

¹⁴ Esta é uma tipologia própria, ainda em construção, que venho desenvolvendo em minha pesquisa.

¹⁵ CONCILIOS, Op. Cit., I CB, p. 77; II CB, p. 85

condenações a superstições e resquícios de paganismo dentro da hierarquia eclesiástica evidenciam que as especificidades regionais de fato eram um problema a ser superado na consolidação de uma unidade da fé e da instituição Igreja.

A questão moral, mais do que perceptível como ponto de atenção no discurso episcopal, concentra esforços num ideal de cristão-modelo, que deverá permanecer como síntese da instituição que representa e/ou obedece, demonstrando que sua percepção de mundo e seus esquemas de pensamento e ação coadunam com a idoneidade da Igreja e da monarquia. Resistir às tentações das mulheres – e regulações em relação às mulheres cobrem 11 artigos nos Concílios (como I CB, c. XIII e CM, c. LXXV, LXXVI) –, entender as confusas regras de casamento para clérigos (como em CM, c. XXVI, XLIII, XLIV), não demonstrar ganância e vícios da vida mundana (como em IICB, c. II, III, IV, V; CM, c. XXVII) significam a legitimação do caráter do epicentro da ideologia hegemônica. O bispo, agente por excelência deste processo, é não só voz ativa nos concílios como alvo principal das determinações postas em ata. O poder episcopal tem a responsabilidade de divulgação¹⁶ e cumprimento das normas estabelecidas, além de exercer o papel de fiscalização da adoção pelo clero da disciplina “ortodoxa”.

Punições, penitência e excomunhão

Notáveis no *corpus* documental são não só as prescrições, mas também as punições referentes aos desvios dos ideais propostos. Destaco três das sanções aplicadas aos que erram: a deposição do cargo – em caso de membro do clero –, a expulsão temporária da vida em comunidade cristã e a excomunhão. Todos os três têm valor absolutamente forte nesta situação, e merecem atenção.

Na sociedade medieval, o conceito de exílio define o horizonte sociocultural dos que partilham da vida em comunidade. Hanna Zaremska chega a defender que o banimento do convívio social é a pena de exclusão por excelência na Alta Idade Média¹⁷. O banido é, independentemente da forma com que este ato seja tomado, associado à errância, ligado à ideia de morte simbólica em relação à convivência com as expressões sociais. Logicamente, “na

¹⁶ CONCILIOS, Op. Cit., p. 67, 70, 85.

¹⁷ ZAREMSKA, H. Op. Cit., p. 122.

prática, os seus efeitos dependiam da posição social da pessoa e eram, em proporção, facilmente reversíveis.¹⁸

No caso da deposição do cargo eclesiástico, isto acarreta, logicamente, na perda de prestígio dentro da instituição que controla os bens simbólicos no processo de uniformização e naturalização dos esquemas de compreensão da ordem. Portanto, sair do clero é perder papel de agente ativo no processo; é ser alijado do meio produtor da ideologia que se constrói hegemônica. Outra pena possível dentro desta mesma categoria é ser rebaixado dentro da estrutura clerical. Algumas punições podem ser temporárias, para reparar a falta cometida. Não repara, contudo, a peregrinação à margem feita pelo julgado. O banido é o novo Caim.¹⁹

A excomunhão, por último, é a mais profunda forma de exclusão. Afinal, por mais que o indivíduo continue compartilhando o *habitus* que constitui a crença na ortodoxia, não possui mais a possibilidade de exercer ritos e cumprir ordens, não exerce sua competência religiosa, não se insere mais nas estruturas de representações e práticas. O excomungado é expulso do conjunto moral estabelecido e, se a unidade da fé e o programa universalista de naturalização da ordem na união entre Monarquia e Igreja delimitam uma barreira à contestação da ordem, o excomungado é forçadamente tido como um contestador. Este excluído, em geral, não tem alternativa de recuperação numa sociedade em que a principal barreira da margem é a vivência na comunidade cristã ortodoxa. O excomungado é proibido de se sentar à mesa dos fiéis praticantes, e não pode estabelecer família com nenhum membro do corpo social consumidor legítimo dos produtos sociais e – principalmente – rituais da crença.

Conclusão – considerações finais

Se os marginais deixam poucos vestígios, encontram-se presentes, acima de tudo, “*nos arquivos de repressão e, por isso, a imagem que temos deles é uma imagem reflexa que nos dá só a justiça da sociedade organizada, mas também o seu terror e o seu ódio*”.²⁰ Percebe-se um esforço de cristianização das populações do reino suevo, ao que se nota, visivelmente, um

¹⁸ GEREMEK, Bronislav. Igreja. In: LE GOFF, Jacques. (Dir.) **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. V.12. p. 235.

¹⁹ ZAREMSKA, H. Op. Cit., p. 123.

²⁰ GEREMEK, B. Op. Cit., p. 237.

processo de centralização política. A reorganização da Igreja na Galiza e o fortalecimento do reino suevo – tanto numa unidade interna quanto numa preponderância externa - beneficia as duas partes. O discurso normatizador, formulado por um grupo privilegiado que crescentemente construía sua hegemonia, se utiliza de indicações institucionais e morais que se constituem em estratégias de construção de identidade e unidade. Para tal, tipos de excluídos são evocados – tanto como tática como em consequência.

As tipologias de exclusão aqui propostas nos demonstram preocupações em setores estratégicos, insubordináveis – pagãos, heréticos – e insubordinados – clérigos que não atendem às exigências ordenadas. O esforço homogeneizante, apoiado pela monarquia, procura estabelecer barreiras na normalidade da comunidade sueva, e se retirar ou ser retirado deste processo social significaria uma morte simbólica, necessária para as instituições dominantes reafirmarem seu poderio.

A REPRESENTAÇÃO DA SEXUALIDADE E DO FEMININO NA LITERATURA MEDIEVAL: UM ESTUDO ACERCA DA QUESTÃO DE GÊNERO E DOS PAPEIS SEXUAIS NA IDADE MÉDIA

Leticia Souza da Costa (Graduanda – UNESA)

Introdução

Lançando mão à análise de evidências culturais, o presente estudo busca compreender a sexualidade e sua representação na mentalidade da Europa ocidental entre os séculos XIII e XV com enfoque na questão de gênero. Este estudo anseia esmiuçar o feminino e o masculino na literatura medieval e como sua sexualidade e suas práticas sexuais eram pensadas, relatadas e julgadas.

Muito se especula sobre a condição da mulher no período medieval, posto este ter sido um período de grandes castrações da liberdade de pensar e agir e, por conta disso, os fragmentos dessa época que nos chegam são esparsos e nos legam uma difícil tarefa para remontar o quebra-cabeças dessa história.

A maior parte das fontes escritas sobre o medievo que chegaram ao nosso tempo são documentos oficiais, muitos de cunho eclesiástico. Portanto, as classes marginalizadas não têm suas versões da história registradas. Para reconstruir essas outras visões dos fatos, este artigo utilizará os subtextos da literatura, mais precisamente, analisará pequenos contos populares entre as camadas baixas da sociedade medieval, conhecidos como *fabliaux*.

Dentro do pano de fundo contemporâneo, onde a liberdade sexual e igualdade de gênero são pautas de lutas de muitos grupos políticos, buscar compreender as raízes da restrição feminina é somar a essas vozes que se manifestam.

No tanto, uma vez que não contamos com uma vasta quantidade de registros da vida privada das camadas sociais mais baixas da Idade Média, serão utilizadas para este fim contos populares selecionados por conterem temáticas que abordam a mulher, sua sexualidade e seu cotidiano.

Apesar de os vestígios deixados pelos estratos sociais menos favorecidos da Europa medieval não serem vastos, a literatura que esta produziu e que chegou até nós, representa a oportunidade de perceber nas minúcias textuais, os modos de viver, agir e pensar desse período.

Ainda que sejam questionamentos de certa forma inovadores no fazer histórico, são muitos os pesquisadores que buscam dar outros enfoques às análises acerca da sexualidade e do período medieval. O historiador medievalista Georges Duby, pesquisador da vida das mulheres medievais, aponta em seus estudos que estas eram muito mais atuantes nas esferas domésticas do que nos é dado a acreditar. Tal fato é encontrado em diversos *fabliaux*, nos quais são as senhoras que cuidam das finanças e fazem prosperar os negócios da família.

A fim de buscar a compreensão dos conflitos de gênero a partir de sua representação na literatura medieval, este artigo trabalhará para responder três perguntas principais: (1) Como a mentalidade europeia medieval entende a divisão de gêneros? (2) A questão de gênero é sempre posta com a subordinação feminina? (3) Como a questão de gênero é retratada na literatura medieval?

Para responder tais perguntas, é preciso primeiramente mergulhar na representação de gênero e das mulheres na historiografia.

No que se refere à participação das mulheres na história, a reação foi, na **melhor das hipóteses, um interesse mínimo** (“**minha compreensão da Revolução Francesa não muda por saber que as mulheres dela participaram**”). O desafio colocado por essas reações é, em última análise, um desafio teórico. Isso exige uma análise não apenas da relação entre a experiência masculina e a experiência feminina no passado, mas também da conexão entre a história passada e a prática histórica presente. Como o gênero funciona nas relações sociais humanas? Como o gênero dá sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico? As respostas a essas questões dependem de uma discussão do gênero como categoria analítica.²¹

A dificuldade de inserir a questão de gênero na análise histórica reside na falta de teorias e metodologias que abarquem o campo de forma a contemplar as especificidades requeridas por ele. Apesar de o paradigma pós-moderno se abrir a novos objetos de estudo e novas formas

²¹ SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise históric⁹. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995. p. 71-99.

de análise, ele não foi capaz de superar a limitação sobre a “história das mulheres”, a qual fica restrita ao caráter de mera curiosidade, não sendo imprescindível para a compreensão histórica como um todo.

Fazendo parte da chamada Nova História Cultural, a História das Mulheres não é encarada como um novo campo historiográfico, mas como mais uma vertente da “história em migalhas”²². A Nova História torna objeto de análise o choro, os modos de vestir, beijar e chorar, os funerais e também as portas das casas, as canetas e os bancos escolares. No entanto, essa história fragmentada da pós-modernidade tende a escapar para as bordas da história à parte, a história para satisfazer curiosidades, história do sensacional. Para se afastar de tal fazer historiográfico, a História das Mulheres esteve intrinsecamente ligada ao caráter ideológico da luta feminista.

Impulsionada pelos movimentos feministas da década de 1960²³, a história das mulheres foi tomando forma. Com forte ligação com militância política até o final dos anos 70, esse novo campo em construção foi transitando para a academia. Na sequência desse contexto, o termo “gênero” vem a partir da década de 1980²⁴, sendo utilizado nos embates que tratam da masculinidade e da feminilidade, tendo como proposta esmiuçar tais conceitos, lendo-os como construções sociais e culturais e afastando-os da análise biológica dos “papeis sexuais”.²⁵

²² “(...) a “história em migalhas”, preocupada centralmente com a diversidade dos objetos e a alteridade cultural, entre sociedades e dentro de cada uma delas.” crítica sobre a historiografia pós-moderna, em especial a Nova História Cultural. CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. (Introdução “História e Paradigmas Rivaís).

²³ “(...) o desvio para o gênero na década de 80 foi um rompimento definitivo com a política e propiciou a este campo conseguir seu próprio espaço, pois gênero é um termo aparentemente neutro desprovido de propósito ideológico imediato.” SCOTT, Joan. História das Mulheres. /n: BURKE, Peter. (Org.) **A Escrita da História: novas perspectivas**. 4^a ed. São Paulo: UNESP, 1992. p. 75. Joan Scott vê no afastamento com a política, um fator primordial para o deslanche da história das mulheres como campo historiográfico, pois a retirou da categoria de embate ideológico e revestiu-a de cientificidade.

²⁴ “A crítica do estatuto marginal em que a abordagem histórica tinha confinado as mulheres e a consciência que a história de mulheres se desenhava, sobretudo, na ausência e no silêncio que as envolvia, levou o movimento feminista desde a década de 1960 a lutar pela necessidade de visibilizar as mulheres e o seu protagonismo na história.” TEDESCHI, Losandro Antonio. **As mulheres e a história: uma introdução teórico metodológica**. Dourados, MS: UFGD, 2012. 144p.

²⁵ “Na sua utilização mais recente, o termo “gênero” parece ter feito sua aparição inicial entre as feministas americanas, que queriam enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”. O termo “gênero” enfatizava igualmente o aspecto relacional das definições normativas da feminilidade.” SCOTT,

Dois caminhos são frequentemente tomados para tratar da questão de gênero. O primeiro busca as origens da dominação patriarcal para compreender a desigualdade entre homens e mulheres. O segundo segue um viés marxista e se debruça na questão com o mesmo enfoque dado a luta de classes.²⁶ No entanto, nenhuma dessas formas de análise foi suficiente para sustentar e formular teorias da história que deem conta de solucionar o desencaixe das mulheres na historiografia.

Para analisar a carência de representação da mulher na História, o presente estudo irá compreender o termo “gênero” sob dois aspectos. (1) Um símbolo cultural para perpetuação de dominação/subordinação. (2) Uma construção social que legitima relações de poder²⁷.

No primeiro aspecto, o gênero é compreendido como símbolo cultural para perpetuação de dominação masculina e subordinação feminina, o que significa que é um argumento utilizado para segregação entre homem e mulher por conta de seus papéis sexuais biológicos. Tal separação é simbólica, ou seja, não possui bases concretas que a sustentem, mas, no entanto, estão intrinsecamente amalgamadas na mentalidade de quase todo o globo terrestre.

Nenhum recuo na história foi capaz de dar conta da explicação acerca de onde terá surgido ou que acontecimento teria desencadeado a subjugação feminina. No entanto, embarcar em uma história das origens²⁸ não é a pretensão deste artigo. O que aqui nos interessa é como a construção dessa ideia está estruturada²⁹ nos modos de pensar e agir dos povos, como ela se manifesta e sob quais artifícios ela opera.

Para reconstruir a mentalidade medieval e assim vislumbrar a realidade da mulher neste período, a literatura que este nos legou é valiosa. Não apenas os versos e romances de cavalaria,

Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995. p. 71-99.

²⁶ Idem.

²⁷ “É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “sistemas simbólicos” cumprem a sua função política de instrumento de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) (...)” BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1989. (Capítulo I – Primeira síntese).

²⁸ Marc Bloch em sua obra “Apologia da História ou O Ofício do Historiador” critica o recorrente erro do que chama “história das origens”, onde o historiador limita sua análise numa caça pela gênese do problema.

²⁹ “Os “sistemas simbólicos”, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade (...)” BOURDIEU, Pierre. Op. Cit.

mas também os registros eclesiásticos que nos permitem perceber como a feminilidade era entendida e deixam clara “(...) a ideia que os dirigentes da França faziam das mulheres na França no século XII. Eles constatavam. A natureza, julgavam, cavou um fosso profundo entre duas espécies distintas, a masculina e a feminina.”³⁰

Os chamados penitenciais, literatura religiosa composta por espécies de manuais para inquisições, são registros que nos permitem reconstruir sob determinados aspectos a mentalidade medieval. Neles, nota-se claramente o pensamento de que as mulheres por natureza são mais fracas e suscetíveis às práticas pecaminosas.³¹ Um dos penitenciais de mais fama da idade média é o *Decretum* do bispo de Worms. Nele são listadas perguntas para utilização dos inquisidores.

Dos pecados investigados nas mulheres, a maioria diz respeito à sexualidade (masturbação, incesto, zoofilia, pedofilia, adultério), ao assassinato (aborto, assassinado de marido e criadas) ou à feitiçaria (preparo de poções, sortilégios, encantamentos). Apesar de as perguntas dirigidas aos homens deixarem evidentes que estes caíam em pecados semelhantes, a importância dada a estes não era de mesmo peso que a das faltas femininas.

A partir deste cenário mental remontado a partir de vestígios documentais da Idade Média, em que a condição feminina é tida como vil e perigosa e que para contê-la é preciso portanto que um homem a domine, o presente estudo buscará adentrar na realidade medieval e lançar luz às personagens femininas reais dentre as representadas nos *fabliaux*.

Fabliau

“Quem quer mulher surpreender
Eu lhe farei compreender
Que é mais fácil vencer o Demo,
O Diabo, em combate supremo.”
(Da mulher que deu três voltas em torno da igreja)

³⁰ DUBY, Georges. *As Damas do Século XII*. Tradução Paulo Neves e Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 260 (O pecado das mulheres).

³¹ “Tal repartição das perguntas formuladas por Reginon entre os dois sexos mostra, bem enraizada desde o começo do século X, cem anos antes da empresa de Burchard de Worms, a ideia de que a natureza das mulheres leva-as a pecar de uma certa maneira.” Cf: DUBY, Georges. *Op. Cit.*, p. 271. Reginon foi autor de penitenciais que inspiraram o *Decretum* do Bispo de Worms. Neles já era evidente a certeza medieval sobre a condição feminina ser mais suscetível ao pecado.

O gênero literário *fabliau* lega contos em versos, os quais nos permitem adentrar na mentalidade popular medieval. Mergulhado na dualidade entre o profano e o sagrado, o fabuloso pensamento medieval oscila entre o temor do julgamento divino e a vontade de saciar as fomes do corpo e do espírito, tal fusão de ânimos ambíguos marca profundamente os modos de pensar e agir desse período histórico.

Para compreender os temas abordados nos *fabliaux*, é preciso tentar “transportamos de alguna manera a la mentalidad del hombre al que iba dirigida tal literatura.” Para tanto, é necessário lançar sobre o homem (e a mulher) medieval um olhar de alteridade e buscar adentrar em nos fatos e contextos que fazem pano de fundo para a representação de tais idéias em sua cultura literária.

A literatura é espelho da realidade. Através dos desfoques entre os côncavos da fantasia, é possível vislumbrar feixes das estruturas mentais de determinada sociedade e época. Portanto, excluir da historiografia a análise de obras literárias é negar que todas as ações e produtos culturais estão carregadas de todo o entorno social em que foram concebidas.

À sombra dos sermões clericais, os “causos” e histórias que percorrem o cotidiano leigo são povoados de erotismo e comédia, não obstante, a espiritualidade e a superstição não deixam de permear todos os aspectos da vida medieval. “Querer hablar de los fabliaux sin aludir al polémico tema de la “obscenidad” sería como anular una parte inherente a este género literario. (Erotismo y obscenidad en los fabliaux. Josefa López Alcaraz). É esse casamento *sui generis* que será analisado no presente artigo; a representação do sexo e da sexualidade na literatura popular e os pontos em que a narrativa leiga diverge ou abraça a intensa presença do discurso da Igreja.

Os quatorze *fabliaux* analisados foram aqui divididos em três categorias principais: luxúria, adultério e astúcia feminina, sendo esta última a mais recorrente. As fábulas não se prendem apenas a uma categoria específica, podendo pertencer a todas ao longo de sua narrativa, no entanto a categorização segue o critério do teor que mais se evidencia.

Luxúria

Dentre as cinco fábulas dessa categoria; “Do cavaleiro que confessou sua mulher”, “O desejo reprimido”, “Os quatro desejos de São Martinho”, “É da mulher que pedia aveia para a

ração de Morel” e “O sonho do monge”, apenas a última diz respeito à luxúria masculina. Esta narra o sonho de um monge que adormece sob o tormento de ter o corpo despertado por uma donzela a qual avistou no caminho, no sonho ele visita uma feira onde o único produto à venda são conas (vaginas) de todos os tipos. “O desejo reprimido” é a versão feminina do sonho do monge.

Entretanto, não o desperta nem o incentiva, de medo que depois ele a considere gulosa. Por tal razão afastou aquele pensamento, aquele desejo que sentia dele. Então adormece por despeito e aborrecimento. Em seu sono, digovos sem mentir, a mulher sonhou um sonho; sonhou que estava numa feira anual. Nunca ouvistes falar de outra igual. (...) Havia somente colhões e paus.”
(O desejo reprimido)

Numa literatura desprovida do rigor moral eclesiástico, com palavras que muito diferem dos salmos bíblicos, as fábulas são aqui utilizadas como lentes através das quais se descortina a *mentalité* medieval. São elas um instrumento formidável para a reconstrução da história popular de uma época que legou massivamente fontes do clero e da nobreza.

Essa história muito diz sobre a condição feminina e como a mulher lidava com sua própria sexualidade. Apesar de ter ciência de suas vontades e não se deter ao embriagar o marido com o propósito de sedução, quando este adormece ébrio, a esposa não tem coragem de acordá-lo e expor seus desejos, temendo que ele a considere “gulosa”.

A luxúria e a gula são pecados que caminham de mãos dadas, ambos dizem respeito a instintos primordiais do ser humano, assim, são os dois condenados e ceder a eles é ceder à tentação de alimentar a carne em lugar do espírito. Frente a isso, jaz a ideia de submissão feminina em todas as esferas de sua vida, assim, é extremamente abominável que uma mulher tenha o controle de sua sexualidade. A personagem dessa fábula é tão somente o espelho de mulheres reais e de pensamentos reais e no fim, seu desejo sexual não foi maior que o julgo onipresente da moral católica, moral esta novamente posta de lado no plano dos sonhos.

Em “Os quatro desejos de São Martinho”, a personagem deseja ao santo que seu marido fique repleto de “paus” por todo o corpo e para ele diz: “Bem vos disse que de nada me servia um único pau, sempre mais mole que um esfregão velho. Mas agora minha cona está rica de

paus.”. O homem é repreendido na moral da fábula, por ter cedido aos caprichos da esposa e lhe concedido um de seus quatro desejos, os quais perdeu por causa dela. A dominação masculina é então imposta com teor didático e exemplificativo, para que dela nenhum homem abra mão.

Numa sociedade regida pela castração do querer e da vontade humana, a luxúria floresce como que em primavera. Homens e mulheres enxergam seus corpos e seus desejos como artifícios que os levarão à danação, o que, apesar de aterrorizá-los, não impede a proliferação dos desvios.

Marcada pelo misticismo, o pensamento na Idade Média esteve intrinsecamente próximo às superstições. Nesse contexto, a mulher é vista como lar do tento, cujos desejos a tornavam maliciosas e volúveis e, portanto, deveriam ser controladas por um homem, o qual não deveria permitir que ela inverta os papéis que cabem a ela.

No entanto, o ímpeto sexual do homem não é visto com tanta abominação. Nas narrativas, leigos e religiosos se rendem à tentação carnal sem a represália sofrida pelas mulheres, duplamente atadas; ao julgo divino e à dominação masculina.

Adultério

Um único *fabliau* se encontra nessa categoria. Apesar de recorrente em quase todas as fábulas, é apenas nesta que o adultério masculino é veementemente repreendido. Entretanto, a culpa ainda recai sobre a mulher. A amante do marido é a culpada por seduzi-lo e, portanto, a moral final aconselha não a fidelidade do homem por meio da contenção de seus desejos, mas condena as mulheres que o seduz e o desvia do caminho da retidão.

O adultério cometido pelo homem não é censurado do mesmo modo que a infidelidade feminina. A recriminação sobre o ato vem da preocupação com os bens materiais, uma vez que “o coração de toda mulher permanece aberto para enganar o homem” e, portanto, é insensato arriscar sua riqueza provando de tal veneno. Em contraponto, a mulher é exortada a dominar suas vontades e agir com mansidão diante da superioridade de seu marido. Muito além de um impulso estouvado, o adultério da mulher é uma completa abominação aos olhos divinos, pois põe em sua mão as rédeas do controle de seus desejos.

Astúcia Feminina

“Do vilão de Bailleul”, “O vilão e o camundongo”, “De Madruga de Compiègne”, “Os calções do franciscano”, “Da mulher que deu três voltas em torno da igreja”, “Da burguesa de Orleans” e “O cavaleiro da túnica vermelha” são as fábulas analisadas nesta categoria. Nelas, o vetor que direciona a narrativa é o mesmo: a natureza astuta das filhas de Eva.

Desde o gênesis bíblico, a mulher é retratada como o tento encarnado. É ela sedutora e farta de “esperteza e estratagemas”, dos quais se utiliza para driblar sua condição. Ao homem, então, é designada a contenção dos ímpetos femininos, subordinando filhas e esposas à sua vontade. Todavia, nas fábulas a figura masculina aparece em diferentes situações sendo subjugada por conta de sua inocência ou tolice, fato este que lança luz à realidade vivida pelas camadas baixas da Europa medieval.

Através das narrativas, é possível reconstruir e perceber determinadas ações do passado. Longe dos sermões e confessionários, a retidão dos fies esmaece e os papéis de poder não permanecem estáticos. Em algumas fábulas, são mulheres que tomam a frente da casa e dos negócios, dominando os maridos sob suas vontades. A astúcia e sagacidade feminina legam às mulheres vantagens sobre os homens.

Entre a dominação masculina e a subordinação da mulher existem caminhos multifacetados. A história dos modos de pensar e agir não pode ser encarada sob uma única faceta. Para além das regras, existem as burlas e os *fabliaux* medievos fazem com diversas delas atravessem o tempo.

Conclusões

Durante a análise dos *fabliaux*, foram perceptíveis os equívocos do lugar-comum no entendimento do pensamento medieval.

O presente estudo se inicia com o intuito de compreender a mulher, sua sexualidade e os papéis de gênero na Europa Medieval, partindo do conceito de inferiorização do gênero feminino e limitação da sociabilidade da mulher. No entanto, o que se percebe ao longo do processo de análise, é que durante o período em que os *fabliaux* foram escritos, as mulheres

gozavam de certa liberdade,³² principalmente as mais abastadas. Tal fato se dá pela forte estratificação da sociedade medieval, onde os papéis sociais contavam muitas vezes, mais que os papéis de gênero.

Apesar dessa relativa liberdade, onde mulheres de posses podem muitas vezes seguir com os negócios dos maridos e ter maior voz de comando em casa, são elas ainda alvo da desconfiança divina e por isso têm sua sexualidade controlada pela Igreja e pelos homens.

Faz-se então necessária uma historiografia que relativize os embates de gênero segundo seu contexto. A misoginia é uma realidade da sociedade medieval, mas não pode ser encarada como uniforme para todas as mulheres. Não é possível amalgamar todo o gênero feminino em um único e coeso grupo, pois a divisão social é muito forte nessa realidade e determinante no que se refere aos valores impostos às mulheres e os cerceamentos que estas sofrem.

³² “Com efeito, embora judicialmente dependentes, as mulheres de elite e do povo tiveram distintas experiências de vida e ocuparam variadas posições na sociedade medieval – dela participando ativamente com maior ou menor intensidade”. MACEDO, José Rivair. **A Mulher na Idade Média**. 5ª Ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2015.

PREGADOR E ESTUDIOSO? ANÁLISE DA REPRESENTAÇÃO HAGIOGRÁFICA DE SÃO DOMINGOS DE GUSMÃO

Lucas Cunha Nunes (Graduando – UFRGS)

Introdução

Esse texto é resultado das pesquisas que fizemos visando o Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura em História que foi apresentado no final de 2015 na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.¹ Ele tem como objetivo dar sequência a comunicação apresentada no II Seminário Internacional sobre Hagiografia Medieval, realizado em Porto Alegre-RS no mês de outubro de 2015, no qual apresentamos algumas reflexões mais teóricas sobre o trabalho que estávamos realizando. Logo, o que nos propomos aqui é dar continuidade para esse trabalho, visando analisar duas das fontes hagiográficas das quais trabalhamos na monografia: as Vidas de Domingos de Gusmão escritas por Pedro Ferrando² e Constantino de Orvieto.³

Sendo assim, antes de nos focarmos na documentação, é preciso apresentar algumas considerações sobre nossa pesquisa. O problema de pesquisa com o qual estamos trabalhando está baseado na seguinte pergunta: “Era Domingos um Dominicano?”. Para tentar responder a essa pergunta primeiro temos que achar resposta para uma outra que surge a partir dela: o que era ser um Dominicano no século XIII? Aqui já levando em consideração nosso recorte temporal.

Para tentar elaborar essas respostas temos como uma das principais referências a Tese de Doutorado da professora Carolina Coelho Fortes, intitulada “*Societas Studii*: A Construção da Identidade Institucional e os Estudos entre os Frades Pregadores no século XIII”.⁴

¹ NUNES, Lucas Cunha. **ERA DOMINGOS UM DOMINICANO? A construção do discurso hagiográfico e a Ordem dos Pregadores (1235-1298)**. Porto Alegre, 2015. 48 p. Monografia (Graduação em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

² PEDRO FERRANDO. *Leyenda de Santo Domingo*. In: **Santo Domingo De Guzmán Visto Por Sus Contemporáneos. Esquema biográfico, introducciones, versión y notas de los Padres Fr. Miguel Gelabert, O.P., Fr. José maría Milagro, O.P. Introduccion General por el Padre Fr. José María de Garganta, O.P.** Madrid: BAC, MCMXLVII. p. 325-382.

³ CONSTANTINO DE ORVIETO. *Leyenda de Santo Domingo*. In: **Santo Domingo De Guzmán Visto Por Sus Contemporáneos. Esquema biográfico, introducciones, versión y notas de los Padres Fr. Miguel Gelabert, O.P., Fr. José maría Milagro, O.P. Introduccion General por el Padre Fr. José María de Garganta, O.P.** Madrid: BAC, MCMXLVII. p. 383-450.

⁴ FORTES, Carolina Coelho. ***Societas studii*: a construção da identidade institucional e os estudos entre os**

Buscaremos, através das considerações sobre a formação da identidade institucional da Ordem dos Pregadores feitas por Fortes, bem como com a ajuda de outros autores,⁵ tentar identificar nas hagiografias de Domingos de Gusmão indícios que nos permitam refletir sobre a forma como os rumos que a Ordem foi tomando ao longo do século XIII influenciaram nas representações de Domingos em hagiografias dominicanas, e a importância que a “história” do fundador da Ordem tem no processo de legitimação dessa identidade institucional. Nesse sentido, é importante destacar a relevância da obra “L’Invenzione della Memoria”, de Luigi Canetti⁶ para esse assunto, principalmente no que tange a sua análise das fontes hagiográficas. Canetti faz uma análise de folego das hagiografias dominicanas sobre Domingos, analisando as principais hagiografias produzidas durante o século XIII sobre o santo fundador da Ordem dos Pregadores.

É a partir dessas reflexões que nos surgem outras perguntas: Domingos era pregador? Domingos era estudioso? Ou melhor, Domingos era pregador e estudioso? Para pesquisadores acostumados a lidar com as hagiografias sobre Domingos de Gusmão, talvez essas questões não acarretem maiores problemas, porém, o que nos propomos aqui não é necessariamente responder essas questões, mas sim problematizar brevemente a forma como a pregação e os estudos são representados nas hagiografias sobre Domingos. Sendo assim, essas questões são artifícios que utilizamos para olhar para nossa documentação.

Estudo, pregação e as hagiografias dominicanas

Donald Prudlo, em seu artigo “The Friars Preachers: The First Hundred Years of the Dominican Order”,⁷ ao fazer um apanhado geral das principais características dos cem primeiros anos da Ordem dos Pregadores, frisa que durante esse período os dominicanos

frades pregadores no século XIII. Niterói, 2011. 370 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

⁵ Autores como André Vauchez, Igor S. Teixeira e Luigi Canetti também foram primordiais para o desenvolvimento de nossa pesquisa.

⁶ CANETTI, Luigi. *L’Invenzione della memória: il culto e l’immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 1996.

⁷ PRUDLO, Donald. The Friars Preachers: The First Hundred Years of the Dominican Order. *History Compass*, v. 8, n. 11, p.1275-1290, 2010.

passaram de um pequeno grupo de homens dedicados a pregar contra a heresia Albigense, para uma ordem transnacional, com milhares de membros e cuja atuação como pregadores, bem como estudiosos, afetou toda a cristandade e influenciou diversos aspectos do mundo ocidental, sendo seu envolvimento com o surgimento das Universidades apenas um exemplo disso. É no primeiro século da Ordem em que os dominicanos buscam se afirmar como instituição, através de uma identidade não só que os diferenciasse das outras ordens, mas que também os definisse.

Carolina Fortes, tem como principal argumento de sua tese⁸ que a Ordem dos Pregadores se constitui ao longo do século XIII em uma *Societas Studii*, ou seja, em uma ordem que tinha nos estudos seu elemento mais importante e a partir deles construiu sua identidade institucional. Para ela “Os frades dominicanos tomaram como principal elemento definidor de sua identidade institucional os estudos, e não a pregação, como seria de se esperar.”⁹ Sendo assim, Domingos e os Mestres Gerais da Ordem que o sucederam, “esforçaram-se em dar àquela nova *religio* o caráter de Ordem letrada, construindo pouco e a pouco, e minuciosamente, um sistema educacional que abrangia cada convento de pregadores.”¹⁰ A autora ainda acrescenta que “a insistência nos estudos faz transparecer o anseio de dar coesão interna à Ordem, bem como de diferenciá-la em relação a outros grupos eclesiásticos, frades menores, clérigos seculares e monges”.¹¹

Luigi Canetti é outro autor que contribui para o debate em relação a formação da identidade da Ordem. No seu livro “L’Invenzione della Memoria”,¹² citado anteriormente, ele constrói um argumento que relacionada diretamente a busca de uma identidade institucional por parte dos dominicanos através da afirmação de uma imagem e um discurso sobre a santidade de Domingos, seu fundador. Para Fortes “Canetti vê no repetido esforço de escrita e re-escrita da vida de Domingos, os vestígios da idéia que os frades queriam ter de si mesmos. Em Domingos, portanto, encontra-se a identidade da Ordem dos Pregadores”.¹³ Fortes ainda

⁸ FORTES, Carolina Coelho. Op. Cit.

⁹ Ibidem. p. 17.

¹⁰ Idem.

¹¹ Ibidem. p. 18.

¹² CANETTI, Luigi. Op. Cit.

¹³ FORTES, Carolina Coelho. Op. Cit. p. 109.

conclui que para Canetti “A imagem de Domingos, que vai se configurando no processo de re-exame histórico-hagiográfico das origens da Ordem, sobretudo com a fundamental contribuição de Jordão [da Saxônia], reflete estaticamente a de uma *religio* que soube se atribuir, muito precocemente, uma forte estabilidade de organização institucional e que buscou e projetou na figura histórica do fundador os traços salientes de uma identidade constitucional[...]”.¹⁴ Ou seja, a agência e influência de Domingos nesse processo é notória, porém são os desdobramentos e interesses internos da Ordem, posteriores a morte dele que acabam por delinear os parâmetros de escrita das hagiografias.

A partir desses argumentos, podemos dizer que as Constituições da Ordem, ao regulamentarem a prática do “ser dominicano”, estiveram inseridas nos debates a cerca do processo de institucionalização de uma identidade para os dominicanos, sendo influenciadas pelos rumos que se queria dar para a Ordem. Se pregadores ou estudiosos, influenciados por Domingos ou não, é a partir das Constituições que o processo gradual de identificação dos dominicanos se acelera, e começa a ganhar contornos mais definitivos.

Antes de olharmos para as hagiografias de Domingos de Gusmão devemos ter em mente que o Domingos das hagiografias é fruto de uma construção, de um discurso atribuído e que não necessariamente, e dificilmente, representa o Domingos de Gusmão de verdade. Se as hagiografias, em sua essência, têm como objetivo edificar e dar um exemplo. Logo, as hagiografias sobre Domingos, influenciadas pelo seu tempo e pelos interesses que envolveram a sua escrita, são permeadas por um discurso. Esse discurso se projeta na forma como o santo será representado e, conseqüentemente, no exemplo que ele ira passar. Logo a hagiografia passa a ter um intuito persuasivo, ideológico. Ela deve persuadir seus interlocutores de forma que vejam na figura do santo fundador da Ordem dos Pregadores um exemplo de vida a ser seguido. Se de forma geral o exemplo presente nas hagiografias é direcionado a todos, aqui podemos levantar a questão de que o exemplo presente nas hagiografias sobre Domingos tinham também um público alvo mais restrito, os próprios dominicanos. Se não se pode afirmar que a imagem do santo que representava o modelo de “ser dominicano” a ser seguido pelos membros da

¹⁴ Ibidem. p. 111.

Ordem tenha sido concebida pelo próprio Domingos, por outro lado fica evidente que “ser dominicano” é tentar ser como Domingos.

Porém, se em vida ele pode não ter correspondido ao “ser dominicano” que se consolidou com as Constituições da Ordem, após sua morte fica claro, também, que muitos foram os esforços para que a “história” do santo fundador da Ordem se adequasse aos moldes e definições que foram surgindo no passar do século XIII. As hagiografias sobre Domingos ilustram bem esses esforços, pois buscaram legitimar a identidade institucional que se consolidaria com o passar do tempo. Na medida em que novas “legendas” sobre Domingos foram sendo escritas, a “história oficial” dos dominicanos foi se alterando, se moldando conforme as necessidades e interesses da Ordem.

Com base nessas questões que até agora levantamos que buscaremos olhar para nossa documentação, buscamos identificar nas hagiografias escritas por Pedro Ferrando e Constantino de Orvieto aspectos que nos permitam comparar e refletir sobre a importância dada para a pregação e ao estudo naqueles textos, e se é possível identificar se com o passar do tempo, e a substituição das obras mais antigas por outras mais recentes, algum desses assuntos se sobressai ou ganha maior destaque.

As Vidas de Domingos

Passaremos agora a apresentar brevemente uma análise comparada das hagiografias de Domingos de Gusmão escritas por Pedro Ferrando (entre 1235-1239) e Constantino de Orvieto (entre 1246-1247). Fizemos alguns recortes de passagens em que estudo e pregação estão presentes em ambas hagiografias, de forma que ilustre as discussões que estamos apresentando.

Pedro Ferrando ao escrever a sua Vida de Domingos, escreve um capítulo dedicado a falar sobre os estudos de Domingos em Palencia. Esse é o único capítulo da obra que tem como objetivo destacar a formação intelectual do fundador da Ordem dos Pregadores, sendo que esse assunto aparece apenas tangenciado em outros capítulos. É interessante notar que nesse capítulo Pedro Ferrando dá destaque ao esforço que Domingos faz para se dedicar ao estudo, principalmente da Teologia, e tirasse melhor proveito deles, conforme podemos ver na seguinte passagem:

E para que sua alma assimilasse mais obedientemente a sabedoria, decidiu privar do vinho seu corpo. Assim o cumpriu durante dez anos [...] se deu inteiramente ao estudo da Teologia e começou a cobiçar ardentemente as palavras divinas.¹⁵

Já na *Vida* escrita por Constantino de Orvieto estão presentes mais capítulos dedicados aos estudos de Domingos em Palencia e sua formação intelectual, porém eles são bastante breves e destacam pontos bem específicos quanto a dedicação de Domingos aos estudos da Teologia:

Depois que esteve devidamente instruído nas artes liberais, as quais havia se aplicado com afinco, para não destinar mais afrente um tempo devido a mais saudável das disciplinas, passou a Teologia, [...], ocupando-se com ardor durante quatro anos [...] [e] para transportar mais plenamente seu espírito para a sabedoria, pensou abster-se do vinho. Pensou, digo, e realizou, pois não bebeu vinho em dez anos.¹⁶

O que podemos notar aqui é que, por mais que esteja pouco presente nas obras, o estudo ganha importância nas hagiografias de Domingos principalmente quando destaca o estudo da Teologia e a dedicação dele com isso, de forma que se privou de muitas coisas para ter um melhor aproveitamento. Isso nos parece indicar o intuito da Ordem de dar destaque a formação teológica dos frades e a importância que isso deveria ter na rotina deles.

Já em relação a pregação, por outro lado, as duas hagiografias apresentam bem mais capítulos e maior destaque. Pedro Ferrando apresenta uma série de capítulos em que comenta sobre a “iniciação” de Domingos na pregação, dando destaque as suas empreitadas na região do Midi. Nessas passagens, outro personagem ganha destaque, o bispo Diego de Osma, conforme podemos ver a seguir:

E assim, os que haviam vindo a pregar a fé aprenderam, não tanto pela palavras como pelo exemplo do bispo Diego [...]. E deixando em seu lugar todas as coisas temporais, abraçou cada um a pobreza evangélica e começaram a

¹⁵ PEDRO FERRANDO. Op. Cit., p. 338-339 (tradução livre): “Y para que su alma asimilase más cumplidamente la sabiduría, decidió privar del vino a su cuerpo. Así lo cumplió durante diez años [...] se dió enteramente al estudio de la Teología y comenzó a codiciar ardientemente las divinas palabras.”

¹⁶ CONSTANTINO DE ORVIETO. Op. Cit., p. 397 (tradução livre): “Después que estuvo debidamente instruído em las artes liberales, a las que se había aplicado con ahinco, para no destinarles en adelante un tempo debido a más saludables disciplinas, se pasó a la Teología, [...], ocupándose com ardor durante cuatro años [...] [e] para transportar más plenamente su espíritu a la sabiduría, pensó abstenerse del vino. Lo pensó, digo, y lo realizó, pues no gustó vino en diez años.”

caminhar a pé e a pregar valentemente, com palavras e obras, a fé de Cristo, levando a frente da empresa, como chefe de todos, o bispo Diego.¹⁷

Constantino de Orvieto se assemelha a Pedro Ferrando quando ira falar sobre a pregação em Domingos, mantendo Diego de Osma como figura presente nos relatos sobre pregação:

[...] ocorreu que Diego, o bispo de Osma, [...] devia dirigir-se as Marcas para concertar um enlace matrimonial entre um filho do rei e uma nobre donzela. Havendo, pois, reunido uma comitiva para o caso, tomou consigo [...] o servo de Deus Domingos. Empreendida a viagem, quando chegaram a Tolosa, na mesma noite em que receberam hospedagem se deu conta de que o *hostelero* estava infectado de heresia, a qual, argumentando com bondosa e persuasiva razão, o converteu de novo na fé.¹⁸

Com base nessas passagens citadas e em outras presentes nas hagiografias, nos parece que, apesar de presente em menor quantidade nas duas hagiografias, inclusive reduzindo de uma para a outra, as breves passagens sobre os estudos buscam enfatizar a importância deles na formação de Domingos. A ênfase ao estudo da Teologia indica, ao nosso ver, a importância de primeiro estudar para depois pregar. Nos capítulos iniciais de ambas as hagiografias, onde são relatados o início da vida de Domingos e sua formação religiosa, quando se refere aos estudos, atribui a eles o interesse do próprio Domingos. Porém, no trecho sobre a pregação, atribui a figura de Diego de Osma a influência sobre Domingos. Porém, o que fica ainda em questão é a forma como os estudos são retratados em cada uma das hagiografias. Se na *Vida* escrita por Pedro Ferrando o capítulo dedicado aos estudos é bastante enfático, na obra de Constantino de Orvieto os dois capítulos que tratam do assunto o fazem de forma burocrática, apresentando de forma rápida e pouco aprofundada o assunto.

¹⁷ PEDRO FERRANDO. Op. Cit. p. 344. (tradução livre): “y así los que habían venido a predicar la fe aprendieron, no tanto por las palabras como por el ejemplo del obispo Diego [...]. Ydejando en su lugar todo lo equipaje de las cosas temporales, abrazó cada uno la pobreza evangélica y cimenzaron a caminar a pie y a predicar valientemente, con palabras y obras, la fe de Cristo, llevando a la cabeza de la empresa, como jefe de todos, al obispo Diego.”

¹⁸ CONSTANTINO DE ORVIETO. Op. Cit., p. 399 (tradução livre): “...ocurrió que Diego, el obispo de Osma [...] debía dirigirse a las Marcas para concertar un enlace matrimonial entre un hijo del rey y una noble doncella. Habiendo, pues, reunido una comitiva para el casa, tomó consigo [...] al siervo de Dios Domingos. Empreendido el viaje, cuando llegaron a Tolosa, la misma noche que recibieron hospedaje se dio cuenta de que el hostelero estaba infectado de herejía, al cual, arguyéndole con bondosas y persuasivas razones, les convirtió de nuevo a la fe”.

Considerações Finais

É preciso reconhecer a grande influência que textos da professora Carolina Fortes tiveram ao longo dessa pesquisa. Apesar das evidentes semelhanças e apoio em sua tese e de outros trabalhos de sua autoria, nosso intuito aqui é utilizar suas considerações para analisar uma documentação que foi utilizada de forma secundária em sua tese, no caso as hagiografias de Domingos, e problematizar não só a questão identitária da Ordem, mas também as representações de Domingos nelas.

Por fim, cabe deixar claro alguns aspectos: 1º) desde o início de nossa pesquisa partimos do pressuposto de que Domingos de Gusmão não se encaixava no “modelo de ser dominicano”, mas que sua representação hagiográfica sim; 2º) se por um lado as hagiografias falam menos dos estudos do que da pregação, nos parece que no intuito de exemplaridade, as passagens sobre os estudos são mais “enfáticas”, atribuindo diretamente as vontades de Domingos em se dedicar neles, diferentemente de quando falam sobre a pregação, em que a figura de Diego de Osma ganha notoriamente maior destaque. 3º) nosso intuito aqui, conforme dito na introdução, não era necessariamente responder se Domingos era estudioso e/ou pregador – na verdade acreditamos que sim, que era os dois – mas sim usar esses pontos como tópicos de comparação; 4º) ainda nesse sentido, nos parece claro que dentro da Ordem dos Pregadores era preciso primeiro estudar, para depois pregar; 5º) e para concluir, somos conscientes de que, talvez, analisar apenas as hagiografias nos limite a tirar conclusões mais concretas nessa questão, porém as restrições impostas por uma monografia de conclusão de curso impediram aumentar nossa abordagem, sendo assim, nossas pesquisas futuras deve seguir nessa direção, buscando ampliar nossa documentação, bem como nossa análise.

OS CONCÍLIOS ECLESIÁSTICOS E A NORMATIZAÇÃO DA VIDA CRISTÃ NO SÉCULO V: PRIMEIROS APONTAMENTOS SOBRE AS PRESCRIÇÕES COMPORTAMENTAIS NOS CÂNONES DO CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA

Lucas Moreira Calvo (Mestrando – UFRJ)

Considerações iniciais

No presente texto, apresentaremos os primeiros apontamentos de nossa pesquisa sobre o concílio de Calcedônia (451). Diferente da maioria dos trabalhos historiográficos, não nos concentraremos na discussão teológica sobre as naturezas de Cristo. Nosso estudo privilegia a análise dos cânones destinados à regulamentação de problemas vivenciados pelas comunidades cristãs. Nesse sentido, nos propomos a apresentar algumas reflexões iniciais sobre o papel das regulamentações comportamentais presentes nos cânones calcedônicos.

Os concílios eram assembleias convocadas por autoridades eclesiásticas ou seculares, que tratavam de questões relativas tanto à doutrina quanto à disciplina cristã, inseridas em um contexto histórico específico.¹ Podiam participar dessa reunião clérigos de diferentes extratos da hierarquia eclesiástica, ainda em formação naquele período, e laicos, representantes do governo imperial e até mesmo indivíduos pertencentes às camadas populares.

A composição dos concílios era muito diversa, assim como a forma de participação desses personagens, sendo infrutífero tentar esquematizá-las. Muitas vezes, os teólogos não tinham poder de voto, mas podiam ser determinantes para os rumos do concílio. Se muitos presentes na assembleia não assinavam as atas conciliares, isso não é necessariamente um indício de não participação nas decisões, posto que a aclamação era um elemento fundamental das assembleias, dando voz e poder de influenciar e legitimar as decisões conciliares². Dessa forma, os concílios tardo-antigos eram bastante heterogêneos, podendo se apresentar como

¹ Em Éfeso I (431) e Éfeso (449), por exemplo, embora os bispos fossem os protagonistas das assembleias, os monges tiveram papel fundamental no seu desenrolar, tanto no que diz respeito à ações coletivas, quanto à intervenção de suas lideranças.

² ROUCHÉ, Charlotte. Acclamations at the council of Chalcedon. *In*: PRICE, Richard; WHITBY, Mary (Ed.). **Chalcedon in context: church councils 400-700**. Liverpool: Liverpool University Press, 2011. p. 175-76.

reuniões restritas - locais, regionais ou provinciais-, ou amplas, de valor universal, chamadas de ecumênicas.

A ecumenicidade dos concílios

O concílio de Calcedônia (451) foi, de acordo com a tradição católica, o quarto dos sete primeiros concílios ecumênicos. A atribuição de ecumenicidade a um determinado concílio geralmente era expressão de autoproclamação, vontade ou qualificação *posteriori* de universalidade. Os concílios convocados e presididos pelo imperador podiam ser automaticamente qualificados como ecumênicos. Já outros, como foi o caso do primeiro concílio de Constantinopla (381), receberam a qualificação posteriormente.³ Talvez, como forma de autoproclamação, poderíamos citar o segundo concílio de Éfeso (449), que se pretendeu ecumênico, mas teve o título negado. Enfim, é preciso estar consciente de que a ecumenicidade pode ser entendida como uma estratégia discursiva utilizada ao longo da história da Igreja como forma de atribuir valor universal às decisões conciliares.

A questão da ecumenicidade é muito importante, pois rompe com a ideia de que o concílio ecumênico necessariamente contava com a participação de eclesiásticos e leigos de todas as partes do Império, e que, portanto, representaria de fato uma deliberação universal. Atribuir ecumenicidade ao concílio era aparentemente uma estratégia para garantir legitimação da posição das facções cujas ideias tinham vencido a disputa conciliar. Esse é um fator que nos deve servir para questionar o alcance territorial das questões discutidas e deliberadas nessas assembleias, que certamente eram amplas, mas dificilmente atingiam igualmente o extenso território imperial. No final das contas, só compareciam aos concílios os bispos das dioceses e regiões de onde as viagens eram geograficamente possíveis.⁴

Problematizamos também o poder legislativo dos concílios que se pretendiam ecumênicos. Tradicionalmente, os cânones de tais assembleias são tratados como parâmetro legislativo universal, que servia para resolver os conflitos locais e/ou regionais. No entanto, realmente podemos atribuir tamanho alcance às decisões conciliares? Apesar da Igreja

³ ALBERIGO, Giuseppe (Ed.). **Historia de los concílios ecumênicos**. Salamanca: Sígueme, 1993.p. 14.

⁴ JENKINS, Philip. **Guerras Santas**. Rio de Janeiro: Leya, 2013. p. 49.

funcionar como um Estado no interior do Império, tendo os bispos um controle social cada vez maior da comunidade cristã,⁵ é difícil afirmar que os cânones normatizavam a vida cristã a nível local. A resposta para essa pergunta exigiria uma pesquisa mais profunda sobre a circulação desses cânones no Império e as decisões tomadas em concílios regionais.

Os procedimentos conciliares

O funcionamento dos concílios tardo-antigos sofria grande influência da cultura política romana. Parece consensual entre os historiadores que os procedimentos conciliares eram uma adaptação do modelo senatorial. Baseado nos estudos de Richard Talbert, Price⁶ explica que normalmente as sessões do Senado começavam com o presidente da mesa apresentando o que seria discutido, o *relatio*. Se a questão era incontestável e a solução óbvia, um decreto poderia ser acordado sem debate. Mas se a discussão fosse necessária, o presidente solicitaria que todos os senadores presentes expressassem sua opinião individual em ordem de antiguidade – esse momento era chamado de *interrogatio*.

Quando expressavam sua opinião em resposta ao *interrogatio*, cada senador poderia concordar com uma proposta já feita ou fazer uma nova. Isto poderia consistir em propor que nenhuma ação fosse tomada ou que um voto fosse adiado. Este momento estava ainda aberto à possibilidade de discursar sobre um tópico totalmente novo. No fechamento do *interrogatio*, cabia ao presidente a responsabilidade de decidir quais propostas seriam colocadas em votação. Quando iam votar, os senadores se dividiam em dois grupos no salão do Senado. O resultado geralmente era claro, sem a necessidade de fazer a contagem. O nome daqueles que votavam a favor ou contra uma determinada proposta não eram registrados.

No entanto, o *interrogatio* assumia um sentido próprio nas assembleias conciliares. Enquanto nas instituições políticas romanas esse momento abria espaço para discordâncias e novas propostas, nos concílios se esperava que os bispos, membros conciliares, aprovassem o que os dirigentes da assembleia propusessem. No contexto eclesiástico, o propósito do

⁵ JENKINS, Philip. Op. Cit., p. 54.

⁶ PRICE, Richard. Presidency and Procedure at the Early Ecumenical Councils. **Annuario Historiae Concilliorum**, n. 41, 2009. p. 10-11.

interrogatio, principalmente nos julgamentos doutrinários, não era abrir margem para o dissenso, mas revelar a mente comum da Igreja, o consenso, presumido de antemão⁷. Assim, esse procedimento e seu registro nas atas, principalmente em questões doutrinárias, pode ser interpretado como reforço da ideia de decisão unânime da assembleia episcopal e, conseqüentemente, de decisão inspirada pelo Espírito Santo. O consenso seria, portanto, sinal da orientação divina.

Destacamos ainda outra característica conciliar compartilhada com a cultura política romana, quiçá mediterrânea, a aclamação. Tanto no interior do cristianismo quanto na vida política romana, a aclamação tinha uma longa tradição. Seu uso generalizado na cultura político-religiosa do Império lhe concedeu status de autoridade como forma de expressar aprovação e opinião.⁸ Nas atas conciliares, a presença de registros de aclamações, principalmente nos séculos III e IV, resultado do uso de sistemas estenográficos sofisticados,⁹ indica a efetividade de uma *práxis* político-religiosa na influência das discussões e decisões tomadas. Muito provavelmente, a exemplo da *ecclesia* ateniense, essas vozes pressionavam a assembleia, manifestando seu sentimento quanto ao que era debatido.

A ata do concílio de Calcedônia

Nesse trabalho, utilizamos como fonte a tradução para o inglês das atas do concílio de Calcedônia, feita pelos historiadores Richard Price e Michael Gaddis. Essa tradução se baseia na edição crítica de Edward Schwartz, que na década de 1930, organizou e publicou as versões grega e latina desses documentos. No entanto, só utilizamos aqui a lista de cânones relativos às decisões disciplinares do concílio, ou seja, a lista de 27 cânones, sobre a qual consideramos importante fazer algumas observações.

Sabemos que os bispos das principais sedes episcopais geralmente levavam seus próprios notários para registrar os acontecimentos do concílio, no entanto, não há evidências nas atas que façam referência ao processo de textualização das atas do concílio de Calcedônia.

⁷ PRICE, Richard, Op. Cit., p. 20-21.

⁸ ROUECHÉ, Charlotte. Acclamations at the Council of Chalcedon. In: PRICE, Richard, WHITBY, Michael (Ed.). **Chalcedon in Context: Church Councils 400–700**. Liverpool: Liverpool University, 2011. p. 169-170.

⁹ ROUECHÉ, Charlotte. Op. Cit., p.174-175.

Aparentemente, parece que os funcionários do Império e do patriarcado foram os responsáveis por preparar o documento oficial. A elaboração do rascunho em grego após o fim do concílio, que serviu de base para a tradução latina, provavelmente foi supervisionado por Anatólio, bispo de Constantinopla (449-458), e seu principal notário. Na versão grega e na latina, os 27 cânones são numerados como a sessão VII, e nas últimas versões latinas como a XV.¹⁰ Eles foram numerados como se fossem sessões do concílio, quando na verdade representam apenas uma lista de cânones supostamente discutida e aprovada pela assembleia. No caso do manuscrito grego, isso reflete uma prática comum de colocar os cânones logo após a definição de fé, estabelecida na sexta sessão.

Nas atas conciliares grega e latina, a ausência de data e lista de participantes ou assinaturas é um indicativo de que esses cânones jamais foram aprovados em uma sessão formal do concílio. Parece que Anatólio os publicou posteriormente em nome da assembleia. Como não existem registros das reuniões realizadas informalmente pelos bispos, é difícil saber se alguns cânones foram discutidos e aprovados de forma extraoficial¹¹. De acordo com os tradutores, o principal interesse dos cânones disciplinares no contexto de Calcedônia teria sido a insistência na autoridade episcopal sobre clérigos e monges em relação ao pensamento independente.¹²

O concílio de Calcedônia (451)

O concílio de Calcedônia foi convocado pelo imperador Marciano, dois anos depois do segundo concílio de Éfeso, em 451, na tentativa de fortalecer a unidade imperial, já que nos Balcãs o Império era pressionado pelas investidas dos hunos. Ao contrário do que podemos

¹⁰ PRICE, Richard; Michael, GADDIS. **The Acts of the Council of Chalcedon**. Liverpool: Liverpool University Press, V. 1, 2005. p. 79.

¹¹ Inicialmente, Price e Gaddis defenderam que os cânones disciplinares teriam sido incorporados por Anatólio à versão final dos documentos, sem o consentimento de outros bispos. Cf. PRICE, Richard; Michael, GADDIS. Op. Cit., p. 92-93. No entanto, Price muda de opinião a esse respeito, e sugere que os cânones disciplinares foram discutidos em uma reunião privada omitida das atas do concílio, como havia sido orientado pelo imperador Marciano na sexta sessão do concílio. Cf. PRICE, Richard. Truth, omission and fiction in the acts of Chalcedon. /n: PRICE, Richard; WHITBY, Mary (Ed.). **Chalcedon in context: church councils 400-700**. Liverpool: Liverpool University Press, 2011. p. 99.

¹² PRICE, Richard; Michael, GADDIS. Op. Cit., p. 92.

pensar, a questão cristológica¹³ era algo essencial para o cristão tardo-antigo, tão essencial que ele estava disposto a assumir os riscos que fossem necessários.¹⁴ A disputa teológica se manifestava nas ruas das principais cidades do Império, motivando levantes populares, golpes de estado, massacres e perseguições.¹⁵

O momento de maior acirramento entre as diversas posições cristológicas, mais especificamente duas, a dos defensores das duas naturezas de Cristo e os da natureza única, foi inaugurado em 431, no primeiro concílio de Éfeso. A ascensão do monge sírio Nestório ao episcopado de Constantinopla (428-431), e sua suposta crítica à concepção da Virgem Maria como a mãe de Deus, colocou a Igreja em pé de guerra, pois a posição nestoriana pôs em cheque a cristologia de outra poderosa sede episcopal, e antiga rival da sede imperial, Alexandria, dirigida naquela ocasião por Cirilo (412-444).

Ao contrário de Nestório, que defendia a possibilidade de Maria ser mãe de Jesus, mas não de Deus, dividindo o divino e o humano, Cirilo era um reconhecido defensor da natureza única de Cristo. Para ele, Cristo era Deus encarnado e qualquer tentativa de separar as duas naturezas, que na realidade eram uma, seria uma heresia. O primeiro concílio de Éfeso terminou com a deposição de Nestório e a condenação do nestorianismo.

Na década de 440, outro dissenso teológico emergiu no Oriente, dessa vez iniciado em um concílio local realizado por Flaviano, bispo de Constantinopla (446-449), em que Eutiques, famoso monge oriental, defensor de uma variação da fórmula monofisita, é condenado como herege. Dióscoro, bispo de Alexandria (444-451) e sucessor de Cirilo, enxergou nessa situação uma oportunidade política de consolidar a hegemonia alexandrina no Oriente e pressionou o imperador Teodósio II (401-450) pela realização de um novo concílio em Éfeso para investigar a conduta de Flaviano. **Esse concílio, conhecido como o “Sínodo dos Ladrões”, terminou com o espancamento de Flaviano e a proclamação da fé monofisista, estremecendo as relações entre Roma e Alexandria.**¹⁶

¹³ Nos referimos aqui ao ramo da teologia que discute as naturezas e obras de Jesus.

¹⁴ JENKINS, Philip. Op. Cit., p. 18.

¹⁵ Ibidem. p. 52.

¹⁶ JENKINS, Philip. Op. Cit., p. 221-223.

Com a morte de Teodósio II, em 450, Marciano (450-457), marido de Pulquéria, irmã do imperador falecido, assumiu o trono e, com o apoio do bispo Leão de Roma (440-461), convocou um novo concílio, que inicialmente seria realizado na simbólica cidade de Nicéia, mas, devido aos problemas com os hunos nos Balcãs, o imperador mudou seu local de realização para Calcedônia.¹⁷ E assim se iniciou o concílio cuja prioridade era certamente a resolução da controvérsia cristológica e a condenação das ambições de Alexandria, mas que também emitiu regras disciplinares importantes para refletirmos sobre a construção da hierarquia eclesiástica no século V.

O concílio de Calcedônia teve seus trabalhos iniciados em 8 de agosto do ano 451, sendo realizado em 16 sessões. Todas elas foram presididas por altos funcionários do governo imperial, com exceção da terceira e da sexta, presididas, respectivamente, por um grupo de bispos liderados por Pascasio, delegado do papa Leão, e pelo imperador Marciano. Já as principais discussões do concílio, isto é, o julgamento de Dióscoro e a resolução do problema cristológico, foram efetivadas, respectivamente, na terceira e sexta sessões da assembleia conciliar.

Análise dos cânones disciplinares de Calcedônia¹⁸

Os 27 cânones tratam de diversos temas, como a autoridade episcopal, procedimentos judiciais para resolução de conflitos, normatização do ordenamento eclesiástico, disposições matrimoniais, regulamentação dos deslocamentos de eclesiásticos e leigos pelo Império, etc. No entanto, o tema mais recorrente é o fortalecimento do poder episcopal diante dos extratos inferiores do clero, de leigos e monges, o que nos interessa na presente comunicação.¹⁹

O cânone 4, um dos cânones confiados ao arcebispo Anatólio pelo imperador Marciano, apresentado na sexta sessão do concílio, é o primeiro a dedicar atenção ao problema. Segundo este, os monges deveriam ficar fora dos negócios da Igreja, submetendo-se à autoridade

¹⁷ PRICE, Richard; GADDIS, Michael. **The Acts of the Council of Chalcedon**. Traduzido por Richard Price e Michael Gaddis. Liverpool: Liverpool University Press, vol. 1, 2005. p. 72-73.

¹⁸ A lista de cânones analisada nessa seção está disponível em: **The Acts of the Council of Chalcedon**. Tradução de Richard Price e Michael Gaddis. Liverpool: Liverpool University Press, vol. 3, 2005. p. 94-103.

¹⁹ Do total de cânones, pelo menos 6 apresentam o tema do fortalecimento episcopal.

episcopal. Além de chamar a atenção para o modo de vida ascético que o monge deveria levar, a preocupação em reforçar o poder do bispo sobre os mosteiros parece refletir um problema vivenciado, principalmente, em Constantinopla, onde o movimento monástico tinha se tornado excessivamente independente. Muitos dos opositores de Anatólio, bispo de Constantinopla, estavam nos mosteiros da sede imperial.²⁰ Além de reforçar o poder episcopal, esse cânone também parece estar especialmente preocupado em fortalecer a sede de Constantinopla diante de seus opositores, tendo também um significado político para seu bispo.

Nesse mesmo cânone, é apresentado o que talvez devesse ser um outro problema vivenciado nos principais episcopados do Império. Além de regular o modo de vida monástico, o cânone também estabelece que escravos só poderiam ser aceitos em mosteiros se houvesse o consentimento de seu mestre. Inferimos a partir disso que provavelmente a fuga de escravos para mosteiros devia ser algo comum no século V. É difícil afirmar com certeza, pois os três cânones do imperador Marciano confiados a Anatólio no final da sexta sessão não foram formalmente discutidos pela assembleia. Como dito anteriormente, parece que Anatólio simplesmente os acrescentou nas atas sem aprovação formal dos seus pares. Essa situação certamente dificulta qualquer apreciação mais profunda do cânone.

Os cânones 8 e 18 também submetem os clérigos e monges à autoridade de seus episcopados, proibindo-os de conspirar ou se rebelar contra seus bispos. Em outras palavras, o cânone 8 orienta todos os cristãos de um episcopado, clérigos e leigos (visto que o cânone também prevê pena para os laicos), a se submeter à autoridade do bispo, caso contrário, seriam penalizados. Já o cânone 18 complementa e reforça o anterior, destacando que a conspiração é um crime punido inclusive pela lei secular, e demonstra que o bispo do século V ainda não se apoiava numa hierarquia sólida.

O cânone 21 estabelece que as acusações de clérigos ou leigos dirigidas aos bispos deveriam ser investigadas antes de ser levadas a frente. Já os cânones 23 e 24, a exemplo do cânone 4, reforçam o poder episcopal sobre os mosteiros e, mais uma vez, em especial, o poder de Constantinopla. Destacamos que o cânone 23 era direcionado aos clérigos que iam para a

²⁰ PRICE, Richard; Michael, GADDIS. Op. Cit., p. 95.

cidade imperial sem a comitiva de seu bispo e permaneciam na cidade por um longo período, causando problemas. Esse cânone ainda autorizava que tais pessoas fossem retiradas da cidade pelo representante (*defensor*) da igreja mais prestigiosa de Constantinopla, pacificamente, ou, em caso de recusa, com o uso da força.²¹

Outros cânones importantes para a construção de uma hierarquia eclesiástica dizem respeito à normatização das ordenações feitas pelos bispos. O cânone 2 se refere especificamente aos bispos que praticam simonia, prática já repreendida pelos cânones 29 do concílio de Jerusalém e 16 de Cartago (419). Aparentemente, uma acusação contra Ibas de Edessa teria sido a discussão motivadora desse cânone.²² Já a proibição de utilizar a ordenação para funções eclesiásticas como uma forma de homenagear indivíduos, é decretada pelo cânone 6. Ainda sobre esse assunto, o cânone 25 prevê um tempo limite de 3 meses para ordenação de bispos, motivada principalmente pelo vazio de poder deixado em Alexandria com a condenação de Dióscoro em Calcedônia. Esses cânones são importantes para a elevação da autoridade moral dos bispos, da mesma forma que representavam uma forma de afastar os leigos da hierarquia eclesiástica em formação.

Considerações finais

Considerando os cânones supracitados, podemos concluir que até meados do século V, não havia uma hierarquia bem estabelecida na Igreja. A necessidade de reforçar constantemente a autoridade episcopal, aumentando seu controle social, é provavelmente um sinal de fraqueza dos bispos. Assim como nos séculos anteriores, é difícil acreditar numa hierarquia eclesiástica legalmente consolidada. Por outro lado, parecia existir desde o primeiro concílio de Nicéia (325) uma hierarquia de fato, que não estava legitimada juridicamente. A grande novidade de Calcedônia é a concessão de um excessivo controle social dos bispos sobre a sua comunidade,

²¹ Estes cânones parecem refletir os problemas vivenciados por Constantinopla durante a controvérsia cristológica do século V, iniciada com as discussões em torno do nestorianismo, principalmente com deslocamento de monges em direção às cidades onde as sessões conciliares foram realizadas e à capital do Império, na tentativa de pressionar o imperador a favor da facção alexandrina.

²² PRICE, Richard; GADDIS, Michael. **The Acts of the Council of Chalcedon**. Tradução de Richard Price e Michael Gaddis. Liverpool: Liverpool University Press, vol. 1, 2005. p. 94.

impedindo que esses últimos discordassem ou se rebelassem contra seus bispos, principalmente os monges.

Por fim, destacamos que os cânones supracitados fortalecem abertamente a sede de Constantinopla, posto que os problemas vivenciados pela sede imperial constituem sua principal inspiração. Em suma, devemos também lembrar que os cânones 9 e 17 fortalecem a jurisdição de Constantinopla no que tange a resolução de conflitos. De acordo com esses cânones, a sede imperial é alçada à instância de apelação em casos de conflitos entre clérigos. Nesse sentido, eleva Constantinopla a uma posição superior em relação a outras sedes episcopais, posto que a torna a grande instância de apelação jurídico-eclesiástica do Império.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS PRODUÇÕES DO “LIBRO DEL PASSO HONROSO” DE PERO RODRÍGUEZ DE LENA (LEÃO E CASTELA, SÉCULO XV)

Lucas Werlang Girardi (Mestrando – USP)

Introdução

Integrante da pesquisa de mestrado em andamento, a reflexão que segue intenta a exposição, descrição e mapeamento das versões e produções identificadas até então do “Passo Honroso de Suero de Quiñones” ou “Libro del Passo Honroso”, e a articulação de considerações relevantes acerca das mesmas, uma vez que o registro original inexistiu ou, ao menos, permaneceu em desconhecimento. O conteúdo que se acharia nos fólios do documento perdido permanece através de suas reproduções, de formatos, períodos e potencialidades diversas, principalmente ao considerar o possível contato com a fonte original. O “Libro del Passo Honroso” foi um registro escrito desenvolvido a partir da testemunha ocular de, possivelmente, diversos escrivães, mas cuja autoria é reivindicada por apenas um deles, o notário real Pero Rodríguez de Lena, que teria trabalhado como um compilador e corretor de testemunhos, compondo a obra final.¹ Pouco se sabe da história deste escrivão, além de ter produzido a obra em questão e ser notário da corte de Juan II de Castela, informações que podem ser encontradas em seu escrito, e sua única obra parece ter sido o “Libro del Passo Honroso”, não tendo sido rastreado outro título em seu nome.

O evento do Passo Honroso, narrado pelas linhas de Pero Rodríguez de Lena, caracterizou-se por uma atividade de cavalaria ocorrida no verão de 1434, em trinta dias corridos, do décimo dia de julho ao nono de agosto, no qual nove nobres, conduzidos por Suero de Quiñones, propuseram-se a defender uma ponte sob o rio Órbigo, localizado no território de Leão, no caminho intermediário à Santiago de Compostela, de forma que qualquer outro cavaleiro de nobre linhagem que se aproximasse do caminho teria de pegar em armas e duelar por sua honra perante os defensores. A proposição de instalar-se numa localidade importante e desafiar aqueles que se aproximassem não era uma situação atípica, estas atividades de

¹ MOREJÓN, Julio G. ‘El Passo Honroso’ de Suero de Quiñones. Contribuição ao estudo do ‘outono da Idade Média Espanhola’. *Revista de História da USP*, São Paulo, n. 19, 1954. p. 61-62.

cavalaria, chamadas “passos de armas” se tornaram comuns e podem ser identificadas preponderantemente entre os séculos XIV e XV, em todo espaço europeu ocidental,² prática que pode ser entendida quase como uma derivação dos antigos exercícios de treinamento de cavalaria, apesar de que, neste momento, a sua realização era muito mais teatralizada.³ Dentro destas festividades, os duelos citados eram cumpridos na forma das justas equestres, combates entre dois cavaleiros montados que, ao correr em direção ao impacto com seu adversário, buscavam atingir e, se possível, derrubar o oponente de sua montaria, o que não definia em todos os casos um vencedor formal, uma vez que a prática por si só já considerava honrados os participantes apenas pelo exercício, como é o caso do Passo Honroso.⁴

Uma característica comum dos “passos de armas” era sua ligação às novelas de cavalaria presentes no período,⁵ como o ciclo bretão e as obras de Curial y Güelfa, Tirant lo Blanch e Amadís de Gaula,⁶ por exemplo, famosas em território ibérico. Como grandes leitores deste gênero, os nobres objetivavam suas empreitadas com relação estreita aos contos, a exemplo de Suero de Quiñones, responsável pela proposição do Passo Honroso, e cujo objetivo exposto para realização do mesmo foi estar em prisão de amor por uma senhora, e apenas com a quebra de trezentas lanças, no período de um mês, poderia libertar-se desta condição. Este caráter de cavalaria cortesã confere um aspecto próximo a uma encenação, o que não exclui os diversos conflitos reais que podem ser vistos na competição. Tendo isto em vista, é possível compreender a escrita de Pero Rodríguez de Lena entre uma narrativa que visa captar a essência novelesca, e aquela com que está acostumado, de descrição pesada, notarial; combinação de formas que atribui uma dificuldade em categorizar o gênero de seu “Libro del Passo Honroso”.

A fonte em questão trata-se de um registro singular, e isso porque, como afirma Noel Fallows, seria uma das crônicas mais detalhadas produzidas na Europa medieval, diferente das outras que podem ser encontradas e que tratam das justas de forma sumária.⁷ Este ponto é

² LADERO QUESADA, M. Angel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Areté, 2004. p. 129.

³ *Ibidem*. p. 130

⁴ Em nenhum momento nas páginas do Libro fala-se em vencedor, apenas que lanças foram quebradas e que os cavaleiros defenderam suas honras.

⁵ LADERO QUESADA, M. Angel. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Areté, 2004. p. 130

⁶ RIQUER, Martin de. *Caballeros andantes españoles*. Madrid: Gredos, 2008. p. 13.

⁷ FALLOWS, Noel. *Jousting in Medieval and Renaissance Iberia*. Suffolk: Boydell, 2010. p. 12.

ressaltado pelos historiadores Richard Barber e Juliet Barker, que explicam que o estudo das justas deve ser feito a partir de pormenores, já que são atividades pouco informadas em crônicas.⁸ Outro aspecto que torna o “Passo Honroso de Suero de Quiñones” um documento valioso é que teria sido registrado por um escrivão com amplo conhecimento sobre o assunto, e ainda, a própria obra teria sido encomendada para que os cavaleiros pudessem reler seus feitos após a competição, como em uma repetição em câmera lenta.⁹

Das Versões

As versões remanescentes do texto do Passo Honroso podem ser encontradas através dos catálogos de biblioteca espanholas e por meio das bibliografias BETA (Bibliografía Española de Textos Antiguos) e BITECA (Bibliografía de Textos Catalans Antics),¹⁰ nos quais apresentam-se onze registros, dispostos entre textos completos, epistolários, fragmentos ou cópias de cópias. Desta maneira, é possível organizá-los em três grupos: o primeiro composto por textos que buscam trazer o relato da forma mais completa o possível, mesmo possuindo lacunas, sendo eles: o f.II.19 da Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (RBME),¹¹ o R/1197 pertencente à Biblioteca Nacional de España (BNE),¹² o 9/213 da Real Academia de la Historia (RAH),¹³ e o M-104 da Biblioteca de Menéndez Pelayo (BMP).¹⁴ O R/1197 caracterizando-se como o único impresso entre o que será exposto aqui. O segundo grupo pode ser constituído por registros parciais, ou fragmentários, incluindo os epistolários, pois não intentam o relato completo, mas apenas alguns trechos importantes, sendo eles: o

⁸ BARBER, R; BARKER, J. **Tournaments: Jousts, Chivalry and Pageants in the Middle Ages.** Suffolk: Boydell, 1989. p. 2.

⁹ FALLOWS, Noel. Op. Cit., p. 15.

¹⁰ As bibliografias BETA e BITECA fazem parte da base de dados bio-bibliográficos chamada PhiloBiblon, que possui textos nos diversos dialetos da Península Ibérica da Idade Média. Disponível em: <http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/index_es.html>. Acesso em: ago./2016.

¹¹ Ver: BETA manid 3057

¹² Ver: BETA manid 5716

¹³ Ver: BETA manid 2117

¹⁴ Ver: BETA manid 3058

RES/27,¹⁵ o Mss/746,¹⁶ o Mss/7811¹⁷ e o Mss/18444,¹⁸ todos pertencentes à Biblioteca Nacional de España (BNE). Por fim, estão as cópias de cópias, como relatado em catálogo, formando o terceiro grupo: o Mss/7809,¹⁹ cópia do manuscrito Mss/7811, o Mss/7012²⁰ e o Mss/1599,²¹ ambas cópias manuscritas do impresso R/1197, todas também pertencentes à BNE. Este terceiro grupo, no entanto, não é foco principal para esta pesquisa, uma vez que se procura a maior compreensão do texto original, dando-se prioridade às cópias que provavelmente estiveram em contato com o mesmo. Desta forma, segue a apresentação das versões, seus dados técnicos e o levantamento de algumas reflexões.

Grupo 1	f.II.19
	R/1197
	9/213
	M-104
Grupo 2	RES/27
	Mss/746
	Mss/7811
	Mss/18444
Grupo 3	Mss/7809
	Mss/7012
	Mss/1509

Tabela 1: Grupos

Com relação ao primeiro grupo, o f.II.19, chamado “Batallas en la defensa del Passo de Suero de Quiñones”,²² parece o texto mais completo entre os demais, contendo 184 fólhos

¹⁵ Ver: BETA manid 2736

¹⁶ Ver: BETA manid 4297

¹⁷ Ver: BITECA manid 1565

¹⁸ Ver: BITECA manid 1179

¹⁹ Ver: BITECA manid 2173

²⁰ Ver: BETA manid 3070

²¹ Ver: BETA manid 5405

²² O título do catálogo da RBME é o que segue: “[Habla que hizo a algunos Grandes de Castilla que intentaban destronar a Enrique IV / Pedro González de Mendoza, cardenal. Desafío de Fernando V el Católico a Alonso V de Portugal. El paso honroso de Suero de Quiñones / por Pedro Rodríguez de Lena. Carta de Fernando V el Católico a la mujer del Gran Capitán]”, o catálogo online da RBME não fornece um link corretamente, mas a opção com o título do manuscrito está disponível em: <<http://rbme.patrimoniacionacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?searchtext=Suero%20de%20Quiñones&searchmode=all&pagesize=20&pagesort=Ascendente&page=0>>, Acesso em: ago./2016.

numerados e escrito por duas mãos, de períodos provavelmente diferentes. Os conteúdos que compõe esta versão não são apenas referentes ao Passo Honroso, mas existem outros três textos, aparentemente sem relação, que ocupam do primeiro fólio até o 7r, momento em que há uma carta e depois a cópia do texto de Pero Rodríguez de Lena. A catalogação informa que o manuscrito é do século XVI, mas acredita-se que pode ser datado entre 1516 e 1576, graças a esta carta introduzida ao conteúdo do manuscrito.²³ Apesar de possuir alguns fólhos em branco e terminar com uma carta sem conclusão, parece conter todos os acontecimentos do Passo Honroso, entre combates, interações dos nobres e circunstâncias que envolveram o evento.

O impresso R/1197, chamado “*Libro del passo honroso defendido por el excelente cauallero Suero de Quiñones [...]*”,²⁴ é uma obra do franciscano Juan de Pineda, de 1588, na imprensa de Cornelio Bonardo, e contém um texto também completo dos eventos do Passo Honroso, apesar de ter sido abreviado e simplificado, como reconhece o próprio autor. Esta versão contém 139 fólhos e trata da mesma cronologia do f.II.19, apesar de conter, em comparação, algumas adições pontuais ou ausência de alguns eventos, o que poderia significar equívocos das cópias ou alterações deliberadas, o que recai mais à versão do franciscano, tanto por ter sido declaradamente modificada quanto por seu autor ser um franciscano, o que lhe confere uma moral cristã que explicaria a remoção de determinados acontecimentos. Com relação ao conteúdo abreviado, Julio G. Morejón entende que Juan de Pineda teria se fixado aos fatos históricos, suprimindo trechos densos, como o prólogo de Pero Rodríguez de Lena ao início.²⁵

Ambas versões apresentam os relatos mais íntegros entre os colocados aqui, os outros dois textos que compõe o primeiro grupo mencionado também intencionaram reproduzir o máximo de conteúdo em suas cópias, mas suas lacunas trazem furos na narrativa e saltos na

²³ MULERTT, Werner. La fecha del manuscrito escurialense del “Paso Honroso”. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 1931-1932. p. 242-245.

²⁴ O título encontrado em catálogo na BNE é o que segue: “*Libro del passo honroso defendido por el excelente cauallero Suero de Quiñones copilado de vn libro antiguo de mano por F. Iuan de Pineda ... de la orden de S. Francisco ... ; [Pedro Rodríguez de Lena]*”. Disponível em: <<http://catalogo.bne.es/uhtbin/cgisirsi/0/x/0/05?searchdata1=a4876114>>. Acesso em: ago./2016.

²⁵ MOREJÓN, Julio G. ‘El Passo Honroso’ de Suero de Quiñones. Contribuição ao estudo do ‘outono da Idade Média Espanhola’. *Revista de História da USP*, São Paulo, n. 19, 1954. p. 67-68.

cronologia. O 9/213,²⁶ parte da coleção de Luis de Salazar y Castro, produzido no século XVI, contém dois textos diferentes, primeiro o tratado chamado “Cadeira de honor” de Juan Rodríguez de Padrón, numerado com numerais romanos até o fólho XXXII, e logo após está o texto do Passo Honroso, quando começam as numerações em arábico, até o encerramento no fólho 181. O manuscrito M-104,²⁷ da mesma forma, é datada do século XVI, mas possui 234 fólhos numerados, produzidos por duas mãos. As lacunas deste manuscrito estão de acordo com as do citado anteriormente, característica que levanta a hipótese de um destes manuscritos, ou ambos, ser cópia de uma cópia.

Para o segundo grupo tem-se os textos fragmentários e os epistolários. O RES/27²⁸ parece conter a mão identificada como mais antiga dentre todas as versões, do século XV, podendo até mesmo ser um texto utilizado por Pero Rodríguez de Lena em sua compilação final dos escritos,²⁹ o que segue apenas como teoria até aqui. O manuscrito contém 120 fólhos numerados, com o texto em duas colunas, em diversas mãos, e configura-se como uma coletânea de cartas, dentre elas o conteúdo do Passo Honroso, estendendo-se em, aproximadamente, seis fólhos. O Mss/746³⁰ distingue-se do anterior em data de produção e conteúdo, sendo estimado para a primeira metade do século XVII e apresentando um conteúdo referente à Coroa de Aragão. Possui 289 fólhos numerados, mas o conteúdo referente ao Passo Honroso toma apenas dois fólhos e meio, e seu texto apresenta o equivalente aos fólhos finais do f.II.19, do 9/213 ou do M-104. Os outros dois manuscritos são epistolários, e apresentam conteúdos semelhantes, ambos estão em língua catalã e pertencem entre os fins do século XV à metade do XVI, de várias mãos. O Mss/7811³¹ possui 532 fólhos numerados, e entre as cartas

²⁶ O título no catálogo da Biblioteca Digital RAH é o que segue: “Un volumen en 4º, manuscrito, encuadernado en pergamino, con cinco hojas al principio en blanco sin numerar, 181 numeradas y otras cinco al final en blanco y sin numerar. [Manuscrito]”. Disponível em: <http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/es/consulta/resultados_ocr.cmd?buscar_cabecera=Buscar&id=74997&tipoResultados=BIB&presentacion=mosaico&posicion=3&forma=ficha>. Acesso em: ago./2016.

²⁷ Artigas, Miguel; et. al., Catálogos de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, I Manuscritos. 1957. p. 119-20, n. 75

²⁸ O título no catálogo BNE é o que segue: “Copias de cartas de batallas y de textos del siglo XV”. Disponível em: <<http://catalogo.bne.es/uhtbin/cgisirsi/0/x/0/05?searchdata1=biam0000009993>>. Acesso em: ago./2016.

²⁹ MOREJÓN, Julio G. Op. Cit., p.58-59.

³⁰ O título no catálogo BNE é o que segue: “Privilegios reales antiguos a las iglesias de Aragón”. Disponível em: <<http://catalogo.bne.es/uhtbin/cgisirsi/0/x/0/05?searchdata1=a4881951>>. Acesso em: ago./2016.

³¹ O título no catálogo BNE é o que segue “Letres e achtes de batalla”. Disponível em: <<http://catalogo.bne.es/uhtbin/cgisirsi/0/x/0/05?searchdata1=biam0000012408>>. Acesso em: ago./2016.

que apresenta do Passo Honroso, estão algumas únicas, ausentes em todas outras versões, a não ser na cópia direta deste mesmo manuscrito. O Mss/18444,³² por sua vez, contém 324 fólhos numerados, e apresenta uma sequência equivalente ao anterior, com exceção das cartas exclusivas daquele.

O terceiro grupo, novamente, são cópias de cópias já apresentadas aqui, o Mss/7809 apresenta o mesmo conteúdo do Mss/7811, e o Mss/7012 e o Mss/1599 são cópias do R/1197, o primeiro de autoria de Lázaro Díaz del Valle y de la Puerta, em 1662, com 81 fólhos, e o segundo datado do século XVIII, 255 fólhos e sem constar autoria.

Vale notar as edições contemporâneas encontradas, baseadas nestes manuscritos citados, três delas tomam o texto do R/1197, são elas: uma fac-símile publicado pela De Vinne Press: New York em 1902, a tese de doutorado de Percy Griffith Evans pela Universidade de Illinois de 1930, e a uma publicação da editora Espasa-Calpe, com uma nota inicial de Martín de Riquer, em 1970. Tomando a versão do f.II.19 como base estão outras três, mais recentes: a de Amâncio Labandeira Fernández em 1977, a de Juan Espadas de 1979 e os trechos de Noel Fallows de 2010, mesmo sem ter editado todo o texto.

As versões aqui apresentadas revelam as potencialidades individuais dos textos, tais como a integridade do manuscrito f.II.19 e a possibilidade de comparação com o R/1197, a proximidade temporal do RES/27 com o evento em si, e as cartas exclusivas do Mss/7811. Além disso, podem ser levantadas algumas hipóteses a partir dos dados e observações, como a possibilidade dos textos dos manuscritos 9/213, M-104 e 746 serem cópias de outras reproduções, e de que textos as versões apresentadas se serviram, se do original ou de outro desconhecido. Todas estas questões devem ser analisadas futuramente e destaca-se da importância de estabelecer relação entre os registros e comparar os conteúdos dos textos, não só para conhecer melhor os mesmos, mas também para traçar possibilidades acerca do manuscrito original e identificar a narrativa do Passo Honroso dentro da verossimilhança possível.

³² O título no catálogo BNE é o que segue “Letres de batalla”. Disponível em: <<http://catalogo.bne.es/uhtbin/cgisirsi/0/x/0/05?searchdata1=a4769128>>. Acesso em: ago./2016.

PARENTESCO E INCESTO NAS LEIS MATRIMONIAIS DA *IV PARTIDA* DE AFONSO X (1252-1284)

Luísa Tollendal Prudente (Mestra – UFF)

Iniciou-se nos séculos centro-medievais um movimento intelectual que ficou conhecido como o Renascimento Cultural dos séculos XII e XIII. Houve uma onda de aproximação e estudo das fontes antigas, e o direito canônico se desenvolveu juntamente com o redescobrimto e a adaptação do direito romano. Afonso X, de Leão e Castela (1252-1284), conhecido como “O Sábio”, foi um dos protagonistas desse Renascimento cultural. É de significativa importância a enorme quantidade de textos produzidos no âmbito de sua corte. As *Siete Partidas* constituem o maior e mais completo código legislativo afonsino. O título pelo qual as conhecemos hoje se deve à sua elaboração em sete livros.¹ O direito matrimonial canônico deu origem ao direito matrimonial civil o qual, creem alguns, encontra-se finalizado no quarto livro das *Siete Partidas* (*IV Partida*).²

Uma das principais razões listadas na *IV Partida* para a proibição das uniões matrimoniais é a existência de parentesco entre os noivos. Por essa razão, as leis dos títulos VI e VII dedicam-se à explanação das regras de parentesco e à exposição das normas legais pelas quais se determinava os graus que impediam a realização de um casamento. Derivava, tal como grande parte das normas da *IV Partida*, das formulações canônicas sobre o assunto, em especial daquelas derivadas do quarto livro das Decretais de Gregório IX.³

A primeira lei do título VI define o parentesco “natural”. Conforme foi apontado por Anita Guerreau-Jalabert,⁴ a expressão “parentesco natural” foi rejeitada pelos antropólogos em

¹Em seu tempo, teriam sido chamadas principalmente de *Libro de las leyes* ou *Libro del fuero de las leyes*. In: PÉREZ, António Martín. La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las Siete Partidas. In: **Glossae: revista de história del derecho europeo**. Murcia, v. 3, 1992. p. 32.

²MARTÍN, José-Luis. El proceso de institucionalización del modelo matrimonial Cristiano. In: _____. **La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales**. Nájera, 2001. p. 02.

³GREGORIO IX. Decretalium D. Gregorii Papae IX, Liber Quartus. In: **Corpus Iuris Canonici**, v. 2. Leipzig: Akademische Druck-Verlagsanstalt Graz, 1959.

⁴GUERREAU-JALABERT, Anita. Sur les structures de parenté de l'Europe féodale. **Annales. Économies, sociétés, civilisations**, Paris, n. 6, p. 1028-1049, 1981.

um colóquio de 1974,⁵ uma vez que “o parentesco é antes de tudo um fenómeno ‘cultural’”.⁶ Empregar-se-á aqui o termo “natural”, por ser um dos vocábulos utilizados na documentação e que traduz a concepção feudal dos laços de sangue, e remete à noção de *natura*, explicada em uma lei da *I Partida*, onde é definida como todo o conjunto da criação divina: “*Natura é feitura de Deus, e ele é o seu Senhor e fazedor.*”⁷

As digressões presentes nas *Siete Partidas*, a respeito da *natura*, remetem a uma longa tradição filosófica medieval, desenvolvida nos círculos intelectuais pela apropriação do pensamento de autores greco-romanos e articulada a influências de tradição bíblica. De acordo com o relato bíblico, Deus situara o homem em posição de proeminência no conjunto de sua obra quando lhe concedera a soberania sobre os outros seres, submetendo-lhe a natureza. O homem, em contrapartida, continuaria submetido a Ele, devendo-lhe serviço por aquele ato de graça. O prólogo da *IV Partida* remete a esses desenvolvimentos.⁸ O presente da Criação geraria a primeira dívida do homem, entre criatura e criador, e que era uma dívida de *natura*. Ela uniria o homem a Deus no serviço que lhe rendia. A *naturaleza*, corruptela castelhana do vocábulo latino. Seria outra forma de débito, correlacionada à *natura*, mas diferente dela por sua essência humana. O termo foi traduzido como “naturalidade”.⁹ Corresponderia a uma forma de débito semelhante à da *natura* e estabeleceria algumas das ligações fundamentais entre os homens, pois atuaria na manutenção da ordem social.¹⁰

⁵ Ibidem. p. 1032.

⁶ Idem, tradução livre.

⁷ “*Natura es feitura de Dios, e el es el Señor e el facedor dela*”. In: ALFONSO X. Primera Partida. In: **Las Siete Partidas (Glosadas por el Licenciado Gregorio López)**. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reyno, 1843. p. 68. Tradução livre.

⁸ “*Honrras seynnaladas dio nuestro Seynnor dios al ome sobre todas las otras creaturas que el fizo primamente en fazelo a su ymagen et a su semeiança segun el mismo dixo ante que lo fiziesse et en darle entendimiento et connoscer ael et a todas las otras cosas et saber et entender et departir la manera deyllas cada una segun es. Otrossi le honrro mucho entre todas las creaturas que el auie fechas le dio para su servicio. Et sin esto todo le ouo fecho otra muynt grant honrra qua fizo muger quel diesse por compaynnera (...) E otrossi que daqueylla amiztat saylhesse linage de que el mundo fuesse poblado de gentes e el loado et seruido*”. In: *Partida IV folio 294 ms.* Vit. 4-6 da *Biblioteca Nacional de España*.

⁹ NIETO SORIA, José Manuel. El poder real como representación en la monarquía castellano-leonesa del siglo XIII. **Res Publica**, n. 17, 2007. p. 81-104.

¹⁰ MARTIN, Georges. Op. Cit., p. 2.

O casamento seria a primeira dívida de *naturaliza*,¹¹ criada por disposição divina de maneira que a humanidade pudesse se desenvolver de acordo com a ordenação hierarquizada do mundo. A dívida do casamento daria raiz às outras dívidas naturais, então sociedade se desenvolveria a partir dela. O laço gerado pela dívida matrimonial garantiria a permanência da ordem hierarquizada da *natura*. Já os laços de sangue derivariam da *natura*, pois eram fruto da criação da vida conforme as disposições divinas. Assim, o parentesco existente entre os consanguíneos seria “natural”, e por essa razão os assim aparentados se uniriam por uma dívida a ser obedecida segundo a disposição predeterminada do funcionamento do mundo.

Na IV Partida a palavra “parentesco”, em uma primeira acepção, aparece como sinônimo de consanguinidade.¹² Diferentemente de quaisquer outras relações entre duas ou mais pessoas, o parentesco as uniria porque elas descenderiam biologicamente de um ou mais antepassados comuns. A noção de raiz residia na personificação em um membro da parentela que, em determinado momento, fosse considerado como o ponto de origem de uma descendência vertical.¹³ A tónica é colocada na contrapartida masculina na transmissão da descendência e indica uma predominante valorização da agnação. Predominante, porque a agnação funcionava articulada à descendência cognática. Devido a limitações de tempo, escolhemos abordar nesta comunicação apenas a consanguinidade. Não negamos, no entanto, a importância crucial que a afinidade e principalmente as formas de parentesco espiritual desempenharam no medievo. O parentesco natural seria transmitido pelo sangue e estabelecia uma dívida criadora entre pais e filhos, o que deveria uniria os descendentes comuns em um grupo coeso.

Segundo Jack Goody, as proibições canônicas sobre o incesto desempenharam um papel fundamental na atuação geral da Igreja, em boa parte porque permitiram o controle sobre a organização social de seus seguidores.¹⁴ O grau da proibição e a severidade das punições

¹¹ O casamento figurava na listagem das dívidas de *naturaleza*. In: ALFONSO X. Cuarta partida. In: **Las Siete Partidas (Glosadas por el Licenciado Gregorio López)**. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reyno, 1843. p. 614-615.

¹² ALFONSO X. Cuarta partida. Op. Cit., p. 502.

¹³ Idem.

¹⁴ GOODY, Jack. **The development of the family and marriage in Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 134.

variaram ao longo do tempo. Até o século X a Igreja teria sido imprecisa quanto a ambas as questões, e também impreciso seria o controle sobre a realização de casamentos entre consanguíneos. Mas em 1059 um concílio convocado por Nicolau II dera força legislativa às resoluções da Reforma Gregoriana, e estabelecia que nenhum cristão se casasse com um consanguíneo até o sétimo grau de parentesco, sob o risco de excomunhão. As novas restrições inseriam-se no contexto de reestabelecimento da autoridade pontifical¹⁵ em reação à grande influência exercida nos séculos anteriores pela aristocracia laica sobre as propriedades eclesiásticas.¹⁶

Em 1215, o IV Concílio de Latrão voltava a reconhecer o limite da proibição matrimonial por incesto no quarto grau canônico.¹⁷ Porém, continuariam existindo diferentes maneiras de calcular os graus da proibição. Pode-se distinguir três tipos de cálculo, um feito a partir da consanguinidade fraternal, outro da matrimonial, e outro da “individual”.¹⁸ As duas últimas correspondiam aos cálculos canônicos de contagem do parentesco.¹⁹ Seus esforços haviam sido direcionados para a substituição de um sistema baseado na fraternidade, por um baseado na unidade entre marido e esposa.²⁰ A consequência prática desse direcionamento era enfatizar um sistema vertical de transmissão, em detrimento de um sistema horizontal que facilitasse a transmissão colateral.²¹

Na *IV Partida*, uma linha de parentesco seria uma reunião ordenada de pessoas que descendiam umas das outras, em cadeia, a partir de uma raiz comum, e que estabeleciam entre si, ao longo da linha, diferentes graus de parentesco.²² Geralmente, nas versões das *Partidas* há uma representação pictórica de uma árvore da consanguinidade a acompanhar o texto. O mesmo esquema costumava aparecer representado como uma cruz, uma árvore ou uma figura humana²³ Nessas representações, o tronco central aparecia composto de duas linhas, uma para

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibidem. p. 112.

¹⁷ Ibidem. p. 139.

¹⁸ Ibidem. p. 141.

¹⁹ Idem.

²⁰ Ibidem. p. 142.

²¹ Idem.

²² ALFONSO X. Cuarta partida. Op. Cit., p. 502-503.

²³ GOODY, Jack. Op. Cit. p. 142/273-274.

a linha masculina de ascendência, e outra para a linha feminina. Estava dividido em doze segmentos geracionais: seis que subiam a partir do centro desse tronco, e seis que desciam a partir dele. Cada um corresponderia a uma geração de parentes que descendiam uns dos outros nessa linha vertical, ou seja, pais/mães, filhos/filhas, avôs/avós, netos/netas e etc. No mesmo eixo horizontal do pai e da mãe, havia também uma linha dividida onde cada segmento correspondia a uma relação de parentesco, como os irmãos e os filhos dos irmãos. O espaço entre essas duas linhas, a vertical e a horizontal, estava também segmentado e dividido segundo as relações de parentesco transversais. Quando esse sistema era representado como uma figura humana, o eixo vertical correspondia ao tronco e às pernas, e o eixo horizontal correspondia aos braços, abertos em formato de crucifixo²⁴ Essa forma cruciforme de representação visual, “a qual envolve uma elaboração idêntica em ambos os lados”,²⁵ teve seu surgimento associado ao contexto de emergência do cálculo dos graus de parentesco proibidos na união matrimonial.²⁶

Haveria diferentes maneiras de linha: a primeira seria aquela que desceria ou subiria verticalmente, formada pelos filhos, pais, avós, bisavós etc, ou seja, todos aqueles que haviam nascido uns dos outros. A outra seria a linha de *trauieso*, ou “atravessada”, chamada assim por traçar uma diagonal com relação à raiz e pelo fato de que aqueles que se ligavam por seus graus não haviam nascido uns dos outros. Começaria nos irmãos, e desceria em graus a partir deles, “nos outros que vêm daquela linhagem”.²⁷ Por esse enunciado pode-se perceber que a palavra “*linã*” não indica linhagem, apenas a linha imaginária ao longo da qual os parentes estariam unidos em graus diversos tanto vertical como diagonalmente. A linhagem se configuraria na articulação entre essas linhas, e se caracterizaria, entre outras coisas, pelo reconhecimento da consanguinidade existente entre todos os membros e pela união que lhes seria intrínseca. Essa mesma consanguinidade estabelecia a dívida natural entre eles, e faria com que permanecessem juntos.

²⁴ Ibidem. p. 275.

²⁵ Idem. Tradução livre.

²⁶ A herança, preocupação maior das formas anteriores de cálculo, estabelecia outros tipos de hierarquia. Por exemplo, os homens eram contados na frente das mulheres, em questões de sucessão.

²⁷ “*en los otros que vienen de aquel linaje*”. In: ALFONSO X. Cuarta partida. Op. Cit., p. 503.

O termo “linhagem” possuía, na Península Ibérica, pelo menos duas acepções.²⁸ Uma relativa à ideia expressa nos livros de linhagens – uma árvore genealógica que remontava até tempos muito antigos, e geralmente até algum antepassado ilustre a partir de quem ela se originara. A outra se referia ao grupo de consanguíneos próximos que coexistiam no tempo, remontando a apenas três ou quatro gerações. Em ambas as noções cada indivíduo pertencia à sua linhagem tanto pela via masculina como pela via feminina de ascendência, sendo que a ascendência mais ilustre era a mais valorizada, independentemente de ter sido herdada do pai ou da mãe.²⁹

A introdução do termo em terras ibéricas teria ocorrido no reino navarro através do *Liber Regum*, ou *Libro de las generaciones y linajes de los reyes*, de 1194, onde a palavra é utilizada na enumeração das genealogias das dinastias ibéricas de então. Ali, as linhagens se compõem pelas linhas masculinas em coexistência com sucessões por via feminina, e diferenciam-se de outro termo que também aparece com frequência, a *generación*, o qual, esse sim, remetia às linhas exclusivamente masculinas.³⁰

Em terras ibéricas o emprego do termo se disseminou amplamente, e em tempos de Fernando III a acepção de indivíduos ligados pela consanguinidade estava já enraizada na escrita régia, referindo-se notadamente à própria dinastia.³¹ É justamente no período de Fernando III e de Afonso X que se percebe a efetiva difusão da noção de linhagem na literatura produzida em território castelhano, e é significativa a sua utilização nos textos produzidos a mando desses reis.³² É nesse contexto que a introdução que encabeça o título VI da *IV Partida* apresenta a linhagem, forma principal de coesão parental.³³

Os consanguíneos se confundiriam uns com os outros por conta da semelhança de seus sangues, que descendiam de uma mesma origem. Por isso deveriam se amar, pois seriam todos

²⁸ MIRANDA, José Carlos Ribeiro. O argumento da linhagem na literatura ibérica do séc. XIII. **E-Spania** (online), n. 11, p. 1-56, 2011.

²⁹ Ibidem. p. 3.

³⁰ Ibidem. p. 4.

³¹ MIRANDA, José Carlos Ribeiro. Op. Cit., p. 11.

³² Ibidem. p. 11-12.

³³ “Parentesco de linaje, es cosa que ata los omes en grand amor, porque son como vnos por sangre naturalmente; empero, como de vna parte son ayuntados por esta manera, por essa misma son departidos por razon de casamento”. In: ALFONSO X. Cuarta partida. Op. Cit., p. 502. Tradução livre.

como um só.³⁴ Para que uma linhagem se desenvolvesse, era necessário que houvesse coesão no interior do grupo, identificada no amor que deveria ser inerente às relações de parentesco, surgido da dívida natural que as caracterizava. Porém, justamente por essa razão, não deveriam se unir por outro amor que não fosse o derivado da dívida da linhagem.³⁵ Um casamento não poderia ser realizado se não entre duas pessoas, e se seus sangues fossem tão semelhantes que pudessem se confundir um com o outro, então haveria uma inversão do próprio matrimônio, porque uma pessoa não poderia se casar consigo mesma (e portanto, nem com alguém tão semelhante a ela).

A *IV Partida* aceita e promove o esquema de contagem canônico de graus de parentesco, embora mencione outra forma de contagem oriunda dos foros seculares. Contando-se a partir da “raiz” o grau era a unidade que media a distância entre dois parentes. Existiria tanto nas linhas verticais como nas transversais, sendo que, segundo a *IV Partida*, a contagem nas linhas verticais era feita de um em um.³⁶ Porém, quanto às linhas que descendiam diagonalmente, a contagem - que permanecia a mesma no grau canônico - seria feita de outra forma na tradição foral. Nela os graus eram contados de dois em dois. Essa contagem seria feita de forma diferente nos textos canônicos e nos foros seculares porque os segundos legislariam somente sobre as regras de herança, enquanto que os primeiros estariam preocupados em legislar sobre as normas matrimoniais.³⁷

A união dos consanguíneos pelo matrimônio configurar-se-ia como um incesto – tanto mais grave quanto mais próximos fossem na gradação do parentesco. Essa é a razão pela qual a *IV Partida* descreve o sistema de parentesco: para indicar de que forma deveria ser obedecido o impedimento matrimonial por essa razão. A prevenção do pecado era uma das razões pelas quais se proibia o incesto. O motor da norma era a associação da prática incestuosa ao conceito cristão de pecado. Esse envolvia a proibição e a caracterizava como transgressão sexual. A moral religiosa expressa no texto funciona como a primeira argumentação pela proibição do

³⁴ Idem.

³⁵ Idem.

³⁶ Ibidem. p. 506

³⁷ Idem.

casamento entre parentes. Segundo a introdução do título VI³⁸ a proibição fora estabelecida em primeiro lugar para garantir que os parentes se criassem e vivessem juntos, não se amando por outro amor que não fosse derivado da dívida da linhagem.³⁹ Que se eles pudessem se casar, nasceriam muitas disputas entre os parentes, pois todos iriam querer se casar com a parenta para receberem sua herança de tal maneira que, embora de uma parte se preocupassem em juntar o seu sangue através do matrimônio, por outra eles o separariam através das inimizades.⁴⁰ Além do mais, se o impedimento não existisse eles viveriam separados, cada qual em sua linhagem como se fossem bandos,⁴¹ pois não se casariam com estranhos.⁴² Ao se considerar que o casamento consumado uniria o sangue do marido e o da esposa, criando a aliança entre as duas linhagens na forma de laços de parentesco entre os parentes da noiva e do noivo, e vice-versa; o incesto causaria o oposto do que se pretendia com o casamento, ao criar inimizades que dissolveriam os laços naturais de parentesco através do derramamento de sangue.

Há uma gradação nas justificativas para a proibição do incesto, partindo-se das razões espirituais e seguindo-se para as mundanas. Mas, de forma geral, esse conjunto de motivos gira em torno da manutenção da coesão linhagística. O incesto era ameaçador porque separaria os homens, seja no interior do seu próprio grupo de consanguíneos, seja com relação aos demais que não pertencessem à sua linhagem. Pode-se dizer que ele aparece como uma antítese do matrimônio porque causaria a cisão, ao passo que o casamento deveria provocar a união.

Na *IV Partida*, os graus que configuram a proibição matrimonial, de acordo com as normas canônicas do IV Concílio de Latrão, vão do primeiro ao quarto grau. No interior desse espectro, nenhum parente deveria se casar com outro e, para além do quarto grau, só poderiam se casar os aparentados pela linha transversal. Os aparentados pela linha vertical, por mais distantes que fossem uns dos outros, jamais deveriam se casar.⁴³ Quando consideramos o quão improvável seria, no século XIII e ainda hoje, que alguém vivesse o suficiente para se casar com

³⁸ Ibidem. p.502.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Idem.

⁴² Idem.

⁴³ Ibidem. p. 506-507.

um trisneto ou trisneta, fica claro que a enunciação da norma não possuía serventia prática quanto ao cumprimento de seu conteúdo. Ela servia, antes de tudo, para estabelecer uma diferença entre a qualidade do laço de parentesco nas linhas verticais e diagonais. Estabelece-se também assim – embora não seja afirmado explicitamente em lugar nenhum na *IV Partida* - uma diferenciação na gravidade do incesto praticado com os parentes de uma e outra linha. O incesto entre parentes da linha vertical seria mais grave, estando sumamente proibido. Isso se deveria ao fato de se terem originado uns dos outros. A relação entre aqueles assim aparentados configuraria a negação completa do casamento, pois o laço matrimonial apenas poderia se estabelecer entre dois corpos, e não em um só (tal como se considerava que o eram pais e filhos, como duas versões de um só corpo). Isso afetaria a classificação dos descendentes de uma relação incestuosa assim configurada, pois ela dissolveria o esquema da linha vertical ao criar filhos que eram irmãos de seu pai ou de sua mãe, e filhos de seu avô ou de sua avó. Estaria assim rompida a hierarquia necessária à continuidade da linha de parentesco, operando-se então uma inversão da própria ordem hierarquizada da natureza, estabelecida por determinação divina.

Com base no que foi exposto aqui, percebe-se como o discurso jurídico da *IV Partida* sobre o casamento, o incesto e o parentesco constrói através desses temas modelos de boa e má organização social: a da união e da hierarquia, representada no casamento; e a da separação e da inversão, representada no incesto. As determinações canônicas a respeito dessas questões, criadas com vistas ao controle das alianças e transferências aristocráticas, são apropriadas pelo discurso régio e utilizadas ao seu favor, tanto ao acatarem com as disposições canônicas, como ao empregá-las no interior de um discurso que visava a disseminação e a justificativa de seu poder. A vinculação das regras matrimoniais canônicas a noções que justificavam o poder régio e o seu legítimo exercício sobre todos os que lhe estavam sujeitados ou aliados, como as dívidas de *natura* e *naturaleza* (e o senhorio natural e as obrigações que lhe seriam devidas), atuavam em busca da afirmação de um poder monárquico com preeminência sobre as demais instâncias de poder a atuarem em seus domínios.

A HOMOSSEXUALIDADE ESCARNECIDA: A SODOMIA NAS CANTIGAS MEDIEVAIS GALEGO-PORTUGUESAS

Luiz Paulo Labrego de Matos (Mestrando – UERJ)

Tendo em vista a árdua tarefa que é falar de um período da História significativamente grande e de tão vastas características, limitar-nos-emos a um breve recorte de interpretação dos séculos XII, XIII e XIV, mais especificamente na região da Península Ibérica, onde estava compreendida a produção das cantigas medievais galego-portuguesas.

A sexualidade, de um modo geral, era tema problemático quando pensamos no imaginário medieval europeu. A Igreja, ao longo dos quase dez séculos que cobrem a era, reprimia constantemente as condutas sexuais da população, incutindo no pensamento dos homens e das mulheres a ideia do pecado. Sexo serviria apenas para a procriação, respeitando, logicamente, a maneira comportamental na prática carnal, seguindo sempre os princípios e dogmas da religião cristã. A regra era clara: não se tratava de um momento de prazer e deleite, mas tão-somente de um ato teleológico visando à procriação da espécie.

Os casamentos eram instituições que serviam para frear e acalmar os “ânimos e apetites sexuais” dos homens. Os jovens e os solteiros, por exemplos, sempre sofreram menor retaliação legal e religiosa, por pecarem em matéria de sexo, devido aos seus instintos que não eram controlados exatamente pela falta de uma companheira.

Se aos homens já era condenado o ato de sentir prazer em estímulos sexuais partilhados ou individuais, às mulheres, isso era visto de modo ainda mais pecaminoso e rejeitado pelo pensamento cristão da época. Afinal, em se tratando de sexo inferior e sem vontade e desejo, não caberia a elas o deleitar que uma relação sexual pode gerar.

Os religiosos, como sabemos, também estavam proibidos de praticarem a arte da deusa Vênus. A castidade era comportamento prioritário e fundamental na vida daqueles que gostariam de ter contato maior com Deus. O sexo desvirtuava, manchava, maculava o homem bom. Até mesmo aos cavaleiros, e Galaaz serve-nos de ótimo exemplo, era incutida a ideia de que quanto menos sexo, mais vitórias, mais conquistas, mais proximidade com Deus e, conseqüentemente, mais glórias.

Agora imagine o que não seria praticar atos sexuais com pessoas do mesmo sexo em um ambiente altamente repressivo. Apesar de toda perseguição, crítica e condenação aos pecados do sexo entre iguais, durante a Idade Média houve grande prática do sexo sodomítico, o que mostra que nem as leis e nem tampouco a religião conseguiram extirpar a prática sexual entre os homens.

O desenvolvimento das cidades contribuiu muito para que a homossexualidade fosse posta em evidência e que a prática de atos sodomíticos entrassem em cena na sociedade medieval como nunca antes. A revitalização das cidades e da vida urbana chegou mesmo a criar locais reconhecidamente homossexuais, sobretudo nas cidades italianas como Florença e Veneza.

Em contrapartida, a Igreja tentava como nunca frear os impulsos demoníacos do sexo entre iguais. Para tanto, era preciso partir de dentro dos mosteiros para que fossem tomados como exemplo. Foram criadas normas religiosas de conduta para evitar que os rapazes e os homens da religião pecassem contra o Pai: a norma de São Bento previa que os monges deviam dormir cada um em uma cama, de preferência em um mesmo local, com sacerdotes mais antigos vigiando a todos; os regulamentos de Cluny proibiam que os noviços ficassem sozinhos ou na companhia de um só professor; se alguém dentre eles, à noite, tivesse de sair para satisfazer suas necessidades, tinha de estar acompanhado por um mestre e por outro jovem munido de lanterna.

A nobreza, sobretudo a mais jovem, também era sistematicamente acusada de atentar contra Deus com o pecado da sodomia. A conduta sexual entre homens era encontrada não só nos membros da nobreza, como também entre os componentes do poder real: “há evidências que permitem sugerir que Ricardo Coração de Leão era homossexual”.¹

Outro grupo que estava, segundo os registros legais e religiosos da época, ligado às práticas sodomíticas era composto pelos muçulmanos. Elemento encontrado nas cantigas medievais galego-portuguesas, a crítica aos servos de Alá era comum e recorrente, estando

¹ RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Tradução Marco Antônio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 141.

intrinsecamente relacionada não só à condenação estrita à sodomia, mas também a qualquer tipo de poder e força que os muçulmanos poderiam retomar.

Nesse clima de perseguição, reprovação e início das fogueiras santas é que serão escritas as trovas com palavras nem tão “cobertas” que zombaram de personagens, reais ou imaginários, com o propósito de gerar o riso e/ou a educação social daqueles que atentavam contra os mandamentos divinos em práticas sexuais demoníacas.

No contexto da Península Ibérica, podemos basear-nos em duas fontes jurídicas que ilustram significativamente a questão da sodomia frente às leis. Os códigos jurídicos *Fuero Real* (1255) e *Las Siete Partidas* (1265), ambos confeccionados no reinado de Afonso X, são os principais documentos quando estudamos a homossexualidade na Idade Média nessa região. Sobre os sodomitas:

E debese guardar todo ome deste yerro, proque nacen del muchos males, e denuesta, e deffama asi mismo el q[ue] lo faze [...] por tales yerros embia nuestro señor Dios sobre la tierra, hambre e pestilencia, e tormentos, e otros males muchos que non podria contar.²

Assim, tanto a pregação cristã quanto as normas legais atentavam para o fato pecaminoso do sexo praticado entre homens. Dessa maneira, quando posta em prática a homossexualidade - ou a sodomia, para usarmos o termo utilizado na época - gerava males terríveis e deveria ser combatida não somente por aqueles que estavam envolvidos no ato, como também por todos que tomassem conhecimento sobre a sodomia alheia, o que desencadeou, um pouco mais tarde, algumas perseguições inquisitoriais.

No *Fuero Real*, redigido entre 1251 e 1254 - iniciado por Fernando III e finalizada com Afonso X - encontramos a sodomia outra vez sendo condenada acentuadamente. O pecado contra natura era sumariamente castigado e aquele que praticasse deveria ser castrado e, em seguida, assassinado.

² LAS SIETE PARTIDAS, Título XXI. "De los que fazen pecado de luxuria contra naturam" apud SANTOS, Giovanna Aparecida Schittini. Normatização e transgressão: imaginários cristãos sobre a sodomia masculina na península ibérica nos séculos XIII e XIV. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 4., Jataí, 2014. Atas... Jataí: Universidade Federal de Goiás, 2014. p. 5. <www.congresohistoriajatai.org>.

Maguer que nos agravia de fablaren cosa que es muy sin guisa de cuydar, e muy mas sin guisa de facer: pero porque mal pecado alguna vez aviene que uno cobdicia a otro por pecar conél contra natura, mandamos que cualesquier que sean que tal pecado fagan, que luego que fuer sabido, que amos a dos sean castrados ante todo el pueblo, e despues al tercer dia que sean colgados por las piernas fasta que mueran, e nunca dende sean tollidos.³

Assim, torna-se evidente a tentativa tanto real quanto religiosa de controlar a sodomia nos fins da Idade Média. Entretanto, cabe aqui perceber se de fato tais leis eram efetivas e até que ponto servem como espelho do comportamento sexual de alguns membros daquela sociedade.

Com isso, a proposta do trabalho é exatamente pensar como estão retratadas nas cantigas seleccionadas as relações sodomíticas, verificando até que ponto as perseguições foram efetivas para construir uma reprovação social, afinal, “**não se pode confundir os valores ou os ideais com as normas, nem nenhuma destas ou daqueles com o que é habitual e efetivamente se faz.**”⁴

As cantigas de escárnio e maldizer

Quando pensamos em cantigas medievais, vem-nos à mente um ambiente bastante distinto do que estamos acostumados no presente. Código do amor cortês, amor irrealizável, coita de amor, amigo como namorado, amante como servo. Trata-se de uma literatura que está não somente distante no tempo e no espaço, mas, sobretudo, na concepção comportamental que hoje temos.

Mais árduo ainda é o trabalho quando nos debruçamos sobre as cantigas satíricas, porque além de todo o vocabulário complexo e dos temas de trova distintos, há as palavras cobertas que precisamos decifrar.

E se alguém pretende encontrar uma certeza, uma verdade, possivelmente se frustrará. O sentido da sátira é mais facilmente perdido quando deslocado temporalmente de quando foi

³ Lei II, Título IX – De los que Dexan la Orden e de los sodomitas, Fuero Real, 1251-1254. p. 120.

⁴ MATTOSO, José. A sexualidade na Idade Média portuguesa. In: ANDRADE, Amélia Aguiar; SILVA, José Custódio Vieira da (Coord.). **Estudos medievais: quotidiano medieval: imaginário, representação e práticas**. Lisboa: Horizonte, 2004. p. 13-42. p. 13.

escrita a cantiga, porque temas que antes eram aceitos por aqueles que os liam, podem perder completamente o nexo devido à falta de contexto. Mesmo na época em que foram compostas as trovas, era fundamental que o leitor/ouvinte estivesse apto àquelas questões para que o sentido fosse compreendido. Os jogos de palavras só são efetivos com a anuência do público.

Uma grande divergência que há entre os estudiosos das cantigas de escárnio e maldizer refere-se ao fato de saber se o ataque da trova seria pessoal ou se possuiria um aspecto mais geral, mais social. Se por um lado, muitos defendem o caráter pessoalizado desse tipo de cantiga, por outro, há aqueles que advogam em favor do aspecto mais geral e amplo da cantiga que se prestaria como uma espécie de manual de conduta para a sociedade. Dessa forma, a partir do riso, educa-se e mostra-se como deveria ser o comportamento das pessoas que consumiam aquele tipo de produção artística: “Na cantiga de escárnio e de maldizer é proeminente o impropério pessoal, mas este muitas vezes adquire os tons de uma espécie de polêmica social, um dos eixos estruturais do gênero.”⁵

Nesse sentido de possibilidades e não de certezas que a análise que segue propõe algumas leituras possíveis sobre a questão da sodomia em duas cantigas medievais galego-portuguesas: uma de Pero da Ponte, outra de Estêvão da Guarda.

Análise das cantigas

Pero da Ponte

Eu digo mal, com'home **fodimalho**,
quanto mais posso daquestes fodidos
e trob'a eles e a seus maridos;
e um deles mi pôs mui grand'espanto:
topou comig'e **sobraçou** o manto
e quis em mi **achantar** o caralho.

Ando-lhes fazendo **cobras** e **sões**
quanto mais poss', e and'escarnecendo
daquestes **putos** que s'andam fodendo;
e um deles de noit[e] **asseitou-me**
e quis-me dar do caralh'[e] errou-me
e lançou, **depós** mim, os colhões.

⁵ MASSINI-CAGLIARI, Gladis. *Cancioneiros medievais galego-portugueses: fontes, edições e estruturas*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 11.

Pero da Ponte (1240 – 1300), muito provavelmente galego, foi possivelmente um trovador, ou um segrel, ativo nas cortes de Fernando III e Afonso X. Compôs três cantigas tratando do tema da sodomia (em um total de aproximadamente quarenta cantigas versando sobre o sexo entre iguais).

Na cantiga de Pero da Ponte, podemos verificar alguns elementos que vão ao encontro de características recorrentes na sátira medieval galego-portuguesa. De modo geral, a cantiga trata de um encontro entre um homem heterossexual que ao acaso esbarrou com um sodomita que tentou manter relações sexuais com ele. Revoltado, o eu-lírico diz que por isso mesmo anda a trovar contra esse tipo de pessoa e contra os seus maridos. Não há certeza se o eu-lírico seria Pero da Ponte ou a voz de uma outra pessoa.

As palavras vulgares, como “caralho” e “fodendo”, saltam aos olhos dos leitores que não estão acostumados com esse tipo de poesia. No entanto, vale ressaltar que tais vocábulos faziam parte desse tipo de obra de arte e que, muito possivelmente, não escandalizava e nem sequer gerava qualquer desconforto, na época, naqueles que participavam das suas leituras e cantos. Em consonância com o pensamento da professora Yara Franteschi Vieira, no contexto das cantigas de escárnio e maldizer, os palavrões são tão esperados quanto as expressões de cortesia nas cantigas de amor. Logo, afastando-nos do anacronismo, devemos desde logo pensar e ler as cantigas satíricas com os olhos medievais da nobreza da corte. As palavras e expressões que até hoje nos fazem rir, aquando da sua leitura, bem possivelmente geravam o riso e a diversão na corte.

Parece-nos que a característica de ataque personalista conferido às cantigas satíricas não está perfeitamente apresentado nessa composição de Pero da Ponte. É possível que dentro do contexto todos soubessem para quem se dirigiria essa cantiga, mas, quando estudada tantos séculos depois, não há qualquer elemento textual que ressalte o ataque pessoal.

Toda perseguição e crítica propagada e incentivada pelo rei e pela religião cristã não parecem ser tão levadas a sério pelo trovador. Pero da ponte satiriza o sodomita, mas não impõe nessa cantiga qualquer julgamento exageradamente moral. Segundo o professor Paulo Roberto Sodré, grande pesquisador do tema,

Ponte, assim como seus presumíveis contemporâneos, não parece condenar os sodomitas em si, mas jogar ou brincar com o tema – ou, mais precisamente, tópico – ao que tudo indica menos proscrito no Medievo do que na época da produção dos críticos sobre as cantigas sodomitas.⁶

Nesse sentido, parece-nos que Pero da Ponte satiriza a sodomia mais como motivo de escárnio, burla, riso, do que como uma condenação moral e religiosa como encontramos nos textos jurídicos e nos relatos religiosos medievais.

Estêvão da Guarda

Do que eu **quigi**, per sabedoria,
d'Alvar Rodriguiz **seer sabedor**
e dest'infante mouro mui **pastor**,
já **end'eu** sei quanto saber queria
per maestr'Ali, de que **aprendi**
que lhi diss'Alvar Rodriguiz assi:
que já tempo há que o mouro fodia.

Com'el guardou de frio e de fome
este mouro, poilo tem em poder,
mailo devera **guardar** de foder,
pois com el sempre alberga e come;
ca maestr'Ali jura per sa fé
que já d'Alvar Rodriguiz certo é
que fod'o mouro como fod'outr'home.

Alá guarde tod'a **prol**, em seu seo,
Alvar Rodriguiz que **por en** tirar
daquesto mouro, que nom quis guardar
de seu foder, a que tam moço veo;
ca maestr'Ali diz que dias há
que sabe d'Alvar Rodriguiz que já
fod'este mouro a caralho cheo.

Um pouco mais complexa para analisar, a cantiga de Estêvão da Guarda exige-nos uma leitura mais apurada e atenta dos elementos aos quais faz referência. Segundo consta, Estêvão

⁶ SODRÉ, Paulo Roberto. Ainda sobre a sodomia na sátira galego-portuguesa: a propósito da cantiga “Do que eu Quígi, per sabedoria”, de Estêvão da Guarda. *Revista do Cesp*, Belo Horizonte, v. 27, n. 37, p. 123-149, jan./jun., 2007. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/cesp/download.htm>>. Acesso em: 2 mai. 2015. p. 130.

da Guarda (1280 – 1364) foi um trovador português que iniciou suas atividades artísticas ainda no reinado de D. Dinis. Compôs quatro cantigas tratando do tema da sodomia.

Diferentemente do que acontece na cantiga de Pero da Ponte, aqui encontramos logo na segunda cobra (verso) a alusão a um indivíduo nomeado: Álvaro Rodriguiz. De acordo com algumas outras cantigas de Estêvão da Guarda e uma outra do conde D. Pedro, é possível que o sodomita citado na cantiga fosse malado, vinicultor, casado, monteiro maior e sem fimose. Além disso, que fizesse parte da corte, sendo funcionário de D. Dinis.

Na cantiga, Álvaro Rodriguiz é motivo de escárnio devido à sua inclinação sexual sodomítica. Tudo indica que se trata de uma continuação de uma outra cantiga de Estêvão da Guarda na qual Álvaro também é satirizado.

Como dito, há referência ao sodomita como sendo casado, ou seja, não há qualquer ideia, na época, sobre a homossexualidade como uma condição sexual, por isso, o sexo entre iguais estava ligado exclusivamente a uma prática sexual e não a aspectos sentimentais. O sodomita era condenado por praticar tal ato e não por ter uma identidade homossexual ou bissexual. Por esse motivo, quando falamos do sexo entre homens nas cantigas, é fundamental que pensemos como os medievais pensavam à época.

O mouro, motivo de sátira em algumas cantigas, também é depreciado e escarnecido por Estêvão da Guarda. Aqui ele aparece relacionado à prática sodomítica e à pobreza. Percebemos que o jovem mouro era pobrezinho e fora recolhido pelo Álvaro por caridade.

A figura de Álvaro Rodriguiz oscila entre o muçulmano convertido (seria mesmo convertido?) e o malado que ainda está apegado às suas práticas sexuais anteriores à conversão.

A homossexualidade ligada aos mouros se baseia em alguns escritos presentes no *alcorão* e em *cartas de um líder religioso para o seu filho no século XI*. Essa “brincadeira” que Estêvão da Guarda faz com a figura do mouro sodomita parece fazer parte do imaginário da época, o qual relacionava a sodomia aos muçulmanos, bastante diferente do que encontramos hoje.

Outro problema na leitura da cantiga parece residir na expressão mestre Ali. O sentido pode se voltar para mestre Ali, um possível físico de D. Afonso IV (aquele que conta sobre as práticas sexuais de Álvaro); Mestre, um líder da cavalaria, e ali, advérbio. Alguns equívocos e

incertezas poderiam ser sanados e esclarecidos se ainda obtivéssemos acesso à música, a que hoje, infelizmente, não temos.

Com isso, vemos a cantiga versando sobre dois temas bastante injuriosos para a época: a sodomia e a religião muçulmana. É possível que o trovador tenha se utilizado da figura do mouro sodomita para ajudar a criar um imaginário negativo sobre a religião muçulmana e o povo árabe.

No entanto, parafraseando o professor Paulo Roberto Sodré, Álvaro Rodríguez talvez fosse apenas um funcionário heterossexual e leal à sua (nova?) fé. Talvez fosse mesmo um apóstata, sodomita e aproveitador de mourinhos sem abrigo, desafiando os tabus religiosos e sexuais.

Mais uma vez, faltam certezas e sobram, graças a Alá, imaginações e leituras. Na verdade, o importante é resgatar temas que foram rechaçados ao longo dos estudos literários dominados, neste caso, por uma cultura heteronormativa, e que hoje poderiam facilitar a desconstrução das verdades que dominam esses tempos sombrios.

FORMAS DE APROPRIAÇÃO E PENETRAÇÃO DO PAGANISMO: CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Maria Júlia Dutra Rabelo (Graduando – UFRJ)

Cristianização do Império Romano: estratégias amplas de cristianização

No decurso do século IV ascende no Império Romano uma religião até então ilícita: o cristianismo. O imperador Constantino adota tal religião e a torna lícita por toda extensão de seu Império no ano de 312. A união entre Igreja e Império traz ao cenário do Império Romano uma ampla adesão à nova fé, refletindo, dentre outros aspectos, em esforços eclesiais de conter em forma de atividades missionária com o objetivo de controlar a manutenção de práticas associadas ao passado pagão. Embora os esforços missionários existissem desde as primeiras gerações do cristianismo dito primitivo, com a chamada Revolução Constantiniana¹ e a consequente aproximação entre as lideranças eclesiais, os imperadores despontaram novas estratégias missionárias, dirigidas a grupos sociais mais amplos e a diferentes regiões do Ocidente, para além do ambiente mediterrâneo.²

Jonh McNeil³ ressalta em suas pesquisas o empenho clerical em denunciar tais práticas, demonstrando a série de documentos medievais que foram utilizadas para esse fim “As fontes para esse objetivo são extensas, incluindo sermões, tratados sobre disciplina e moral, decisões sinódicas, as leis públicas Irlandesas, Inglesas, galesas, francas e visigóticas, vida de santos, etc.”⁴

O trabalho missionário dos primeiros séculos consistia principalmente na apropriação do cristianismo de acordo com o grupo do qual estava sendo convertido. A partir das leis instituídas por Constantino em favor dos cristãos em detrimento das antigas práticas pagãs, o trabalho missionário de conversão torna-se mais acessível, onde antigas práticas pagãs são

¹ SILVA, Paulo Duarte. A revolução Constantiniana e o fortalecimento cívico episcopal: considerações historiográficas. *Revista Jesus Histórico*, v. 14, p. 54- 69, 2014.

² LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. *In: ____*. **Para uma outra Idade Média: Tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 283-300.

³ MCNEIL, John T. Folk-Paganism in the Penitentials. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 13, n. 4, p. 450-466, 2014. p. 450.

⁴ Documentos constituídos pelo clero com a finalidade de cristianização desses povos. A cristianização consistia na conversão desses povos com crenças consideradas pagãs ao cristianismo. *In: MCNEIL, John T. Op. Cit.*, p. 450.

reprimidas em que se “proibiram progressivamente todos os sacrifícios públicos, fecharam os templos pagãos e foram coniventes em frequentes atos de violência local contra santuários importantes, de que a destruição do gigantesco Serapeum de Alexandria, em 391, foi apenas o mais espetacular.”⁵

Consoante Oronzo Giordano, processo de “conversão” entre religiões – do paganismo para o cristianismo – é uma ação praticada pela religião cristã e, nesse primeiro momento, essa massa conserva seu estilo de vida pautada em sua cultura nativa, denominada como “popular”.⁶ A conversão dos povos em massa foi um processo extremamente lento e contínuo. Mitre Fernandez⁷ argumenta que uma mudança profunda em relação à adoção das crenças e hábitos cristãos só pode ser observada em finais do ano mil. Até então os hábitos e crenças pagãos perseveraram e se adaptam à uma combinação religiosa com o cristianismo.

A perseverança de costumes pagãos é observada principalmente entre a população rural, pois esses possuíam um menor acesso aos trabalhos missionários dos clérigos. A historiadora Bernadette Filotas analisa que as classes privilegiadas também continuavam a exercer práticas pagãs, porém essas eram feitas de forma privada.⁸ Nesse primeiro momento, os esforços de cristianização por parte da Igreja eram grandes: além de seu trabalho missionário de cristianizar povos que ainda não conheciam o cristianismo, os esforços missionários da Igreja tinham também o papel de “recristianizar” os povos germânicos que foram convertidos primeiramente pela “heresia” ariana.⁹

A primeira fase da cristianização desses povos germânicos consistia sobretudo na conversão do líder da tribo, as campanhas missionárias não eram dirigidas à massa. Esse procedimento enfatizava a lealdade do grupo e não a um convencimento pessoal de cada membro, principalmente pelo fato de serem grupos numerosos. A população era então

⁵ BROWN, Peter. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999.

⁶ GIORDANO, Oronzo. **Religiosidad Popular em la alta edad media**. Madrid: Gredos, 1983. p.17

⁷ FERNÁNDEZ, Emilio Mitre. **La Iglesia en la edad media**. Madrid: Sintesis, 2014. p. 36

⁸ FILOTAS, Bernadete. **Pagan survival superstitions and popular cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005. p. 41

⁹ O arianismo foi uma doutrina defendida por um bispo chamado Ário “que insistia na inferioridade e na dependência do Cristo Palavra em relação ao Pai, o único Deus por natureza.” (MAGALHÃES, 2009: 87-101).

batizada, os templos, santuários e cultos públicos provindos de sua antiga religião eram suprimidos, estruturas e rituais cristãos eram introduzidos em seu lugar.

Cultura Popular, paganismo e superstição em debate

Na discussão proposta, os três termos – *cultura popular*, *paganismo* e *superstição* – são usados para discutir o processo de cristianização dos povos germânicos e a permanência, apesar de sua conversão, de práticas e crenças oriundas de suas antigas religiões. Tendo como base as pesquisas e análises da historiadora Bernadette Filotas, “Paganismo”, “Superstição” e “Cultura Popular” são termos que às vezes são confundidos como sendo sinônimos, porém possuem significados e atribuições diferentes. Para a autora, “Paganismo” e “Superstição” eram atribuídas a qualquer prática ou crença condenada pelos clérigos que ocasiona na confiança de poderes não vindos de Deus e não mediados pela igreja.¹⁰

As noções sobre o termo “Paganismos” são até atualmente associadas à educação cristã, que o emprega como referência para tudo aquilo que não está ligado à fé cristã. A palavra veio do vocabulário cristão que remete ao habitante de *pagus*.¹¹ Paganismo seria a religião da população campesina, rural, aqueles que foram mais lentos na aceitação do cristianismo em relação à população urbana. Todas as análises acerca da palavra e de seu uso convergem no fato de que o pagão era o “outro”, dividido dentro de grupos em relação a caminhos de vida, cultura, percepções e valores, que simplesmente aderiu a uma diferente religião.

Para Filotas enquanto paganismo é um conceito essencialmente cristão, a noção de superstição foi transmitida a partir de julgamentos feitos em religiões pré-cristãs em relação a práticas vistas como irracionais, estúpidas, excessivas. Assim, a superstição não é considerada como uma negação, mas uma distorção da religião certa. Os comportamentos descritos nos documentos medievais como “supersticiosos” presumem idolatria ou falsa religião. O conceito foi essencial para os homens da igreja fazerem julgamentos negativos sobre certos comportamentos dos seus acusados. Às vezes, os termos “superstição”, “pagãos” e “paganismo”,

¹⁰ FILOTAS, Bernadete. **Pagan survival superstitions and popular cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005. p. 12-18.

¹¹ “Pagus” é uma palavra estrangeira que significa um distrito do campo. FILOTAS, B. Op. Cit, p. 14.

eram dirigidos aos novos adeptos em forma de controle moral, de comportamento com o objetivo de diferenciar também os cristãos dos pagãos.¹²

Algumas práticas foram quase que totalmente removidas dos novos cristianizados, porém, como já mencionado, algumas práticas e costumes permaneceram. Em relação ao termo “Cultura Popular”, a problemática levantada é: **esses aspectos são considerados populares por pertencerem a certos grupos em desvantagem em oposição às classe privilegiados?** Estudos demonstram que essas práticas eram realizadas não apenas por grupos desfavorecidos, como também pelos grupos privilegiados. Jean Claude-Schmitt mostra em suas pesquisas que a cultura popular não era limitada a um grupo e a nenhuma classe social. A Cultura popular não pode ser considerada como a oposição à alta cultura e sim como o encontro de crenças e práticas **comuns entre a elite e os camponeses. É denominado como “Culturas Populares” no plural,** pois as crenças e costumes variam de cultura para cultura.¹³

Uma breve análise dos sermões de Martinho de Braga e Cesário de Arles¹⁴

Importantes produções literárias foram realizadas em prol da formação religiosa da massa de laicos. Estas obras tratam de descrever as principais superstições das massas populares, as vias para o seu combate, e a importância da catequização dessa população. Os textos de Martinho de Braga e de Cesário, bispo de Arles, são exemplos dessas produções literárias. Analisando as obras dos autores citados, podemos identificar algumas dessas formas de apropriação utilizada pelo cristianismo com fins de chegar às massas que primeiramente **havam sido “tocadas” pela cristianização. O cristianismo enfrentou progressivamente essas** fronteiras religiosas através de experiências sociais e culturais, que incluem diferentes apropriações das tradições denominadas como folclóricas.¹⁵

¹² FILOTAS, Bernadete. Op. Cit., p. 13- 14.

¹³ SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo.** Petrópolis: Vozes, 2014. p. 9.

¹⁴ Martinho de Braga foi um bispo do século VI. Nasceu em Pannonia e é creditado principalmente pela conversão dos suevos ao catolicismo Niceno na Galícia. Cesário de Arles é um bispo também do século VI, formou-se como monge em Lérins e em 512 fundou o mosteiro de São João de Arles.

¹⁵ LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. *In*: _____. **Para uma outra Idade Média: Tempo, trabalho e cultura no Ocidente.** Petrópolis: Vozes, 2013. p. 283-300.

O sermão de Martinho de Braga foi escrito no século VI, por volta de 572-574. É intitulado como *De Correctione rusticorum* (A correção dos rústicos). Tal obra foi oferecida ao bispo Polemio¹⁶ com o objetivo de pregar àqueles que continuavam a manifestar práticas consideradas pagãs. O texto propõem a substituição das supertições consideradas pagãs por novas que são referentes à crença cristã.

O sermão de Cesário de Arles foi também escrito no mesmo período, durante o século VI. O sermão Treze – como foi intitulado – é um texto típico destinado para uma paróquia rural. Possui a mesma proposta que o sermão de Martinho: condenação das práticas consideradas pagãs.

Comparando os dois sermões

Tanto o sermão de Cesário quanto o de Martinho possuem a mesma finalidade: a supressão das práticas consideradas pagãs com a finalidade do fortalecimento da ortodoxia cristã. Para tal, ambos reinteram em suas obras a condenação terrena e a perda da alma ao inferno para aqueles que continuam a manifestar práticas conceituadas como pagãs.

As duas obras atentam para os dias da semana, onde os mesmos são associados a divindades pagãs, para isso, tanto Cesário quanto Martinho, com a finalidade de normatizar tal prática de culto ao dia da semana, empregam o medo aqueles aos quais estão pregando.

No nono parágrafo, Martinho diz:

Não é portanto uma loucura que o homem batizado na fé de Cristo não honre o dia de domingo , em que Cristo ressuscitou. E diga que honra o dia de Júpiter, de Mercúrio, de Vênus e de Saturno, os quais não tem nenhum dia, sim que foram adúlteros e perversos, e desgraçadamente mortos em sua província? (...)Não realizais no dia de domingo obras servis, isto é, no campo, no prado, no vinhedo e outras coisas pesadas, excetuadas aquelas coisas que são necessárias para a refeição do corpo, como cozinhar alimentos e são necessárias para empreender uma viagem longa. (...)Assim como deve celebrar o domingo o homem cristão.¹⁷

¹⁶ Bispo de Astorga.

¹⁷ MARTÍN DE BRAGA. Sermon contra las Superticiones Rurales. Texto revisado y traducion de Rosario Jove Clols. Barcelona: Albir, 1981. Tradução Nossa.

Evidencia-se em tal passagem o esforço clerical de Martinho em suprimir uma prática antes associada a Júpiter- divindade pagã- e substituí-la pela reverência a uma figura cristã- Jesus Cristo. Assim como Martinho, Cesário de Arles, em seu sermão, se dispõem à mesma proposta de Martinho. No vigésimo parágrafo de sua obra ele reintera:

Ouvi dizer que ainda há certos homens e mulheres tão assolados pelo diabo que, às quintas-feiras, não fazem eles seus trabalhos nem elas fiam (...)Esses infelizes e miseráveis que não trabalham às quintas-feiras, em honra de Júpiter, são os mesmos, não duvido, que não temem nem se envergonham de trabalhar aos domingos.Se conhecerdes algum desses tais, repreendei-o duramente e, se ele não quiser se emendar, não o admitais em vossa mesa nem em vosso trato.¹⁸

Aqueles que não estão dispostos a seguir a ortodoxia cristã, são severamente punidos e marginalizados, e isso se evidencia tanto no sermão de Martinho quanto no de Cesário. Os dois clérigos pregam também acerca de crenças e adivinhações denominadas como supersticiosas. No décimo terceiro parágrafo de seu sermão, Cesário nos diz:

Por que há infelizes que se empenham em causar mal a si mesmos, procurando os mais variados sortilégios: recorrendo a encantadores, a feitiçarias em fontes e árvores, amuletos, charlatães, videntes e adivinhos?(...) E, se conhecerdes quem ainda lança clamores à lua nova, exortai-o e mostrai-lhe quão grande é este pecado de ousar confiar-se à proteção da lua - que, simplesmente, por ordem de Deus, esconde-se de tempos em tempos - por meio de seus gritos e imprecações sacrílegas.

Assim como Martinho enfatiza em seu sermão no décimo sexto parágrafo sobre o mesmo tópico:

Pois acender velinhas a pedras, a árvores e a fontes e pelas encruzilhadas, o que é isso senão culto ao diabo? Observar adivinhações, augúrios e dias dos ídolos, que outra coisa é senão cultuar o diabo?(...) Eis que tudo isto fazeis depois de renúncia ao diabo, após o batismo, e, tornando ao culto dos demônios e às más ações da idolatria, já violastes a vossa fé e já rompestes com o pacto que fizestes com Deus.

¹⁸ CESÁRIO DE ARLES. Sermões. In: MORIN, German. (Ed.). Caesarii Arelatensis: Sermones. Corpus Christianorum, Serie Latina. V. 103-134. Turnhout: Brepols, 1953.

Martinho e Cesário utilizam discursos extremamente intimidadores no qual podemos perceber que o principal recurso usado por ambos os clérigos para persuadir aqueles aos quais estão pregando é através do medo, onde permanecer associado a superstições designadas pagãs e manifestá-las – tanto de forma pública quanto privada- está diretamente relacionada à forças diabólicas e persistir em tais crenças, de acordo com os discursos acima, culminaria na quebra do pacto divino realizado com Deus.

Considerações finais

Através dos sermões de Martinho e Cesário, podemos observar os caminhos missionários empreendidos pelas autoridades eclesiásticas com a finalidade da manutenção da ortodoxia religiosa. A busca por essa ortodoxia perpassa necessariamente por um caminho de normatização, onde as manifestações consideradas pagãs são muitas vezes apropriadas de acordo com os interesses clericais com o objetivo de facilitar a cristianização de determinado grupo. **A cristianização de povos com um “passado pagão”, corresponde à receptividade desses povos à nova religião, ou pelo menos à sua lealdade em um primeiro momento quando seus líderes são convertidos, afetando sua forma exterior de vida religiosa.** Portanto, as estratégias de cristianização presentes nos sermões analisados, relacionam-se com o assentimento e a adaptação de tais povos, refletindo na diminuição progressiva das antigas práticas pagãs e ao aceitamento gradual da nova religião cristã.

SAÚDE E TERAPÊUTICA: ANÁLISE DA OBRA *A CIRURGIA* DE HENRI DE MONDEVILLE (SÉCULO XIV)

Mauricio Ribeiro Damaceno (Graduando – UEG Campus Goiás)

O objetivo do presente trabalho consiste em abordar os cuidados médicos nos tratamentos de feridas de batalhas. Assim, propõe-se identificar na obra *A Cirurgia*, composta entre 1306 e 1320, os diferentes métodos terapêuticos defendidos pelo cirurgião e mestre Henri de Mondeville (1260-1321) que além de definir as especificidades de cada ferimento, ao propor os tratamentos mais adequados, comparava-os com as técnicas propostas por autoridades da medicina antiga e árabe.

Apesar de informações ambíguas referentes às datas de nascimento e morte de Henri de Mondeville, estima-se que tenha vivido entre 1260 e 1320. Foi um profissional da saúde do século XIII e início do XIV, considerado o primeiro francês a escrever um texto de cirurgia. Quanto à sua formação acadêmica, cursou Medicina na Universidade de Montpellier e se especializou em cirurgia em Bolonha com o médico cirurgião Teodorico Borgognoni¹ (1205–1296/8), o que lhe possibilitou conhecimento e prestígio. Foi ainda responsável pela luta para que a cirurgia ocupasse uma posição fundamental na Medicina e, do mesmo modo, defendeu a importância do conhecimento acerca da anatomia como habilidade que o cirurgião deveria ter.²

Em uma época onde muitos consideravam os cirurgiões como meros trabalhadores manuais, Henri de Mondeville, ao ter uma formação universitária, se destacou entre os demais. O saber acadêmico lhe permitiu exercer o papel de mestre ministrando as disciplinas de anatomia e cirurgia em Montpellier. Além disso, em 1301, ocupou o cargo de cirurgião do rei francês Filipe, o Belo (1285 – 1314). Em 1316, ainda atuando nos cuidados com a saúde do monarca, fez observações sobre os seus problemas de saúde e rezou para não ceder à devastação de seus pulmões doentes antes de terminar a sua obra. Seus princípios incluíam o tratamento

¹ Teodorico Borgognoni (1205 - 1298) foi frade dominicano, que se dedicou principalmente à Medicina e à cirurgia em Bolonha.

² CLARKE, Clement C. Henri de Mondeville. *Yale Journal of Biology and Medicine*, New Haven, v. 3, n. 6, p. 459- 461, jun. 1931.

de feridas com curativos limpos e encharcado com bebidas como o vinho que previne a supuração de ferimentos.³

Na medicina da Idade Média podemos destacar duas áreas fundamentais e as mais prestigiosas entre os praticantes da medicina: a física e a cirurgia. Os profissionais da primeira área usavam de seu conhecimento teórico para diagnosticar e prescrever procedimentos terapêuticos para sanar as enfermidades. Já os da segunda, os cirurgiões, tinham uma atuação prática com o trabalho manual. Eram os responsáveis pelo tratamento de fraturas, feridas e abscessos de caráter externo.⁴

Mais do que conhecer as práticas cirúrgicas, o bom cirurgião deveria ter o conhecimento teórico e prático da *Physica*. Além disto, era de suma importância que conhecessem as teorias da medicina antiga e árabe que fundamentavam o saber médico no período. Esperava-se ainda, que tivesse domínio sobre a terapêutica, visto que em um tratamento, o médico recorria primeiramente à dietética, cuidando da alimentação, depois à farmacologia, prescrevendo medicamentos e se necessário, recorria à cirurgia.⁵

De origem grega, o termo Terapêutica (*therapeutiké*) pode ser entendido de duas formas: a primeira, e mais conhecida, se refere ao tratamento e à cura, podendo ser definida então, como uma ciência, ou mesmo, como a arte de escolher o meios adequados para o tratamento dos mais variados tipos de enfermidades. Seria então a escolha dos melhores métodos de tratamento, ligando-se à medicina, onde estão envolvidos, ramos como a farmacêutica com a prescrição e cuidado com os medicamentos; e a cirurgia que está ligada à intervenção manual através das operações.⁶

³ CLARKE, Clement C. Op. Cit., p. 459- 461.; POUCHELLE, Marie- Christine. Mondeville encounters divisions in the worlds of learning and medicine. //n. _____. **They Body and surgery in the Middle Ages**. New Jersey: Rutgers University Press, 1990. p.13.

⁴ DOMINGO, Carmel Ferragud. Los Oficios Relacionados com la Medicina Durante La Baja Edad Media en la Corona de Aragón y su proyección social. **Anuario de Estudios Medievales**, v. 37, n. 1, jan./jun. 2007. p. 114.

⁵ FAGUNDES, Maria Dailza da Conceição. **Saúde e dietética: o Líber de Conservanda Sanitate do físico português Pedro Hispano (séc. XII)**. Goiânia: s.n, 2006. p. 56.; BALLESTER, Luis Garcia. Terapêutica. //n. **Galeno**. Madrid: Guadarrama, 1972. p. 222-223.

⁶ REZENDE, Joffre Marcondes de. Terapia, terapêutica, tratamento. **Revista de Patologia Tropical**, Goiânia, v. 39, abr./jun. 2010. p. 149.; KINKER, Fernando Sfair. Encontro terapêutico ou processo-metamorfose: desafio dos serviços territoriais e comunitários. **Saúde em Debate**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 95, out./dez. 2012. p. 696.; FAGUNDES, Maria Dailza da Conceição. **Saúde e dietética...** Op. Cit., p. 57.

Henri de Mondeville criticava a existência de cirurgiões-barbeiros (aqueles que não eram letrados) e afirmava que existiam poucos desses profissionais que não eram ignorantes. Na França e na Inglaterra, no fim da Idade Média, ainda era comum encontrar cirurgiões com pouca ou nenhuma formação acadêmica em cirurgia, mas que praticavam operações mais comuns como, por exemplo, a sangria. Em Paris, os bacharéis da faculdade de medicina, tinham de jurar que não iriam intervir manualmente no corpo humano. A prática de dissecação de cadáveres, por exemplo, foi proibida pela Igreja durante muito tempo, por acreditarem que o corpo do homem seria a imagem do corpo de Deus, e assim, esta ação seria invasão de algo sagrado. Diferentemente disto, na Itália era mais comum se deparar com profissionais letrados e laicos, visto que na universidade de Bolonha já havia o curso de cirurgia e os médicos e cirurgiões se mantinham unidos dentro da faculdade.⁷

Até o século X, a medicina na Europa Ocidental, limitava-se ao saberes clássicos, preservados, na maioria das vezes, pelos clérigos. Todavia, essa situação muda com a posse dos árabes ao saberes médicos, permitindo, desta forma, o avanço na prática da medicina nas universidades. Um dos primeiros centros de saber a ganhar destaque é o de Montpellier a partir do século XIII, seguido pelas escolas médicas das universidades de Bolonha e Pádua nos séculos XIV e XV.⁸

No intervalo entre os séculos XIII e XIV, houve uma crescente preocupação com o recrutamento de médicos-cirurgiões para as batalhas. Anteriormente, somente os reis tinham estes privilégios, restando aos cavaleiros pagarem pelo atendimento médico. No entanto, ao final do século XIII os soldados feridos passaram a ter acesso, durante ou após as batalhas, a um atendimento médico custeado pelo monarca. É neste contexto que o cirurgião se tornou peça fundamental nos campos de batalhas, pois renovavam a esperança dos guerreiros feridos de que poderiam ser salvos e voltar para a guerra, evitando, dessa forma, as baixas dos cavaleiros. Essa prática já era presente no exército romano que era acompanhados de uma equipe que contava com médicos-cirurgiões, ajudantes e maqueiros, onde os dois primeiros tratavam das feridas,

⁷ POUCHELLE, Marie-Christine. Op. Cit., p. 13-16; FAGUNDES, Maria Dailza da Conceição. **Saúde e dietética...** Op. Cit., p. 54-55.

⁸ BARRENO, Pedro García. La medicina medieval (1100-1500). *In*. _____. **Ciencia Y Cultura En La Edad Media**. Canárias: Fundación Canaria Orotava de História de la ciência, jul. 2013. p. 355-356.

enquanto o ultimo se encarregava da perigosa tarefa de buscar os feridos e levá-los aos acampamentos dedicados ao tratamento de feridas, montados nos próprios campos de batalha.⁹

Não podemos entender as campanhas militares, sobretudo do século XIV, sem levarmos em consideração a importante presença dos cirurgiões. Nesse contexto, as guerras se tornaram um laboratório de aprendizagem para os cirurgiões, e pouco a pouco, essa prática de ter a presença desses profissionais da saúde, passou a ser adotada também pelas nobrezas civis e eclesiásticas.¹⁰

A fonte em análise, intitulada *A Cirurgia*,¹¹ foi escrita entre 1306 e 1320 (ano da morte de Mondeville). É estruturada em prólogo e 5 tratados¹² com seus respectivos capítulos. Alguns destes tratados ainda apresentam doutrinas, que por sua vez, também estão divididas em capítulos. Esse escrito é um tratado de medicina em que mescla a teoria e a prática cirúrgica. Sua análise nos permite a investigação de uma gama gigantesca de temas, como: o tratamento de diversas feridas em diferentes partes do corpo, o tratamento de ferimentos de guerra, as semelhanças e diferenças entre as técnicas usadas por Henri de Mondeville e autoridades como Galeno e Avicena, a anatomia de vários membros do corpo, os medicamentos indicados para cada tipo de enfermidade e a importância do cirurgião na Idade Média.

Com base na primeira doutrina do segundo tratado de nossa fonte, com ênfase nos capítulos 1, 5, 8, 9 e 10, destacamos as principais feridas, os procedimentos cirúrgicos e os tratamentos realizados. Henri de Mondeville afirma que os fragmentos empurrados para dentro

⁹ BARBOSA, Pedro Gomes. Curar em tempos de Guerra. Medicina castrense na Idade Média. In: _____. **História da Saúde e das Doenças**. Lisboa: Colibri, Universidade de Lisboa, 2012. p. 10.

¹⁰ DOMINGO, Carmel Ferragud. Op. Cit., p. 109-110.

¹¹ Ainda sobre a fonte em análise, podemos destacar que não foi finalizada e que foi escrita originalmente na língua francesa e editada por E. Nicaise, com a colaboração do Dr. Saint-Lager e F. Chavannes, em 1893, acrescentando-lhe uma introdução, notas e biografia. Atualmente encontra-se disponível no site da Biblioteca Nacional da França (Gallica).

¹² No primeiro tratado, composto por 12 capítulos, o autor discute questões sobre anatomia. No segundo, faz uma introdução à cirurgia e apontamentos sobre as condições específicas de doenças. Em uma primeira doutrina, com 12 capítulos, fala das aberturas especiais em tratamento de feridas. Na segunda doutrina, com 4 capítulos, o foco é tratamento de úlceras. O terceiro tratado reflete sobre os demais tratamentos, estando dividido em três doutrinas: a primeira, conta com 24 capítulos sobre incisões necessárias e úteis; a segunda tem 23 capítulos e aponta o tratamento para tumores; a terceira, faz uma introdução especial. Após o terceiro tratado, as discussões passam para o quinto, que apresenta 9 capítulos refletindo sobre o uso das drogas. Não consta na obra um quarto tratado.

da ferida poderiam provocar dor, febre, fluxo e até a permanência do objeto. No caso dos “membros nobres” (coração, cérebro, fígado etc.), a extração deveria ser feita rapidamente, pois, se deixado, poderia levar o paciente à morte antes que a natureza pudesse expulsá-lo do membro.

Afirma que diferentemente dos mais antigos, os cirurgiões contemporâneos a ele, ou melhor, os novos cirurgiões, devem extrair os artefatos que se encontram no corpo dos pacientes, independentemente do lugar. Na obra, Henri de Mondeville reflete sobre uma situação onde um paciente encontrava-se com um objeto preso ao corpo. Para ele se o mesmo tivesse sido retirado e o paciente sobrevivido, receberia os privilégios do trabalho e Deus receberia os privilégios por ter o curado. Por outro lado, em caso de morte do paciente, diriam que seria melhor não ter o tirado. Quanto a isso afirma:

O vulgar, disse: Senhor Henri é um homem sem piedade, por não ter extraído esta flecha; se ele tivesse extraído, o paciente teria se curado. Mas se eu tivesse feito à extração e ele tivesse sobrevivido, não falariam: Mestre Henri extraiu a flecha, e é curado; diriam: ele extraiu e Deus curou. Se ele tivesse morrido, falariam que o Mestre Henri matou aquele homem, se não tivesse extraído, ele ainda estaria vivo.¹³

Mondeville aponta ainda dois erros graves na extração de objetos: o primeiro seria o de retirá-lo e não atentar se teria ficado fragmentos menores de ferro escondidos no membro. O segundo refere-se aos assistentes que muitas vezes retiram o fragmento sem a presença de cirurgiões, podendo causar a morte do paciente. Relata ainda, situações onde as setas farpadas foram removidas violentamente e, em outros, com incisão nas pontas. Revela que em alguns casos é preferível para o paciente, a incisão em um nervo, do que deixar o objeto preso.¹⁴

Assim, Mondeville reforça a importância de observar que durante a extração de flechas farpadas, o cirurgião deve levar em conta que algumas estão presas onde a extremidade aparece sem farpa; outras, de tal modo, que as farpas estão completamente escondidas, pressionadas e a

¹³ MONDEVILLE, Henri. **A Cirurgia**. Tradução de: E. Nicaise, com a colaboração do Dr. Saint-Lager e F. Chavannes. Paris, 1893. p. 322.

¹⁴ Ibidem. p.231.

luva de ferro aparece fora, sem farpas; e há outras que não aparece nada fora. Do mesmo modo, indica os melhores procedimentos para que fossem retiradas:

As flechas cujas farpas aparecem fora podem ser facilmente extraídas. Por outro lado, é mais difícil retirar aquelas cujas farpas ou todo o ferro estão escondidos ou estabelecidos no osso. Aquelas fixas no osso devem ser removidas a partir do lado em que foram inseridas através da introdução de uma cânula em torno das farpas. Se não estiverem fixas, podem ser extraídas de duas formas; pelo lado em que entraram como acabamos de dizer ou retire a flecha da parte contrária por uma ferida suficiente, se não existia antes, observando todas as regras.¹⁵

Existem ainda, membros de extrema necessidade, que em caso de ferimentos, devem ser tratados imediatamente como são os casos do coração, estômago e fígado. Para que ocorra a extração desses objetos é preciso ainda que se observem algumas considerações gerais e especiais. Outro ponto a se observar é que em caso de acidentes vasculares, o cirurgião não deveria retirar o objeto antes que o paciente fizesse a confissão, devido o risco eminente de morte do mesmo. Isto era necessário, porque as doenças e o sofrimento eram tidos como punições divinas contra o pecado, sendo preferível a salvação da alma do que a salvação do corpo: “(...) Durante esse tempo, preparará o que é necessário, raspar o cabelo, remover armadura, etc. Se o paciente confessou, ele irá extrair o objeto preso tão rapidamente e tão leve que puder, observadas as regras que devem ser observadas.”¹⁶

O médico-cirurgião francês pregava que as enfermidades deveriam ser conhecidas em si, observando a sua causa, seus sintomas, o membro ferido e a dimensão. Desta forma, facilitava descobrir, por exemplo, se foram causadas por uma espada ou um escorpião. Em sua concepção era fundamental ainda, a verificação se são membros principais ou demais órgãos. Além disto, aponta que entre os lutadores, as feridas mais recorrentes e graves, podendo levar à morte imediata, seriam as que atingiam o coração, face, crânio e pescoço.¹⁷

Entre as inovações trazidas por Mondeville, está o uso de vinho quente e, em seguida, a retirada do objeto, limpando o ferimento com panos limpos e fechando as bordas para uma

¹⁵ Ibidem. p. 241.

¹⁶ MONDEVILLE, Henri. Op. Cit., p. 328.

¹⁷ Ibidem. p. 461- 463.

melhor cicatrização. Para esse trabalho eram necessárias agulhas com bom aço, de pontas triangulares e bem afiadas, além de ter o tamanho correspondente ao ferimento. Havia também, um cuidado com os fios usados no fechamento das feridas, tendo que se adaptarem ao tamanho da mesma. Por fim, colocava-se emplastro e a cobria com panos limpos. Dentre os ingredientes que estavam presentes no emplastro consta: a tanchagem cuja propriedade é cicatrizante, antibacteriana e favorece a coagulação; a betónica que é desinfetante e combate a febre; o aipo que também combate a febre e a trebentina que tem propriedades cicatrizantes se administrada em pequena proporção.¹⁸

Duas autoridades anteriores a Mondeville são de grande importância neste estudo: Galeno e Avicena. O primeiro, nascido em Pérgamo em 130 da era cristã, foi médico de gladiadores, cuidando não apenas dos ferimentos, mas também do regime alimentar e do exercício físico dos atletas. Tendo completado seus 33 anos mudou-se para Roma onde tempos depois, serviu ao imperador Marco Aurélio. Galeno tinha domínio da medicina desde a antiguidade até o seu tempo, usando com frequência a doutrina humoral, reconhecendo, assim como Hipócrates¹⁹ (460 a. C. – 370 a. C.), a força curativa da natureza. Em Galeno não há uma dissociação entre a anatomia e a fisiologia, sendo ele, considerado o primeiro e um dos mais importantes neuro-fisiologista de todos os tempos.²⁰

Apesar do pouco progresso após Galeno, podemos destacar as contribuições do médico árabe Avicena. Nascido em 980 na Pérsia, era filósofo, teólogo, médico, poeta, músico e detentor diversas outras habilidade. É autor da obra Cãnon (Al-Qanun) que apresenta de forma ordenada, todo o saber médico possível naquela época e que foi muito analisada por diversos autores, mouros, cristãos e judeus que o sucederam.²¹

Mondeville é o médico que trouxe importantes mudanças para medicina da Idade Média, pregando a ideia de que a supuração não é uma fase de cura, mas uma complicação,

¹⁸ BARBOSA, Pedro Gomes. Op. Cit., p. 18.

¹⁹ Hipócrates (460 a. C. – 370 a. C.) nasceu na ilha de Cós e é considerado o “Pai da Medicina”. Fundamentou a sua prática na teoria dos quatro humores corporais (sangue, fleuma, bÍlis amarela e bÍlis negra) que junto às características do corpo, levariam a estados de equilíbrio (eucrasia) ou de doença e dor (discrasia).

²⁰ SOUSA, A. Tavares. Galeno e sua influência na medicina. *In*. _____. **Curso de História da medicina: das origens aos fins do século XVI**. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1996. p. 110-138.

²¹ SOUSA, A. Tavares. A medicina no Islã Oriental. Op. Cit, p. 164-165.

contrariando, desta forma, métodos usados por autoridades como Galeno, por achá-los perigosos e que poderiam resultar em tétano e na gangrena. O médico romano e seus seguidores advogavam a supuração das feridas e a utilização de excrementos de cavalos, bocados de panos e unguentos que tem efeitos alucinógenos.²²

Além disso, Galeno defendia que deveria abandonar aqueles que, segundo as previsões iria morrer. Mondeville, ao contrário disto, na fonte em análise, defende que um cirurgião não pode abandonar seu paciente, devendo enfaixá-lo e dar-lhe orientações. Quanto a isso, afirma que:

Se a ferida é necessariamente fatal, os sintomas são bons ou maus, o médico neste caso deve se retirar, tal como resulta da opinião de Galeno: Você nunca deve medicar um homem que vai morrer, pois a força vital sofre um golpe mortal, mas prevê o que vai acontecer e, em seguida, retire-se. Esta é também resultado do parecer do mesmo Galeno. Devemos abandonar aqueles que segundo as previsões vão morrer. [...] Com efeito, quando aparecem sintomas ruins ou muito graves, o médico não deve se retirar ou abandonar os feridos antes de tê-los enfaixados, sem omitir a situação, como se os sintomas fossem favoráveis. Ele deve, contudo, proclamar os perigos à frente para assistentes e amigos, na ausência do paciente, e a promessa de curá-lo porque a natureza às vezes faz coisas que parecem impossíveis.²³

Mondeville também discorda de Avicena (980-1037 d. C.) quanto à permanência do objeto na ferida. O médico árabe pregava que se o corpo enterrado em uma ferida não cedesse à tração suave, deveria ser deixado para que pudesse ser expelido pela própria natureza. Mondeville, no entanto, sendo seguidor de Teodorico, pregava a extração imediata de qualquer objeto. Quanto a isso, Mondeville cita:

Avicena diz em 1. 4 f. tr. II, Capítulo *Injeções e extração do que restava contido, espinhos e setas* (e aqui acima de todos os autores da medicina e da cirurgia, de acordo com todos os ex-praticantes), se o corpo introduzido em uma ferida não cede a uma ligeira tração, deve ser deixada por algum tempo na ferida, quando em uma área perigosa, e mesmo quando em uma área não-perigosa. Parece que nós deveríamos fazer isso apenas por uma das três razões: 1º para evitar um fluxo de sangue; 2º para que a ferida se torne mais

²² BARBOSA, Pedro Gomes. Op. Cit, p. 16; MARTINEZ, Sabrina T.; ALMEIDA, Marcia R.; PINTO, Ângelo C. Beladona, Meimandro e Mandrágora: As 3 ervas das bruxas da Idade Média. **Projeto i-flora: Biodiversidade, química e Biologia**, 2008. p. 1,2; 5.

²³ MONDEVILLE, Henri. Op. Cit., p. 366-367.

escorregadia pelo pus que se forma lá, para que possamos mais facilmente empurrar o objeto para baixo; 3º porque às vezes a natureza da marcha do tempo expulsa corpos estranhos.

Nós modernos, ou seja, Teodorico e seus seguidores, neste caso, como em todos os outros, extraímos o mais rapidamente possível qualquer objeto incorporado na ferida, verificando-se as regras que devem ser observadas. A razão por que devemos extrair de órgãos nobres e lugares perigosos, corpos que estão plantados ali [...], é o seguinte: tudo que é pressionada em um órgão nobre, fará com que uma solução de continuidade, distenda suas partes, provoque um fluxo de humores, dor, úlcera, febre pela sua localização e estadia, e a extração apazigua estes sintomas - deve ser imediatamente removido e extraído dos locais perigosos e dos órgão nobres.²⁴

Portanto, concluímos que a profissão do cirurgião era de suma importância na Idade Média, e em especial nos campos de batalhas. Mondeville, sendo letrado, se destaca entre os demais, ocupando uma posição de grande prestígio na sociedade francesa do século XIV. Sua obra, *A Cirurgia*, assim como as técnicas usadas por ele, representa um marco na cirurgia da Idade Média, abordando o passo a passo para os procedimentos cirúrgicos, os tratamentos de doenças e feridas e a anatomia. Além disto, ao se opor a algumas das técnicas usadas por autoridades como Galeno e Avicena, Mondeville abre caminho para uma crescente evolução nas técnicas de tratamento de feridas, sobretudo de batalha, e na prevenção contra complicações muito recorrentes e que levavam, na maioria das vezes, à morte do paciente.

²⁴ Ibidem. p. 228.

RELAÇÕES DE PODER E DEMARCAÇÃO DE ESPAÇOS CRISTÃOS: UM ESTUDO ACERCA DA CONVERSÃO DO REINO KENT (SÉCULOS VI-VII)

Nathalia Agostinho Xavier (Mestra – UFRJ)

Introdução

Tendo como referência a conversão¹ do rei Ethelberto de Kent, entre o final do século VI e o início do VII, consideramos, neste trabalho, a utilização e demarcação espacial como um dos mais importantes aspectos neste processo.

O reino anglo-saxão, formado no sudoeste britânico, não era estranho ao cristianismo, apesar de possuir um rei pagão.² Há indícios de uma cristianização romana prévia em ambiente insular e a presença da rainha católica, Bertha, expõe a existência de uma aliança política com os francos.³ Tais relações explicariam para alguns autores⁴ a decisão do rei à conversão, bem como a entrada e ação de uma missão enviada por Gregório Magno com o propósito de garantir essa escolha.

Por esta via, abordamos em nossa dissertação de mestrado o fortalecimento da aliança monárquico-eclesiástica, a formação de uma “ortodoxia” cristã e de uma hierarquia clerical na região. Sem nos alongarmos nos detalhes de toda a pesquisa, cabe indicar que a escolha de análise e seus próprios resultados levaram a uma interpretação que considerasse menos as forças

¹ Em finais do século VI temos notícias de uma missão enviada por Gregório Magno, então bispo de Roma, às ilhas britânicas dominadas pelos anglo-saxões. De acordo com as epístolas enviadas na época e com a *Historia* de Beda, Ethelberto de Kent teria sido o primeiro monarca anglo-saxão a converter-se ao cristianismo. Apesar deste ser o evento com mais relatos contemporâneos no período, dispomos, portanto, em maioria, de documentação produzida por agentes externos ou posteriores à atuação de Agostinho de Canterbury. A escassez de documentos é compensada por vasta produção historiográfica, a ser abordada nas próximas notas.

² O termo pagão aqui se refere a crenças politeístas nórdicas e não à concepção generalista de paganismo tal qual descrita por Gregório Magno em suas epístolas.

³ A rainha Bertha, princesa franca casada com Ethelberto à época da missão, desponta na documentação como católica e acompanhada por um bispo de nome Liudhard. Ian Wood chega, inclusive, a sugerir que a conversão do rei teria sido de fato realizada por este último e não pela missão gregoriana. WOOD, Ian. The Mission of Augustine of Canterbury to the English. *Speculum*, v. 69, n.1, p. 1-17, 1994. p. 10-11.; _____. *The Merovingian Kingdoms: 450-751*. New York: Longman, 1994. p. 178.

⁴ Tal aliança é considerada como motivação central para a conversão por alguns autores. As questões diplomáticas são amplamente tratadas nos últimos livros sobre o tema. e Barbara Yorke destacava esta relação, por influência clara do trabalho de Wood, em livro de 1990, sobre os diversos reinos. YORKE, B. *Kings and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*. Taylor and Francis e-library, 2003.

externas que internas na tomada de decisões pelos agentes. Em suma, os motivos que teriam levado Ethelberto à conversão não foram subordinados a uma influência franca ou romana, sendo levantadas hipóteses e conclusões que pesassem as especificidades da conjuntura anglo-saxônica na época.

O enfoque na limitação de localidades para uso religioso apareceu constantemente nas leituras, e sublinhando esta questão, podemos selecionar três cartas escritas pelo bispo de Roma ao rei e aos missionários responsáveis pela “transição” do paganismo ao cristianismo em Kent, entre as quais observamos as referências acerca dos usos de sítios religiosos, bem como a criação de um mapa eclesiástico para a *Britannia*.

Ainda que reconhecidas as *tópicas* documentais e as informações defasadas de Gregório acerca da distribuição geopolítica naquele momento, destacamos que a considerável presença, quantitativa e qualitativamente, deste tipo de recomendação revela a importância do espaço no projeto de expansão da cristandade romana.⁵

Assim, conceituamos *espaço* como categoria sociológica e, por meio de certas premissas teóricas, buscamos compreender o papel da delimitação e (re) significação deste na ascensão da hierarquia eclesiástica em aliança com a monarquia. Para viabilizar o estudo por meio de contribuições teóricas e generalistas, retomamos a diferenciação entre *espaço físico* e *espaço social* por Pierre Bourdieu⁶ e as estratégias de *destruição*, *desnaturação* e *obliteração* das culturas populares citadas por Jacques Le Goff.⁷ Neste caminho, as considerações finais

⁵Por cristandade entendemos uma teorização, uma ideia nunca concretizada de um cristianismo unívoco em discurso, que buscava sobrepor quaisquer experiências e costumes específicos a um plano linear da história salvífica. Ignora-se, assim, qualquer reconhecimento de contextos recortados temporal e espacialmente, criando uma universalidade de normas, crenças e dogmas que transformariam a Igreja em uma instituição supra-local.

⁶BOURDIEU, P. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. **Estudos Avançados**, v. 27, n. 79, p. 133-144, 2003.

⁷ Neste texto, o medievalista propõe um estudo macro acerca da cristianização da Europa ocidental nos reinos “bárbaros”, buscando apresentar as formas de conflito entre as ditas culturas laica e folclórica. Demasiado dicotômica e generalizante sua análise não prevê sincretismos e trocas, e pode ser considerada ultrapassada para os dias atuais. Todavia, a criação do modelo é ainda ferramenta possível de análise, caso utilizada menos para separar as sociedades em estratificações culturais, e mais para compreender as estratégias de dominação de uma anunciada ortodoxia e as “religiosidades populares”. Trata-se dos recursos da *destruição*, – combate pela violência contra templos – *obliteração* – sobreposição de temas cristãos a temas pagãos, que mascara a existência dos últimos – e *desnaturação* – mudança de significado ou descrédito das crenças “folclóricas”. É este último recurso, principalmente, que percebemos presente na leitura da documentação. LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: LABROUSSE, Ernest. et alli. **Níveis de cultura e grupos sociais**.

levantadas objetivam não apenas lançar luz sobre esta particularidade, porém apresentar uma possibilidade de desenvolvimento futuro de nossa pesquisa sobre este contexto.

A conversão de Kent: perspectivas e documentação

A missão liderada pelo monge Agostinho é considerada marco inicial do processo de conversão dos reinos anglo-saxões pagãos ao cristianismo. Enviada por Gregório Magno à região, pode ser estudada a partir das missivas que acompanharam os monges, destinadas a agentes francos, ou pelas cartas remetidas para os reis anglo-saxões e para os missionários já fixados nas ilhas britânicas.⁸ Igualmente, a obra de Beda, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, criou uma linha cronológica para os mesmos eventos, introduzindo alguns dados e reproduzindo parte destas epístolas.⁹

Em síntese, podemos afirmar que a maior parte da historiografia analisada não se distanciou dos propósitos de Beda, uma vez que a busca pela construção de uma linearidade dos eventos têm sido o principal objetivo dos autores que se debruçam sobre estes eventos. A negação ou a reafirmação dos dados levantados no *Historia* é debate central para tais estudiosos que se limitam a reorganizar e catalogar os fatos sobre a conversão.¹⁰ Por outra via, certas obras¹¹ têm questionado as motivações que levaram o rei Ethelberto a ser o primeiro monarca a se converter. Em grande parte, estas questões levam a explicações que subordinam o contexto político anglo-saxão às demandas de Gregório Magno ou à conjuntura de disputas entre casas

Lisboa: Cosmo, 1974. p. 25-41.

⁸ SCHAFF, Philip (Ed.). **Nicene and Post-Nicene Fathers**: Gregory the Great (II), Ephraim Syrus, Aphrahat. Edinburgh: T&T Clark. Series II, V. 13.

⁹ Dentro de um recorte que inclua as personagens envolvidas no processo de cristianização de Kent, até o ponto em que Beda começa a focar nos reinos do norte, sublinham-se os capítulos do final do livro I e do início do II, isto é, de I-23 a II-8. BEDE. **The Ecclesiastical History of the English People**. Edited with an introduction and Notes by Judith McClure and Roger Collins. New York: Oxford University Press, 1994.

¹⁰ Neste ponto, questionamos esta recorrência interpretativa, citando alguns trabalhos referenciais para o período: BLAIR, P. H. **The Word of Bede**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.; CAMPBELL, J. **Essays in Anglo-Saxon History**. London: The Hambledon Press, 1986.; MAYR-HARTING, H. **The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England**. London: B. T. Batsford, 1991.; WOOD, Ian. Op.Cit.; _____. **The Merovigian Kingdoms: 450-751**. New York: Longman, 1994.

¹¹ Alguns autores fogem da tendência de contemplar os dados em uma linearidade, ou seja, de apenas organizar cronologicamente a conversão, propondo questões que vinculem o religioso e o político. Destes, citamos dois: J. Higham e B. Yorke. Cf.: HIGHAM, N. J. **The Convert Kings: Power and religious affiliation in early Anglo-saxon England**. Manchester: Manchester University Press, 1997.; YORKE, B. Op. Cit.

francas. Na contrapartida, propomos uma mudança de foco, em que as relações de poder insulares sejam o ponto de partida para a compreensão da transformação de uma monarquia pagã para uma associada à hierarquia eclesiástica. Esta última, recém-configurada, também se expressa na documentação citada, ainda que indiretamente.

Deste modo, pensamos na agência de Agostinho, líder da missão que se torna arcebispo de Canterbury, e da corte real, em uma união que intentava expandir um cristianismo em moldes romanizados e, assim, garantia a expansão territorial e da soberania do rei, dentro da lógica da *overkinship* britânica.¹²

Com efeito, a conversão de Kent é seguida por outros reinos menores, o que poderia explicar a nuance política de uma mudança religiosa. A exaltação do cristianismo na região sudeste, bem como a organização de uma hierarquia eclesiástica encabeçada por Agostinho, opera como reforço da autoridade monárquica e a subsequente adesão dos reinos vizinhos garante, possivelmente, sua submissão a Ethelberto. Deste modo, a motivação político-territorialista parece-nos verossímil.¹³

Canterbury passa a ser a capital eclesiástica do reino e a normativa de origem romana e o reforço da autoridade dos missionários são partes deste longo processo de conversão, marcado pela falta de precedentes entre os domínios anglo-saxões. Assim sendo, novas normas e novas alianças surgem com o propósito de criar uma faceta cristã particularizada para a região. Isto implica dizer que, ainda que sob a égide romana, tanto a incipiência de toda a configuração institucional, quanto a amplitude dos poderes conferidos ao corpo eclesiástico que se constrói neste momento, demarcam a constante necessidade de legitimação destes agentes.

¹² *Overlosrship* ou *overkinship* são termos comumente usados para descrever o quadro político dos reinos anglo-saxões. Sem uma tradução específica que não possa alterar seu significado, destacamos em algumas linhas explicativas. Tais conceitos se referem ao sistema das *bretwaldas*, citado nas Crônicas Anglo-Saxãs, posteriores a Beda, e pouco conhecido por conta da escassez de documentação sobre seu funcionamento ou real abrangência. Em síntese, os termos servem para destacar a relação de “sobredomínio”, ou seja, de predominância de um reino sobre outro, de um monarca sobre domínios que não são imediatamente seus.

¹³ Sem necessariamente eliminarmos qualquer possibilidade de devoção pessoal do monarca, acreditamos que este não é um dado que deva ser analisado subjetivamente. É factível, portanto, levantar conclusões parciais relacionando a construção de Igreja e de um reino cristão com a expansão da influência de Kent sobre outros reinos.

Dentro da teoria de Bourdieu referimo-nos, portanto, a disputa de bens no campo religioso, com ênfase na apropriação espacial. Desta maneira, o discurso de destruição ou de transformação de templos e locais de culto, tal qual a formação de um mapa eclesiástico rigidamente calculado e hierarquizado, são meios de manutenção de determinada ordem social, a partir da aproximação com a monarquia. Sobre as especificidades destas recomendações, debruçamo-nos a seguir, analisando as propostas de organização espacial enviadas por Gregório Magno nas epístolas aos missionários estabelecidos na *Britannia*.

Análise das diferentes estratégias de demarcação e (re) significação do espaço

Há de se pensar, primeiramente, na força uniformizadora do cristianismo e na mobilização de alguns de seus elementos simbólicos na afirmação da potência do reino. A exaltação do papel do monarca como liderança na vida religiosa de seus súditos,¹⁴ bem como o investimento de Ethelberto na restauração e construção de igrejas¹⁵ são, neste sentido, aspectos emblemáticos. De fato, a monumentalidade cristã e mudanças subsequentes na *landscape* britânica¹⁶ denotam, inclusive, uma dimensão material para a conversão.

As cartas gregorianas, enviadas no decorrer da primeira década da missão aos correspondentes nas ilhas são, sobretudo, demonstrativas de um projeto, de uma estratégia de organização para a recentemente instalada estrutura eclesiástica na região. A princípio, o plano do bispo de Roma visava à distribuição de doze dioceses no território do sudeste, com

¹⁴ BEDE, Op. Cit., I-32, p. 58-60; Epistle LXVI: To Edibert, King of the Angli. In: SCHAFF, Philip (Ed.). Op. Cit., p. 196-197.

¹⁵ BEDE, Idem. I-26;33, p. 40-41;60-61.

¹⁶ Alguns arqueólogos debruçam-se sobre essa questão. John Blair, em livro sobre a expressão material da cultura cristã e da institucionalização clerical, sublinha a relação entre o crescimento de uma lógica religiosa legitimada por governos, com o surgimento de mudanças no espaço, ou seja, na *landscape* britânica no decorrer do sétimo século. No que tange ao processo de “monumentalização do culto”, volta-se, como ele mesmo destaca em nota, para uma perspectiva “cultural, assimilatória e consensual”. Opõe-se, expressamente, a outro arqueólogo, Martin Carver, que destaca o potencial ideológico destes monumentos – igrejas, mosteiros, sepulturas, broches e obras ilustradas. Este último os apresenta por seus propósitos, especialmente políticos, em um olhar que valoriza mecanismos de seleção, aparentemente conscientes, em detrimento de uma ideia de elasticidade cultural. BLAIR, J. The monumentalization of cult. In: _____. **The Church in Anglo-Saxon Society**. New York: Oxford University Press: 2005. p. 51-57. p. 51.; CARVER, M. Why that? Why there? Why then? The politics of early medieval monumentality. In: HAMEROW, H. (Ed.). **Image and Power in the Archeology of Early Medieval Britain: Essays in Honour of Rosemary Cramp**. Oxford: Oxbow Books, 2001. p. 1-22.

representação metropolitana em Kent, e o mesmo plano para a criação de uma diocese em York, na Northumbria.¹⁷

É preciso notar que este mapa ideal não é indício de uma possibilidade real de ampliação da hierarquia por tão vasto território. Ao contrário, lembramos que os domínios de Ethelberto provavelmente não alcançavam, à época, tal extensão. O que é digno de nota é a proposta gregoriana, a idealização de um imperioso arranjo que, concomitantemente, cobrisse boa parte das ilhas e buscasse uma centralidade em figuras de autoridade diretamente vinculadas à sede romana.

A disparidade entre proposta e aplicação se faz sentir na ausência de evidências a qualquer reconhecimento de um metropolitano no norte ou na fixação da sede principal em Kent e não em Londres como previsto por Gregório para os anos seguintes da missão. Restrita ao espaço de influência do monarca, a construção da Igreja como instituição, normatizada e hierarquizada, parece se concentrar na região sudeste até meados do século VII.¹⁸

As recomendações de Gregório para os monges que se deslocam para a *Britannia* dividem-se, portanto, em pautas de naturezas distintas. Por um lado, como já observamos, cabe a preocupação com o espaçamento e a hierarquia das sedes, por outro, o destino de antigos templos pagãos, visto a necessidade de transformar a relação entre fiel e os locais de culto tradicionais no processo de conversão. Quanto a esta questão, há duas recomendações que se diferem. Em carta enviada ao rei, Gregório propõe a aniquilamento dos ídolos e seus templos, para posteriormente remeter a Melito, bispo de Londres, um plano de reaproveitamento destes locais.

Agilize a extensão da fé cristã entre as populações sob seu domínio, redobre o zelo da sua integridade na conversão deles, *acabe com a idolatria, derrube os edifícios de seus templos*, construa condutas dos teus súditos pela pureza da vida ao exortar, ao aterrorizar, ao seduzir, ao corrigir, ao demonstrar exemplos de boas ações; para que descubras n'Ele sua recompensa no paraíso (...)¹⁹

¹⁷SCHAFF, Philip (Ed.). Op. Cit. p. 194.

¹⁸A partir deste século, com a conversão do rei da Northumbria, descrita por Beda, observamos o alargamento da instituição nas ilhas. BEDE. Ibidem. II, 10, p. 84-87.

¹⁹ “*Make haste to extend the Christian faith among the peoples under thy sway, redouble the zeal of thy rectitude in their conversion, put down the worship of idols, overturn the edifices of their temples, build up manners of thy subjects in great purity of life by exhorting, by terrifying, by enticing, by correcting, by shewing examples of well-*

Diga a ele [Agostinho] (...) *que os templos dos ídolos nesta nação não devem ser destruídos, mas que os ídolos que neles estão sim. Que a água benta seja preparada, e salpicada na nestes templos, e altares construídos, e relíquias depositadas, uma vez que, estes templos estão bem edificadas, é necessário que eles sejam transferidos da idolatria dos ídolos ao serviço do verdadeiro Deus; que as pessoas vejam elas mesmas que estes templos não estão destruídos, e que possam livrar-se dos erros de seus corações, e, conhecendo e adorando o Deus verdadeiro, tenham mais refúgio com a maior familiaridade com os locais com os que estão acostumados. E como querem matar muitos bois para o sacrifício do demônio, eles devem ter também alguma solenidade diferente desta, e que naquele dia de dedicação, ou no aniversário de mártires (...) celebrem a solenidade das festas religiosas.*²⁰

A alteração de propostas é comentada como uma “mudança de ideia” por parte do bispo de Roma,²¹ apresentando uma contradição que, a nosso ver, não se aplica ao caso. Ainda que possamos diferenciar dois tipos de estratégias, tal qual tipificadas por Jacques Le Goff, não acreditamos que estas representem uma alteração de forma, mas sim uma progressão discursiva. Ou seja, mesmo observando uma transferência da lógica de *destruição* para a de *obliteração*, estas são sempre modos de apropriação social do espaço, de disputa por influência e representação religiosa frente um novo modelo de sociedade.

Se demasiado presos à necessidade de criar oposições entre os modelos de controle de culto propostos por Gregório Magno, perdemos de vista dois pontos imprescindíveis na análise: o distanciamento do bispo em relação às práticas religiosas da região – evidente na quantidade de tópicos usadas em suas epístolas para descrever as festividades de adoração – e a concepção

doing. That so you may find Him ou recompenser in heaven (...). SCHAFF, Philip (Ed.). Op. Cit., p. 196. Tradução nossa.

²⁰ “*But when Almighty God shall have brought you to our most reverend brother Augustine, tell him that I have long considered with myself about the case of the Angli; to wit, that the temples of idols in that nation should not be destroyed, but that the idols themselves that are in them should be. Let blessed water be prepared, and sprinkled in these temples, and altars constructed, and relics deposited, since, if these same temples are well built, it is needful that they should be transferred drom the worship of idols to the service of the true God; that, when people themselves see that these temples are not destroyed, they may put away error from their heart, and, knowing and adoring the true God, may have recourse with more familiarity to the places they have accustomed to. And, since they are wont to kill many oxen in sacrifice to deamons, they should have also some solemnity of this kind in a changed form, so that on the day of dedication, or the anniversaries of the holy martyrs whose relics are deposited there, they may make for themselves tents of branches of trees around these temples that have been changed into churches, and celebrate the solemnity with religious feasts.*” Ibidem. p. 203.

²¹ Mudança comentada pelos editores da carta como por outros. Cf.: MARKUS, R. A. Op. Cit., p. 183-184.

de que ambas as ações delimitam, significam e determinam a relação entre fiel e espaço, concedendo aos membros da hierarquia prerrogativas sem precedentes no contexto do domínio anglo-saxão insular.

O uso de referências do Antigo Testamento e a clara generalização do “outro” religioso contidos nas cartas não passaram despercebidos pela historiografia,²² e em uma leitura mais atenta os paralelismos presentes na sua descrição de religiões pagãs, ou não-cristãs, em outros documentos atestam sua fala de real conhecimento das culturas autóctones dos destinos das missões. Talvez a veracidade da descrição gregoriana nem seja o aspecto que devemos levar em maior consideração, de fato. Naquele contexto não interessava uma definição precisa, antropológica ou “científica” da alteridade, e sim a separação e exaltação da instituição clerical frente às populações recém-convertidas. A conjuntura de conversão monárquica e a inserção de uma hierarquia que, ao fim, responderia à autoridade romana era, sobretudo, o objetivo destas cartas.

Todavia, como antes ressaltado, a apropriação social do espaço não respeita apenas aos interesses e normas de origem externa, mas são sentidos nesta e em outras documentações, como maneira de afirmação do poder daqueles envolvidos com o cotidiano das relações insulares. Especialmente na comparação com vestígios arqueológicos e outras fontes escritas, como a *Historia* de Beda, em que tais recomendações não parecem ter sido inteiramente seguidas.²³

Nesta contraposição, enxergamos a agência de personagens como Agostinho de Canterbury e o rei Etheberto na formação de uma aliança entre monarquia e Igreja, que não se restringe a uma necessidade de acordo com os francos ou a uma submissão à sede de Roma. Em suma, as cartas são, nomeadamente, manuais metódicos para o modelamento da instituição,

²² Quando voltadas para o grupo de monges/bispos, as cartas gregorianas utilizavam trechos da Bíblia, denotando uma linguagem comum e o uso constante de tópicos recorrentes na literatura cristã do período, as quais influencia, também, a narrativa de Beda. CHURCH, S. D. Paganism in Conversion-Age Anglo-Saxon England: The Evidence of Bede's *Ecclesiastical History* Reconsidered. *History*, v. 93, n. 310, p. 162-180, 2008.; HIGHAM, N. J. Introduction; An author and his audience; Bede's purposes and ours. *In*. _____. (Re)Reading Bede: *The Ecclesiastical History in context*. London: Routledge, 2006. p. 1-100.

²³ Higham aponta, inclusive, para a mudança nos planos de Gregório, que propõe a transição da sede metropolitana para Londres, e considera o amplo espaço de atuação de Agostinho, principalmente, pela liderança que este assume sob a permissão do bispo de Roma. HIGHAM, N. J. *The Convert Kings...* Op. Cit., p. 96-97.

significativas por atestar a incipiência desta sistematização na localidade. Portanto, seu conteúdo é denotativo da presença constante de Gregório, não por uma onipotência, porém por um acordo entre partes que valida o compromisso de extensão espacial de uma cristandade unívoca.

A análise torna-se mais frutífera se refletirmos sobre os intuitos da monarquia no processo de conversão do reino e, também, na extensão dos poderes e responsabilidades concedidas aos novos bispos que ali se instalam. Neste ponto, apontamos para o papel determinante que a delimitação de ambientes de culto tem nesta conjuntura. Trata-se de estratégias de distinção e exaltação do corpo eclesiástico e da sacralidade das práticas cristãs, representadas não apenas pelas restrições a antigos costumes, mas também pela materialização da fé na construção/restauração de igrejas e apresentação de seus líderes.

Como apontado por Bourdieu, “o espaço social é definido pela exclusão mútua (ou distinção) das posições que o constituem.”²⁴ Assim, a aceitação do cristianismo em Kent foi resultado de acordos de troca, em um relacionamento diplomático com Roma e por uma demanda referente à expansão do sistema de *overkingship*, em que a disputa por territórios pautava-se na legitimação e interpretação cristã.

Considerações finais

A conversão de Ethelberto de Kent foi bastante estudada por ser pioneira entre os reinos anglo-saxões, mas pouco considerada pelo prisma do político. Tal conjuntura favoreceu a inserção destes clérigos nas dinâmicas de dominação existentes, sobretudo pela gestão de bens e edifícios religiosos doados, bem como pela aproximação e proteção da realeza. Assim sendo, Agostinho de Canterbury, como líder da missão, possuía certa autonomia de ação e certamente mobilizou esforços de acordo com as demandas impostas pelas circunstâncias, e certamente o monarca apropriou-se de uma posição favorável ao converter-se, tanto no campo diplomático, quanto na distinção que garante em relação aos outros reinos.

²⁴ BOURDIEU, P. Op. Cit., p. 133.

Pensando no protagonismo destes agentes, a amplitude e os limites de sua atuação, observamos a partir da teoria de Bourdieu, a importância da apropriação espacial neste contexto e como estas disputas validam-se de estratégias comuns, tais quais observadas por Le Goff, para garantir a distinção entre agentes no espaço social. Desta maneira, as cartas que delimitam projetos de organização, destruição e/ou resignificação do reino pela perspectiva religiosa, são evidências da dimensão organizacional deste processo.

Com a chegada do cristianismo institucionalizado em Kent é inegável a transformação do espaço social que, formado por hierarquias, visou à objetificação e naturalização das relações de poder locais. O plano de Gregório Magno e a eficácia da abordagem cristã – visto a conversão subsequente de outros reinos e a ampliação das estruturas clericais – foi viável, dentre outros, por meio de uma apropriação do espaço físico e designação de espaços sociais, ponto que ainda carece de ser estudado pelos especialistas no período.

A PESTE DA PRIMEIRA IDADE MÉDIA: VISÕES E DISCURSOS EM FONTES DOS REINOS VISIGODO E FRANCO

Nathália Cardoso Rachid de Lacerda (Graduada – UFRJ)

Introdução

Historicamente, a peste é uma das doenças infecciosas que mais causou medo e comoção nos homens. Considerada grave¹ e, em grande parte dos casos em que não há tratamento adequado, fatal, existem três variações principais dessa enfermidade:² a septicêmica, a pneumônica e a bubônica, cada uma com sintomas característicos.³ A do tipo septicêmica produz placas escuras por todo o corpo, por onde ocorrem hemorragias, enquanto a pneumônica caracteriza-se pelo quadro de dores no peito e intensa tosse. A variação bubônica, que mereceu grande destaque nas descrições e imagens feitas nos diferentes períodos históricos em que se manifestou, tem como particularidade a inflamação dos gânglios linfáticos na parte superior das pernas, no pescoço e nas axilas, causando inchaços escuros que podem supurar, eliminando secreção e um cheiro desagradável.

Os historiadores delimitaram três pandemias⁴ nas quais essa enfermidade afetou significativamente os ânimos das populações: uma entre os séculos VI e VIII, conhecida na historiográfica como Peste de Justiniano,⁵ outra no século XIV, a mais conhecida Peste Negra, e uma terceira no século XIX, quando ela se torna objeto de estudo científico e finalmente é descoberta sua causa. Existem ainda relatos anteriores à pandemia da Primeira Idade Média,

¹ Pertencente ao grupo de zoonoses transmissíveis ao homem, ela é causada por uma bactéria que só foi isolada no século XIX, por Alexandre Yersin (1894). Sua contaminação pode se dar de modo direto (homem-homem) ou por meio da picada de uma pulga contaminada, que geralmente vive no corpo de pequenos roedores, como o rato negro, mas que também pode se instalar em meio a tecidos ou estoques de grãos.

² Existem outros tipos de peste causados pelo mesmo patógeno. O microbiologista Fernando Câmara cita, por exemplo, uma forma gastrentérica, variação intestinal que pode ser adquirida pela ingestão de alimentos contaminados. CÂMARA, Fernando Portela. **O Engigma da Peste Negra**. Rio de Janeiro: E-papers, 2015. p. 78.

³ Ainda que os iniciais sejam os mesmos – febre alta e náuseas. SILVA, Leila Rodrigues. Considerações acerca da Pesta na Idade Média: aspectos da debilidade material e da religiosidade medievais. *In*: SILVA, Márcio Antônio Pinto; LUIZ, Marli; SILVA, Leila Rodrigues (Org.). JORNADAS CIENTÍFICAS DO CMS WALDYR FRANCO, 3., 4., 2000-2002, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Saúde, 2002. p. 201.

⁴ Está claro que outras manifestações de peste ocorreram, mas muitas vezes de forma pontual ou endêmica. No caso dos três momentos citados no texto, a doença se espalhou por, no mínimo, três continentes.

⁵ Esta primeira manifestação ficou conhecida como Peste de Justiniano ou Peste Justiniana por ter atingido o Império Romano do Oriente durante o governo de Justiniano I, em 542.

mas há uma considerável dificuldade em afirmar o caráter específico de *peste* de tais escritos, visto que termos como *peste*, *pestilência* ou *praga* eram utilizados para caracterizar inúmeras doenças infecciosas desde a Antiguidade.⁶

Nosso objetivo neste artigo, porém, não é abordar as diferentes pandemias de peste, ou mesmo buscar compreender a doença em si, mas analisar e discutir o discurso eclesiástico normatizador acerca da primeira pandemia (VI-VIII) em documentos dos reinos visigodo e franco do século VI, a saber: fragmentos de três capítulos do *Decem Libri Historiarum* do bispo merovíngio Gregório de Tours, e de quatro sermões visigóticos de caráter conjuntural e autoria anônima. Optamos por esse recorte a partir da observação de temáticas presentes nos documentos, pois visualizamos entre eles aproximações e especificidades que nos permitem perceber uma formulação eclesiástica com preocupações normatizadoras. Entendemos que a maneira que a doença é abordada neste momento acaba por se constituir como uma *estratégia de conservação do bem simbólico*⁷ da salvação pelo corpo eclesiástico, argumento que desenvolveremos ao longo deste trabalho.

A Peste de Justiniano no ocidente medieval

A Peste Negra do século XIV (segunda pandemia) constituiu-se como um tema de amplo interesse para historiadores desde o século XIX, período em que temos o surto da doença chamado de terceira pandemia (1894-1930).⁸ A primeira pandemia, nomeada de Peste de Justiniano, porém, não é tão cara à historiografia, e ainda é comparativamente pouco explorada. A reduzida quantidade de documentação dos séculos iniciais da Idade Média⁹ e a utilização de termos como *peste*, *pestilência* e *praga* de forma genérica podem ser consideradas como

⁶ GONZALBEZ CRAVIOTO, Enrique. Pestes y pestilencias en la Antigüedad. *Historia*, v. 16, n. 324, 2003. p. 40.

⁷ Utilizaremos o sociólogo Pierre Bourdieu e seu conceito de *bem simbólico* em nosso desenvolvimento teórico. Parece-nos claro que, na constituição de um *campo* religioso, a monopolização dos bens de salvação pelos eclesiásticos cristãos, marcadamente o bispado, é condição *sine qua non* para sua legitimação como o corpo de especialistas religiosos socialmente reconhecidos por aqueles que se encontram disputando o capital religioso dentro do *campo*. Os sacerdotes são responsáveis pela preservação desse monopólio, bem como pelos seus meios de produção, reprodução e distribuição. BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. *In*: _____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 27-78.

⁸ Essa também se popularizou como objeto de estudos. CÂMARA, Fernando Portela. Op. Cit., p. 8.

⁹ Quando comparada com a Idade Média Central e a Baixa Idade Média.

entraves à pesquisa. Apesar desses desafios que nos são impostos, a arqueologia tem sido uma grande aliada para o avanço das pesquisas, bem como o diálogo com as análises genômicas de esqueletos e a epidemiologia.¹⁰ Juntamente com a documentação escrita, as pesquisas interdisciplinares permitem afirmar que a pandemia em questão foi de peste, não de outra doença.

Existem duas explicações que hoje são mais aceitas para a sua chegada ao ocidente medieval. Alguns estudiosos acreditam que ela tenha se espalhado a partir da Etiópia (Abissínia) e do Egito e, por meio dos navios mercantes provenientes da África cartaginesa, alcançado a Europa pelo Mediterrâneo ainda na década de 540.¹¹ Outra hipótese possível foi exposta em um artigo publicado na *The Lancet Infectious Diseases* em 2014, e crê na possibilidade da doença ter surgido na Ásia (China) e viajado pela rota da seda até o continente europeu,¹² a partir daí se alastrando pela Gália, Península Itálica e Península Ibérica, até as Ilhas Britânicas. O movimento de contaminação se dava a partir do litoral para ao interior, e muitas vezes poderia perder força devido à baixa densidade populacional de determinadas regiões.

A documentação da Europa ocidental atesta a presença da doença em diversas regiões entre os séculos VI e VIII. A crônica de Juan de Biclano fala de uma peste que teria ocorrido na Hispânia em 573 e a Crônica Caesaraugustana afirma a extensão da doença em quase todo o território hispânico.¹³ Epístolas de Gregório Magno convidam à oração e à procissão para combater a peste.¹⁴ O bispo merovíngio Gregório de Tours possui, além dos *DLH*,¹⁵ diversos escritos que comentam a peste sobre os quais a historiografia ainda não se debruçou com profundidade. Há relatos no conjunto hagiográfico Glória dos Confessores e na Vida de São

¹⁰ SALLARES, Robert. Ecology, evolution, and epidemiology of plague. *In*: LESTER, Little K. **Plague and the end of Antiquity. The Pandemic of 541-750: The Pandemic of 541-750**. Cambridge: University Press, 2008. p. 232.

¹¹ LITTLE, Lester K. Life and afterlife of the first plague pandemic. *In*: LESTER, Little K. **Plague and the end of Antiquity. The Pandemic of 541-750**. Cambridge: University Press, 2008. p. 8.

¹² WAGNER, David M. *Yersinia pestis* and the Plague of Justinian 541–543 AD: a genomic analysis. **The Lancet Infectious Diseases**, v. 14, n. 4, p. 319-326, 2014. Disponível em: <[http://www.thelancet.com/journals/laninf/article/PIIS1473-3099\(13\)70323-2/fulltext](http://www.thelancet.com/journals/laninf/article/PIIS1473-3099(13)70323-2/fulltext)>. Acesso em: 06 ago. 2016.

¹³ CURADO, Blas. **La medicina em Mérida según la vida de los padres emeritenses**. Cuadernos Emeritenses. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2004.

¹⁴ PATTERSON, David J. *Adversus paganos: disaster, dragons, and episcopal authority in Gregory of Tours*. **Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies**, v. 33, p. 26.

¹⁵ Adotaremos a partir daqui a abreviação *DLH* quando nos referirmos aos "Dez Livros de História" de Gregório de Tours, mais conhecidos como "História dos Francos".

Martinho que foram pouco explorados. Temos ainda a História dos Lombardos, de Paulo Diácono, que descreve uma manifestação em Roma, e a História Eclesiástica do Povo Inglês, escrita por Beda, que afirma que a peste teria feito com que muitos habitantes das Ilhas Britânicas recorressem às práticas pagãs.¹⁶

Como pudemos observar, possuímos basicamente o referencial institucional para estudo, visto que as fontes da Primeira Idade Média são, em sua esmagadora maioria, de cunho eclesiástico. Assim, é importante que ressaltemos que estamos analisando aqui um discurso de uma camada específica da sociedade, e que por mais que não possamos acreditar em uma conspiração para a dominação coletiva, existe uma preocupação normativa que se pretende universal. A organização gradual da Igreja no início do período medieval caminhava em um sentido de hierarquização de seus cargos e constituição de uma ortodoxia que se contrapunha a outras leituras da fé, sejam as pagãs ou as consideradas heréticas, negando-as.

O trinômio da peste: pecado, castigo divino e penitência

Em meio à comentada consolidação gradual da Igreja, parece-nos claro que a conjuntura de peste é utilizada, muitas vezes, para reforçar as instituições cristãs. Se levarmos em conta que abordamos um momento no qual esclarecimentos médicos existem, mas estão sempre atrelados à vontade divina, está claro que as causas e possibilidades de cura das doenças estão circunscritas ao plano religioso. Não é o caso de negar elucidações 'naturais' ou procedimentos 'científicos', mas eles aparecem intimamente entrelaçados à lógica religiosa e variam conforme o caso e o objetivo do documento.

Há, sem dúvida, uma preocupação em mostrar para a população que a peste é um castigo de Deus, e a única maneira de se salvar ou suportá-la era manter-se no seio da religião cristã, realizando práticas rituais circunscritas a essa fé. Chamamos isso de *trinômio da peste*, que é composto por três elementos que se encadeiam no discurso eclesiástico. O pecado é o primeiro deles, e aparece como a causa da existência dessa doença. É um *aspecto moral*, pois a explicação de algo considerado tão terrível é a falha humana. Isso demonstra a necessidade que o homem

¹⁶ KULIKOWSKI, Michael. Plague in Spanish Late Antiquity. In: LESTER, Little K. **Plague and the end of Antiquity. The Pandemic of 541-750**. Cambridge: University Press, 2008. p. 136 e 138.

comum tem de procurar um guia que o retire das condutas errôneas, permitindo assim a legitimação dos sacerdotes como intermediários entre o fiel e a divindade. O segundo elemento sublinha o *caráter punitivo* da peste, pois ela é em si um castigo divino enviado para punir os pecadores, que na visão de erro-castigo, romperam com a divindade. Para aplacar a ira divina e buscar o perdão, chegamos ao terceiro elemento, que é de *caráter institucional*: a penitência, um sacramento da liturgia cristã que abarca, neste caso, uma gama de condutas que devem ser seguidas para garantir a redenção e a reconciliação. A conversão, a confissão, a oração, a caridade e o jejum aparecem como as principais atitudes esperadas do fiel frente à situação extraordinária. Há também, marcadamente, uma forte exortação do coletivo para aplacar a insatisfação divina e suas consequências.

Análise documental

Nossa proposta neste trabalho tem um caráter comparativo. Pretendemos, por meio da análise de dois conjuntos documentais, esboçar aspectos do discurso normatizador eclesiástico, que se apropria da conjuntura de peste para reforçar a moral e as instituições cristãs. Separamos a documentação a ser analisada em dois grupos para facilitar o entendimento. O primeiro grupo documental está inserido no *Homiliae Toletanae*, ou Homiliário de Toledo. Este homiliário é uma compilação heterogênea com finalidade exclusivamente litúrgica, cuja recitação aconteceria ao longo do calendário de celebrações e festividades do ano. No âmbito da cultura visigótica, é considerada a única manifestação conservada de um repertório homilético de caráter institucional,¹⁷ possuindo textos de variados temas e procedências. É uma obra anônima, mas a edição crítica da tradução dos sermões que analisaremos aqui, realizada pelo filólogo Francisco Javier Tovar Paz,¹⁸ levanta duas possibilidades para a composição, total ou parcial, da compilação: Ildefonso de Toledo ou Julián de Toledo.¹⁹

¹⁷ TOVAR PAZ, Francisco Javier. Op. Cit., p. 373.

¹⁸ O filólogo traduz especificamente o conjunto de quatro sermões, apenas comentando outros pormenores do homiliário como um todo de forma superficial.

¹⁹ Os dois autores viveram e produziram ao longo do século VII, mas Tovar Paz defende a datação específica dos sermões que iremos analisar para o século VI. Idem. Cf. TOVAR PAZ, Francisco Javier. Op. Cit., p. 375.

Entre os discursos recolhidos no homiliário, temos o chamado "Ciclo de Peste",²⁰ que será de nosso mais direto interesse. Este conjunto faz parte de uma coleção de seis discursos a serem utilizados em "tempo de peste", separados, por sua vez, em dois grupos: o "Ciclo de Peste" (sermões 57-60, autoria anônima) e duas adaptações de epístolas e discursos de Gregório Magno (61-62). Nossa análise se limitará aos quatro sermões, que podem ser compreendidos como um conjunto coeso que tem como tema exclusivo a doença em questão. Tinham por objetivo principal prevenir os cristãos de uma determinada localidade acerca dos perigos da peste que se manifestava em outras regiões e ameaçava-os²¹ e, por fim, esclarecer caminhos possíveis para lidar com a doença quando ela se faz presente.²²

O segundo grupo documental é formado por três capítulos presentes em dois livros dos *DLH*. Os *DLH* ficaram conhecidos como "História dos Francos" por narrar, em larga medida, acontecimentos do reino merovíngio, primeira dinastia franca a assumir o poder na Gália após o fim do Império Romano do Ocidente. Esta é uma obra de grande fôlego que foi iniciada logo após a nomeação de Gregório como bispo da cidade de Tours, e finalizada pouco antes de sua morte.²³ A obra é dividida em dez livros com aproximadamente quarenta capítulos cada, e busca narrar os fatos ocorridos, observados ou conhecidos de maneira direta ou indireta pelo escritor. Nossa análise se limitará a fragmentos do capítulo vinte e cinco do Livro X, que fala sobre a "morte do homem que afirmou ser Cristo", do capítulo cinco do Livro IV, que fala do "santo bispo Gallo", tio de Gregório, e do capítulo trinta e um do mesmo livro, que fala sobre "a cidade de Tauredunum e outras maravilhas".

Nosso recorte documental comparativo foi realizado a partir de dois eixos, a saber: como o discurso eclesiástico comentava a notícia ou possibilidade de uma manifestação de peste em determinado local, utilizando referências bíblicas e ressaltando como profetas teriam anunciado que haveria pestilência, e como ele podia se desenrolar a partir do momento em que a doença

²⁰ Idem. Cf. TOVAR PAZ, Francisco Javier, Op. Cit., p. 374. Ou "homilias visigóticas 'de clade'". ORLANDIS, J. Homilias visigóticas 'de clade'. In: ORLANDIS, J. **La vida en España en tiempos de los godos**. Madrid: Rialp, 1991. p. 117.

²¹ Três primeiros sermões (57-59).

²² Quarto sermão (60).

²³ Segundo José Rivair Macedo, foi escrita de forma intermitente entre 575 e 591. MACEDO, José Rivair. Tempo, providência e apocalipse na *Historia Francorum*, de Gregório de Tours. **Anos 90**, Porto Alegre, n. 2, 1999. p. 60.

não é só uma possibilidade ruim, mas uma realidade concreta. Acreditamos que existe um *topos* literário no que diz respeito a essa lógica entre o momento em que a doença é uma notícia ruim, já esperada pela escatologia cristã, e o momento seguinte, quando ela se faz presente e é necessário lidar com ela, o que nos permite fazer uma análise deste discurso.

Os três primeiros sermões do "Ciclo de Peste" noticiam a aproximação de uma enfermidade contagiosa e buscam explicar seus motivos, assim como o capítulo vinte e cinco do Livro X dos *DLH* fala sobre a sua chegada em diferentes cidades do reino merovíngio, e como se dava esse processo. Se faz necessário aqui ressaltar que por serem obras com objetivos diversos, há que se compreender que abordam de maneira diferenciada o tema, por isso também percebemos particularidades quando comparamos. No entanto, a presença de um discurso que afirma que já era sabido que haveria pestilência está presente. O castigo divino é algo esperado, pois está previsto no Evangelho e na patrística. O homem é pecador e seu Pai precisa ensinar-lhe, portanto não causa estranheza que a morte pela peste, apesar do terror que causava, fosse aceita como um destino, uma oportunidade de encontro com o salvador e o descanso eterno.

No caso do capítulo vinte e cinco do Livro X, observamos que a peste é precedida por fenômenos como uma grande fome ou um terremoto, já anunciado por Deus pela boca dos profetas: Gregório diz: "Esse é o começo do sofrimento de acordo com o que o Senhor disse no Evangelho: 'Haverá pestilência e fome e terremotos em diferentes locais e falsos messias e falsos profetas se erguerão (...)'"²⁴ Próximo a este discurso, também temos no primeiro sermão do 'Ciclo de Peste' a anunciação de desgraças: "Isto disse nosso Senhor: já se aproxima a única aflição, a aflição. Se aproxima o fim, o fim se aproxima e velará contra ti. Chegou o momento. Próximo está o dia da morte, e não o da glória".²⁵ Essa visão escatológica da vida é característica do cristianismo e está presente ao longo de toda a Idade Média, mas acreditamos que em uma conjuntura excepcional como a de peste, ela poderia se constituir fortemente como uma maneira de valorizar a tradição cristã. Assim, o fiel, por meio das práticas institucionais e da crença na salvação mediada pelos sacerdotes, permaneceria na Igreja.

²⁴ GREGORY OF TOURS. **History of the Franks**. Tradução com introdução por Earnest Brehaut. New York: Columbia University Press, 1916. p. 244.

²⁵ TOVAR PAZ, Francisco Javier. Op. Cit., p. 382.

Ainda no que diz respeito ao nosso primeiro eixo comparativo, percebemos que a principal forma de evitar a peste era por meio da oração. O predicante que profere o segundo sermão do 'Ciclo de Peste', ao comentar sobre uma cidade que se salvou de um castigo divino graças ao esforço conjunto dos cidadãos, conclama os fiéis a assumirem semelhante carinho pela oração para evitar a manifestação da doença. Da mesma forma, no capítulo cinco do Livro IV dos *DHL*, Gregório de Tours afirma que a doença chamada inguinal atingiu muitas regiões e notavelmente despovoou Arles, mas tendo Gallus rezado para que sua diocese fosse poupada, teve uma visão do anjo do Senhor garantido que as orações protegeriam seu povo. Gregório reitera que seu tio Gallus liderou a população em várias formas de devoção e ninguém foi atingido pela peste em Clermont.

Nosso segundo eixo comparativo preocupa-se com o momento em que a peste já se faz presente. Aqui a caridade se torna um dos grandes remédios para o combate da doença. É por meio dela que é possível suportar o castigo, considerado merecido. No último sermão do 'ciclo de peste', ressalta-se a importância do oferecimento de esmolas, e como essa atitude pode fazer com que a divindade até mesmo retire o castigo:

Também serve de remédio eficaz contra uma angústia tão imprevista a boa disposição para dar esmolas. Estejam dispostos ao pranto e sejam generosos e piedosos para dar. Uma vez que fizemos isso, mesclamos orações com lágrimas. Quem sabe em pouco tempo comovamos a compaixão do Criador ante o crescente tormento da peste.²⁶

O capítulo trinta e um do Livro IV dos *DLH* também fala sobre como a atitude caridosa faz com que alguns sejam salvos, enquanto outros não:

(...) E a peste veio e uma carnificina se fez tão presente em todo o distrito que as legiões que caíam não podiam ser contadas (...). Nessa época o sacerdote Cato morreu. Quando muitos haviam abandonado a cidade fugindo da peste, ele nunca deixou o local, mas manteve-se corajosamente para enterrar as pessoas e celebrar a missa. Ele era um sacerdote de grande bondade e amigo dos pobres (...). Mas o bispo Cautinus, depois de correr de lugar em lugar fugindo da peste, voltou para a cidade, pegou a doença e morreu no dia anterior ao domingo da paixão.²⁷

²⁶TOVAR PAZ, Francisco Javier. Op. Cit., p. 390.

²⁷GREGORY OF TOURS. *History of the Franks*. Op. Cit., p. 91.

Aqui é interessante notar algo além da importância dada à caridade. Enquanto alguns sacerdotes que eram considerados dignos se salvam, aqueles vistos como indignos ou fracos, perecem.

Considerações finais

Oito séculos antes da eclosão da Peste Negra do século XIV, o homem europeu já conhecera a mesma pestilência. Por sua enorme mortalidade, indistinta e rápida, e devido à lógica de esclarecer os fenômenos a partir das explicações religiosas, a Peste de Justiniano teve prontamente fixado seu motivo e suas possibilidades de tratamento ou cura: ela era um castigo enviado por uma divindade desgostosa dos pecados humanos, e a única maneira de lidar com ela era por meio da penitência mediada por aqueles por ela autorizados: o clero cristão. Nomeamos esta fórmula de *trinômio da peste* e entendemos que ela é a base explicativa do fenômeno que compõe o discurso eclesiástico sobre essa enfermidade.

Para analisar este discurso, partimos do comentário acerca de dois grupos documentais dos reinos visigodo e franco do século VI, o 'Ciclo de peste' – quatro sermões anônimos e de caráter conjuntural presentes no Homiliário de Toledo – e três capítulos dos *Decem Libri Historiarum*, de Gregório de Tours. A partir de dois eixos comparativos – notícia e evento concreto – procuramos demonstrar que, na preocupação com o monopólio e a manutenção do *bem simbólico* da salvação, a Igreja em formação buscou estabelecer-se como referencial religioso e normatizar a sociedade. A leitura do fenômeno da peste nos parece ser homogênea entre os representantes da Igreja que, por certo, estão arraigados à tradição tanto bíblica quanto patrística. Ela se constitui, então, como uma *estratégia de conservação* do *bem simbólico da salvação* e, assim, permite dar suporte e legitimação ao corpo eclesiástico cristão em meio aos embates dentro do *campo* religioso.

UMA ABORDAGEM INICIAL DO EMPENHO DO EPISCOPADO GALEGO ACERCA DO BATISMO

Nathália Serenado da Silva (Graduanda – UFRJ)

A presente comunicação é resultado do desenvolvimento inicial da pesquisa de iniciação científica, em que procuramos comparar as epístolas *De Trina Mersione* e *De Correctione Rusticorum*. Nesta apresentação pretendemos apontar os tópicos gerais que trabalhamos, enfatizando o reino suevo como ambiente de consolidação político-religiosa; e o episcopado como agente deste processo, tendo Martinho de Braga como motivador desse projeto. Utilizando nessa apresentação os documentos acima mencionados buscamos identificar as alusões ao batismo, com destaque para o fato que uma indica a regulação da inclusão dos batizados na comunidade cristã e a outra aponta as diretrizes para a manutenção de seu *status* social.

Episcopado e Igreja

Buscando objetivar a ação do bispo junto a comunidade cristã e, em especial, seu empenho nos temas que tangem à ação batismal, gostaríamos de tentar conceituar episcopado e algumas diretrizes sobre o papel da Igreja, que será utilizado ao longo desta pesquisa. Compreendemo-la, portanto, a partir das disposições de Geremek como um evento de longa duração temporal, que desta maneira assumirá diferentes aspectos e demandas. A cristandade europeia colocara a Igreja Cristã em instância superior na sociedade, mas tal perspectiva não deve ser aceita como a totalidade ortodoxa¹ ou para a instituição Clerical, visto que esta se encontra em um processo de construção.

Tal instituição possui uma hierarquia interna e determina uma gradação de proximidade com o divino, diferenciando fiéis leigos de sacerdotes que possuem o ofício da fé.²

¹ Durante essa comunicação opto por chamar de ortodoxa a tendência cristã que se auto-denominou ortodoxia e que seguiu as diretrizes designadas no Concílio de Nicéia em 325 d.C. Essa escolha deu-se mediante sua posterior hegemonia e por necessidade pedagógica.

² GEREMEK, Bronislav. Igreja. In: LE GOFF, Jacques. (Dir.) **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. V.12. p. 161-214.

Os clérigos são, por conseguinte, depositários da tradição e da cultura ortodoxa, e são os únicos autorizados a identificar a natureza religiosa de qualquer fenômeno. Sobre esse assunto, Boesch Gajano demonstra que alguns bispos assumiram uma posição repressiva com aqueles que, não sendo clérigos, abusariam, segundo os detentores deste poder simbólico, das teorias e práticas religiosas cristãs ortodoxas e heterodoxas ou que resistiam à inserção da religiosidade cristã.

Mesmo atuando como mediador do divino e detentor da ortodoxia, clero não é Igreja no sentido cristão do termo.³ Clérigo possui um caráter jurídico e não detém uma implicação escatológica e/ou mística, na totalidade de seus indivíduos. Pois ao ocorrer a hipertrofia ideológica da função do clero e de seu poder, esse regime de governança não é caracterizado pela teocracia, mas sim em uma sociedade clerical.⁴ Sendo assim o sacerdote, e também o bispo, trata dos assuntos pretendidos pela divindade, e tem uma posição íntima dentro da gradação de proximidade com o deífico. Sua função administrativa do santificado direciona ao clero obrigações e direitos particulares a sua categoria, possuindo os sacerdotes cristãos uma condição específica e superior em sua sociedade.

Dentro dessas considerações entendemos que o bispo está em uma localização intermediária na lógica do poder, que consiste — segundo Claudia Rapp — em uma escala móvel de ação nas esferas do secular e religioso, representando a ligação deste ao âmbito secular. Conserva responsabilidades administrativas na diocese com assuntos materiais e financeiros, servindo, por vezes de *potentas* da cidade e atuando como elite clerical no âmbito político. O bispo também possui uma ação pastoral, obrigações religiosas, que visam a manutenção da unidade doutrinária. Sua dupla atuação é significativa quando da ação de assistencialismo material e espiritual com os *pauperes*. Neste sentido, nos interessamos pela conceitualização de autoridade de Rapp, principalmente, das noções de autoridade ascética e pragmática.⁵

³ LE GOFF, Jacques. Clérigo/leigo. *In*: LE GOFF, Jacques. (Dir.) **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional –Casa da Moeda, 1987. V.12. p. 370-391.

⁴ Por ideologia entendo, nesta abordagem, que “tem a ver com legitimar o poder de uma classe ou grupo social dominante” segundo EAGLETON, Terry. **Ideologia. Uma Introdução**. São Paulo: UNESP, 1997. p. 19.

⁵ RAPP, Claudia. The Nature of Leadership in Late Antiquity. *In*: _____. **Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an age of transition**. Berkeley, Los Angeles, Cambridge: University of California, 2005. p. 3-22.

A autoridade ascética origina-se em um esforço pessoal de subjugar as demandas do corpo e realizar ações virtuosas, podendo ser alcançada por qualquer pessoa, mas depende do reconhecimento público de suas habilidades carismáticas. Já a autoridade pragmática, baseia-se em ações virtuosas pessoais que buscam atingir outros. Esta origina-se nos recursos do indivíduo e de sua posição social que possibilitem a realização dessas obras que demandam riquezas, sendo assim é uma autoridade pública e seu prestígio acontece a partir das influências dessas atividades.

Nessa lógica entendemos que a tendência à homogeneização do rito, da comunidade cristã e da ação do bispo, dentro de um processo de fortalecimento da Igreja local galaica, está diretamente ligada à atuação do poder pragmático do bispo, tendo visto o alcance de seu desempenho na cristianização, mas também da autoridade ascética que demanda uma retidão para o reconhecimento de sua autoridade na identificação pública de sua proximidade com Deus.

A monarquia sueva e a atuação de Martinho de Braga

Objetivando compreender a produção dos escritos *De Trina Mersione* e *De Correctione Rusticorum* é necessário assimilarmos a conjuntura de produção destes escritos, elaboradas na Galiza do século VI. Os suevos chegaram à Península Ibérica em 409 junto a outras populações como vândalos e alanos, e logo em 411 são definidos os núcleos de assentamento das recém-chegadas populações que adentraram as antigas províncias imperiais da Lusitânia, Bética e Tarraconense. Estabelecendo-se a noroeste da península, os suevos viveram inicialmente do saque, preferindo espaços fora do ambiente urbano para seu assentamento. Quando da saída dos vândalos e asdingos da Bética houve então a possibilidade de expansão territorial em 429. A monarquia sueva se consolida, primeiramente, a partir da liderança militar, e posteriormente se robustece baseada em relações de lealdade e de forma hereditária.

Já no século VI vemos um esforço de legitimação da coroa sueva. Em que a conversão régia ao catolicismo vem ao encontro do impulso de reorganização, revigoramento e autentificação empreendido duplamente, pela monarquia sueva e a igreja da Galícia, em uma

ação conjunta. Há um forte debate sobre a conversão régia sueva, e optamos seguir os argumentos indicados por Leila da Silva reconhecendo duas etapas de conversão.⁶

A relação de proximidade entre o governo monárquico suevo e o episcopado galaico é um importante aspecto da conjuntura analisada. Essa aproximação acontece na participação de clérigos na estrutura do governo, no empenho do desenvolvimento de um projeto de reconhecimento da monarquia e, também, na construção de um modelo de rei que é possível perceber nos escritos martinianos a este destinado.⁷ Também nota-se tal proximidade no espaço e investimento conquistado pelo episcopado junto ao poder monárquico. Devemos levar em consideração que esta relação beneficia a ambos da seguinte forma: à medida que a cristianização se torna homogênea, neste local, há uma tendência a uma homogeneidade e aceitação do governo e do reino suevo entre as populações locais. Além dessa consolidação local observamos a Igreja galaica e a monarquia sueva legitimando-se ante o externo, — a legitimação dá-se de formas diferentes em tais instituições — por exemplo, ante o reino merovíngio, reino visigodo, e o bispado de Roma, além de uma aproximação com Bizâncio por meio do imperador Justiniano. É possível notar esse aspecto na carta *De Trina Mersione*, quando Martinho relata o afastamento do arianismo, muito em voga no reino visigodo, e, principalmente, na afiliação que faz em relação à Sé Romana e à realização do Batismo, que trataremos *a posteriore*.

Nesta relação, Martinho de Braga é um dos personagens principais. Este se ocupou da confecção de obras cristãs destinadas ao rei, aos bispos, padres e população geral do reino, atuando como abade. Dentre estes documentos, está a produção daqueles que usamos nesta comunicação. Como bispo, interveio na reorganização da Igreja da *Gallaecia*, presidindo o II Concílio de Braga, e como conselheiro régio empenhou-se na cristianização e conversão das populações nobres e camponesas do reino.

Acerca de sua trajetória sabemos que seu nascimento aconteceu na região da Panônia e sua chegada na *Gallaecia* ocorreu por volta de 550, nesta região atuou como religioso, fundando

⁶ Sobre a conversão régia sueva ver: SILVA, Leila Rodrigues. **Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo**. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008. p. 46-53. (Coleção Estante Medieval, 4)

⁷ Esse aspecto foi bem desenvolvido na tese de doutorado de Leila Rodrigues da Silva e em seu posterior livro de 2008, anteriormente mencionado.

o mosteiro de Dume entre 550 e 560. Acerca deste mosteiro Buenacasa Perez⁸ aponta que sua fundação pode se tratar de uma fundação régia, visto que, em alguns escritos é mencionado o termo *familie regia*, destaca ainda tal possibilidade devido ao grande afluxo de patrimônio e a proximidade entre a monarquia sueva e Martinho de Braga.

Batismo e a inserção na comunidade cristã galega

Martinho confere relevância ao batismo nos documentos selecionados nessa análise, então cabe aqui analisarmos alguns de seus aspectos. O batismo, segundo Mitre Fernandez, associa o cristão às qualidades de Cristo e redime o pecado original e qualquer outro tipo de falta. Sob a perspectiva social o batismo é um rito que caracteriza-se como bem simbólico e que funciona como sustento da hegemonia religiosa e do fortalecimento de seu poder simbólico, sendo assim age como instrumento de dominação.⁹ Sua obtenção pode ser motivada por determinações imaginárias e emocionais, ou considerações racionais. Essas motivações estão inseridas no *ethos* da religião e da visão de mundo cristã, arraigado no imaginário religioso cultural cristão. A respeito do *ethos* religioso, optamos por compreender o recorte temporal que analisamos nessa comunicação — o reino suevo no século VI — um esforço de formação desse *ethos* do batismo como rito de passagem e regulador da inserção do indivíduo na sociedade.

Nesta lógica o batismo é um rito de inclusão, afiliação e controle social. Para ser incluído no grupo social cristão galaico o indivíduo deve passar por um ritual de imersão e afirmação de **um compromisso de mudança de vida, abandonando, por meio da “purificação das águas”, os costumes antigos que não estavam de acordo com as regras cristãs e se adequando a uma nova vivência de fidelidade a Deus.** Em *De Correctione Rusticorum*, Martinho de Braga discorre **sobre os antigos costumes “pagãos” que deveriam ser afastados pelos novos batizados**, e o retorno às antigas práticas consistiria em uma quebra de fidelidade batismal e abandono da fé

⁸ BUENACASA PEREZ, C. Espiritualidad Vs racionalidad económica: Los dependientes eclesiásticos y el perjuicio económico a la Iglesia de Dumio en el testamento de Ricimiro (653). *POLIS*, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica, n. 16, p. 7-32, 2004.

⁹ PEREIRA, José Carlos. **Os Ritos de Passagem no catolicismo: cerimônias de inclusão e sociabilidade**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

e do sinal da cruz; assim o bispo regula a manutenção do indivíduo a partir do controle do cotidiano.

A integração do batizado à religião e à sociedade cristã acontece por meio de um rito de incorporação religiosa com simbologias que inserem o neófito no âmbito transcendente do sagrado. Seus símbolos cerimoniais procuram atestar a transformação de *status* social para cristão, propondo uma mudança no modo de agir do batizado. Esses símbolos ganham sentido apenas se estão inseridos em uma cerimônia que consiste em “um conjunto de atos executados obedecendo a uma determinada ordem por uma categoria delimitada de pessoas, e destinado a modificar as relações de certos indivíduos entre si, ou a deles com o mundo profano”.¹⁰

Esses sinais têm a atribuição de ligar as funções religiosas às sociológicas — que tratam de acolher um novo membro no grupo social — para que se confirmem de forma recíproca e empreguem ao ato importância na visão do fiel, pois ele compõe o contexto cultural da comunidade cristã. Assim podemos associar o esforço empregado por Martinho — na carta *De Trina Mersione* — a uma tentativa de homogeneizar o rito batismal para melhor afiliar o converso, o *status* social e o cotidiano criando uma vivência cristã a partir de uma cerimônia uniforme.

De Trina Mersione

Com relação ao escrito *De Trina Mersione*, este foi produzido entre 562 e 567, em resposta ao bispo Bonifácio. Nele, Martinho descreve e argumenta sobre a liturgia que deve ser empregada na cerimônia do batismo. No início a epístola ‘confronta’ as práticas arianas e sabelianas às católicas, e de modo simultâneo aponta uma proximidade da prática do batismo niceno com a realizada por arianos, argumentando o compartilhamento dos mesmos salmos, cartas aos apóstolos e evangelhos. A existência do arianismo teve pouca inserção na *Gallaecia*,¹¹ pois atingiu a nobreza palaciana e militar, contribuindo para o afastamento entre a corte e a

¹⁰ VAN GUENNEP, 1950, apud PEREIRA, J. C. Op. Cit., p.28.

¹¹ SILVA, Leila Rodrigues. **Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo.** Rio de Janeiro: EdUFF, 2008. p. 46-50.

população que estavam mais direcionadas a práticas religiosas autóctones e priscilianistas no campo, e ao catolicismo nas zonas urbanas. A linguagem utilizada em *De Trina Mersione* direciona-a a um público letrado, neste caso os bispos, mas também a menção ao arianismo certifica esse direcionamento, por se tratar de uma tendência religiosa elitizada na região.

É possível perceber uma tentativa de consolidação da região galaica como ortodoxa, pretendendo inseri-la nos espaços religiosos centrais. A utilização das citações de documentos como a carta de Paulo aos Efésios 4, 5 e I Carta a Timóteo 1, 7, ou o pergaminho do presbítero Ausencio e as Atas de São Silvestre corroboram para a obtenção desse prestígio. Da mesma forma, a aproximação com os centros de poder religioso é verificada a partir da referida fórmula do batismo em nome único da trindade que foi dada pela “cátedra do beatíssimo Pedro” e que também se trata de uma fórmula antiga e apostólica usada em Roma e Bizâncio.

De Correctione Rusticorum

Com uma diferente proposta o bispo de Braga direciona o sermão *De Correctione Rusticorum* às populações rústicas do reino, por meio de linguagem simples que facilitaria a compreensão do clero e a propagação direta da mensagem. O documento explica de forma descomplicada as escrituras bíblicas e a ‘história’ da humanidade, em que é ligada a sua desgraça ao abandono do culto a Deus em favor da devoção aos demônios — que se caracterizam de criaturas como fontes, traças, ratos, pedras entre outros. Silva em um artigo intitulado “O *De Correctione Rusticorum* como instrumento de evangelização” afirma que Martinho utilizou na redação do escrito seus conhecimentos sobre a população da região, por exemplo, ao mencionar que os sacrifícios e tribulações com gafanhotos, ratos e traças, não se limitando a questão religiosa.

Segundo Martinho de Braga, para redimir e resgatar os homens, Deus teria enviado seu filho que reestabeleceu o pacto da humanidade por meio do batismo, explicando a partir daí como um batizado deve viver a fé cristã. Esta epístola evidencia uma busca pelo fortalecimento do cristianismo na região rural da *Gallaecia*, a partir da formação de um *ethos* batismal. Aqui se espera do batizado uma transformação de vida, doravante um ritual que tem sentido em purificar, corrigir, recuperar, para incluir aqueles que estavam ‘desviados’ na comunidade cristã.

A obra delimita a relação do homem com Deus como um vínculo de fidelidade, em que o homem não deve, por exemplo, adorar ídolos, oferecer sacrifícios e presentes a estes, ou dedicar os dias da semana aos deuses pagãos, argumentando contra, principalmente, a dedicação do domingo — dia da ressurreição — a Júpiter. Quem realiza tais feitiços, agouros e adivinhamentos está, no escrito *De Correctione Rusticorum*, depreciando o sinal da cruz de Cristo, pois ao olhar outros sinais, perdeu o sinal da cruz que recebeu no batismo e pisoteou na fé que obteve, e elenca a máxima que não se pode dar culto juntamente a Deus e ao diabo.

Ao se referir à perda do sinal da cruz que recebeu com o batismo, o escrito *De Correctione Rusticorum*, relata às populações “rústicas” do reino suevo que a realização de tais expressões religiosas retirá-las-ia da esfera do religioso, da proteção divina e da sociedade cristã. Essa regulação de pertença é realizada pela Igreja e contribui para a manutenção do poder simbólico da instituição e localmente do bispo.

Considerações parciais: comparando *De Trina mersione* e *De Correctione Rusticorum*

Comparativamente podemos perceber que as epístolas *De Trina Mersione* e *De Correctione Rusticorum* se aproximam, pois tocam na ortodoxia do rito do batismo e mencionam que estes devem ser realizados em nome da trindade, como mesma substância e diferentes pessoas, apesar de não serem apontadas as três imersões no segundo documento. Entretanto, tratam de aspectos diferentes do ato do batismo. A primeira fala de sua liturgia e tem por objetivo consolidar a posição da *Gallaecia* como ortodoxa para uma aproximação com outros centros de poder religioso e secular, além de demonstrar a importância da uniformização do rito, o que poderia aproximá-la de uma homogenização da população através deste.

Já *De Correctione Rusticorum* possui uma característica de regulação interna das práticas religiosas das populações do reino suevo, tendo estes e o clero local como público-alvo. Também aborda as práticas religiosas do cotidiano galaico, buscando regular e estabelecer a relação de fidelidade a Deus. Nesta perspectiva o bispo atua para a consolidação do clérigo como mediador com o sagrado, como acima trabalhado quando da conceituação de episcopado.

Podemos concluir que ambas estão inseridas em um processo de fortalecimento do cristianismo na região por meio do episcopado galaico, pois, respectivamente, buscam uma consolidação exterior e homogenização religiosa, que contribui para o duplo papel que o bispo assume: pastor e administrador, que se encontram com as noções de autoridade ascética e pragmática. O batismo possui importante papel nesse impulso de reconhecimento, visto que — na análise discursiva dessas epístolas — podemos considerar que a ortodoxia e a homogeneidade religiosa é atestada no reino suevo, segundo Martinho. Por fim *De Trina Mersione* e *De Correctione Rusticorum* complementam-se, no sentido de que, respectivamente, uma regula a inclusão na comunidade cristã dos indivíduos e outra aponta as diretrizes para a manutenção desse estatuto social.

UMA NOVA PERCEPÇÃO DO HOMEM PELO AMOR: AS NOVELAS DE CAVALARIA

Nina Barbieri Pacheco (Doutoranda – UERJ)

É no medievo, através da expressão literária, sobretudo, que começa a se desdobrar uma noção de indivíduo que se vê separado da coletividade clássica. Uma autoconsciência do ser humano desponta e é pelo discurso literário da Idade Média que mais claramente a vemos. O gênero narrativo propicia o desenvolvimento da concretude, aspectos da realidade que começavam a ser aprofundados, interligando os elementos sociais de forma a criar analogias e formas de dizer e enxergar o outro e a própria existência humana.

A Idade Média seria o ponto de convergência essencial dessa evolução do pensamento humano através de seu espírito plural. O desdobramento do discurso e, mais especificamente, na novela de cavalaria, a atividade livre do espírito que conjuga o Belo e o Bom na Verdade cristã. O homem já não vive como mera sombra dos deuses e prolongamento da *pólis*, mas como um cavaleiro que se destaca na relação de pertença e fidelidade ao seu país e, sobretudo, no relacionamento amoroso: o amor a Deus, o amor à dama e o amor ao outro, na caridade. O homem como um ser que ama acaba por tomar consciência, mesmo que de forma ainda intuitiva, de si mesmo.

As novelas de cavalaria da Baixa Idade Média na Península Ibérica trazem um bom exemplo disso. Seleccionamos duas obras para abordar neste breve trabalho. Uma do conhecido Ciclo Bretão, *A Demanda do Santo Graal*,¹² e a outra do Ciclo Clássico, a *Crónica Troiana*.¹³ Aspectos rudimentares para a construção do sujeito, para uma evolução da consciência do indivíduo, são ilustrados neste estudo por essas duas novelas de cavalaria. Narrativas bem diferentes em tema, fama e também na forma de apresentar o amor. Por isso, consideramos relevante tratar de ambas.

¹² **A DEMANDA DO SANTO GRAAL**. Manuscrito do século XIII/texto sob os cuidados de Heitor Megale. São Paulo: Edusp, 1988.

¹³ **CRÓNICA TROIANA**. Organização de Ramón Lorenzo A Coruña: Real Academia Galega (Colección Documentos Históricos), 1985.

O amor cortês que o cavaleiro dedica a sua dama também poderá ser um amor puro e casto dirigido somente a Deus, como ocorre com Galaaz, na *Demanda*. Um indivíduo independente dos deuses que comandavam seu destino, e agora, cristão, feito à imagem e semelhança de Deus, mas com livre-arbítrio, vai além e vê a si mesmo como alguém que enxerga o outro. É se dedicando ao próximo que o homem começa a tomar consciência de si. E nessa comunidade em que vive, com Deus e com o outro é que está a relação humana. Entre o sujeito e a sociedade, para e com Deus, o homem inicia em seu espírito um pensamento acerca da existência que é inteiramente nova.

Claro que isso tudo no medievo ainda ocorria de forma rudimentar, já que é apenas com a maturidade do romance como gênero literário que a subjetividade na literatura será possível em plenitude. Mas já temos nas narrativas medievais instrumentos suficientes para perceber que uma nova percepção está surgindo. A novela de cavalaria não chega a trazer as reflexões e o aprofundamento das novelas e dos romances do século XVIII, quando o gênero se consolidou, mas já apresentam expressões de uma sociedade em seu convívio interno e traços de um individualismo que começa a ser possível.

Em obra¹⁴ acerca da formação da novela na Itália e na França, Auerbach situa o Renascimento como o período germinativo do gênero, acreditando que o medievo não poderia abrigar narrativas que tratassem da singularidade do homem, imerso em uma realidade com normas sociais claras. Para ele, na Idade Média os enredos serviam à doutrina e a sociedade não tinha uma unidade, para que pudesse servir de base a esse tipo de expressão literária. Apesar disso, Auerbach aponta que no século XIII teria tido início a descoberta do indivíduo, tão importante para uma nova estética voltada para a existência do homem no mundo.

É interessante assinalarmos que o autor considera o nascimento da novela como um acontecimento que precisa de espaço e tempo que garantam esse gênero de expressão literária. E que outros fatores – extraliterários – também operem, de modo que até mesmo São Francisco de Assis em sua devoção inovadora é tomado por ele como um dos mentores do pensamento

¹⁴ AUERBACH, Erich. **A Novela no Início do Renascimento: Itália e França**. São Paulo: Cosacnaify, 2013.

que arrisca, liberta e abre caminho para a observação da realidade que constrói a narrativa complexa das novelas.

A autoconscientização e o espírito do humanismo, mais tarde, teriam sido a chave para que a estrutura da novela despontasse:

Tornar-se cômico da própria pessoa, ver-se numa existência terrena que deseja ser apreendida e dominada: essa é a aspiração decisiva do Renascimento. Dela originou-se a sociedade culta e, simultaneamente, a novela.¹⁵

Mas o medieval tem uma riqueza em sua integralidade que merece atenção e que acreditamos ter impulsionado o pensamento organizado sobre o indivíduo que se confirmaria depois. Segismundo Spina¹⁶ a respeito da Idade Média nos diz:

[...] a literatura medieval possui belezas insuspeitáveis. Mas para surpreendê-las e senti-las, devemos penetrar nessa época com aquele mesmo espírito que orientou o Romantismo no seu de afã de regresso à Idade Média; só ele conseguiu reviver e revivescer esse mundo encantado da poesia, das catedrais e dos torneios de Cavalaria.¹⁷

Não é à toa que o período em que o sujeito desabrocha finalmente em todo seu esplendor é justamente no mesmo momento em que o amor é o foco da produção literária e reina nos discursos de heróis e heroínas da narrativa mundial, com o Romantismo. Portanto, abordaremos aqui brevemente a estética medieval, verificando o rosto luminoso do amor presente nas novelas.

Essa estética, que o teórico Umberto Eco¹⁸ chamou de Estética da Luz, é um modo de ver a Idade Média sob o aspecto da *ratio*, da *claritas*, e da visão. A Idade Média concebe a beleza ligada ao amor cristão, que une o Belo ao Bom, e vê neste sentimento a emoção por excelência. Desta forma, a concepção da Beleza indissociada da Bondade retratada nas novelas de cavalaria possibilita uma visão, uma forma de olhar as emoções que passeiam nas narrativas.

¹⁵ Ibidem. p. 19.

¹⁶ SPINA, Segismundo. **A Cultura Literária Medieval**. São Paulo: Ateliê, 2007.

¹⁷ Ibidem. p. 60.

¹⁸ Cf. ECO, Umberto. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

O Trovadorismo já explorara esse ideal do Amor, que é tão importante para a tradição em língua portuguesa na Literatura. As novelas de cavalaria da baixa Idade Média vão, em narrativa, dar outro corpo ao amor cortês. As ações e os discursos dos personagens revelam a paixão e a coita nos diálogos e na narrativa propriamente dita. A imagem dos personagens é de amantes, ou amadores, cavaleiros e damas afeitos ao amor.

Do famoso Ciclo Bretão destacamos aqui novela *A Demanda do Santo Graal*, pois sabemos que o herói romântico retoma o cavaleiro perfeito, na narrativa dos feitos de amor e de armas. O século XIX e o Romantismo devem muito à tradição cavalheiresca medieval. A formação do cavaleiro: nascimento, educação, provação constante são elementos romanescos que serão explorados na maturidade do romance.

Na *Demanda* graças a influências monásticas e o elemento cruzadístico, além do franciscanismo, temos mudanças significativas no caráter das novelas de cavalaria medievais. O amor não é mais positivo ou é apenas o amor a Deus. A castidade vale mais, e é a grande virtude de Galaaz

Destacamos o trecho inicial da narrativa em episódio denominado “Galaaz é armado cavaleiro”, que demonstra o espaço da fé desta novela, em menções cristãs muito claras: “Véspera de Pentecostes, houve muita gente reunida em Camalote, de tal modo que se pudera ver muita gente, muitos cavaleiros e muitas mulheres de muito bom parecer”.¹⁹ Nesta primeira frase do episódio situa-se o acontecimento no tempo, mas o tempo do calendário religioso: a véspera de Pentecostes.

Abaixo um pouco, temos a fala de Lancelot com o filho Galaaz em que há a de forma muito clara a noção do medievo europeu acerca do Belo e do Bom. Uma ética que para muitos freiou o desenvolvimento narrativo na Península Ibérica, mas que demonstra um apuro filosófico-formal importante para a construção narrativa. A repetição das características de Galaaz, formoso e bom (seja como homem, seja como cavaleiro) enfatiza esta estética atrelada à religião.

4. *Como Lancelote chegou à abadia.*
[...]

¹⁹ A Demanda do Santo Graal, 2005. p. 21.

- Filho Galaaz, disse Lancelote, estranhamente vos fez Deus formosa criatura. Por Deus, se não cuidásseis ser bom homem ou bom cavaleiro, assim Deus me aconselhe, sobejo seria grande dano e grande desventura não serdes bom cavaleiro, porque sobejo sois formoso.

E ele disse:

- Se me Deus fez formoso, dar-me-á bondade, se lhe aprouver, porque de outro modo valeria pouco. E ele quererá que eu seja bom e coisa que semelhe minha linhagem e aqueles de quem eu venho e posta hei minha esperança em Nosso Senhor; e por isso vos rogo que me façais cavaleiro.

E Lancelote respondeu:

- Filho, pois vos apraz, eu vos farei cavaleiro. E Nosso Senhor, assim como a ele aprouver e o poderá fazer, vos faça tão bom cavaleiro como sois formoso.²⁰

A segunda novela de cavalaria que selecionamos pertence ao Ciclo Clássico. Ela é pouco conhecida, mas de suma importância para a narrativa ibérica galaico-portuguesa, ao lado da *Historia Troiana*. A *Crónica Troiana* apresenta o tema clássico mais recorrente no período: a matéria de Troia. É uma narrativa de 1373, baseada no *Roman de Troye*, francês e que foi inúmeras vezes copiada e traduzida em castelhano e português até chegarmos a esta versão galega.

Ela traz, de acordo com a época e lugar em que foi escrita, uma perspectiva histórica da temática da guerra e transborda em episódios amorosos entre damas e cavalheiros. Pois se o tema dessas novelas de cavalaria foi emulado dos gregos, a cultura que sobressaía nos pormenores da narrativa era claramente a essência da estética medieval.

A novela versa sobre o tema da guerra de Troia, mas também sobre o amor que acontece durante a guerra. Há um foco nos intervalos da guerra, nos momentos românticos, nos discursos proferidos em desabafos amorosos. Há um olhar, repleto de atenção e seriedade, um espaço que irrompe em meio à narração de cada batalha, um espaço para o amor.

As feições descritas no texto, de personagens a cenários, revelam a construção de um conjunto que irradia a Beleza. O amor ocupa todo o espaço da emoção patética, pois ele é entendido como a emoção mais repleta de generosidade. O gesto amoroso aqui é visto como a realidade última e primeira da guerra de Tróia. A contemplação dos personagens reais, dos heróis homéricos, das batalhas gregas, perde lugar para a visão do amor. As descrições são de

²⁰ Idem.

um mito grego que não existe, de deuses que já não estão na narrativa, de feitos que se perderam no tempo.

A recordação da lenda de Tróia é feita, pois, por desvios amorosos, por encontros e reencontros entre heróis e suas amadas. Do início ao fim da *Crónica* o que temos é o relacionamento amoroso tomando o espaço da guerra, sobretudo a paixão. O amor, que se ramifica em aspectos diversos ao longo da novela: como a entrega cega, o idealização do amor cortês e a coita (o sofrimento de amor).

É o homem medieval já experimentando uma concepção maior do que é ser humano e cujo impulso, ao contrário do que durante séculos se disse, terá continuidade e culminará no humanismo do Renascimento. Pois através do amor cortês que dedica a uma dama, a coita decorrente deste amor, a vassalagem amorosa, a que o cavaleiro amador se submete e a paixão vivida pelos casais formados durante a guerra, que nasce um discurso novo, no qual se vê, também, um indivíduo distinto do de outrora. É, afinal, na plasmação do texto, no discurso, que aparece o que a estética medieval tem de mais fundamental: uma nova forma de amor, que influenciará toda a literatura ocidental posterior.

O rosto do amor, desta maneira, que nos surge em cada imagem composta no que nós chamamos de “Catálogo das Feições” é um rosto iluminado. Na sequência de descrições das feições tanto físicas como de caráter: de cavalheiros e damas, gregos e troianos, a descrição dos navios gregos e dos principais heróis troianos, temos a beleza medieval emergindo. O Belo neste período está intrinsecamente ligado ao Bom. A estética do medievo com simetrias e luz representa a ideia cristã de que a criação divina é tanto bela quanto é boa.

Ao assunto épico, com suas descrições de armas e batalhas, bem plásticas e brutais, soma-se o amor cortês, os casais com seus enredos próprios e o elemento feminino que salta aos olhos nas novelas de cavalaria, sobretudo na *Crónica*. Um acréscimo bem ao gosto do medievo a uma história bélica e mitológica da antiguidade: em vez de heróis, cavaleiros virtuosos e damas prendadas, inclinados para o romance.

A visão, e também a audição, fazem parte da estética do medievo que vê nos organismos, corpos, natureza e também na geometria e astronomia uma beleza simétrica, de claridade e racionalidade, que são frutos da criação generosa de Deus, o próprio Amor, a própria Bondade.

A visão é o sentido privilegiado neste período para representar a importância da imagem, do rosto, para a captação e reconhecimento estético.

A plasticidade do discurso épico de Homero, que torna as batalhas quase palpáveis aqui encontra um aspecto bem distinto. Em que o sentimento, alcançado pela narrativa, pelos adjetivos, descrições e episódios consecutivos torna-se plástico. Cria-se uma imagem, ou diversas imagens/retratos do amor, de acordo com cada personagem.

O destaque da visão, na verdade, ocorre na literatura ocidental desde a Grécia Antiga como uma metáfora da sabedoria, e mais do que isso, do esclarecimento ou reconhecimento. Mas aqui temos uma força enorme dada à criação de retratos de personagens. É oferecido ao leitor um catálogo de personagens em descrições físicas e morais que se confundem (ao gosto da estética medieval) de modo que ele use a visão para decodificá-los, para enxergar a interpretação amorosa que lhe é oferecida em meio à temática da guerra.

Mas o amor aparece de forma ainda mais clara e direta nos episódios que narram os afetos despertados entre uma e outra batalha. É o caso do episódio chamado “*Como Achilles amou Políçena*”. Nele podemos verificar como a imagem da amada fica gravada no coração do herói. A visão é determinante no amor como permanência e também como origem, pois a narrativa ressalta como o sentimento nasce em Aquiles através das belas feições de Policena:

Conta a estória que Achilles, quando eue a Políçena, atãto fuy pagado dela e das suas feyturas et da sua beldade, que logo fuy preso d’amor, tãto que nã soubo que fezese. Et leuãtouselle hu ardor dentro eno corpo que, a poucas, nã fuj morto, ca así Ilhe ficou Políçena scripta e pintada eno seu coraçõ .²¹

Cabe observarmos também a intensidade do amor que a dama desperta, o “ardor” que queima no corpo do herói e que como veremos, abaixo, quase o enlouquece. Há uma pulsação que percorre todo o corpo do amador, adjetivado como fogo: arde, queima e fere de morte

(...) que ensandecer queria cõ amor dela. Et nã podia coydar de al. Et tã bem lle nenbraua a nariz, como o auía feyto, et a gargãta et os braços et as mãos et os dedos (...) que como se os tivesse ante sy. Et todo cataua bem, mentre que o podo ueer, et nã podia meter mentes em al, se em esto n]o. et todas estas

²¹ Lorenzo, 1985. p. 488.

*cousas erã chagas de morte que lle dauã perlo coraçõ. Et semelláualle que lle ardía todo.*²²

Finalmente, encerrando o breve episódio, vemos uma projeção futura do que tão grande sentimento causará no herói. Chama atenção a fragilidade do cavaleiro ante a dimensão e o poder da paixão. A distância do semi-deus cantado por Homero, em fúria e bravura, é nítida:

*Et des aqui se uingarã del amor, et será malcoytado del, et fazérlle am as coytas moy grandes et sem dormir, et pasará os días em grã pesar, em guisa que a saber auerã camano he o poder que á amor. et muytas uezes eno día lle auerrã que será tã coytado que lle nõ ualrrã loriga ne espada ne lança ne escudo, ca nõ se faze tódalas cousas per força, ca nõ ual ualentía ne força contra o amor, pois que el tem o õme em seu poder.*²³

Já a rejeição de amor de que sofreu Diomedes por Briseida, além de apresentar a mesma magnitude do amor em detrimento da força do amador, ilustra mais claramente o amor na especificidade da coita, um sofrimento angustiante a que está condenado o homem que não tem seu sentimento correspondido. O episódio introduz este aspecto do amor em seu título: “Como Diomedes era moy coitado d’amor”

*Aqui cõta Dayres que Diomedes nõ auja prazer ne alegría, que o amor de Breçayda o coytaua tãto que nõ auía em ssy cõssello. Et nunca quedaua sospirãdo et coydaudo moytas uezes em tristeza, et outras uezes tornáuasse ledõ. Et moyto amjúde lle creçia hua caetura tã grade eno coraçõ que nõ sabía que fizesse de ssy, et outras uezes tornaua tan frío, que as queixadas lle tremía, ca taes jogos como estes sol o amor fazer a aqueles que jazen eno seu laço; et fazelles sofrer tã grues coytas que son par de morte, ca os nõ leixa dormir ne folgar quando queren. Et Diomedes assý era coytado que nõ auja prazer de nehua cousa, ne coydaua em outra cousa senõ em aquela que moyto amaua et uira por seu mal. Que uos dyrei? Sabede que, se lle este pleito moyto durara, cõueeralle de morrer.*²⁴

Outra vez a morte surge nesse cenário, resgatando uma ligação antiga na literatura, mas que aqui tem uma diferenciação. O amor já não é violento, como a morte que ele conduz não é

²² Ibidem. p. 488.

²³ Idem.

²⁴ Ibidem. p. 444.

necessariamente real e tampouco violenta. Vale mais a imagem do estado emocional do guerreiro que deveria ser viril e forte, como eram os heróis homéricos.

Nesta versão da guerra de Troia o amor machuca mais do que a lança. Palavras como “covardia” e “medo”, adjetivam o herói que na Ilíada era um dos mais viris e sanguinários entre os gregos. O amor cortês que o cavaleiro deve dedicar a sua “senhor” é levado pelos heróis à risca: a vassalagem e a coita são aceitos e defendidos pelos amadores abnegadamente.

[...] nō quedaua Diomeses de Ile pedir merçee amjúde, et dezíalle que nō podia gorir, se por ela nō fosse, ca toda sua uida em seu poder estaua [...] Outrossy tã grã couardiçe tomuaua em ssy que Ile nō ousaua dizer nada, cō medo que sse assañaría. Et esto he grã marauilla, que cauauleyro tã ardidido fosse chegado por aficamento ñaria d’amor a tã grã couardiçe. Pero bem creo que nō ha home eno mundo que moy de coraçõ ame ssua señor que aas legadas nō tome couardiçe em Ile dizer alguas cousas que Ile conprían et que Ile estaria bem et por que sería delo mays preçado.²⁵

As imagens amorosas reveladas pelos personagens em ação e discurso são gestos patéticos. A encenação do *páthos* do amor está presente em toda a novela de cavalaria que abordamos aqui. Cada imagem/retrato criado no catálogo das feições, quando temos as descrições de personagens, também remete a um tipo de emoção, ou a aspectos da mesma emoção: o amor. Os gestos amorosos estão nos encontros entre os amantes, no sofrimento das esposas dos heróis que partem para as batalhas, nas paixões que florescem durante a guerra, na coita dos amores não correspondidos.

Há ainda na narrativa alguns episódios que mostram o amor no âmbito da narrativa propriamente dita, em sua estrutura episódica. Por exemplo, o momento em que é narrada a noite que Briseida e Troilos passam acordados consolando-se mutuamente, porque teriam de se separar pela manhã. Vemos a noite ir avançando e eles – em um sentimento grandioso de amor correspondido, embora fadado à separação –, com raiva da situação em que a guerra os colocou, maldizem sua condição: “*desque naçerã, nunca uirã noyte tã pequenã*”.²⁶

²⁵ Idem.

²⁶ Lorenzo, 1985. p. 44.

Mas nesse tempo também o casal expressa a ternura de preocuparem-se um com o outro, com seu bem estar e com a separação que sofrerão, em um episódio que mostra a travessia da noite para a manhã e o turbilhão de emoções que aflora nos amantes em decorrência dessa expectativa. Quando o amor é grande e correspondido e a separação é iminente, o tempo revela-se curto demais.

A expressão deste episódio imprime na história do relacionamento amoroso uma bela imagem que se repetirá na literatura muitas vezes: a da noite curta e breve na visão de um casal apaixonado que irá se separar com o raiar de um novo dia. Este tema já fora retratado, inclusive, pelo próprio Homero, tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia* – no alongamento da noite feito pelos deuses –, e retornou posteriormente em Shakespeare, no seu *Romeu e Julieta*, aqui nesta novela de cavalaria e em diversas obras dos séculos seguintes.

Podemos ver, ainda, o episódio em que Aquiles, desesperado com o amor impossível que sente pela princesa troiana Policena, envia um mensageiro à rainha Hécuba. Aquiles já tinha matado Heitor, mas pede desculpas e ainda roga à mãe dele que dê Policena, sua outra filha, por esposa. A ousadia de pedir a uma mãe em luto por causa dele justamente a irmã do filho que matou também é uma ação de grande intensidade patética. A rainha, sua inimiga, torna-se a única esperança em ver seu amor concretizado e faz o herói suplicar a ela um acordo e prometer até mesmo o fim da guerra.

Estes episódios, ao lado de outros nesta novela de cavalaria, são fórmulas do *páthos* do amor que se sobressaem na narrativa. São ações engendradas por uma emoção impetuosa. O casal de amantes que sabe que tem que se separar e atravessa à noite em claro em despedida, o homem que compreende que é um inimigo, mas ainda assim atreve-se a pedir a dama em casamento, são aspectos do sentimento do amor, na dimensão patética, que não se contém e irrompe em cenas plásticas como estas.

Os arrebatamentos de paixão, a coita dos amantes, tudo isso pode ser visto pelo leitor que deseja decifrar os discursos e vivificar os personagens dessa lendária guerra. Expor, tornar visível e repetir, pensar sobre si, ensimesmar-se ajuda a conhecer e a animar algo sem vida. A experiência da alteridade ocorre nesta visão do outro, ela é necessária para interpretar o familiar. É a função do outro no conhecimento do passado. A rede de tensão que as imagens criam,

anima o antigo, dá movimento ao estático e reativa o objeto, que neste caso é a matéria troiana. As imagens construídas na narrativa carregam em si o passado e o presente simultaneamente, são expressões vivas...ou sobrevivências.

O que nos importou aqui foram os gestos compositivos e interpretativos, em um código compartilhado. Gestos que implicam posturas e podem ser contidos pela escrita e interpretação por meio do arranjo narrativo. A execução formular da novela de cavalaria, escrita em episódios curtos regidos por uma ação central, num mosaico de pequenos quadros, animados pela leitura e pelo movimento que tais ações carregam potencialmente.

O que se privilegia na *Crónica Troiana*, como vimos é o amor. É a imagem do herói apaixonado, que sofre a coita de amor por sua dama, seja em que lado da guerra ela estiver. Uma narrativa de cavalheiros e damas apaixonados, de Beleza que cria em um ato generoso de Bondade a poesia do amor, uma nova memória das lendas troianas.

O OFÍCIO DOS MORTOS: RITOS E ICONOGRAFIAS EM LIVROS DE HORAS (SÉCULO XV)

Patrícia Marques de Souza (Mestranda PPGHIS - UFRJ)

Graças ao Ofício dos Mortos, um leigo poderia abrir seu Livro de Horas e acompanhar a leitura e a recitação, em latim, das orações e antífonas rezadas pelos clérigos em intenção de uma alma durante o serviço funerário. Era nesta seção do Livro de Horas em que a expectativa final de cada cristão era rememorada. Neste sentido, este texto objetiva analisar as variantes iconográficas possíveis de figurar alguns exemplares dos Ofícios dos Mortos produzidos nos séculos XV e no início do XVI. Assim, procurar-se-á explicar porque temas relacionados à temática da morte eram representados visualmente em livros devocionais destinados ao uso privado da alta aristocracia laica europeia e quais eram suas funções e relações possíveis com as práticas religiosas da época. A metodologia de trabalho será dada pela análise iconográfica de iluminuras contidas em Livros de Horas e que combinavam a representação visual dos rituais funerários com elementos da imagética cristã.

Officium Mortuorum

É o tempo dos falecidos que organizava o Ofício dos Mortos. Os textos deste Ofício eram divididos em três horas canônicas (matinas, laudes e vésperas) e que deveriam ser lidos na manhã do funeral (matinas e laudes) enquanto as vésperas poderiam ser rezadas à tarde antes da missa funerária. Assim como nas outras seções dos Livros de Horas, os textos poderiam ser acompanhados por ricas iluminuras.

O Ofício dos Mortos era composto por vinte e dois salmos¹ e oito passagens do Livro de Jó,² além de orações de encomendação da alma, antífonas e respostas. Assim como o Calendário, o Ofício da Virgem e as Litanias, os textos presentes nesta seção do livro poderiam variar de acordo com os usos litúrgicos de cada diocese.³

¹ São eles segundo o uso de Paris: nas vésperas (Salmos 114; 119; 120; 129; 137 e 145), nas matinas (Salmos 5; 6; 7; 22; 24; 26; 29; 39 e 41) e nas laudes (Salmos 50; 64; 62; 148; 149; 150 e 129).

² São elas segundo o uso de Paris: Jó 7, 16-21; Jó10, 1-7; Jó 10, 8-12; Jó 13, 22-28; Jó 14, 1-6; Jó 14, 13-16; Jó 17, 1-3; 20-27 e Jó 19, 20-27.

³ Os usos litúrgicos principais de um Livro de Horas são: o de Roma (o mais comum); Rouen e Sarum de Salisbury

O Ofício dos Mortos era uma seção diferente do restante do Livro de Horas não apenas por causa da quantidade de textos, mas porque apresentava as mesmas orações que o coro e congregação estariam rezando na igreja durante um funeral ou na celebração da missa do Dia de Finados (dois de novembro). É interessante destacar que este ritual era figurado com grande preferência nas iluminuras. Assim, o leigo teria a oportunidade de visualizar os ritos mortuários pintados no pergaminho enquanto estas práticas aconteciam à sua frente. Desta forma, é possível supor que esta associação entre as práticas religiosas realizadas em ambiente eclesiástico e as práticas de leitura e meditação feitas em ambiente doméstico ajudava a aproximar o fiel do tema retratado.

Os temas iconográficos

O *Officium Mortuorum* era a seção do Livro de Horas com maior número possível de temas iconográficos apesar de este ofício apresentar, geralmente, apenas uma única imagem. A variedade iconográfica do Ofício dos Mortos era tamanha que diversos temas poderiam ser associados no mesmo fólio seja na miniatura principal (figura 14) ou então nas suas bordas (figuras 5, 6, 12 e 13). Neste sentido, este texto irá se restringir a analisar dois grandes eixos temáticos, a saber: o primeiro se refere aos ritos *ante mortem* e o segundo são as cenas *post mortem*. Desde já é importante destacar que as iluminuras analisadas neste texto não estão sendo entendidas como representações do real, mas como interpretações e projeções da crença cristã.

Os ritos *ante mortem*

Como atestam inúmeros estudos, a morte deveria ser vivenciada como um ritual público na Idade Média.⁴ O temor do período não era apenas em relação à morte repentina, mas sim

(livros ingleses); Paris (livros franceses) e Besançon, Poitiers e Utrecht (livros flamengos).

⁴ Sobre a história da morte e do morrer na Idade Média consultar os principais estudos de: VOVELLE, Michel. *A História dos homens no espelho da morte*. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (Org). **A morte na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1996. p. 11-26.; TENENTI, A. **Sens de la mort et amour de la vie. Renaissance em Itálie et France**. Serge Fleuru- L'Harmattan, 1983.; VOVELLE, Michel. **La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours**. Paris: Gallimard. 2001.; ARIÈS, Philippe. **O Homem Diante da Morte**. 1ª Edição. São Paulo: Unesp, 2014.; TENENTI, A. **La vie et la morte à travers l'art du XV siècle**. Paris: Armanda Colin, 1952.; ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.; SCHMITT, Jean-Claude. **Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

em relação à “morte clandestina” como a que acontecera com afogados ou com os corpos encontrados na estrada, isto é, sem testemunhas e cerimônias.⁵ O anonimato e a solidão do defunto eram características entendidas como negativas para a sociedade cristã do período. Deste modo, um bom cristão não deveria morrer sozinho: este deveria ser acompanhado por clérigos e familiares em seus últimos minutos. Diferentemente da morte clandestina, a *morte domesticada*⁶ era entendida como essencial para alcançar o repouso da alma no Paraíso: ela era pública e organizada. A presença de clérigos e familiares ao redor do jacente também será uma constante nas iluminuras que serão analisadas a seguir.



Figura 1. Recebimento do viático. Livro de Horas. Bruges. Uso de Roma. c. 1476-1500. 256 f. 110x80 mm. Biblioteca de Évora, Portugal.



Figura 2. Mestre Jean Rolin e Mestre Dunois. Recebimento do viático. f. 37r. Horas de Simon de Varie. Paris. 1455. KB 74 G 37a. Koninklijke Bibliotheek, Holanda.



Figura 3. Mestre de Antoine Rolin. Moribunda recebendo as últimas bênçãos. f. 373v. c. 1490. Livro de Horas. MS. 1185 Rés. Bibliothèque de l’Arsenal, Paris.

Nas figuras 1 e 2, um padre oferece o viático - a última Eucaristia - ao moribundo. Segundo a doutrina cristã, a confissão dos pecados e o posterior recebimento da comunhão deveriam ser administrados aos doentes e moribundos na mesma ocasião que a extrema-unção, isto é, a unção sacramental que deveria fornecer ajuda e conforto para os que estavam próximos da hora da morte (figura 3 a 6). O maior medo medieval em relação à morte era morrer no estado de pecado mortal condenando a si mesmo para a eternidade no Inferno. Portanto, uma

⁵ Cf. ARIÈS, Philippe. **O Homem Diante da Morte**. Op. Cit., p. 13.

⁶ Segundo o conceito defendido Philippe Ariès, a *morte domesticada* caracterizava os rituais mortuários medievais até o século XII. Para o autor, a morte neste período não era temida, mas esperada. Cf. ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Op. Cit., p. 31-48.

boa morte aconteceria, imediatamente, após a absolvição dos pecados e o recebimento da Comunhão. Para isso, o moribundo deveria realizar um exame de consciência e confessar suas faltas. O padre, em seguida, daria a absolvição sacramental⁷ e leria o *Libera* (figura 5) e incensaria o corpo e o aspergiria com água benta (figura 6). Este ritual chamado “absolvição de corpo presente” também aconteceria novamente no sepultamento.

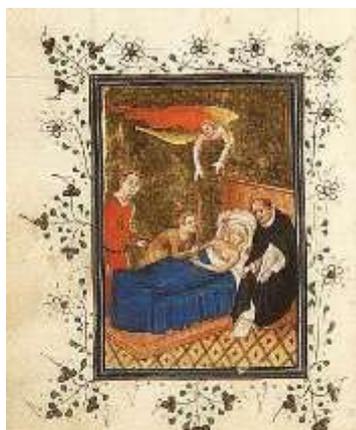


Figura 4. Mestre Zweder van Culemborg A hora da morte. Livro de Horas. KB133 M131 F.196v. Koninklijke Bibliotheek, Holanda.



Figura 5. Mestre de James IV da Escócia. Bênçãos finais. f. 184v. c.1515. Horas de Spinola. Ms. Ludwig IX 18. 23.2 × 16.7 cm. J. Paul Getty Museum, Los Angeles.



Figura 6. Jacques de Besançon. Em sentido horário: a extrema unção e a hora da morte; a preparação do corpo; a procissão funerária e o enterro. Livro de Horas. f. 13 c. 1485-90. Ms. M231. Pierpont Morgan Library, Nova York.

Os ritos *post mortem*

Segunda a doutrina cristã, desde a ressurreição do Cristo, a morte neste mundo tornou-se uma espécie de renascimento: uma chave de acesso à eternidade. Portanto, o momento da morte em si não era um problema, mas sim a *morte ruim* que aconteceria ao homem ou a mulher que se despedisse desta vida em pecado. Logo após a hora derradeira iniciava-se, em ambiente privado, a preparação do corpo que deveria ser envolto e costurado por uma mortalha como demonstra o detalhe da figura 6. O cuidado com os corpos era geralmente de responsabilidade das mulheres: como se tornou costume a partir do século XII, o corpo deveria ser completamente envolto pela mortalha para que nenhuma parte do cadáver ficasse exposta, inclusive o rosto, até o momento de o defunto ser colocado no caixão.⁸

⁷ Do latim, *absolution*. Ibidem. p. 38.

⁸ Segundo Ariès esta foi uma mudança cultural extremamente significativa, pois o costume antigo era deixar o

As procissões funerárias

A recitação de antifonas e salmos também se iniciava logo após o falecimento. A grandiosidade ou não do cortejo fúnebre ou do velório, por exemplo, era indício da importância social do defunto. Desde o seu último suspiro, o morto não pertenceria mais aos seus parentes, mas à Igreja. A partir deste momento, ainda em ambiente doméstico, seria iniciada a leitura do Ofício dos Mortos e das orações de encomendação da alma que substituíram as antigas lamentações. Após a preparação do caixão seria iniciada a procissão eclesiástica solene, na qual os amigos e familiares teriam apenas um papel discreto a partir da Baixa Idade Média. As únicas demonstrações de dor e de luto que eram bem aceitas no período foram as lágrimas, pois estas eram entendidas como uma *compunctio*, uma dor na alma⁹. Desta forma, o ato de chorar era visto como um gesto de contrição que favorecia o morto, pois esta atitude poderia ajudar a purificar os pecados e predispor a alma a ser salva. Os gestos mais dramáticos de luto como gritos, queixas, autoflagelação, entre outros, eram condenados pela Igreja.



Figura 7. A procissão funerária entrando na igreja. f. 83v. Livro de Horas. c.1440-1460. KB 135. G 10. Koninklijke Bibliotheek, Holanda.

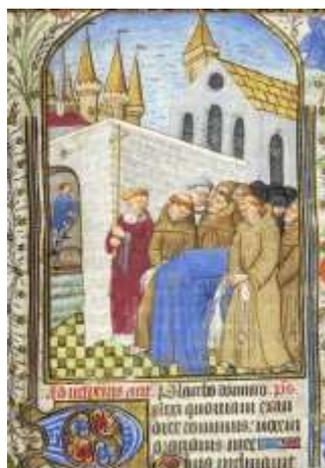


Figura 8. A procissão funerária saindo da igreja em direção ao cemitério paroquial. f. 89. M.63. Pierpont Morgan Library, Nova York.

rosto do defunto descoberto. Cf. ARIÈS, Philippe. **O Homem Diante da Morte**. Op. Cit., p. 223.

⁹ Cf. DIAS, Marta Miriam Ramos. **Acções ao redor do jacente: momentos da liturgia dos defuntos na arte funerária dos séculos XIII e XIV**. p. 163. Disponível em: <http://www.romanico.digital.com/documentos_web/documentos/C29-10_Marta%20Miriam%20Ramos%20Dias.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2016.

A entrada do corpo na igreja poderia acontecer ao som do canto da antífona *Salve Regina* ou do *Vexilla Regis*.¹⁰ O caixão poderia ser carregado por clérigos ou irmãos mendicantes que saíam em cortejo a caminho da igreja onde seria realizado o velório (figura 7). O transporte do corpo tornou-se monopólio remunerado dos padres enquanto a presença dos mendicantes era quase obrigatória nas exéquias urbanas.¹¹

A ordem e a disposição do cortejo deveriam ser fixadas pelo próprio morto no seu testamento: era considerado honroso reunir o maior número possível de padres e pobres ao redor do corpo. A procissão seria seguida por familiares e, dependendo da posição social, por súditos ou vassalos. Outras figuras importantes eram as carpideiras vestidas com um manto negro e um capuz: elas geralmente eram mulheres pobres que eram responsáveis por conduzir as tochas durante a procissão e por velar o corpo desde a procissão funerária até o enterro. Elas receberiam além da roupa, uma esmola como agradecimento.¹² A presença destes atores sociais também era uma constante nas iluminuras das Horas dos Mortos como podemos observar nas figuras 10 a 18.

Os trajes negros apareceram com frequência nas iluminuras dos Ofícios dos Mortos. O simbolismo das cores deve ser pontuado, pois a cor não é apenas um fenômeno físico e sensitivo, mas também uma construção social complexa. Além disso, a cor passou a ser um problema teológico na Idade Média e que tinha um alcance concreto na vida material e cotidiana.¹³ Como bem destacou Michel Pastoureau, a cor preta apresentava uma moral própria: ao mesmo tempo em ela poderia simbolizar o luto, sobretudo a partir da metade do século XIV, ela também servia como uma marca de distinção social.¹⁴ O preto das vestimentas poderia ser interpretado como um sinal de penitência: um preto moral, redentor e litúrgico que se assemelhava aos tons do

¹⁰ Cf. ARIÈS, Philippe. *O Homem Diante da Morte*. Op. Cit. p. 232.

¹¹ Ibidem. p. 219.

¹² FLYNN, Eleonor. **The relevance of the “Death Desired” as visualized in Fifteenth Century Books of Hours to the “Good Death” of contemporary Palliative Care**. Melbourne, 2014. Tese (Teologia). Univesity of Divinity, Melbourne, 2014. p. 69. Disponível em: <http://repository.divinity.edu.au/1838/1/M_Theol_Minor_Thesis_Flynn.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2016.

¹³ Cf. PASTOUREAU, Michel. **Uma história simbólica de la Edad Media Occidental**. Tradução de Julia Bucci. Madri: Katz, 2013. p. 125-146.

¹⁴ Cf. PASTOUREAU, Michel. **Preto. A História de uma cor**. Tradução de Lea P. Zylberlicht. São Paulo: SENAC e Imprensa Oficial do estado de São Paulo, 2011. p. 69.

Advento e da Quaresma. Portanto, chamava-se a atenção para a dimensão ética e ao mesmo tempo virtuosa e austera da cor preta. Nas iluminuras analisadas neste texto, o vestuário negro era símbolo de humildade, renúncia e penitência.

Também haveria outra procissão funerária, desta vez em direção ao cemitério paroquial onde seriam realizadas novas orações, cânticos e o por fim, o enterro (figura 8). Sobre a popularidade das imagens que retratavam o cortejo fúnebre, o historiador Ariès disse: “A procissão solene do cortejo tornou-se, desde o século XIII, a imagem simbólica da morte e dos funerais. Antes, era a descida ao túmulo que fazia esse papel, quando o corpo era depositado no sarcófago e os padres pronunciavam a *absoute* [...]”¹⁵

O velório

Durante o velório seria iniciada a celebração das exéquias que eram orações de encomendação da alma. Um grupo de três monges poderia estar reunido em torno de um púlpito e diante de um coro como podemos observar nas figuras 9 a 11. O que esses monges estariam fazendo? Eles não realizavam a celebração do *Requiem* (do latim, *requies*, descanso), isto é, a missa para os mortos, mas sim a leitura do texto que o leitor medieval estaria prestes a começar ao abrir a penúltima seção de seu exemplar particular de um Livro de Horas: o Ofício dos Mortos.¹⁶

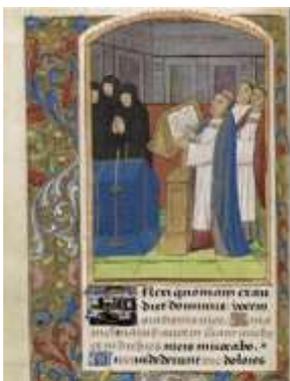


Figura 9 Velório. f. 67v. Livro 50, 1, 010. c. 1490-1500. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

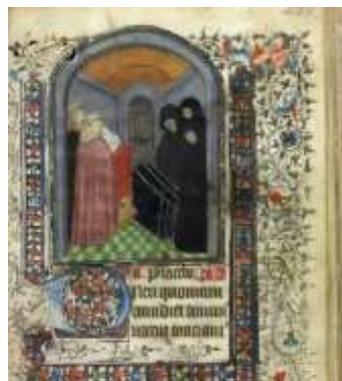


Figura 10. Velório. f. 113r. Livro 50, 1,019. c. 1430. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

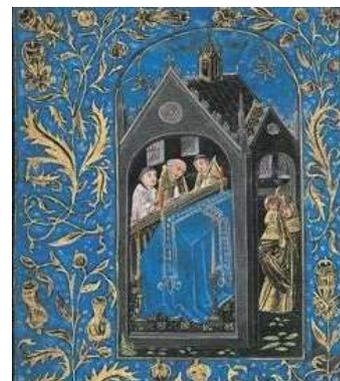


Figura 11. Velório. Livro de Horas. f. 98v. Bruges. c.1480. 170 x 122 mm. MS M.493, The Morgan Library & Museum, Nova York.

¹⁵ Ibidem. p. 218.

¹⁶ Cf. WIECK, Roger. Office of the Dead. In: _____. *Time Sanctified. The Book of Hours in Medieval Art and Life*. Baltimore/Londres: s.n, 1988. p. 124.

A missa de corpo presente

A partir do século XII, a prescrição de missas em memória da alma do defunto passou a figurar com frequência nos testamentos. Segundo Ariès, ao entrar em uma igreja medieval seria mais impressionante se deparar com a quantidade de missas que estariam sendo rezadas nas diferentes capelas do que se assustar com as diversas covas abertas diariamente pelos coveiros.¹⁷ A liturgia romana previa a realização de uma missa solene com corpo presente que precedia o sepultamento.¹⁸ Esta prática era reservada às figuras importantes da sociedade como os clérigos e seletos nobres conforme foi representado visualmente nas figuras 12 a 14.

Na imagem 14 temos uma iluminura que representa a dinâmica da salvação. Na miniatura principal temos dois exemplos de sufrágios listados pelo dominicano Jacopo Varazze: a realização de uma missa em memória do falecido, neste caso, uma missa de corpo presente onde vemos o momento da consagração eucarística.¹⁹ Na porta da igreja, os familiares oferecem esmolas a um pobre, provavelmente, em intenção do defunto. A moral desta pequena história mostra que após a realização dos devidos sufrágios, a alma pode ser libertada do Purgatório, a morada provisória no Além²⁰ – representado na parte inferior da imagem e literalmente na cripta da igreja - para poder seguir seu caminho rumo à visão beatífica no Paraíso.

¹⁷ Cf. ARIÈS, Philippe. **O Homem Diante da Morte**. *Op. cit.* p. 228.

¹⁸ VOVELLE, Michel. **La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours**. Paris: Gallimard. 2001. p. 55.

¹⁹ São eles: a prece dos fiéis; a prática da esmola; a celebração da missa e a observação do jejum. Cf. VARAZZE, Jacopo de. A comemoração das almas. *In*: _____. **Legenda Áurea: Vida dos Santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 338-348.

²⁰ LE GOFF, J. **O Nascimento do Purgatório**. 2ª Edição. Lisboa: Estampa. 1995.

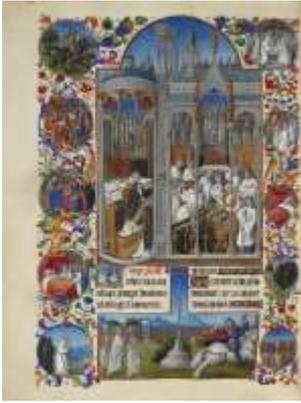


Figura 12. Jean Colombe. O funeral do cardeal Diòcres. As Riquíssimas Horas do Duque de Berry. f. 86v. c. 1485. Museu Condé, Chantilly, França.



Figura 13. Missa de corpo presente. Livro de Horas de Milão-Turim. c. 1440. Ms 74. Biblioteca Nazionale Reale, Turim.



Figura 14. Mestre de Coëtivy. Missa de corpo presente enquanto a alma é resgatada do Purgatório. Livro de Horas. f. 118. França, c. 1460. MS W.274. Walters Art Museum, Baltimore.

O enterro

A partir do século VI não houve mais diferença entre o cemitério e a igreja paroquial, pois esta designava tanto o edifício da igreja quanto o espaço ao seu redor.²¹ O cemitério era geralmente constituído por um pátio retangular cuja parede ocupava uma das quatro da igreja. Assim, enterravam-se os mortos tanto dentro do edifício (figura 15) quanto em suas mediações (figuras 16 e 17).

A figura 16 mostra um exemplo interessante dos ossários que integravam o cemitério medieval: neles, os ossos e os crânios eram dispostos como elementos decorativos e que tinham um forte impacto visual para os que circulavam cotidianamente pelo local. Estes ossos provinham, sobretudo, das grandes fossas comuns onde muitos cadáveres eram amontoados sem nenhum caixão ou identificação.

Durante o enterro - que dependendo da posição social do falecido poderia acontecer *dentro* ou *próximo* da igreja - o ritual exigia o uso da água benta enquanto eram entoados cânticos e responsórios. Os defuntos mais abastados seriam enterrados no interior da igreja diretamente no chão (figura 15) e não em jazidos. Esta prática de enterramento era conhecida como *ad sanctos*: estes espaços eram dedicados aos corpos dos fiéis mais abastados que

²¹ Cf. VOVELLE, Michel. **Ideologia e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 73.; ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Op. Cit., p. 44.

descansariam próximo ao coro ou na nave, os locais mais valorizados da igreja onde se encontrariam as relíquias dos santos. A origem desta prática está relacionada com o desenvolvimento da crença na ressurreição dos corpos no dia do Juízo Final. Portanto, acreditava-se que a proximidade física entre o cadáver, as relíquias dos santos e as imagens sagradas traria benefícios aos mortos enterrados neste local de honra.²² Já nas figuras 16 e 17, o coveiro ao abrir uma nova sepultura encontrou os ossos dos habitantes anteriores do local. Na Idade Média, a sepultura, para os homens comuns, não era um lugar de descanso eterno, mas sim um local de sepultamento temporário.

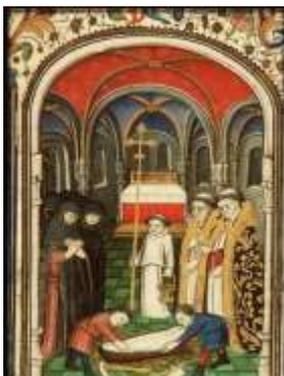


Figura 15. Enterro dentro da igreja. Livro de Horas. f.100r. c. 1450. Besançon. KB. 76 f.12r. Koninklijke Bibliotheek, Holanda.



Figura 16. Willem Vrelant. Enterro no cemitério paroquial próximo a um ossário. f. 175v. Livro de Horas. Walter 197, Cat. No 93. The Walter Art Gallery, Baltimore.



Figura 17. Enterro no cemitério paroquial. f. 104r. Livro de Horas 50, 1, 016. c. 1450. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

As funções das iluminuras

De modo geral, as imagens contidas no Ofício dos Defuntos possuíam dois efeitos prováveis sobre os leigos: fomentar a esperança da salvação como também causar um temor em relação à figura da própria Morte ou da danação eterna. A presença das iluminuras que retratavam as diferentes etapas que *antecediam* e *seguiriam* o momento do trespasse da alma servia para reforçar a importância dos rituais fúnebres na sociedade medieval. Um fator comum entre todas as imagens analisadas é a necessidade de relação entre os vivos e os mortos: os defuntos precisavam contar com a ajuda dos viventes tanto para se encarregar dos rituais como

²² Cf. OEXLE, Otto Gerhard. A presença dos mortos. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (Org). **A morte na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1996. p. 27-78.

também para rezar por sua alma no Além. A escolha destes temas iconográficos também servia para reforçar a ideia de que os serviços fúnebres eram essenciais para se escapar das tormentas no Inferno e conquistar o repouso da alma no Paraíso.

É possível afirmar que as iluminuras do Ofício dos Mortos serviam como um lembrete do *memento mori*: a doutrina cristã da Baixa Idade Média insistia na necessidade de lembrar e se preparar constantemente para a finitude terrena. Além disso, a necessidade da mediação eclesiástica é uma constante em todas as imagens: nas miniaturas a presença do clero é essencial para garantir uma *boa morte*.

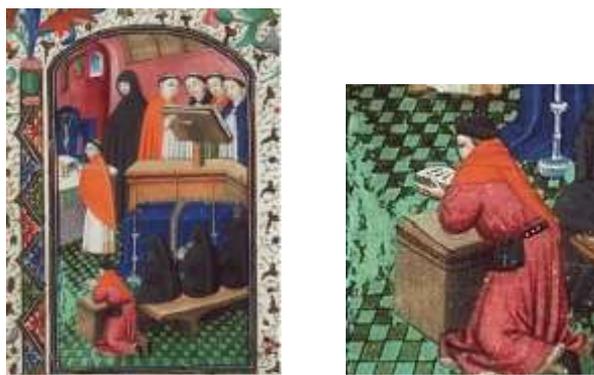


Figura 18. Missa funerária. No detalhe: um leigo acompanha as leituras utilizando seu Livro de Horas. f. 146v. Flandres. KB MMW 10 E2. c. 1450. Koninklijke Bibliotheek, Holanda.

A recitação do Ofício dos Mortos era parte integrante do funeral medieval, o que poderia explicar a popularidade dessas imagens. Um exemplo interessante é a miniatura que provém de um Livro de Horas feito em Bruges e que apresenta, provavelmente, um leigo utilizando seu Livro de Horas durante a realização da missa de corpo presente (figura 18). Nota-se pela proporção da figura que este personagem é o menos relevante hierarquicamente da cena e ele é o único que utiliza roupas de um cidadão. Também é possível supor que este homem ajoelhado era um burguês, pois a bolsa fazia muitas vezes alusão à atividade comercial na iconografia medieval.

Considerações finais

Graças ao Ofício de Mortos, tanto um leigo quanto um membro do clero poderiam estar recitando as mesmas orações dentro da igreja, pois os textos presentes neste ofício eram

exatamente os mesmos que compunham os Breviários e Antifonários dos clérigos. A leitura ou audição do Ofício dos Mortos associada ao processo de visualização das iluminuras deveria ajudar o proprietário do livro a se preparar para a sua experiência individual com a morte. Talvez, por isso, o nome do ofício era chamado anteriormente de Ofício *para* os Mortos. A meditação sobre o conteúdo deste Ofício deveria servir como um reforço da fé cristã assim como um incentivo ao arrependimento dos pecados e à confissão, pois o seu fim último seria a salvação eterna.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS HISTORIOGRÁFICOS SOBRE A *VITA DESIDERII*

Renan Costa da Silva (Graduando – UFRJ)

A presente comunicação está integrada à pesquisa em desenvolvimento no âmbito do Programa de Estudos Medievais (PEM) da UFRJ, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Leila Rodrigues da Silva. O trabalho em questão diz respeito à *Vita Desiderii*, um texto hagiográfico emblemático, de autoria do monarca Sisebuto, escrita no século VII, provavelmente no ano de 613, no reino Visigodo.

Considerando o fato da pesquisa se encontrar em estágio inicial, pretendo apresentar e contextualizar a obra e seu respectivo autor, o rei Sisebuto, bem como discutir o perfil de alguns personagens, com destaque para o monarca Teodorico II da Burgúndia, Brunequilda e o próprio bispo Desidério. Para tal, estabelecerei estreito diálogo com a historiografia, tendo como referências fundamentais as contribuições dos autores Jacques Fontaine, José Carlos Martín, Isabel Velazquez, Janet Nelson e Santiago Castellanos, apontando suas aproximações e discordâncias sobre o assunto.

A partir das reflexões a respeito de argumentos e hipóteses desenvolvidos por historiadores que já se debruçaram sobre o tema, é possível ampliar os horizontes de possibilidade de pesquisa, o que certamente irá auxiliar uma análise com maior grau de complexidade futuramente.

Apresentação da obra

A *Vita uel passio Sancti Desiderii* foi escrita pelo monarca Sisebuto, provavelmente em torno de 613, ano da morte de Desidério. Narra a trajetória de Desidério, bispo de Vienne entre 596 e 607. É uma obra curta e simples, dentro dos parâmetros comuns de uma hagiografia. Dedicar um primeiro momento a um prólogo moral de caráter exortador, no qual se apresenta brevemente o conteúdo e o objetivo edificante da narrativa. Em seguida são relatados os primeiros momentos da vida de Desidério, marcada pela inteligência precoce e a vida em retidão de acordo com evangelhos.

Primeiramente é acusado de um delito sexual e condenado ao exílio em uma ilha isolada, onde logra ser reconhecido por conta de sua capacidade de fazer milagres. Enquanto Desidério alcança o sucesso por suas boas obras, seus opositores morrem em decorrência do castigo divino. Temerosos, os reis clamam para que Desidério retorne ao posto de bispo da cidade de Vienne.

A segunda parte da *Vita* é destinada à paixão e martírio do santo. Desidério entra em confronto com o rei Teodorico e a rainha Brunequilda, acusando o seu mau governo. A obra continua com a prisão e a condenação à morte por apedrejamento do bispo por conta desta declaração. Finalmente, Sisebuto insere as mortes de Teodorico e Brunequilda em razão de sua sentença injusta. O primeiro falece por doença natural, e a segunda de modo extremamente violento, tendo seu corpo atado a um cavalo e arrastado por locais impraticáveis. A obra é finalizada com a menção a numerosos milagres que acontecem junto à tumba de Desidério, prova definitiva de sua santidade segundo Sisebuto.

A imagem de Desidério está basicamente apresentada nos capítulos 2 e 3 da obra. Os aspectos da *imitatio Christi* — sabedoria precoce, milagres, comportamento de retidão — é um fator retórico que permeia toda narrativa, e se constitui num lugar comum das obras hagiográficas.

Mais importante, porém, e talvez esse seja o traço definidor da santidade de Desidério, é a dimensão profética de seu relato. Além da ascese, que não é o ponto principal nesta narrativa, o enfrentamento com o poder político é o elemento chave na narrativa. Várias associações positivas são associadas a Desidério, tais como Soldado de Cristo, Atleta, que aparece em diversas ocasiões nas cartas paulinas; Mártir de Deus; Pastor; Servo de Deus; Governante.

De acordo com Martín, a caracterização dos reis é resultado da acumulação de uma série de pequenas imagens, da qual destacamos três: a caracterização pelo temor, a caracterização política, a presença da opressão diabólica e a caracterização animal.¹

¹ MARTÍN, José Carlos. Caracterización de personajes y tópicos del género hagiográfico en la *Vita Desiderii* de Sisebuto. *Helmantia*, 48, v. 145-146, p. 113-133, 1997.

Além desta proposta de José Carlos Martín, Janet Nelson traça alguns paralelos entre o perfil maldoso de Brunequilda, e a personagem bíblica Jezabel, que aparece no livro dos Reis.² Jezabel, esposa do rei Acabe de Israel, se constituiu como Rainha de grande influência, responsável por profanar a doutrina hebraica e os locais de culto à Yawéh. É marcada por ser talvez um dos maiores signos de maldade feminina na literatura hebraico-cristã. A autora chama atenção para as proximidades entre o perfil de Jezabel e de Brunequilda. Ambas são estrangeiras, exercem grande influência nos reinos em que governam, são perseguidoras de sacerdotes, lançam calúnias aos seus rivais, assassinaram inocentes por apedrejamento e tiveram mortes extremamente violentas. Podemos ir além, e ver como na história de Desidério estão inseridos também acontecimentos semelhantes à relação que Elias e Nabote tiveram com a famosa tirana bíblica.³

Contextualização histórica do autor e de sua obra

Por ter sido escrita por um monarca visigodo, e retratar uma história de um bispo franco, com base nos autores referidos no resumo, acredito que a construção da obra está articulada com as relações políticas estabelecidas entre os reinos visigodo e franco, assim como está relacionada a uma conjuntura interna de reconhecida tensão no reino visigodo. Os atores sociais principais em campo neste cenário são: a monarquia, em processo de reconstrução de seus significativos de realeza; a nobreza e a elite episcopal.

A conversão de Recaredo ao trono marca um ponto de inflexão na política religiosa do *regnum*. A partir deste momento, a monarquia contrai para si o dever de defensora da Igreja nicena, e em contrapartida seus parâmetros de legitimidade estarão pautados no papel do rei como governante católico, nos moldes da concepção isidoriana de bom governo. As dificuldades para apaziguar setores insatisfeitos com a nova centralização da política religiosa dos monarcas nicenos, sobretudo grupos ligados ao arianismo, se fizeram em larga medida no

² NELSON, Janet L. Queens as Jezebels: Brunhild and Bathild in Merovingian History. In: _____. **Politics and ritual in Early Medieval Europe**. London: Hambledon, 1986. p. 1-48.

³ Sobre as narrativas mencionadas aqui referentes à rainha Jezabel: I Reis 16:29-33; 18:1-4; 21:1-16; 2 Reis 9: 30-37.

território visigodo, bem como por elementos católicos pouco simpáticos à ingerência real sobre os assuntos da Igreja.

Quanto às inovações nas relações entre os dois reinos, este contexto remete à nova configuração vigente no reino visigodo a partir da derrota na famosa batalha de Vouillé diante dos francos. Expulsos do território da Gália, os visigodos mantiveram nesta localidade apenas a região Narbonnense sob seu controle. Os antecessores de Sisebuto no trono visigodo estabeleceram considerável contato com os francos visando à manutenção dessa zona. Esta relação variou entre momentos de estreitamento e conflitos. A política de casamentos entre elementos dinásticos dos dois reinos, iniciada por Atanagildo, na qual Brunequilda passa à corte Austrásica por meio de aliança matrimonial com Sigiberto I, é parte dessa diretriz.

É neste contexto de processo de sacralização da monarquia visigoda,⁴ acompanhada de momentos de grande tensão entre monarquia, setores nobres e elite episcopal, que podemos compreender a obra de Sisebuto. É visto pela historiografia como um homem de letras, por sua considerável produção literária e por seu estreito contato com o bispo Isidoro de Sevilha. (570-636).

Considerações historiográficas produzidas acerca da *Vita Desiderii*

O filólogo francês Jacques Fontaine foi o primeiro dos autores aqui mencionados a pensar o entorno político que envolve a *VD*,⁵ em artigo do ano de 1980.⁶ Revê uma antiga tese em que afirmava que *VD* consistia numa narrativa de caráter anti-franco. Propõe outra alternativa de interpretação para a mesma, articulando a função política da hagiografia no reino visigodo e as inter-relações existentes entre as cortes visigoda com os diversos grupos

⁴ Uma boa síntese sobre este processo histórico pode ser encontrada em: SOUSA, Adriana Conceição de. As relações de poder no reino visigodo no século VII e a construção da *Vita Desiderii* e da *Historia Wambae*. In: _____. **Realeza e tirania nas narrativas visigodas: uma análise comparativa da *Vita Desiderii*, do rei Sisebuto, e da *Historia Wambae*, do bispo Julian de Toledo (século VII)**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Comparada UFRJ, 2012. p. 38-49.

⁵ A partir de agora mencionaremos a hagiografia pela sigla VD

⁶ FONTAINE, Jacques. King Sisebut's *Vita Desiderii* and the political function of Visigothic Hagiography. In: JAMES, Edward (Ed.) **Visigothic Spain: new approaches**. Oxford: Clarendon, 1980. p.93-129.

nobiliárquicos que compunham o dividido reino franco, trazendo novas chaves interpretativas para essa hagiografia.

Segundo o autor, a *VD* estaria inserida em um contexto de disputa territorial pela região da Septimânia entre visigodos e burgúndios, que ocorria desde o reinado de Recaredo. Quando Clotário II da Nêustria declara guerra aos burgúndios, Witerico (antecessor de Sisebuto) se alia a este. Clotário vence, e a política visigoda a partir de então, se alinha à Clotário. Em consequência deste fator, a aproximação entre os dois reinos aumenta, favorecendo a menção negativa ao governo anterior, sobretudo no que se refere à Brunequilda.

Para Fontaine, dentro das motivações objetivas que teriam levado Sisebuto a construir tal narrativa, considera que a *VD* tinha por público alvo a nova corte do reino franco unificada, comandado por Clotário II, e a chancelaria visigoda. Sobre o perfil de Desidério, a principal informação que o autor concede é a extrema aproximação entre a atuação de Desidério e a de Martinho de Tour na *Vita Martini*. A aplicação de um relativo perfil ascético, episcopal e a narrativa de um enfrentamento com o poder político, coloca Desidério em consonância com os perfis dos monges-bispos do quarto século, o que o autor qualifica como "martinismo político", visto que outras hagiografias do período apresentam narrativas semelhantes.

Além da ênfase nas questões político-diplomáticas, Fontaine trabalha com a problemática de como a narrativa desta hagiografia dialoga com os ideais de rei cristão proposto por Isidoro de Sevilha. Para Fontaine, Sisebuto possuía propósitos políticos e religiosos conjuntamente e sua obra literária confirma tais pretensões. Para sustentar tal ideia, argumenta que a análise da *VD* se revela mais frutífera quando comparada a outras fontes de autoria do próprio Sisebuto, ambas revestidas de um perfil político-religioso, como as cartas dirigidas ao representante do Império Bizantino, Theudila, e o Rei lombardo de Pávia, Adalwaldo, esta última criticando o credo ariano. Assim, esta hagiografia revelaria, o reflexo da própria consciência do rei de sua dupla missão política — como monarca do *regnum* e religiosa como rei católico, inserindo-se na perspectiva isidoriana de monarca cristão católico.

Além do trabalho que serviu como base para elaboração do tópico anterior, José Carlos Martín em artigo de 1993,⁷ adiciona alguns elementos a respeito do contexto político-aristocrático que permeia a construção de um personagem referido como "homem de mente pestilenta" nesta hagiografia. Este personagem, em conjunto com Teodorico e Brunequilda e uma nobre chamada Justa, são apresentados na hagiografia como os partícipes de uma trama, na qual o bispo é acusado de violar sexualmente Justa, cabendo posteriormente por decisão conciliar o exílio do bispo como punição. Após o retorno de Desidério ao posto de bispo de Vienne, aquele personagem tem uma terrível morte, decorrente, de acordo com a narrativa, da ação da ira divina. Em nenhum momento seu nome é revelado pela hagiografia.

Neste texto, o autor aponta para a hipótese de que Sisebuto inventou tal personagem baseado no livro IV das *Crônicas de Fredegário*. Segundo o documento, o bispo Aridio de Lyon figura como o principal mentor da conspiração que levou ao desterro do santo, juntamente com Brunequilda. Em relação à morte do personagem, Martín observou a grande similaridade entre o assassinato de um aristocrata chamado Protádio na crônica e o "homem de mente pestilenta" da *VD*. Diante dessas constatações, o autor insere a problemática do por que Sisebuto preferiu ocultar o nome do personagem. O primeiro motivo seria em relação à data da morte do homem não nomeado, visto que na hagiografia este morreu antes de Desidério, cujo ano de morte os especialistas têm considerado 607. Há confirmação da participação de Aridio no Concílio de Paris ocorrido no ano de 614, o que impossibilitava Sisebuto de apontar sua morte na *VD*, tendo em vista o grande prestígio que esse bispo tinha frente à corte da burgúndia. Quanto ao aristocrata Protádio, as *Crônicas de Fredegário* apontam que este cresceu em termos hierárquicos na corte da burgúndia logo um ano após o exílio de Desidério, e que antes seu principal mérito era o de ser amante da rainha Brunequilda.

Deste modo, o autor conclui que Sisebuto deu tal fim ao "personagem sem nome" de acordo com a morte de Protádio, que havia morrido da mesma maneira, de acordo com o livro IV das *Crônicas de Fredegário*, porém a atuação do dito homem na hagiografia é mais próxima

⁷ MARTÍN, José Carlos. *Qvendam pestiferae mentis hominem*, un personaje sin nombre de la Vita Desidérii. In: PEREZGONZALEZ, Maurilio (Org.). **Actas de I Congreso Nacional de Latin Medieval**. Leon: Universidad de Leon, 1993. p. 307-313.

da figura do bispo de Lyon Aridio, ainda vivo no momento em que Sisebuto escreve sua obra. Esta opção está em consonância com o tom moralizante e exemplar de uma hagiografia, visto que os opositores do santo haviam de morrer numa clara e objetiva manifestação da justiça divina.

Em artigo da revista *Minerva* de 1995,⁸ Martín comparou a obra de Sisebuto a outra hagiografia merovíngia de autoria anônima, que também narra a história de enfrentamento entre o bispo Desidério e os reis burgúndios, provavelmente escrita pouco tempo após o texto do rei visigodo. Através de uma análise lexical, Martín argumenta que o autor merovíngio conhecia a obra de Sisebuto, tomando desta alguns empréstimos. No entanto as diferenças ressoam de modo contundente entre as duas hagiografias, o que pode ser explicado por suas diferenciadas propostas. Sisebuto se propôs detalhar de modo mais extensivo a vida do santo antes de sua subida ao episcopado, assim como nesta obra os milagres são todos realizados em vida, apesar da menção a milagres póstumos. Já o escrito merovíngio apresenta o exílio e enfrentamento do santo com a rainha Brunequilda logo no segundo parágrafo. Os milagres são encurtados em relação à obra do rei visigodo, afim de enfatizar a *inuentio y translatio* do corpo e das relíquias do santo sob chancela do novo monarca do reino franco unificado Clotário II, além da maioria dos milagres aqui serem póstumos.

Sobre o uso político das hagiografias em questão, Martín marca seu distanciamento em relação a Jacques Fontaine ao afirmar que apenas a obra merovíngia foi empregada com tal perspectiva por Clotário II, e que este não teria sido o propósito primordial de Sisebuto ao escolher um bispo merovíngio para hagiografar. A *VD* seria, segundo Martín, fruto de um desejo de Sisebuto de mostrar suas qualidades literárias e se mostrar piedoso frente a um grupo seletivo imerso no ambiente cultural cristão, cuja figura principal vinha a ser o bispo Isidoro de Sevilha, amigo do monarca e conselheiro real.

José Carlos Martín possui outra importante obra sobre o tema onde versa sobre os aspectos temporais e espaciais na *VD*. Trata-se do artigo "*Verdad histórica y verdad*

⁸ MARTÍN, José Carlos. Un ejemplo de influencia de la *Vita Desiderii* de Sisebuto en la hagiografía merovíngia. *Minerva*, 9, p. 165-185, 1995.

hagiográfica en la Vita Desiderii de Sisebuto" de 1998.⁹ Para o autor espanhol, a ocultação de datas e lugares na *VD* está de acordo com os moldes narrativos hagiográficos, que tem por maior função relatar uma história de caráter moralizante. Assim, a ausência de pormenores informativos na hagiografia cumpre a função de aproximar o conteúdo presente no relato ao espaço/tempo do leitor/ouvinte. Sobre esse ponto, os fatos narrados pela *VD* aparecem extremamente próximos um dos outros, com o propósito de interligar principalmente o exílio e morte do santo ao imediato castigo concedido aos seus perseguidores pela cólera divina. Interessante notar que essas ocultações não devem ser tratadas como deturpações históricas que seguiram diretrizes determinadas pela vontade do rei visigodo, mas que são próprias do gênero em questão. Desta forma, não existiram, na visão de Martín, adulteração de fatos, mas sim o estabelecimento de um nexos religioso e de edificação, próprio do discurso hagiográfico.

Martín relativiza em sua conclusão a tendência que interpreta a *VD* como reflexo das relações franco-visigóticas da época. Embora em tese concorde com essa abordagem, afirma que esta ênfase não leva tanto em consideração o protagonista do texto, que é o próprio santo, como se espera de uma hagiografia, e não os reis burgúndios.

A historiadora britânica Janet Nelson também dedicou um importante trabalho sobre a *VD*, já citado anteriormente.¹⁰ Concorde com Fontaine ao dizer que a obra de Sisebuto tinha como público alvo a aristocracia da Gália. Argumenta que de acordo com a *Vita Columbani*, as críticas do santo à Rainha, não evidentes na *VD*, se referiam ao status matrimonial de Teodorico, cujos filhos eram fruto de uma relação imprópria. A ação de Bunequilda consistia em evitar que tal acusação se tornasse pública, e que com isso sua família fosse afastada da posição dinástica. Tal fato ocorreu posteriormente, e o governo das regiões da Austrásia e Burgúndia passaram às mãos de Clotário II.

⁹ MARTÍN, José Carlos. Verdad histórica y verdad hagiográfica en la *Vita Desiderii* de Sisebuto. *Habis*, 29, p. 291-301, 1998.

¹⁰ NELSON, Janet L. Op. Cit., p. 1-48.

Santiago Castellanos em artigo de 2004¹¹ tem por objeto principal analisar a inserção dos bispos como peça fundamental na construção da sociedade visigoda, dentro de uma concepção pós-romana de história. Examina um sistema complexo de inter-relações entre o episcopado, a nobreza e toda teorização política em torno da noção *consensus* preconizada pelo *regnum*. Dessa forma, a introdução do santo corresponde a uma relação de interesse ideológico de tipo político, visões cristalizadas no III Concílio de Toledo. Neste ínterim, conceitos como *sanctitas* e *nobilitas* adquirem uma relação simbiótica. Todo este processo de alianças se alicerçava no projeto de criação de um reino unido e coeso, expresso na concepção providencialista isidoriana. O autor insere a *VD* como exemplo deste processo. Além disso, argumenta que Sisebuto traça os perfis de "má" realeza, ao passo que se coloca como modelo contrário, ideais esses cristalizados posteriormente no IV Concílio de Toledo, no qual as concepções isidorianas providencialistas assumiram um papel fundamental.

Santiago Castellanos, no texto "*La hagiografía en la articulación política del Regnum*";¹² detém-se nas inter-relações existentes entre a corte toledana e as principais dinastias que compunham o reino franco, bem como trata da função que esta hagiografia teria dentro do próprio reino visigodo. Começa seu argumento abordando a política de casamentos iniciada por Atanagildo em meados do século VI, e as demais relações conflituosas que acontecem em meio a esse processo. Próximo da abordagem de Janet Nelson, Castellanos insere a figura de Brunequilda como peça fundamental do jogo político, pois passa à corte da Austrásia por meio de casamento com Sigiberto I, aderindo ao catolicismo, porém mantendo vínculos com setores aristocráticos visigodos. Por conta desta influência, contrai divergências contundentes com membros aristocracia austrásica, envolvendo o episcopado, passando posteriormente para a corte da burgúndia.

Outro dado interessante neste texto é a articulação da *VD* em meio ao projeto de institucionalização do novo governo de Clotário II, assim como já analisara Jacques Fontaine.

¹¹ SANTIAGO CASTELLANOS. Obispos y santos. La Construcción de la Historia Cósmica en la Hispania Visigoda. In: AURELL, Martín; GARCÍA DE LA BORBOLLA, Angele. **La imagen del obispo hispano en la Edad Media**. Pamplona: EUNSA, 2004. p. 15-36.

¹² SANTIAGO CASTELLANOS. La hagiografía en la articulación política del *Regnum*. In: _____. **Hagiografía visigoda, Domínio Social y proyección cultural**. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2004. p. 160-302.

Também argumenta que a obra tinha por motivação demonstrar como as relações entre os reis antecessores e a Igreja eram conflituosas, tendo em vista a enorme importância que os setores episcopais possuíam nesse processo de estabelecimento.

No contexto propriamente Visigodo, concordando Fontaine, Castelhanos aponta para a intencionalidade de Sisebuto em apaziguar futuros levantes aristocráticos na província Narbonnense, o que de fato veio a ocorrer com a ascensão de Sisenando ao poder em 630. Reafirma a proximidade da hagiografia com o modelo providencialista abordado por Isidoro de Sevilha nas *Sententiae*, outro aspecto próximo à análise de Fontaine, bem como do modelo de monarca cristão, concepção também presente na análise do filólogo francês. Castelhanos também endossa a interpretação de Martín sobre as ocultações temporais e espaciais na *VD*, de acordo com os *topoi* do gênero hagiográfico.

Em interessante trecho de uma grande obra, dedicada a *VD*, Isabel Velázquez Soriano¹³ reforça hipóteses, argumentos e conclusões de Jacques Fontaine e Santiago Castellanos, concernentes à função política da hagiografia de Sisebuto. Também está em consonância com Martín ao confirmar o caráter oculto dos elementos temporais e espaciais da *VD*, bem como atesta as referências bíblicas presentes na obra de Martín. A principal hipótese desta obra reside na argumentação da autora ao acreditar que os contornos narrativos deste gênero contribuem para expor de forma mais profunda a justificação moral da atuação política de Clotário II contra Teodorico e Brunequilda. A morte dos respectivos reis encontrava grande amparo em outros relatos hagiográficos na história visigoda, e atendia à intencionalidade de aproximação com o governo vigente na Gália, ao abordar a vida de um santo daquela localidade.

Conclusão

Com base nesta exposição, concluo que os autores que analisaram a *Vita Desiderii* partiram de duas perspectivas diferenciadas. Grande parte dos trabalhos de José Carlos Martín se dedicaram a um estudo mais concentrado aos lugares comuns da hagiografia, e a dimensão

¹³ VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. **Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias**. Mérida: Museo Nacional Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32). p. 33-93; p. 164 - 177.

religiosa do texto. O mesmo chega a discordar de Jacques Fontaine ao relativizar o discurso político subjacente ao tom moralizante da *Vita Desidérii*.

Os trabalhos de Jacques Fontaine, Santiago Castellanos, Janet Nelson e Izabel Velazquez se mostraram mais consistentes em suas argumentações, pois enfocaram o contexto político da trama, bem como contribuíram com uma larga exposição sobre o cenário político interno e externo ao reino visigodo durante o período, considerando, sobretudo o projeto de construção da realeza, a teorização política vigente na época em torno da noção de monarca ideal proposto por Isidoro de Sevilha, as relações de Brunequilda com as cortes mais influentes dos dois reinos, e a política de Sisebuto para com o reino Franco diante da nova configuração diante da reunificação da Gália merovíngia sob Clotário II.

AS PAIXÕES DA ALMA E A MELANCOLIA NO REGIMENTO DE SAÚDE DO FÍSICO MAIMÔNIDES (SÉC. XII)

Samuel Tolentino da Silva (Graduando - UEG Campus Goiás; Bolsista PBIC)

A proposta deste trabalho é analisar os preceitos médicos destinados à conservação da saúde psíquica do sultão Al-Afdal (1169-1225). A fonte em estudo é a obra *Regimento de saúde*,¹⁴ composta pelo médico Judeu Moisés Ben Maimón, conhecido no Ocidente Latino como Maimônides (1135 –1204).

O autor deste escrito nasceu em Córdoba no ano de 1135. A chegada dos Almoadas¹⁵ na Península Ibérica, em 1148, determinou-se que todos os habitantes da cidade deveriam se converter ao Islamismo. Essa imposição religiosa levou Maimônides e sua família de procedência judaica a abandonar essa cidade, refugiando-se na cidade de Almeria.¹⁶ Nessa busca por refúgio, passaram por Marrocos e, por fim, se estabeleceram no Egito onde num primeiro momento, em 1185, atuou como médico de Al-Fadil al-Baysami, Vizir do sultão Saladino, e, posteriormente, de Al-Afdal. Nesse período, ocupou o cargo de chefe da comunidade judaica no Cairo.¹⁷

A fonte em análise foi escrita a pedido do sultão que padecia de problemas estomacais (constipação do ventre e indigestão) e também tinha crises de melancolia, caracterizadas por um conjunto de sentimentos como tristeza, apatia, abatimento, desespero, angústia e exaustão. Assim, Maimônides explica no prólogo de sua obra:

[...] Por meio de um mensageiro me pediu um regime para a cura de doenças que afetavam o meu senhor – mantendo o longe das enfermidades e sempre com a saúde ao seu lado! O mensageiro que trouxe a carta do meu senhor disse-me que ele sofria porque estava tendo problemas com as fezes e sua secreta. Ele também mencionou que, por vezes, o afetavam a confusão, os

¹⁴ Aqui utilizaremos a seguinte edição: MAIMÔNIDES. **El régimen de salud**. Córdoba: El Almendro, 2006. p. 41-105.

¹⁵ Foi uma dinastia árabe de origem berbere, embora em alguns casos identificada como marroquina. A dinastia dominou o Norte de África e do sul da Península Ibérica 1147-1269.

¹⁶ Almeria: município da Espanha na Província de Almeria, Comunidade autónoma da Andaluzia. No contexto histórico desta pesquisa fazia parte do reino muçulmano de Granada.

¹⁷ Aqui utilizaremos a seguinte edições: PEÑA, Carmen; GIRÓN, Fernando. **La prevención de La Enfermedad em La España Bajo Medieval**. Granada: Universidad de Granada, 2006.

SOUZA, Armando Tavares de. **Curso de História da Medicina: das Origens aos Fins do séc. XVI**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

pensamentos negativos e o medo da morte. Além disso, a refeição estava lhe fazendo mal com frequência e quase sempre a sua digestão era muito fraca. Isso é o que mencionou!¹⁸

Esse escrito foi estruturado em quatro capítulos. O primeiro contém prescrições gerais, para qualquer pessoa que desejasse seguir um regime de saúde, tendo como base, tratamentos estruturados na prática de exercícios e na manutenção de uma boa alimentação. O segundo refere-se às enfermidades de modo geral e apresenta um apanhado de métodos terapêuticos leves. É a partir da terceira parte da obra que Maimônides faz menção direta às necessidades de seu paciente, o sultão Al-Afdal. Assim, elabora tópicos numerados, que fazem referência aos preceitos terapêuticos destinados aos cuidados com as enfermidades que o afligiam: o tratamento da saúde corporal, que vai do tópico [1] até o [11] e o nosso principal foco de análise, o da saúde psíquica, que vai do [12] até o [19]. Já o quarto capítulo é mais abrangente e busca fazer um tratado de saúde amplo, referindo-se a questões variadas e prescrevendo diversos tratamentos.

Os Regimentos de Saúde, como a fonte em análise, eram um dos gêneros da literatura médica medieval e estava direcionado à dietética¹⁹ individual. Assim, ao apresentar preceitos destinados aos cuidados com a manutenção da saúde, interferiam na vida cotidiana do paciente ao prescrever cuidados com alimentação, exercícios, banhos, sono e as paixões da alma.²⁰ É válido ressaltar que mesmo se tratando de uma prática comum no medievo, esses escritos não eram estendidos a todos os grupos sociais. Regimentos médicos como o encaminhado a Al-Afdal, eram feitos para pessoas que ocupavam uma posição social elevada.

Para Maimônides, uma das medidas terapêuticas e primeira preocupação médica ao tratar de uma enfermidade refere-se aos cuidados com a alimentação:

O grande médico ordenou-lhe que seus colegas que não tratam a doença com medicamentos se eles poderiam tratá-la com os alimentos. Mas se for necessário tratamento médico, recorreram às medicinas de nutrição e

¹⁸ MAIMÔNIDES. Op. Cit., p. 41

¹⁹ A Dietética, um dos ramos da medicina antiga, tem por objetivo conhecer e aplicar os métodos adequados à seleção, conservação e preparação de alimentos, manipulando corretamente os equipamentos e utensílios na área de preparo do alimento.

²⁰ FERRE, Lola. Los regímenes dietéticos medievales: em prosa y em verso: entre la medicina y la literatura. **Espacio, Tempo y Forma**, v. 7, 1994. p. 327.

medicamentos usuais dos alimentos. Se o paciente não puder evitar os medicamentos, ela começa por a luz; se isso é suficiente, fino, mas se não for, vai aumentar a força dos medicamentos gradualmente.²¹

O papel no médico na indicação da dietética utilizada como principal ferramenta na manutenção da saúde dos pacientes, é apresentada de forma bem enfática em todo o “Regimento de saúde”. Analisando o primeiro capítulo que aborda as prescrições gerais no tratamento da saúde, o físico Maimônides foca suas discussões explicitando uma regulamentação alimentar, onde, com base nos médicos Hipócrates e Galeno, indica comportamentos a serem seguidos, realizando uma seleção dos alimentos indicados para manter um estado de saúde saudável, o autor também discorre acerca da prática de exercícios físicos. Fica perceptível no Regimento de Saúde o desenvolver de uma discussão que fundamenta todo seu trabalho na função do médico focado em normas de alimentação e no controle da prática de exercícios físicos.²²

Nesses escritos dietéticos, os físicos expunham os modos de comportamento que os pacientes deveriam seguir para curar suas enfermidades e até mesmo evita-la ou amenizar os seus sintomas. Dentre esses elementos, normalmente, encontra-se cuidados referentes à influência do ar e meio ambiente, dos alimentos e bebidas e da vida emocional.

As práticas medicinais desenvolvidas por Maimônides no tratamento e manutenção da saúde de Al-Afdal estão voltadas para uma medicina cuja sustentação se encontra nos recursos naturais, ou seja, o tratamento era estruturado com base nos cuidados com uma alimentação mais adequada, sobretudo com frutas e vegetais. As dietas antigas e medievais consideravam ambos os recursos tanto medicamentos como alimentos.

[...] um conjunto de medicamentos caracteriza-se pela sua leveza; e, acima de tudo, o conselho de deixar as coisas para a natureza, uma vez que ela é o melhor médico. Por este motivo, o programa incentiva o sujeito a comer quando se tem um apetite voraz, beber quando você chegar com sede, e não utilização de fortes medicamentos sem a orientação do médico.²³

²¹ MAIMÔNIDES. Op. Cit., p. 67

²² Ibidem.p. 43-44.

²³ SOTRES, Pedro Gil. *La Higiene de las Emociones*. In: GARCIA-BALLESTER, Luís; McVAUGH, Michael R. (Orgs.). *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia: Regimen Sanitatis ad Regem Aragonum*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1996. p. 829-861.

O tratamento para as doenças andava paralelo com a manutenção da saúde. Embora os Regimentos aparentemente parecessem muito complexos em relação aos medicamentos, todo o tratamento era baseado na utilização de fármacos naturais. Assim, na fonte em análise e destinada às enfermidades de Al-Afdal, havia medicamentos específicos para a cura da constipação do ventre, como por exemplo, o Ruibarbo²⁴ e a Cassia Fistula.²⁵

Sendo “Saúde” a macroestrutura deste trabalho, torna-se plausível questionar seu conceito a partir das discussões físicas e médicas no medievo. É de suma importância não permitir que tal apreciação seja carregada de anacronismo, mas sim, eleita segundo o pensamento médico medieval acerca do que seria considerado como um modelo correto de saúde. A resposta para o questionamento pode ser encontrada nos próprios *Regimentos de saúde*, pois ao estudá-los fica perceptível como os físicos e os profissionais da medicina concebiam o sentido de saúde e doença nos tempos medievais.

Com base na observação empírica, Hipócrates elaborou a Teoria Humoral tendo por objetivo conceituar “Saúde”. Hipoteticamente acreditava na existência de quatro fluidos principais do corpo humano: bile amarela, bile negra, fleuma e sangue. A saúde humana se dava através da organização destes humores, que eram sustentáculo principal do homem. A doença que aflige o homem seria encarada pela desorganização deles no corpo.²⁶

Assim, recorrendo à teoria desenvolvida por Hipócrates, Galeno (129-199), médico romano do século II d. C., desenvolveu sua concepção de saúde estabelecendo uma relação conceitual, acreditando na ideia de equilíbrio, ou seja, segundo ele havia um estado de saúde equilibrado para cada indivíduo, sempre devendo estar em perfeita harmonia. Em sua concepção, um desequilíbrio representaria uma enfermidade. A medicina no medievo foi

²⁴ O Ruibarbo é uma planta perene, seus rizomas e suas raízes são usados como laxante natural e adstringente. Na medicina alternativa, a planta é usada em quantidades maiores para a constipação. O ruibarbo foi recomendado para o amolecimento das fezes.

²⁵ A Cassia Fistula trata-se de uma árvore utilizada para ornamentação, e a partir da substância extraída de suas folhas é utilizada como medicamento comum na medicina popular. No âmbito médico tinha função de cicatrizante e anti-inflamatório. Maimônides receitou seu uso ao sultão caso as fezes estivessem muito difíceis de amolecer; além disso, era utilizada para complementar alguns fármacos.

²⁶ Aqui utilizaremos a seguinte edição: SCLiar, Moacyr. História do Conceito de Saúde. *Physis: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 29-41, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/physis/v17n1/v17n1a03>>.

voltada para o tratamento das enfermidades e também trabalhada numa perspectiva de medicina preventiva.²⁷

A expressão “Paixões da Alma” foi utilizada por Maimônides para analisar a sua relação com a enfermidade que afligia o sultão: a melancolia. Esse termo não porta consigo significância romanesca, mais sim é trabalhada dentro do contexto medieval ao qual está inserida. As significâncias do termo no medievo se tratam das emoções e dos sentimentos humanos nas diversas formas de manifestações, de contenção, de equilíbrio ou de excesso.

Trabalhar o universo psíquico pode ser considerado como uma escolha passível de críticas, porém, sempre houve preocupação em explorar a vida emocional humana, com o objetivo de minorar o sofrimento e controlá-lo. Para tal, tanto no campo religioso quanto no olhar médico, houve a necessidade de compreender, analisar, teorizar esse universo sentimental que é encarado como o ponto de ligação entre alma e corpo.²⁸

Pedro Gil Sotrés faz sua análise quanto às “Paixões” no medievo, as considerando como todos os movimentos afetivos da alma sensitiva, ou seja, as emoções e sentimentos humanos. Ele reforça a hipótese da existência de uma ligação entre alma e corpo. A partir disso faz uma ponte com a ideologia de equilíbrio, como se houvesse uma interdependência entre ambos. Nesse sentido, qualquer alteração que suceda na alma ou no corpo resulta em imediata interferência. O surgimento das paixões no corpo humano se dá através da saída ou entrada de calor ou pela presença de espíritos no coração. Ele também delimita uma divisão nas paixões da alma, qualificando-as como positivas ou negativas. A alegria se trata de uma paixão positiva e para ela não há nenhuma contraindicação. Nos escritos médicos do medievo, recomenda-se aos médicos que indiquem a seus pacientes práticas para que se desenvolva a alegria, como por exemplo, ter uma boa alimentação, gozar da vida, ver amigos, se rodear de mulheres bonitas e viver em harmonia com o próprio grupo. Para as paixões negativas delimita os estados da alma contrários ao dinamismo vital, caracterizando como tristeza e a ansiedade.²⁹

²⁷ SOTRES, Pedro Gil. **Les régimes de santé...** Op. Cit., p. 259.; SCLIAR, Moacyr. Op. Cit., p. 33.

²⁸ SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. *Paixões Alma, Melancolia e Medicina (Séc. XIII-XV)*. /n: _____. **A Idade Média Portuguesa e o Brasil: Reminiscências, Transformações, Ressignificações**. S.l: Vidrágua, 2011. p. 107.

²⁹ SOTRES, Pedro Gil. **Les régimes de santé...** Op. Cit., p. 276-277.

Direcionando a discussão para a Melancolia, conhecida também como humor ou estado melancólico, sabe-se que refere-se à “bile negra”, resultado da teoria humoral desenvolvida por Hipócrates. Posteriormente, Galeno sistematiza a teoria humoral hipocrática e qualifica a bile negra como possuindo duas qualidades, sendo ela fria e seca. Além disso, justifica também a existência do humor melancólico, sendo decorrente do excesso da produção da bile negra secretada pelo fígado, que atinge diversos órgãos do corpo e em cada situação possui suas particularidades. A caracterização da melancolia torna-se polarizada, pois por mais que se caracterize no campo sentimental, o enfermo possui sentimentos como tristeza, apatia, abatimento, desespero, angústia e exaustão. É o caso de Al-Afdal em que essa enfermidade expressa-se também através de comportamentos, como por exemplo, inércia, prostração e ociosidade e pode ser avaliada como um estado normal ou também um sinal de perturbação mental.³⁰

Quanto aos problemas melancólicos sofridos por Al-Afdal, explicitados na obra em análise, no capítulo 3, intitulado de “Regime de Saúde Psíquica”, Maimônides estabelece uma discussão acerca dos acidentes da alma e a importância da sua boa manutenção para a saúde. A priori deixa claro que o psiquismo pode decorrer em muitas alterações no corpo, exemplifica uma situação em que uma pessoa está aparentemente bem de saúde e de repente recebe uma má notícia, decorrerá em uma série de alterações no bem-estar da mesma, ficando evidente que o estado psíquico pode interferir no corpo.³¹

Você verá um homem de inteligência, a sua voz forte e agradável e o rosto iluminado. Quando, de repente, ocorre um grande desespero, o seu rosto se demuda, perde o brilho, o brilho se perde no seu rosto, diminui, sua voz se torna pequena e fina.³²

Como resolução para cura psíquica, Maimônides elege o estado de “estar alegre” para sanar os problemas do psiquismo, ou seja, receber uma boa notícia representa uma ação de regresso dos problemas causados por um mau sentimento. Dessa forma, pode-se afirmar que a saúde psíquica é interdependente dos sentimentos pessoais, do estado de espírito.

³⁰ SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. Op. Cit., p. 111.

³¹ MAIMÔNIDES. Op. Cit., p. 77.

³² Ibidem. p. 77.

Ao contrário, você verá um homem de corpo débil, parece estranha a bela voz. Quando você receber uma grande alegria, você vai ver que o seu corpo é reforçado, levanta sua voz, seu rosto ilumina-se, acelera o seu Movimento, reforça e amplifica o pulso de suas veias. Refletem a alegria e alegria em seu rosto e em guias. Tudo isto vai ser muito claro, você não pode esconder esse fato, nem haverá a necessidade de avisar a reflexão. A causa destes sintomas é o movimento do calor inato e sangue ao rosto.³³

O objetivo principal de todos os *Regimentos de Saúde* é levar o paciente a um estado saudável. Embora normalmente a problemática se desenvolve a partir de uma solicitação do paciente que sofrendo de uma enfermidade deseja uma obra que o ajude a combater-la e ao mesmo tempo manter a saúde. É o caso de Al-Afdal que, além de padecer de constipação do ventre e indigestão, sofria com a melancolia e os seus sintomas: tristeza, apatia, abatimento, desespero, angústia e exaustão. Maimônides considera de suma importância à manutenção da saúde psíquica, levando seu paciente a estar sempre feliz.³⁴

O médico pensa que o coração dos doentes irá fechar, enquanto a alma dos sadios se expande. Por isso que afasta-se do doente a sensações psíquicas, à opressão do espírito, pois este é uma continuação da saúde do saudável e é isso o que deve preceder a cura dos doentes.³⁵

Maimônides recomenda ao seu paciente afastar-se de tudo o que oprime e lhe prescreve para combater o psiquismo com bons odores, aromas como Moss Hot (o líquido âmbar), folhas de Basílio que é o manjerição, drogas frias como as rosas, os lírios d'água e violetas quentes para as doenças com febre. O físico também estende a sua abordagem para além do campo natural e reforça sua recomendação com a utilização de instrumentos musicais, narrando aos doentes, histórias alegres, com o objetivo de alargar a alma e o coração e de forma enfática a diversão do paciente.³⁶

Além disso, Maimônides designa a filosofia como tratamento da saúde psíquica, pois são na filosofia e na ética que se obterá respostas acerca do estado psíquico do homem. As ciências médicas não abrangem os estudos sobre certas sensações, porém são de extrema

³³ Ibidem. p. 79.

³⁴ PEÑA, Carmen e GIRÓN, Fernando. Op. Cit., p. 178.

³⁵ MAIMÔNIDES. Op. Cit., p. 78.

³⁶ Ibidem. p. 66.

importância, pois é a partir do ponto da análise médica sobre anormalidades no corpo humano, que se torna possível enveredar sobre os temas de acidentes da alma. Os filósofos em suas obras científicas escreveram muito sobre a necessidade de adquirir e melhorar as virtudes e as qualidades da alma.³⁷

A orientação deixada por Maimônides é que aquele que descobrir uma má força em sua alma deve eliminá-la porque está irá trazer muitos males a sua saúde corporal e psíquica. Como tratamento psíquico afirma que é importante a leitura de livros de ciência e da moral da Torá, pois a partir da leitura a alma é fortalecida a aprender e a conhecer a verdade. Lendo o livro, reforça a alma para distinguir o bem do mal, o que diminui as ações rejeitando ideias raras e se alegra a alma em todas as situações.³⁸

Por mais simples que pareça ser o momento em que Maimônides recomenda o estudo da Torá a Af-Afdal; é um tanto quanto inusitado ou até mesmo ousado, levando em consideração que trata-se do texto representante do Judasimo, religião divergente do seguimento de Al-Afdal. Maimônides era um físico de descendência judaica, já Al-Afdal tratava-se de um sultão de tradição islâmica.

Maimônides em outros momentos no Regimento de Saúde, em específico a parte que se restringe as necessidades físicas de Al-Afdal, v a tentativa de inserção dos princípios Judaicos na cultura islâmica, pois recomenda ao sultão a utilização do vinho, bebida proibida na religião islâmica. O físico enfatiza: “Ela é bem conhecida por todos os médicos que o melhor das iguarias ou comida é proibido pela religião ismaelita, refiro-me ao vinho. Alimenta um lote, é bom, leve e ajuda a digestão, traz as secreções dos poros da carne, a urina e o suor”.³⁹

Ao compararmos o regimento de Maimônides com outro escrito dietético, o *Liber Conservanda Sanitate* (*Livro sobre a Conservação da Saúde*), composto no século XIII pelo físico português Pedro Hispano, notamos semelhanças nos preceitos referentes às paixões da alma. Assim, Pedro Hispano cita também medicamentos que deveriam ser utilizados. Entre elas

³⁷ SOTRES, Pedro Gil. *La Higiene...* Op. Cit., p. 814.; MAIMÔNIDES. Op. Cit., p. 79.

³⁸ MAIMÔNIDES. Op. Cit., p. 82.

³⁹ *Ibidem.* p. 52.

indica o vinho, mas devemos lembrar que essa bebida, muito comum e apreciada no mundo latino cristão, não aparece na obra composta para o sultão devido às prescrições religiosas.

Calaminta, orégano, mentrasto e casca de cidra em vinho do melhor, e tudo o que for azedo e aromático e quando purgar o cérebro e fortalecer o estômago e todo cheiro aprazível que há nos pomares e prados, na estação da primavera, faz bem aos melancólicos e aos cardíacos.⁴⁰

Maimônides não se aprofunda muito nos estudos acerca do alongamento da vida, exclusivamente direcionado ao sultão Al-Afdal, pois segundo ele muitos são os estudos já desenvolvidos por doutores, filósofos e alguns estudiosos da Torá. Faz questão também de registrar que não tem por objetivo questionar ou trabalhar os conceitos já existentes, mais dá crédito para que o Sultão desenvolva a leitura, baseada em livros da ciência e em temas religiosos como a Torá, considerando que através dela é possível fortalecer a alma, livrando-a de pensamentos maus e da alienação da sociedade. Sendo assim vão diminuir os pensamentos negativos, as dores e tristezas.

Em suma, a análise da obra *Regimento de Saúde* nos fornece informações sobre os principais cuidados com a manutenção da saúde do sultão Al-Afdal, conseqüentemente nos permite compreender como Maimônides concebia a saúde e a doença. E é com esta proposta que o autor Moisés Ben Maimón explicita os principais tratamentos designados para os cuidados com a saúde de seu paciente demonstrando preocupação não somente para com a saúde física do sultão, mas também para com a saúde psíquica. Observando o histórico de melancolia do sultão Maimônides lista uma série de cuidados, como por exemplo, estar sempre feliz, afastar-se de tudo o que oprime, cercar-se de bons odores e também o indica o estudo da filosofia como tratamento da saúde psíquica.

⁴⁰ PEDRO HISPANO. *Liber de Conservanda Sanitate*. In: PEREIRA, M. R. Rocha (Org.). **Obras médicas de Pedro Hispano**. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1973. p. 452.

DA ESTRUTURA DO PURGATÓRIO AOS LUGARES DE PURGAÇÃO DOS PECADOS NA OBRA *VISÃO DE TÚNDALO*

Solange Pereira Oliveira (Doutoranda PPGHIS – UFF; CAPES)

Introdução

As ações comportamentais praticadas no plano terreno tinham uma importância fundamental na influência do destino dos medievos após a morte, pois nos ensinamentos clericais para com a comunidade cristã difundia-se a crença na existência de lugares no Além onde as almas receberiam os seus méritos ou deméritos conforme sua conduta neste mundo.

Nesse sentido, inicialmente, os medievos imaginavam uma estruturação do Além de forma binária, isto é, dividida em Inferno e Paraíso como lugares de alocações respectivamente para as almas pecadoras e as almas virtuosas no pós-morte. Com o quadro de reorganização das moradas dos mortos, a partir do século XII, a geografia do Além sofre modificações e passa a ser constituída por três lugares: O Inferno, Purgatório e Paraíso.

É importante ressaltarmos que para além desses três espaços o imaginário do Além-medieval será compreendido também em outras divisões com o acréscimo dos dois limbos: o primeiro é o Limbo dos patriarcas e o segundo o Limbo das crianças¹ que juntas formam uma diversidade das representações do sistema de cinco lugares que aguardam as almas no além-túmulo.²

Mais o esquema da tríade Inferno, Purgatório e Paraíso prevaleceram como peça fundamental para os ensinamentos morais religiosos transmitidos pelos clérigos, tanto para os seus pares quanto para os leigos, sobre a vida depois da morte. Não por acaso que durante a Idade Média esses representantes da igreja falaram longamente sobre as ações das almas nesses espaços como uma mensagem exemplar para a conversão dos vivos.

Desse modo, cada alma conhece no Além a sua morada condicionada à natureza da sua falta ou à observância cristã que determinará o seu destino de castigos eternos no Inferno, provações punitivas no Purgatório ou recompensas no Paraíso.

¹ O limbo dos patriarcas era a morada destinada aos justos do Antigo Testamento antes da Encarnação de Cristo. Enquanto o Limbo das crianças acolhia as almas das crianças que morreram sem receberem o batismo.

² BASCHET, Jérôme. **A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006. p. 396-404.

Como bem nos informa Jacques Le Goff, os relatos de viagem imaginária ao Além foi um dos instrumentos essenciais para os mortais conhecerem durante a vida as moradas das almas no Além de forma mais detalhada se comparada às informações contidas na Bíblia e principalmente no Evangelho.³

Sem dúvidas as narrativas de viagem ao Além se constituem em referência para o imaginário sobre os lugares das almas no mundo dos mortos ao longo da Idade Média na medida em que foram amplamente difundidos pelos pregadores para a conversão cristã ao tratar das características dos ambientes e ações sobre os moribundos e os eleitos.

Trataremos nesse trabalho de um exemplo de viagem ao Além, *Visão de Túndalo*, que descreve o imaginário medieval sobre os espaços das almas no mundo dos mortos em três ambientes: Inferno, Purgatório e Paraíso. Essa obra teria sido escrita no século XII, no ano de 1149, como é dado a conhecer no prólogo escrito pelo autor que se autodenomina Marcos, um monge irlandês. A produção da redação feita por esse monge aconteceu em Regensburg, na Alemanha a pedido de certa Abadessa G. (algumas traduções identificam como Gisela ou Gilsa)⁴ do convento beneditino de Saint Paul, local que provavelmente Marcos teria residido.

O manuscrito possui várias versões nas línguas latinas e vernáculas que circularam por toda a Europa, entre os séculos XII e XVI, revelando uma importância significativa na sua **transmissão e ainda uma “imensa popularidade na Idade Média”**.⁵ Dentre essas versões, utilizamos como referência a versão portuguesa do manuscrito (códice 44) que está localizada na Biblioteca Nacional de Lisboa, traduzida pelo Frei Zacarias de Payopelle, monge cisterciense do Real Mosteiro de Alcobaça de Portugal.

Para além dessa, existe outra versão portuguesa no códice 266 localizada na Torre do Tombo, em Portugal, traduzida pelo Frei Hilário de Lourinha, também monge cisterciense, que

³ LE GOFF, Jacques. Além. In: _____. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 21-33. v. 1. p. 26.

⁴ Na tradução alemã "**Vision des Tnugdali**" Albers Von Windberg. *Visio Tnugdali*. Edição: Frankfurt am Main: P. Lang, 1999. A abadessa é identificada como Gisela.

⁵ CAROZZI, Claude. Structure et fonction de la vision de Tnugdali. //r. **Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIe au XVe siècle**. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979) Rome: École Française de Rome, 1981. p. 223-234. (Publications de l'École française de Rome, 51). Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1981_act_51_1_1380>. Acesso em: 16 out. 2015. p. 223.

pertence ao Real Mosteiro de Alcobaça que foi publicada pela *Revista Lusitana* da editora Patrícia Villaverde (Nova Série 4).

O manuscrito relata a viagem da alma do cavaleiro Túndalo guiado por um anjo que lhe mostrará “todas as penas do Inferno e do Purgatório e todos os bens e glórias que há no Paraíso para emendar-se de seus pecados e de suas maldades”.⁶

No entanto, esse personagem, além de ser um viajante visionário dos lugares que “habitam” as almas depois da morte, também cumprirá algumas penas pelas suas faltas pecadoras e sentirá as glórias dos eleitos o que resultará na sua transformação espiritual após cumprir a sua viagem aos lugares do Além que duraram três dias. Após essa viagem, a alma do cavaleiro reencontra o seu corpo e ele torna-se um modelo de bom cristão ao remir os seus pecados no itinerário penitencial dos lugares do mundo dos mortos.

A proposta desse texto delimita-se ao estudo do espaço do Purgatório no Além na versão portuguesa (códice 244) da *Visão de Túndalo*. Em primeiro lugar abordaremos a estrutura desse espaço destacando as implicações de sua ordenação em relação ao lugar do Inferno no manuscrito.

Em seguida, identificaremos quais são os lugares destinados às penas de provações das almas pecadoras na *narrativa* observando as descrições da sua estrutura física e simbólica de grande relevância para a singularidade do imaginário das provas que as almas são submetidas no Purgatório.

Estrutura e lugares de purgação no Purgatório na *Visão de Túndalo*.

Conforme os ensinamentos dos pregadores aos cristãos cada alma pecadora conhecerá no Além o seu *locus* segundo a natureza de seus pecados que se divide em duas categorias: os primeiros são os pecados mortais, tendo como lugar o tormento eterno no Inferno e o segundo compreendem as modalidades de pecados veniais, confessados e arrependidos das almas que não cumpriram a sua penitência antes de deixarem os seus corpos cujo destino é o espaço do Purgatório.

⁶ *Visão de Túndalo* (VT). Ed. de F.H. Esteves Pereira. *Revista Lusitana*, v. 3, p. 97-120, 1895. (códice 244). p. 101.

Este último espaço é a temática desse texto que tem como objetivo evidenciar através de um exemplo de narrativa de viagem ao Além, o manuscrito *Visão de Túndalo*, o imaginário sobre a espacialização desse local de provações das almas em estado de expiação de seus pecados.

Desse modo, o Purgatório como terceiro lugar no mundo dos mortos passou a ter grande importância ao lado dos espaços tradicionais do Além, Inferno e Paraíso, a partir do momento em que os representantes da igreja medieval admitiram a possibilidade de se purgar certos pecados, considerados “leves”, depois da morte.

O mais importante nessa evocação do Purgatório como um novo espaço que completa a geografia tríade do Além está relacionada às tentativas de suas definições físicas pelos teólogos que tendiam a materializar esse local de forma similar a concepção do espaço do Inferno. Ao menos no início da sua criação, isto é, quando ainda se buscava uma visualização da morada das almas que esperam a salvação no pós-morte, não se tinha uma configuração tão clara.

Podemos constatar essa questão na *Visão de Túndalo* que apresenta a estrutura do Purgatório de forma comparável ao Inferno tanto nas descrições dos lugares onde estão alocadas as almas, quanto nos tipos de penalidades que estas sofrem pelas suas faltas. Tais aproximações se devem a um problema de delimitações que não permite identificar, de forma explícita, onde começa e termina o itinerário aos lugares dos pecadores no Além, feito por Túndalo na companhia do anjo celestial, na obra.

De forma geral, podemos afirmar que não há fronteiras que identifique claramente quando as almas pecadoras estão no suplício infernal ou quando estão no espaço de purgação porque a estrutura apresentada no texto mostra uma espacialização de ambos misturados. Sendo, portanto, passíveis de confusão na tentativa de precisar, delimitar e distinguir o local de condenação das almas julgadas⁷ e punidas.

Apontamos os indícios que provavelmente justifique a falta de clareza quanto à tentativa de materializar visualmente o espaço do Purgatório na *Visão de Túndalo* que não se dissociam

⁷ No manuscrito *Visão de Túndalo* admite-se que as almas que possuem os pecados mortais já foram julgadas no Além. Enquanto as que possuem os pecados que não se incluem nessa modalidade passam por um processo de punição para a remissão de seus pecados de forma temporária.

de certa forma das características do Inferno, apesar de ambos terem uma funcionalidade específica de alocarem diferentes categorias de almas.

O primeiro está ligado à incipiente definição de um local para a purgação das almas no pós-morte, conforme a data original do manuscrito, século XII, o Purgatório ainda estava se consolidando como terceiro lugar do Além e, portanto, ainda gestava-se a sua construção o que justifica a sua imprecisão nos relatos de viagem visionárias, como a *Visão de Túndalo*.

O segundo relaciona-se às ideias anteriores de um Inferno constituído por uma parte superior e outra inferior cuja orientação dessa divisão vai de encontro à ideologia cristã de associar o que está no alto como mais próximo do bem e, portanto da ascensão de Deus, e o baixo associado ao mal ao abismo infernal. Nessa orientação espacial simbólica a parte superior do Inferno seria, então, identificada posteriormente como o lugar do Purgatório.

No manuscrito aparecem essas alusões de planos superiores e inferiores constatadas pelas deslocações de Túndalo e o seu guia aos lugares das almas pecadoras com as sucessivas expressões que indicam o itinerário topográfico como, *subir, descer, abismos e fundo* que indica os caminhos percorridos pelo Inferno e Purgatório.

Identificamos, então, uma dessas passagens escritas no documento: “[...] **deçiam** per ele assi como se decessen dhuun muy alto muro, e parcialhe que **deçiam** nos **abyssos** [...] hyam per ele a **fundo** como se os lançassen dhuun alto muro a **fundo** e quanto mais **deciam** [...]”. (Grifos nossos).⁸

Continuando nessa lógica de valorização de um espaço orientado observamos que a *Visão de Túndalo* não deixa de reforçar as direções simbólicas a partir daquelas expressões que indubitavelmente exprimem a relação do sistema alto/baixo na composição dos lugares do Além. Segundo Jacques Le Goff,

“O sistema de oposição espacial privilegiados pelo cristianismo medieval – mas não apenas medieval – são, por um lado, o par alto-baixo que era o par subir-descer, e, por outro, o par interior e exterior que produz o par entrar-

⁸ *Visão de Túndalo* (VT). Ed. de F.H. Esteves Pereira. *Revista Lusitana*, 3, 1895. p. 97-120. (Códice 244). p. 109.

sair que pode transformar-se no trio entrar- atravessar-sair. Na ideologia cristã medieval as linhas valorizadas são as do alto e do interior.”⁹

Por último, destacamos outra questão sobre a estrutura espacial do Purgatório no Além, na *Visão de Túndalo* relacionada à própria menção desse espaço na obra. Discute-se que a palavra “Purgatório”, ao menos no manuscrito original não é mencionada no texto de Marcos.

Alguns estudiosos dessa *visio* compartilham da ideia que a *narrativa* não emprega esse termo sendo, portanto, um acréscimo posterior. Para Yolande Pontfarcy, há “às vezes uma releitura simplificada e uma releitura do Além de Marcus onde o Purgatório não é jamais mencionado, mesmo se ele está implicitamente presente.”¹⁰

Da mesma forma, Claude Carozzi também acredita que não há menção dessa palavra embora acredite que os primeiros oito lugares que Túndalo percorre no Além sejam o Purgatório deixando bem claro que no manuscrito jamais seja empregada essa expressão.¹¹

Por sua vez, Jacques Le Goff, é mais enfático em afirmar em um “além sem purgatório de Tnúgdal”¹² no sentido da não utilização desse termo na *narrativa*, pois deixa claro em sua escrita que há todas as características desse lugar na visão do cavaleiro mesmo que de forma desordenada.

Na tradução portuguesa do códice 244, que utilizamos como referência nesse estudo, a palavra Purgatório aparece no texto para referir-se como um dos três lugares por onde Túndalo passou tanto para conhecer as danações das almas pecadoras quanto para passar por penas purgatórias em razão de seus pecados.

Dessa maneira, na versão portuguesa há explicitamente o uso do nome Purgatório como podemos perceber nas citações da *narrativa*:

⁹ LE GOFF, Jacques. Os gestos do Purgatório. *In*. _____. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval**. S.l.: Edições 70, 2010. p. 57-65. p. 64.

¹⁰ PONTFARCY, Yolande de. **L’au Delà au Moyen Age. Les Visions du Chevalier Tondal de David Aubert et sa Source la Visio Tundali, de Marcus**. Introduction. Berne: Peter Lang, 2010. p. XI- XLVII. p. XXXII.

¹¹ CAROZZI, Claude. Structure et fonction de la vision de Tnúgdal. *In*. **Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle**. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979) Rome: École Française de Rome, 1981. p. 223-234. (Publications de l’École française de Rome, 51). Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1981_act_51_1_1380>. Acesso em: 16 out. 2015.

¹² LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. S.l.: Estampa, 1995.

- 1) “Começasse a Estoria dhuun Caualeyro a que chamauan Tungulu ao qual foron **mostradas uisibilmente e non per outra reuelaçom todas as penas do inferno e do purgatório.**” (VT, 1895, p. 101). (grifos nosso);
- 2) “Ata aqui falou da uison **que uio no purgatório e das penas e tribulaçoens que padecen os maaos en el e no inferno.**” (Idem, p. 111). (grifos nossos).¹³

Enfim, esses são alguns indícios que nos baseamos para tentarmos explicar as implicações na falta de uma estruturação definida do espaço do Purgatório com a sua quase identificação com o espaço infernal na *Visão de Túndalo*. Posto essa questão, como localizar ou perceber no manuscrito quando o cavaleiro se encontra em um ou em outro lugar já que a própria *narrativa* não oferece de forma clara as delimitações de fronteiras?

Apesar de confuso, o manuscrito oferece algumas descrições que permite destacar-se o Purgatório do Inferno bastando atentarmos para algumas características singulares como indícios que permitem identificar quando o cavaleiro e o seu guia encontram-se respectivamente no lugar de purgação das almas.

Contamos, então, com alguns indícios apontados por Jacques Le Goff que nos auxiliam nessa precisão, pois a

“[...] **compartimentação dos lugares purgatórios tende todavia para um ordenamento obedecendo a três princípios. O primeiro é geográfico: é a alternância de lugares contrastante quanto ao relevo e à temperatura. O segundo é moral: é a repartição dos purgados segundo o tipo de vícios. O terceiro é propriamente religioso, para não dizer teológico: é classificação das pessoas em quatro categorias: os inteiramente bons que logo depois da morte vão para o Paraíso e os inteiramente maus que depois da morte e do julgamento individual [...] são imediatamente enviados para o Inferno; os não inteiramente bons e os não inteiramente maus.**”¹⁴

Veremos então a importância desses indícios ao abordarmos, a seguir, a estrutura do Purgatório dividida em vários recintos de purgação onde as almas passam por castigos reparadores para livrarem-se das máculas e alcançarem a salvação.

Identificar esses lugares onde as almas são submetidas às diversas provações no espaço do Purgatório na *Visão de Túndalo* não é uma tarefa tão simples, pois como já comentamos

¹³ **Visão de Túndalo** (VT). Ed. de F.H. Esteves Pereira. *Revista Lusitana*, v. 3, 1895. p. 97-120. (códice 244).

¹⁴ LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1994. p. 228.

nesse texto utilizaremos, então, aqueles indícios para localizarmos os locais de penas purgatórias vistas e sofridas pelo viajante.

No quadro a seguir informamos quais são os lugares de purgação no Além que servem de moradas temporárias para as almas seguidas dos tipos de provações necessárias para a purgação dos pecados e como símbolos que informam a dificuldade de alcançar a salvação.

E mais importantes são as especificações das categorias dos pecadores que aparecem nesses lugares, pois o manuscrito descreve quais são as faltas passíveis de expiação no pós-morte. E para, além disso, “informar que tipo de delitos cometeram as almas é no mínimo alertar ao viajante e ao auditório receptor do relato as ações que levam aos lugares de purgação, caso não às cumpram antes do trespasse.¹⁵

Quadro 1. Os lugares de purgação dos pecados no espaço do Purgatório na V.T.

Lugares de purgação	Tipos de provações	Categorias de almas pecadoras
Monte (montanha) ¹⁶	Passar por caminhos estreitos com grandes ventos frios.	?
Casa em forma de forno aceso	Estar uma casa com demônios que cortavam e esfolavam as almas colocando-as no fogo.	Almas dos Gargantões e fornicadores.
Ponte	Atravessar um caminho estreito e largo cheio de espinhos com o objeto de furto.	Almas dos que furtaram pouco.
Lago congelado	Padecer um frio torturante e ser mergulhado pelos demônios em águas que	Alma dos pecadores das “Más línguas”.

¹⁵ Algumas autoridades religiosas como Gregório, o Grande, defendiam a ideia que os vivos poderiam providenciar a expurgação dos seus pecados aqui embaixo basicamente nos locais onde foi consumada a falta.

¹⁶ O relato não especifica que tipo de categoria de pecadores que esperam à salvação estão alocados nesse lugar.

	alternam entre o frio e o quente.	
Vale	Submeter aos tormentos de demônios com forjas de ferros acesos.	Cometeram os vícios do mundo

Diante do exposto no quadro 1 retomamos os indícios que nos permitiu identificar os lugares de purgação na *Visão de Túndalo*. Primeiro, percebemos a estrutura física do lugar que não se dissocia dos elementos geográficos do plano terreno cuja semelhança se insere na ideia de que na “Idade Média se tinha a tendência de confundir o plano espiritual e o físico como forma de explicar o ideal nos mesmos termos que o material.”¹⁷

Esses lugares de punições exemplificados no manuscrito têm muito a nos revelar sobre as fronteiras invisíveis do Inferno e Purgatório, na medida em que as almas em situações pecaminosas se encontram alocados em diferentes ambientes que apresentam uma topografia inseparável do imaginário sobre as penas que são submetidas as almas nesse lugar.

Dessa maneira, como observamos a relevância em caracterizar os detalhes contrastantes da sua topografia que apresenta os ambientes de purgação com a alternância entre o frio, o quente e o gelado¹⁸ que formam a tríade simbólica junto de outros elementos como montanha, a ponte de provação e o fogo que se remetem as tradições imaginárias de religiões antigas.

E para demonstrar ainda mais a realidade dos espaços no mundo dos mortos os eclesiásticos não deixaram de utilizar os sentidos humanos como recurso de exploração de sensibilidades para demonstrar os estados das almas no Purgatório e também no Inferno Paraíso.

A questão da ponte é um dos “acessórios” do Além no manuscrito muito importante para a distinção das almas que estão condenadas e daquelas que apenas passam por provações, pois ela está presente tanto no Inferno quanto no Purgatório. A diferença é que elas têm

¹⁷ GUERÍEVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. MADRI: Taurus, Humanidades, 1984. p. 107.

¹⁸ *Visão de Túndalo* (VT). Ed. de F.H. Esteves Pereira. *Revista Lusitana*, v. 3, 1895. p. 97-120. (códice 244).

funcionalidades diferentes em ambos os espaços, isto é, enquanto no Inferno funciona como um lugar de castigo condenatórios eternos no Purgatório ela atua como ponte de provação.

Segundo Jérôme Baschet, a ponte funciona tanto como “um instrumento de julgamento quanto de punição, onde os bons atravessam com sucesso e os pecadores caem em uma água fervente de muito tormento”. Passar ou cair: assim termina a sentença”.¹⁹

E o cavaleiro sofre da punição da ponte de provação assim como dos outros lugares de purgação, já identificados no quadro 1, para a penitência de seus pecados . A razão de essa personagem passar pela provação da ponte se deve ao seu ato de ter roubado no plano terreno uma vaca do seu compadre. Por esse motivo cumpriu essa pena com muita dor levando consigo esse objeto de furto, como descrito pelo relato:

[...] E a alma quando uiu que auia de passar pola ponte disse ao angeo. Esta ponte e estas penas son daqueles que furtaron [...] e tu merecias de entrar em elas [...] Mais conuen que ora passes per ella sem my e passaras contego huma uaca braua. Enton apareceo a uaca brava e muy forte e per nenhuma guisa non queria hir pola ponte, enpero aacima ouue de passar [...] ca a ponte era muy estreyta e non podian hir per ella se non posessen os pees em aqueles clauos. [...] ca lhes sayya o sangue dos pees per fecto dos clauos que se lhe metiam per eles, per tal guisa [...]. (VT, 1895, p. 105).²⁰

Por fim, compreende-se que mesmo o Purgatório assemelhando-se as características do Inferno é possível na Visão de Túndalo, mesmo de forma desordenada, identificarmos as singularidades desse espaço em sua estrutura física simbólica onde os mortos se submetem às provas que permitem a sua redenção para o alcance da salvação.

Considerações finais

Atentando para o tempo da produção original da Visão de Túndalo, século XII, período em que o Purgatório ainda estava se consolidando como uma nova divisão do espaço do Além, se pode mencionar que talvez se encontre nesse fato a razão desse lugar não apresentar uma

¹⁹ Baschet Jérôme. Les conceptions de l'enfer en France au XIVE siècle: imaginaire et pouvoir. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**. 40e année, n. 1, 1985. p. 185-207. Disponível: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_039526_1985_num_40_1_283151>. Acesso em: 27 nov. 2015. p. 190.

²⁰ **Visão de Túndalo** (VT). Ed. de F.H. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, v. 3, 1895. p. 97-120. (códice 244).

configuração ordenada. Consideramos, assim, essa questão como um motivo plausível para os religiosos não precisarem adequadamente uma delimitação ordenada do Purgatório levando esse lugar a uma quase identificação com o Inferno, principalmente nos relatos de viagens visionárias, a exemplo da *Visão de Tundalo*.

A ICONOGRAFIA DO BEATO SIMÃO DE TRENTO E A DIFUSÃO DO CULTO AO MENINO MÁRTIR NO FINAL DO SÉCULO XV

Vinicius de Freitas Morais (Graduando – UFRJ)

Introdução

Nenhum libelo de sangue foi tema de diversas gravuras, afrescos e esculturas como o que ocorreu em Trento no ano de 1475. No domingo de Páscoa celebrado em 26 de março de 1475, após alguns dias de seu desaparecimento, o corpo do garoto conhecido como Simão Unferdorben foi encontrado na adega da casa do empregador Samuel, originário de uma proeminente família judia. Rapidamente a morte da criança foi atribuída à sua família que foi associada ao libelo de sangue precedente à morte do menino.¹ Posteriormente à criança morta ter sido encontrada, o corpo de Simão foi levado ao altar da Igreja na qual havia sido batizado e lá ficou exposto aos fiéis.

A devoção ao *Beatus Simonis* foi logo disseminada por várias cidades da península itálica e ao norte dos Alpes. Nos três meses seguidos ao ocorrido, foram atribuídos ao beato, 128 milagres, registrados em dois volumes de um *Liber Miraculorum*.² Nenhuma criança reportada como mártir dos judeus foi santificada pela cúria papal.³ Embora o culto a Simão de Trento houvesse sido proibido inicialmente por meio de um edito em 10 de outubro de 1475 feito pelo papa Sisto IV,⁴ as imagens e os textos escritos relacionados ao assassinato do novo menino mártir não pararam de circular tanto ao sul como ao norte dos Alpes. Após três anos, o bispo de Roma volta atrás em sua decisão e valida o tribunal contra a comunidade judaica em Trento; a devoção ao menino mártir, desta forma, deixa de ser proibida. Contudo só em 1588, o papa Sisto V oficializaria o culto e o título de beato a Simão.

Autoras como Christine Magin⁵ relacionam a rápida difusão do culto a Simão de Trento, que logo após a sua morte foi considerado como beato e mártir, às gravuras que representavam

¹ AREFORD, David S. *The Viewer and the Printed Image in Late Medieval Europe*. Surrey: Ashgate Publishing, 2010. p. 165.

² TREUE, Wolfgang. *Der trienter Judenprozess*. Hahn Ausgabe, 1996. p. 231.

³ VAUCHEZ, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. Op. Cit. p. 103.

⁴ AREFORD, David. *The viewer and the printed Image in late medieval Europe*. Op. Cit. p. 107.

⁵ MAGIN, Christine.; EISERMANN, Falk. *Two anti-jewish from the late fifteenth century*. In: PARSHALL, Peter (Org). *The woodcut in the fifteenth Century*. Washington: National Gallery of Art, 2009. p. 191.

visualmente o seu martírio ou outras cenas referentes a sua morte e tortura. Os relatos relacionados ao discurso de crime ritual e de libelo de sangue eram considerados como verídicos tanto por parte do clero como por parcela dos leigos. O culto a esse garoto de dois anos e meio, assassinado supostamente por uma família integrante da pequena comunidade hebraica da região de Trento, obteve provas materiais; muitas das quais forjadas pelas ações do bispo da cidade, Johannes Hinderbach. Estes indícios tinham por objetivo provar não só a santidade do menino supostamente martirizado, tendo em vista a sua posterior canonização, mas também a inequidade dos judeus.

As diferenças entre crime ritual e libelo de sangue

O crime ritual⁶ estava basicamente relacionado à acusação de tortura de crianças, masculinas em sua maioria,⁷ seguidas de morte cometida por judeus. Já o libelo de sangue se relacionava à prática, após o martírio da criança, de acordo com as narrativas, de retirar-se o sangue do corpo das pequenas vítimas por um orifício para então o líquido ser recolhido com uma jarra. A utilidade do sangue poderia beneficiar, a preparação dos pães ázimos ou a cura de doenças que eram associadas aos judeus devido aos seus pecados relacionados à usura ou ao descrédito na Virgem Maria e em Jesus Cristo. A primeira acusação de crime ritual no Ocidente medieval foi o caso do assassinato do menino de doze anos conhecido como Guilherme de Norwich,⁸ no ano de 1144. Contudo a repercussão da sua morte só teria alcançado níveis consideráveis cinco anos após sua morte quando o monge beneditino Thomas de Monmouth escreveu o livro *Vita et passio Sancti Willelmi Martyris Norwicensis*.

A analogia entre o crime ritual e a crucificação de Cristo, já presente desde do caso de Guilherme de Norwich, tinha como pressuposto a ligação entre o tempo bíblico e o presente.⁹

⁶ Crime ritual em inglês *ritual murder*, em italiano *omicidio rituale*. Este termo foi traduzido para o português pelo professor associado da UFES de História Medieval, Sergio Alberto Feldman em seu artigo. Ver: FELDMAN, Sergio: **Desumanizando o judeu medieval: sangue e pecado**. In: CAMPOS, A. P.; VIANNA, K. S. S; MOTTA, K. S. da; LAGO, R. D. (Org.). **Memórias, traumas e rupturas**. Vitória: LHPL/UFES, 2013. p.1-15.

⁷ Há um caso da garota órfã que supostamente teria sido vendida aos judeus por uma mulher anciã. A menina foi morta e seu assassinato atribuído a um crime ritual. Este caso ocorreu na cidade de Forcheim em 1266. Ver: HSIA, Po-Chia R. **The myth of ritual murder**. New Haven: Yale University press, 1988. p.55

⁸ Em inglês comumente conhecido como William of Norwich.

⁹ RUBIN, Miri. **Introduction: history and historiography**. In: MONMOUTH Thomas of. **The Life and Passion**

Todos esses relatos ocorriam em um período específico do calendário litúrgico: o da páscoa cristã. Para além de uma data prevista havia também a expectativa de um culpado, no caso, o judeu. Como afirma Hsia, a partir do século XIV, o discurso sobre o crime ritual se torna uma forma de *Imitatio Christi* quando ocorre uma padronização acerca do seu enredo. Os relatos de acusações passadas se tornavam expectativas aos cristãos para que outras crianças cristãs fossem sacrificadas em um futuro próximo graças aos vícios das ímpias comunidades judaicas.¹⁰ A oposição entre judeus assassinos e cristãos vítimas, a mágica diabólica e o poder divino era parte principal destas narrativas tomadas como verídicas e possuíam, como afirma Rubin, um viés moralizante.¹¹

A divisão entre o bem e o mal era essencial para o cristianismo medieval, como defende Baschet, os pecados¹² e as virtudes¹³ eram as categorias essenciais para se interpretar o plano terrestre e as ações dos homens.¹⁴ Nenhuma realidade no plano terrestre escapava dessa lógica e a Igreja era detentora deste discurso moral sobre o que era considerado como vício ou virtude. Desta forma, os clérigos constituíam sistemas classificatórios complexos nos quais se adaptavam as categorias morais às realidades sociais.¹⁵

Concepções de martírio

Ao que diz respeito à santidade, já não eram apenas as ações edificantes ou as altas virtudes morais que confirmavam alguém como santo. Era necessário, a partir do século XIII, imitar Cristo no seu sofrimento e despojamento.¹⁶ A devoção popular, assim como denomina Vauchez, era sensível à efusão de sangue e à **morte vertida injustamente**. “As vítimas se

of William of Norwich. Edição traduzida para o inglês por Miri Rubin, London: Penguin Classic, 2014. p. 9.

¹⁰ HSIA, Po-Chia R. *The myth of ritual murder*. Op. Cit., p. 29.

¹¹ Ver Cap II /n: RUBIN, Miri. *Gentile tales: the narrative of assault on late medieval jews*. Op. Cit.

¹² São os pecados capitais: a soberba, a inveja, a luxúria, a avareza, a gula, a ira e a preguiça. Destes pecados se originavam outros, por exemplo: da avareza surgia-se a usura. A ramificação dos pecados é representado visualmente na árvore dos vícios baseadas na ideia presente no *Liber floridus* de Lambert de Saint-Omer. Ver: **La civilisation féodale: de l'an mil à la colonisation de l'Amérique**. Paris: Champs-Flammarion, 2006. p. 531- 533.

¹³ De acordo com a teologia medieval, as três virtudes teológicas são: fé, esperança e caridade. As quatro virtudes cardinais são justiça, providência, coragem e temperança.

¹⁴ BASCHET, Jérôme. **La civilisation féodale: de l'an mil à la colonisation de l'Amérique**. Op. Cit., p. 531.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ VAUCHEZ, André. **A espiritualidade da idade média ocidental: séculos VIII – XIII**. Lisboa: Estampa, 1995. p. 167.

tornavam mártires, logo santas pois, aos olhos da opinião leiga, estas duas noções se **interligavam**".¹⁷ Os cultos relacionados às crianças martirizadas estariam relacionados, de acordo com Vauchez, às crenças populares acerca do martírio que se diferenciavam da concepção proposta pelo alto clero. Contudo, o que difere no caso de Simão de Trento, seria justamente a grande promoção do culto ao beato proposta pelos esforços de Johannes Hinderbach e o posterior apoio do bispo de Milão Jacopo Zeno, que em 1480 compilou os milagres atribuídos a Simão de Trento em uma encadernação.¹⁸

O historiador Peter Brown defende que a ideia de martírio, para o cristianismo desde a antiguidade tardia, estaria relacionada a um ato consciente e voluntário de sacrifício vindo do fiel em testemunho da fé. Os mártires eram os mortos especiais que, de acordo com Agostinho de Hipona, faziam parte da *Membra Christi*.¹⁹ Mais importante do que a morte do mártir, era justamente o seu posterior triunfo no céu o que era o principal alicerce para a justificação do culto a esta categoria de santos. Contudo, ao que diz respeito ao caso de Simão de Trento, um infanticídio de uma criança de dois anos e meio não se configuraria como um martírio. Tendo em vista que o menino não teria possibilidade de tomar conhecimento do testemunho e do sacrifício que deveria assumir o seu próprio sofrimento no momento da sua morte em prol da fé cristã. O título de mártir logo atribuído a Simão por Johannes de Hinderbach demonstra uma apropriação da concepção de martírio, que como afirma Vauchez, se diferenciava daquela proposta desde Agostinho e aceita majoritariamente pela Igreja.

Semelhanças entre os ciclos iconográficos da Paixão de Cristo e o Martírio de Simão de Trento

O ciclo iconográfico acerca da narrativa da Paixão de Cristo, como defende Hans Belting, anteriormente ao Trecento, era mais próximo ao texto canônico e tinha como principal objetivo a rememoração dos Evangelhos. Já no século XIV, a partir de *Meditationes vitae*

¹⁷ VAUCHEZ, André. **La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge**. Rome: École Française de Rome, 2014. p. 178.

¹⁸ ESPOSITO, Anna. Il culto del "beato" Simonino e la sua prima diffusione in Italia. In: _____. **Il principe Vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo Medioevo e Umanesimo**. Bologna: EDB, 1989. p. 493.

¹⁹ BROWN, Peter. **The Cult of the Saints**. Chicago: University of Chicago Press, 1981. p. 72.

Christi, as representações da Paixão se estenderam para além do discurso bíblico e passaram a ter a comoção dos fiéis como uma de suas funções.²⁰ Como exemplos dessa mudança, Belting cita os afrescos feitos por Giotto presentes na *Cappella degli Scrovegni*. A característica apelativa das imagens do tema em questão pode ser notada pela: ênfase nas cinco feridas de Cristo, na cena da Crucificação e na coroação de espinhos.

Nas representações de Simão de Trento, pode-se observar semelhanças com diversos elementos da iconografia dos temas da Natividade e da Paixão de Cristo. Dentre elas, a primeira diz respeito ao corpo do beato que se assemelha ao corpo do menino Jesus. A segunda faz jus às cinco feridas de Cristo muito presentes e enfatizadas nas imagens da Paixão do século XV por diversos artistas deste período²¹. Vale lembrar, como aponta Caroline Bynum, a devoção a Jesus estava diretamente ligada não só ao seu sofrimento, mas também na demonstração exacerbada do seu sangue no momento de sua crucificação.²²

Como mencionado anteriormente, a gravura em suporte de madeira foi um dos principais fatores para a rápida difusão do culto ao Simão de Trento. Esta técnica de reprodução passou a ser utilizada no Ocidente a partir do século XV. As gravuras e a imprensa de tipo móvel possibilitaram o aumento da propagação de informações graças ao seu menor custo se comparado ao dispêndio necessário para se produzir livros manuscritos e iluminuras.²³ A devoção cristã a partir do século XIV, como defende Christopher Wood, estava relacionada à testemunha ocular e ao contato físico com relíquias ou ícones milagrosos. A xilogravura, no final do século XV, tinha como uma das suas funções ser uma substituta do testemunho visual para os artefatos e relíquias ao passo que se constituía como objeto de devoção privada ou pública.²⁴

²⁰ Ver: Cap VII. BELTING, Hans. **Das Bild und sein Publikum im Mittelalter: Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion**. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1981.

²¹ AREFORD, DAVID S. **The Viewer and the printed Image in Late Medieval Europe**. Farnham: Ashgate Publishing, 2010. p. 169.

²² Ver: Introdução BYNUM, Caroline. **Wonderful blood: theology and practice in Late Medieval Germany and beyond** Philadelphia: Pennsylvania UP, 2007.

²³ LANDAU, David; PARSHALL, Peter. **The Renaissance Print, 1470-1550**. New Haven and London: Yale University Press, 1994.

²⁴ WOOD, Christopher. **Forgery, Replica, Fiction: temporalities of German Renaissance art**. Chicago: University of Chicago Press. p. 222.

Tendo em vista, as possíveis funções sociais da xilogravura no final do século XV, pretende-se relacionar as imagens de Simão de Trento não só à difusão do seu culto, mas também a uma confirmação da lenda acerca do libelo de sangue. Estes discursos eram proferidos no norte da península itálica, anteriormente ao ocorrido em Trento, em relatos de casos passados presentes nos sermões da ordem franciscana, esses exemplos da suposta necessidade dos judeus por sangue cristão eram baseados em casos distantes e impessoais.²⁵ Desta forma busca-se elucidar, através do caso específico das imagens a seguir, relacionadas a Simão de Trento, como um tema iconográfico ligado a um culto poderia acentuar uma marginalização feita por cristãos em relação às comunidades judias no caso específico da região da Baviera.

Análise das xilogravuras do Martírio do Beato Simão de Trento

Entre 1475 e 1477 foi feita, em Nuremberg, uma xilogravura referente ao Martírio de Simão de Trento.²⁶ Esta gravura, presente em folha avulsa, sobreviveu como anexo da última página da carta do doutor Tibertino impressa em Nuremberg pelo impressor Freidrich Creussner por volta de 1475.²⁷ A (figura 1) se configura como exemplo dessa rápida difusão deste crime ritual supostamente feito por Samuel e sua família. Nesta cena, Simão encontra-se no centro da gravura e está sendo torturado por cinco judeus simultaneamente. Eles perfuraram o pequeno corpo, cada um possui um prego na sua mão direita com a exceção de Tobias que é o responsável por amarrar um lenço no pescoço do menino. Estas cinco feridas fazem referências às cinco chagas de Cristo, esta analogia reforça a prerrogativa desse martírio como uma *Imitatio Christi* (imitação de Cristo).²⁸ A identidade dos judeus nesta gravura é sugerida pelas suas faces e pelos seus nomes escritos acima de suas cabeças.²⁹

²⁵ O crescente antijudaísmo na península itálica é por vezes associadas aos sermões pregados pelos frades franciscanos, nos quais, eram citados os judeus como praticantes da usura e de crimes rituais. Ver: COHEN Jeremy. **The Friars and the Jews**. Ithaca: Cornell UP, 1983. p. 244. Os sermões proferidos por Bernardino de Siena são um exemplo. Ver: GINZBURG Carlo. **Le Sabbat des sorcières**. Paris: Gallimard, 1989. p. 273.

²⁶ AREFORD, David S. **The Viewer and the Printed Image in Late Medieval Europe**. Surrey: Ashgate Publishing, 2010. p.184.

²⁷ Ibidem.

²⁸ AREFORD, David S. Op. Cit. p. 187.

²⁹ Ibidem. p. 186.

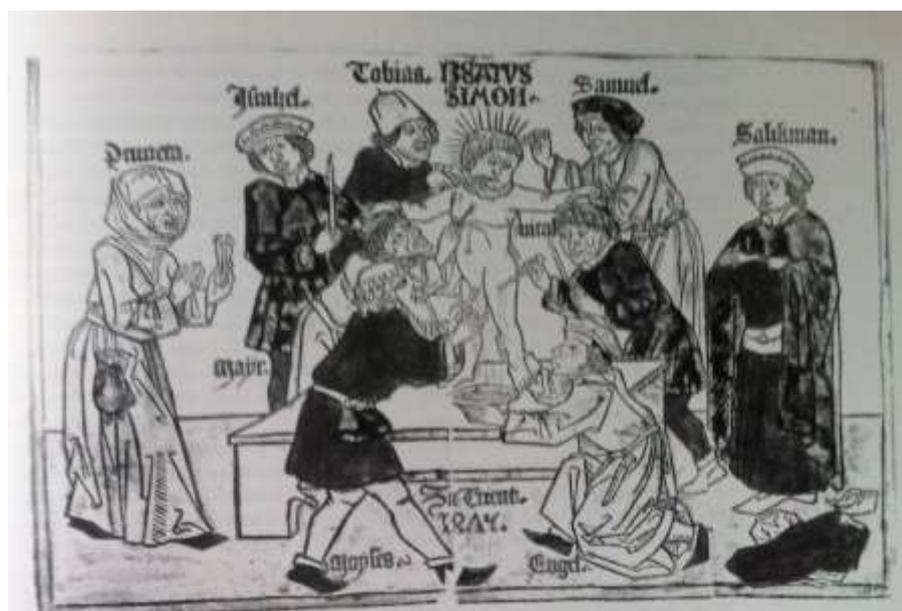


Figura 1. O Martírio de Simão de Trento ca.1475-1477. Munique, Biblioteca Estatal da Baviera.

Na *Crônica de Nuremberg*, a tortura feita ao Simão é descrita em detalhes, os culpados por cada parte do suposto crime são apontados e a idade do garoto, o dia e o mês em que ocorreram o assassinato são mencionados. Por uma imersão de pontos específicos, deste momento da tortura no ápice da descrição desta tortura, sugere-se, como aponta David Areford, uma simulação da cena do martírio por meio da xilogravura e do texto escrito. Embora a gravura e a narrativa possuam seus contextos específicos; ambas parecem sugerir, ao leitor, o ritual, o mais próximo do possível da forma como teria ocorrido nesta sinagoga em Trento.

Como aponta David Areford, a primeira xilogravura (figura 1) fazia parte da coleção gráfica do Hartmann Schedel.³⁰ Há características semelhantes entre essa gravura e a que está presente no fólio CCLIV da *Crônica de Nuremberg* (figura 2). São elas: a quantidade de personagens presentes, ou seja, nove judeus, a posição de todos na cena e ainda a mesa que além de possuir um formato similar também está posicionada no centro da figura. Já as diferenças dizem respeito ao fundo, que se encontra em branco na primeira ilustração já, na gravura da crônica, este foi sugerido por uma parede, uma janela e um portal. Além disso nota-se um aprimoramento nos traços que delimitam as formas dos objetos e personagens da figura 2 em relação à 1.

³⁰ Ibidem. p. 185.

A detalhada descrição da tortura começa com a retirada das vestes de Simão que se encontram jogadas debaixo da mesa como é demonstrado na base da cena da figura 2. Afim de que ninguém tomasse conhecimento do martírio que ocorreria na sinagoga, amarram um lenço no pescoço do menino. A violação do corpo prossegue, na gravura nota-se como um dos judeus, no caso Samuel, estende os braços da criança como uma forma de simulação da Crucificação de Cristo. Por sua vez Meyer, Vital e Tobias perfuram o corpo do garoto com pregos; já Samuel amarra o lenço no pescoço de Simão e segura o menino pelas axilas. Moises realiza o corte da genitália do menino enquanto o Angelo coleta, com uma jarra, o sangue que jorra do corpo do pequeno beato mártir. Schedel narra este momento da seguinte maneira:

Eles despiram a criança, e colocaram um lenço ao redor do seu pescoço para que não se pudesse ouvi-la chorando; e eles estenderam os seus braços. Primeiramente, eles cortaram as genitais do garoto, e então tiraram um pedaço de sua bochecha direita. Eles pregaram todo o pequeno corpo com pregos pontiagudos, enquanto um segurava as mãos da criança e outro os seus pés. E agora, tendo coletado sombriamente o sangue.³¹



Figura 2. Michael Wolgemut e Hans Pleydenwurff. O Martírio de Simão de Trento *A Crônica de Nuremberg*, 1493. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, f.254v

³¹ Tradução nossa do trecho: „Nw entplöbeten sie das kindlein vnd legten ime ein faciletlein vmb sein helßlein das man es nit schreyen hören möcht vnd spanneten ime sein ermlein auß. Schrytten ime erstlich sein manlich glidlein ab vnd auß seinem rechten wenglein ein stücklein vnd stachen es allenthalben mit scharpffen spitzigen stacheln heftlein oder nadeln. Einer die hend der ander die füßlein haltende. vnd als sie nw das plut grawsamlich gesammelt hetten.“ SCHEDEL, Hartmann. *Liber Chronicarum*. Op. Cit. Folio CCLIV versus.

A ênfase nos detalhes da tortura sugeridos pelo texto e pela xilogravura poderia facilitar o exercício de imaginação do leitor da *Crônica de Nuremberg* de como teria sido o momento do Martírio de Simão de Trento. Contudo é necessário lembrar, assim como aponta Anna Esposito, como Simão já era conhecido como beato em Nuremberg e vários cristãos desta região do norte da Baviera faziam peregrinação até Trento, local onde se encontrava o corpo do menino mártir.³²

Desta forma é possível considerar esta gravura presente na crônica de Schedel como uma imagem devocional.³³ Na figura 2 pode-se notar logo acima da cabeça de Simão, a inscrição: *Simon mr*. Esta abreviação *mr*, como aponta David Areford, é uma referência direta ao seu título de mártir.³⁴ Seria possível levar em consideração o conceito proposto por Jean-Claude Schmitt de presentificação do sagrado.³⁵ A imagem do Martírio de Simão de Trento poderia se configurar como uma forma de tornar presente ao fiel o momento do sacrifício de Simão e desta forma relembrar o sofrimento, o qual, esse pequeno beato haveria enfrentado no momento de sua morte.

Além de sua função devocional, Areford enfatiza o reforço do antijudaísmo que as imagens de Simão de Trento trouxeram para Nuremberg e seus arredores.³⁶ Várias outras formas de antijudaísmo, como aponta Hsia, ocorriam nessa cidade e um dos exemplos são as peças de carnaval escritas por Hanz Folz e em uma delas relaciona-se os judeus como culpados pelos infanticídios por razões rituais.³⁷

Considerações Finais

Desta forma, com a técnica da xilogravura e da imprensa de tipo-móvel, o antijudaísmo foi difundido por mais um meio e relatos como o assassinato de Simão de Trento (1475)

³² ESPOSITO, Anna. Il culto del “beato” Simonino e la sua prima diffusione in Italia. *In*: _____. **Il principe Vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo Medioevo e Umanesimo**. Bologna: EDB, 1989. p. 431.

³³ AREFORD, David S. *Op. Cit.* p. 187.

³⁴ Idem.

³⁵ SCHMITT, Jean-Claude. *Images*. *In*: LE GOFF Jacques; SCHMITT Jean-Claude. (Org.) **Dictionnaire raisonné de l’Occident médiéval**. Paris: Fayard 1999. p. 501.

³⁶ AREFORD, David S. *Op. Cit.* p. 189.

³⁷ HSIA, Po-Chia R. **The myth of ritual murder** *Op. Cit.* p. 62-63.

alcançaram médias e longas distâncias em um curto período de tempo. Um grande exemplo, como foi demonstrado ao longo do tópico anterior, foi o imponente incunábulo impresso em Nuremberg em 1493. Não só as suas xilogravuras, mas também seus textos reforçavam os estereótipos dos judeus e essa uniformização baseava-se sobre exemplos de supostos crimes feitos pela comunidade judia.

OS FRANCISCANOS NA ETIÓPIA E A OBRA VERDADEIRA INFORMAÇÃO DAS TERRAS DO PRESTE JOÃO

Vitor Borges da Cunha (Graduando – UFRGS)

Boa tarde a todos. Meu nome é Vitor, sou aluno de Licenciatura em História aqui da UFRGS e preparei um trabalho introdutório a respeito do contato entre franciscanos e os etíopes. Trabalho com o texto de Francisco Alvares, franciscano português que viveu entre 1490-1540 e que a mando do rei Manuel I integrou uma embaixada enviada em 1520 ao reino da Etiópia, território localizado no Chifre da África, costa leste do continente.¹

Francisco Alvares, após suas viagens pela Etiópia, escreveu um livro, relatando seus contatos com a cultura etíope e percepções a respeito da geografia local. O livro chama-se *Ho Preste Ioam das Indias: verdadeira informaçam das terras do Preste Ioam*, e foi publicado em 1540 em Portugal,² na forma de incunábulo.³ Existe um exemplar da obra original na Biblioteca Histórica de Portugal, obtido através de doação feita por Francisco Guerra. Este foi o primeiro trabalho detalhado e bem embasado feito na Europa a respeito da Etiópia, tanto geograficamente quanto culturalmente. Devido a isto, houve uma grande difusão da obra na Europa, tendo publicações em diferentes línguas. É interessante perceber a rápida difusão que a obra teve. Uma tradução italiana foi feita em 1550, integrando um conjunto de obras, e foi impressa por Lucantonio Giunti. A versão espanhola teve três edições: a primeira publicada em 1557, por Juan Steelsio; a segunda, em 1561, por Augustin Millan em Zaragoza; e a terceira em 1588, impressa por Pedro Rodríguez em Toledo. A versão francesa foi feita em 1588, por Cristóbal Plantino em Amberes. Há, também, uma versão alemã da obra, traduzida em 1566 por Joachim Heller em Eissleben.⁴ Esta versão introduziu um adendo significativo ao texto, que será abordado posteriormente.

¹ DOMINGO, Marta T. S. *La aventura de los misioneros en Etiópia: recorrido bibliográfico desde la Biblioteca Histórica*. Peca Complutense, 2010. p. 55.

² Idem. ALVARES, Francisco. *Ho Preste Ioam das Indias: Verdadera Informaçam das Terras do Preste Ioam / Segundo vio e escreveo ho Padre Francisco Aluarez, Capellã del Rey nosso Senhor*. Ed. Agora novam[en]te Impresso por mandado do dito senhor. Lisboa: Casa de Luis Rodriguez, 1540. 286 p.

³ Para os que não estão familiarizados com o termo, incunábulo é um livro impresso que imita as características de um manuscrito. Sua maior utilização se deu logo que o uso da imprensa se difundiu, ou seja, por volta de 1500.

⁴ CARREIRA, José Nunes. *As igrejas de Lalibela na versão alemã da Verdadera Informaçam*. Disponível em:

Mas quem era esse tal de Preste João, traduzindo para o português moderno? Para explicar, é preciso uma pequena retomada. A lenda de Preste João é comentada desde o século XI ou XII na Europa. Ela conta que haveria um reino cristão no Extremo Oriente, nas terras que teriam sido dos Reis Magos, e que era governado por um sacerdote – o Preste João.⁵ Essas informações teriam sido obtidas por cruzados que entraram em contato com os povos do Oriente Próximo. No final do século XV, os portugueses começam a buscar esse reino, com o objetivo de estabelecer relações visando uma base para suas viagens à Índia e também um posto militar na guerra contra os turcos.

Essa lenda foi alimentada nesse meio tempo por diferentes personagens. No início do século XIV, Hethum da Arménia, Marino Sanudo e o dominicano inglês Guilherme Adam são alguns deles. Porém, destaca-se, ainda, o dominicano Jordão de Severac, que coloca em seus relatos que, de fato, o imperador da Etiópia era Preste João. Da segunda metade do século XIV em frente isso só se acentuou.⁶

É interessante destacar, também, a ideia da localização do território do reino Preste João que os europeus tinham. Considerando que a cartografia era uma tarefa de difícil execução, os erros de demarcações eram recorrentes. Acreditava-se que o reino localizava-se na costa ocidental da África, e não na oriental como era de fato. Isso alimentou expectativas, por parte dos portugueses, de encontrarem cristãos na costa ocidental⁷ africana, fato que não se deu, uma vez que os povos da região da Guiné eram ou pagãos ou muçulmanos.

Francisco Alvares relata em sua obra que o *negus* (termo equivalente a imperador, para simplificar), Lebna Dengel, se mostrava muito interessado pelas questões religiosas do cristianismo que o franciscano lhe contava, levando-o a um interrogatório sobre diferentes pontos: os concílios, as vestes, o celibato etc.⁸ Essa curiosidade do negus pode ser atribuída ao fato de que o cristianismo etíope era baseado no Antigo Testamento, e que questões debatidas

<http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas62/10_as_igrejas_de_lalibela.pdf>. p. 166.

⁵ DOMINGO, Marta T. S. **La aventura de los misioneros en Etiópia**... Op. Cit, p. 54.; ALMEIDA, André F. de. Da demanda do Preste João à missão jesuíta da Etiópia: a cristandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII. **Revista Lusitania Sacra**, 2ª série, Tomo XI, p. 247-294, 1999. p. 259.

⁶ ALMEIDA, André F. de. **Da demanda do Preste João à missão jesuíta da Etiópia**... Op. Cit. p. 260.

⁷ Ibidem. p.263.

⁸ Ibidem. p.267.

nos concílios ao longo da Idade Média não foram foco de debates necessariamente entre a Igreja Oriental, apesar de tentativas de papas de propor uma unificação, como por exemplo a que o Papa Eugênio IV, através do concílio de Florença em 1438, tentou.⁹ Outro ponto válido de menção são os *diferendos* cristológicos dos séculos IV, V e VI. Nestes, foram decididas questões a respeito da natureza divina e humana de Cristo.¹⁰ Não é necessário se debruçar aqui sobre essas questões, porém vale apontar que o monofisismo, que vê em Cristo apenas uma natureza divina, e não divina e humana, consolidou-se no Egito e na Síria no século VI, e no século VII, com a conquista muçulmana, pode se consolidar e virar símbolo cultural dos povos da região. A Etiópia, que também foi dominada pelos muçulmanos entre os séculos VIII e XII, acabou influenciada por isso. A dinastia Zagué, que retomou o poder entre 1135/1150 (carece de fontes), favorece o reestabelecimento do cristianismo na região.¹¹

O texto escrito por Francisco Álvares, a *Verdadera informaçam das terras do Preste João das Índias*, além dos aspectos, mencionados anteriormente, faz uma rica abordagem sobre as práticas religiosas do cristianismo etíope.¹² É interessante notar o tom crítico que o autor tenta colocar em sua obra, abordando os costumes e ritos locais baseados no Antigo Testamento. Entre eles, destaco: a observância do Sábado; a circuncisão; o casamento dos padres; e o divórcio permitido.

Outro ponto que o padre Francisco aborda em sua obra são os aspectos arquitetônicos da Etiópia, entre eles as Igrejas de Lalibela, as quais ele foi o primeiro europeu a presenciar¹³. Suas descrições são detalhadas e contém informações de todas as que visitou: Emanuel, Salvador, Santa Maria, Santa Cruz, São Jorge, Gólgota, Belém, Marmóreos, os Mártires. O capítulo LIV (54) de sua obra, correspondente à página 38 do incunábulo, tem o título de “Dos grandes edifícios de igrejas que há na terra de Abugima que fez Lalibela Rei e da sepultura sua na igreja de Gólgota”, evidenciando a admiração que o padre teve ao ver as igrejas.¹⁴

⁹ Ibidem. p.261.

¹⁰ Ibidem. p.249.

¹¹ Ibidem. p.254.

¹² Ibidem. p.267.

¹³ CARREIRA, José Nunes. Op. Cit., p. 188.

¹⁴ Ibidem. p.167.

Como José Nunes Carreira descreve, as igrejas são “talhadas cada uma num único bloco de pedra sobre um monte denominado Calvário, a dois mil e setecentos metros de altitude, no norte da Etiópia”.¹⁵ As igrejas possuem conexões subterrâneas, porém foram feitas independentes umas das outras. De estilo caracteristicamente etíope, elas teriam sido feitas durante o reinado de Lalibela (1172-1212), com ajuda de escultores de Alexandria provavelmente.¹⁶

Álvares admira não só a dificuldade do trabalho de escavação e corte das pedras, mas também a arquitetura feita nas igrejas. Em sua obra, o autor descreve minuciosos detalhes de cada uma delas, desde as dimensões do corpo da igreja, passando pelas sepulturas, capelas e imagens de santos.

A versão alemã da obra de Francisco, feita pelo autor Joachim Heller, baseando-se em três versões (a original, a versão italiana de Ramusio e um manuscrito de Damião de Góis),¹⁷ simplifica as descrições das igrejas, porém traz um elemento de riquíssimo valor para a época: plantas baixas. Essas plantas de cada igreja mostram, mais do que descrevem, a disposição dos pilares, das capelas, enfim, de todos os elementos descritos por Francisco Álvares. Como José Carreira aponta, “a tradução alemã não só ampliou o horizonte cultural da *Verdadera Informação*, como também, introduzindo plantas das igrejas e do espaço envolvente, deu igualmente um inestimável contributo à compreensão e admiração do complexo arquitetônico de Lalibela”.¹⁸

Agora, entrarei em detalhes sobre o livro. Dividido em 2 partes, a primeira, com o nome já citado, contém 141 capítulos. O nome do primeiro é “Como Diogo Lopes de sequeira socedeo na governança da Índia por Lopo Soarez governador que ante elle foy; e como levou Matheus a ho pozto de Macua.” Sabe-se que Diogo Lopes, fidalgo português enviado por D. Manuel I para a Índia e conquistador de Malaca e São Lourenço, foi governador da Índia entre 1518 e 1522.¹⁹ Conta-se, nesse capítulo, que Lopes fez de Matheus embaixador da terra de Preste João.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibidem. p.168.

¹⁷ Ibidem. p.187.

¹⁸ Ibidem. p.188.

¹⁹ LACERDA, Teresa. *Os Capitães das Armadas da Índia no reinado de D. Manuel I – uma análise social*.

Segundo Alvares, isso teria sido em 1520. Esse Matheus era um mercador armênio que havia chegado em Goa em 1512, dizendo ter sido mandado pelo *negus* da Etiópia como mensageiro, portando uma carta destinada a D. Manuel. Levado ao rei de Portugal, esse armênio foi muito importante para convencê-lo a enviar a primeira embaixada oficial à Etiópia.²⁰ O último capítulo da primeira parte tem o título “como ho Barnagais se fez prestes e caminhamos com elle caminho do mar”. Nesse capítulo, Francisco relata uma caminhada feita em direção às barcas que os levariam de volta a Portugal. Esta teria sido composta de pelo menos duas mil pessoas, pois a caminhada era considerada de alto risco para os etíopes. Barnagais é o nome de uma província do norte da Etiópia, onde era o Império de Axum.²¹ Para os portugueses, porém, seria uma adaptação do termo “Bhar Negus”, ou seja, governante de Bhar. A segunda parte do livro de Francisco Alvares conta a trajetória de volta da embaixada portuguesa para Portugal, e é dividida em 9 capítulos.

O livro todo é muito bem trabalhado, contando com pictogramas, formados por animais, tanto fantásticos como realistas, astros, ou apenas enfeites, em diversas páginas. Além disso, conta com um index ao final e algumas gravuras.

Houve tentativas anteriores de contato com a Etiópia, porém nenhuma obteve tanto sucesso como a embaixada que Francisco integrou. Algumas, inclusive, foram enviadas pelos próprios africanos. Em 1310, uma embaixada etíope chegou à Europa, e foi recebida pelo Papa em Avinhão. Em 1402, chega uma nova embaixada à Europa, composta por etíopes mas chefiada por um florentino. Em 1427, o *negus* Yeshaq, buscando apoio para combater os muçulmanos, envia um grupo que entra em contato com Afonso V de Aragão, Duque de Berry e outras cortes europeias.²²

Dissertação de Mestrado, Lisboa, 2006. p.56.

²⁰ ALMEIDA, André F. de. **Da demanda do Preste João à missão jesuíta da Etiópia: a cristandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII**. Lusitania Sacra, 1999. p. 265-266.

²¹ SANTOS, Frei João dos. **Etiópia oriental e Vária História das cousas notáveis do Oriente**.. Ed. Maria do Carmo Guerreiro Vieira. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999. p. 324.

²² ALMEIDA, André F. de. **Da demanda do Preste João à missão jesuíta da Etiópia: a cristandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII**. Lusitania Sacra, 1999. p. 261.

Alguns contatos também visavam uma união da Igreja Ocidental com a Igreja Oriental. É o caso da missão do franciscano Alberto de Sarteano, que por volta de 1438, foi enviado à Etiópia, a mando do Papa Eugênio IV, que havia convocado o concílio de Florença, em que um dos objetivos era a tal união das Igrejas. Em resposta, em 1442, Nicodemos, abade do mosteiro etíope de Jerusalém, envia uma delegação a Florença para negociar a aceitação da união. A confirmação da aceitação se deu em 1443, através de cartas enviadas por Nicodemos à Etiópia.²³ Considerações finais e apontamentos para o encaminhamento da pesquisa:

O valor da obra de Francisco Álvares ainda está por ser mais aprofundado. A expedição que o franciscano integrou produziu um grande relato cultural, social e geográfico da Etiópia, tornando este reduto cristão no Oriente conhecido pelos europeus. A rápida difusão de sua obra mostra o grande interesse que despertou na Europa tal região, e abriu caminho para maiores contatos posteriores. Por volta de 1540, os primeiros portugueses já estavam vivendo no local, ajudando a evitar que uma investida turca tomasse a região, o que abriu ainda mais o caminho para os contatos entre europeus e etíopes. Em 1557 aproximadamente, os jesuítas, através da Companhia de Jesus, começam seu trabalho na região, primeiro para servir aos portugueses lá presentes, e depois para tentar a missão de converter o país ao catolicismo romano. Essa missão durou mais de 100 anos, e teve momentos de maior aceitação, principalmente no período em que Pedro Páez, padre jesuíta, a integrou, nos fins do século XVI e início do século XVII; e momentos de conflito, já no período em que o padre Afonso Mendes por lá esteve, entre 1623 e 1636.²⁴

Após esta breve apresentação das características mais evidentes da obra e dessa descrição sobre seu conteúdo, a pesquisa se desenha a partir de alguns caminhos: 1) é possível trabalhar a questão da recepção de “mitos” medievais, como a Lenda do Preste João no século XVI; 2) é possível trabalhar a transformação entre relatos anteriores ao de Francisco Álvares para analisar como este franciscano se posiciona em uma “tradição” de textos sobre essa história; 3) é possível

²³ Ibidem. 261-262.

²⁴ DOMINGO, Marta T. S. **La aventura de los misioneros en Etiópia: recorrido bibliográfico desde la Biblioteca Histórica**. Pécia Complutense, 2010. p. 56.

trabalhar a questão da “evangelização” da Etiópia no século XVI e os diferentes projetos e propostas de Franciscanos e Jesuítas.

UM OLHAR *QUEERS* SOBRE A PRIMEIRA IDADE MÉDIA: UMA PROPOSTA DE ANÁLISE DO DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE AGOSTINIANO EM PERSPECTIVA FOUCAULTIANA

Wendell dos Reis Veloso (Doutorando – UFRRJ)

Este trabalho é parte da pesquisa de tese de doutorado com a qual pretendo demonstrar que o processo histórico de conformação identitária cristã proposta por Aurélio Agostinho (354-430), bispo católico da cidade de Hipona (norte da África), nos séculos IV e V, realiza-se a partir de um projeto de poder sistematizador e propagador de uma cultura de regramento das sexualidades e instituição de uma sexualidade (no singular!), aos diversos agentes sociais do período.

Posto isto, tenho o dever de assumir que as reflexões que empreenderei aqui são iniciais, oriundas de uma série de novas leituras neste primeiro ano do doutorado. A partir da sugestão de alguns professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, sugestões estas que remontam à época do mestrado, resolvi dar início às leituras que deram origem a este trabalho. Entretanto, ainda que introdutórias, também tenho que ser honesto e assumir que muito me instigam os problemas colocados pelos teóricos a que me referirei, aliás, muito mais me atraio pelas suas inquirições do que pelas soluções propostas para estes problemas. Espero que eu consiga apontar isto a contento, ainda que de maneira perfunctória.

Cabe aqui afirmar que ao utilizar o termo sexualidades faço referência não apenas ao ato sexual propriamente dito, mas também aos desejos e às fantasias associadas ao sexo. Desta maneira, seguindo os apontamentos de April Harper e Caroline Proctor, intento estudar a maneira como o sexo, para além do coito, era percebido e como esta percepção incidiu em concepções de normalidade e de desvio.¹ Tais observações ligam-se ao campo teórico denominado teoria *queer*, a qual também tem me ajudado a lançar outros questionamentos sobre as sexualidades.

¹ HARPER, April; PROCTOR, Caroline. Introduction. In: HARPER, April; PROCTOR, Caroline (Ed.). **Medieval Sexuality: A Casebook**. New York: Routledge, 2008. p. 2.

A teoria *queer* tem por uma de suas principais características a intencionalidade de pôr em xeque os dualismos com os quais as sexualidades têm sido observadas. Desta maneira, esta opção teórica ajuda à medida que aponta a limitação das categorias binárias - tais como homossexualidade e heterossexualidade no mundo contemporâneo e natural e contra a natureza nos discursos do século IV e V – para abarcar toda a experiência vivida pelos diferentes seres humanos.² Para Eve Sedgwick, a teoria *queer* faz referência justamente às possibilidades, às brechas, às dissonâncias e aos múltiplos elementos que constituem os gêneros e as sexualidades, implodindo assim a tendência de se enxergar estes constituintes dos homens e das mulheres de forma monolítica.³ Atentando para estas reflexões pode-se aqui rapidamente afirmar que talvez o que os teóricos *queer* estão propondo é, nada mais do que uma postura metodológica primária para nós historiadores, qual seja, não “comprar” o discurso da documentação. Entretanto, tenho cada vez mais consolidado posição de que nos estudos ligados às sexualidades isto se mostra um pouco mais complexo. Certamente isto não ocorre apenas nos estudos aqui tratados, estes são apenas aos quais eu tenho me dedicado, de modo que tentarei exemplificar o que acabo de dizer fazendo referência à minha própria experiência.

À vista destas discussões comecei a dar atenção para algo que me escapava. Muitos cientistas sociais, desde a década de 1980, afirmam serem as sexualidades humanas um elemento estruturante das organizações sociais. Nestes trabalhos, nos quais eu incluo a dissertação de minha autoria defendida em 2014,⁴ reconhecem-se os usos das sexualidades como marcadores sociais de grande importância. Entretanto, e sobretudo, torna-se imperioso reconhecer que, em se tratando dos discursos patrísticos da Primeira Idade Média, o projeto político da *ecclesia* é mais do que marcado por elementos sexuais, ele é, para além disto, o que eu denomino de monossexualizado, ou o que se pode denominar, apropriando-se de um termo hodierno, de heteronormativo, termo este que como apontei é contemporâneo e faz referência

² MUSSKOPF, André Sidnei. *Queer: Teoria, Hermenêutica e Corporeidade*. In: TRASFERETTI, José (Org.). **Teologia e Sexualidade: um Ensaio contra a Exclusão Moral**. São Paulo: Átomo, 2004. p. 181-182.

³ SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Tendências**. London: Routledge, 1994. p. 7.

⁴ VELOSO, Wendell dos Reis. **Humanidade e Sexualidade na Proposta de Identidade Cristã de Agostinho de Hipona em Confissões**. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

a uma cultura normativa, cujo padrão para um relacionamento afetivo/sexual seria entre os seres que nasceram com as genitálias que comumente são associadas ao feminino e ao masculino, e, portanto, são lidos socialmente como mulher e homem respectivamente, tipo de relacionamento este denominado pelas sociedades contemporâneas de heterossexual.⁵ Ou seja, não se trata de qualquer sexualidade, mas de uma em específico, e o não apontamento disto de maneira explícita é flagrante e justifica a denúncia feita por Glen Burger e Steven Kruger na introdução da obra *Queering the Middle Ages*, de que as questões ligadas às sexualidades são geralmente analisadas a partir de uma lógica normativa.⁶

A aproximação entre os poderes políticos protocolares do Império Romano no Século IV e uma determinada facção cristã, a católica, sistematizou e propagou em larga envergadura social um tipo de moralidade que acabou por ser conhecida como moralidade cristã.⁷ Esta, tinha como uma de suas principais características o processo histórico que o historiador Paul Veyne definiu como a passagem de uma bissexualidade voltada para o prazer, a qual teria o seu maior interdito no status, para uma sexualidade paulatinamente associada à procriação.⁸ Trata-se, portanto, de um projeto de franca normatização das relações sexuais e sociais, e, guardadas as devidas proporções, porque não afirmarmos ser este um projeto de heteronormatização da sociedade, uma vez que a procriação somente é possível através da interação de material biológico dos seres denominados compulsoriamente de homem e de mulher. Trata-se do que Glen Burger e Steven Kruger denominam de instituição divina da heterossexualidade a partir da constituição da noção de sexo adequado em relação a um mundo natural associado à procriação.⁹

⁵ MUSSKOPF, A. S. Op. Cit., p. 180.

⁶ BURGER, Glenn; KRUGER, Steven F. (Ed). **Queering the Middle Ages**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. p. XI.

⁷ Diferentes especialistas afirmam que o que nós conhecemos como moral cristã, na verdade, é uma apropriação cristã de uma moral pagã oriunda do que Paul Veyne chama de paganismo intelectualizado que surge no Alto Império Romano. Cf. MEEKS, Wayne. **As Origens da Moralidade Cristã**: os Dois Primeiros Séculos. São Paulo: Paulus, 1997.; VEYNE, Paul. A Família e o Amor no Alto Império Romano. /n/. VEYNE, Paul. **A Sociedade Romana**. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 157-196.

⁸ VEYNE, Ibidem.

⁹ BURGER, G.; KRUGER, S. Op. Cit., p. XII.

Para alcançarmos o objetivo de identificar como o sexo foi percebido e como esta percepção incidiu em concepções de normalidade e de anormalidade, torna-se salutar a proposta de Michel Foucault, para quem é importante se debruçar sobre os discursos e, assim, identificar as relações de poder que se articulam no que o pensador denomina de *dispositivo de sexualidade*, o qual engendra o que vai se colocar como sexualidade, incluindo aí as práticas e os desejos.¹⁰ Tal dispositivo, de acordo com Foucault, faz referência ao sexo-história, ao sexo-significação e ao sexo-discurso, muito mais do que o sexo-natureza, pois para além do elemento sexual que caracteriza os seres humanos, Michel Foucault argumenta que as sociedades humanas colocam-se “sob o signo do sexo, porém de uma *Lógica do sexo*, mais do que de uma *Física*.”¹¹ Não podemos deixar de reconhecer que Foucault é associado ao movimento *queer*, mas que este se desenvolve posteriormente ao seu falecimento. Entretanto, a ligação se dá especialmente porque ao retomar as reflexões sobre as sexualidades na última fase da sua produção, denominada em nossos dias de *último Foucault*, para pensar os processos de subjetivação, o francês aprofunda as reflexões sobre o dispositivo de sexualidade, inspirando os teóricos *queer* a colocar em xeque o próprio regime da sexualidade, como bem apontam Richard Miskolci e Júlio Simões na apresentação do dossiê intitulado *Sexualidades Disparatadas* e organizado por eles para o Cadernos Pagu, trata-se de expor as ficcionalidades que participam do que denominamos de sexualidades.¹²

Entre os principais elementos constituidores do dispositivo de sexualidade foucaultiano estão: a relação negativa com as sexualidades, o modo sempre desfavorável com o qual as sexualidades são descritas,¹³ especialmente quando distantes do padrão institucionalizado; “a instância da **regra**”, “o ciclo da **interdição**” e “a lógica da **censura**”, as quais por questão de espaço, podemos descrever como os mecanismos sociais que visam o controle dos corpos e das sexualidades, assim como os discursos que intentam naturalizar estas interdições. Este processo se vale de aspectos jurídicos formais, sistematização de saberes médicos e religiosos, além de

¹⁰ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 85-144.

¹¹ Ibidem. p. 88.

¹² MISKOLCI, Richard; SIMÕES, Júlio Assis. Dossiê: sexualidades disparatadas – Apresentação. **Cadernos Pagu**, São Paulo, v. 28, p. 9-18, jan-junh, 2007. p. 11.

¹³ FOUCAULT, M. Op. Cit., p. 93.

outros aspectos, os quais ligam-se ao último elemento tratado pelo pensador francês; “a unidade do **dispositivo**”, evidenciando que o poder sobre as sexualidades se exerce de maneira ampla, tanto formal quanto informalmente.¹⁴

É a partir destas considerações que propomos a leitura e a análise do tratado *Dos Bens do Matrimônio*. Infelizmente, por conta do espaço, não há como nos atermos às minúcias da documentação. Desta maneira, sou aqui forçado a empreender apenas alguns apontamentos, a despeito das circunstâncias específicas que propiciaram o penejar dos tratados a que me refiro. Sucintamente se deve destacar que a obra agostiniana em questão fora produzida aproximadamente entre os anos de 401 e 412, como parte da resposta à querela jovinianista. Isto por que os tratados *De Bono Coniugalli/Dos Bens do Matrimônio* e *De Sancta Virginitate/A Santa Virgindade* são partes de um mesmo projeto, qual seja, a defesa da identidade católica em meio a uma discussão entre o monge Jerônimo, o bispo Agostinho e o monge Joviniano, e que tem como ponto central as sexualidades.

Em fins do século IV o monge Joviniano difundiu a doutrina de que não haveria diferença alguma entre os casados, os castos e os virgens, de modo que todos estes gozariam de uma vida cristã de mesmo valor. Em consonância a esta doutrina, mesmo as virgens consagradas e os monges eram incentivados pelo monge a constituir matrimônio, o que, por sua vez, levou o monge e sacerdote cristão Jerônimo a escrever o *Adversus Iovinianum/Contra Joviniano* entre 392 e 394, no qual afirma categoricamente a existência de uma hierarquia entre os cristãos batizados, sendo o topo desta hierarquia ocupado pelos cristãos continentais e castos. Tal tratado fora considerado deveras radical, incapaz de surtir efeito contra a doutrina jovinianista que se popularizava entre os leigos, especialmente os da Península Itálica.¹⁵

A leitura da documentação tem me feito apontar que, no caso da literatura agostiniana, o discurso ligado à idéia de natureza se constitui como elemento unificador do dispositivo de sexualidade agostiniano; Assim como fica claro que as sexualidades somente são possíveis se pensadas em relação ao matrimônio, à procriação e à castidade. Ou seja, os discursos sobre o

¹⁴ Ibidem. p. 93-101.

¹⁵ COELHO, Fabiano de Souza. O monge Jerônimo e o Bispo Agostinho em torno da Controvérsia Religiosa Jovinianista. **Revista Jesus Histórico e sua Recepção**. Revista do Laboratório de História das Experiências Religiosas da UFRJ, Rio de Janeiro, v. 13, p. 40-52, 2014. p. 45-46.

matrimônio, a procriação e a vida de modo casto integram o dispositivo de sexualidade que forja o que será outorgado como sexualidade para aqueles sob o julgo das instituições eclesiásticas, sexualidade esta, portanto, monolítica. Cabe aqui, lembrarmos que desde o final do século IV a facção nicena do cristianismo era a religião oficial do Império Romano, de modo que ser cidadão romano se confundia com ser cristão e, dessarte, estar de acordo com a lógica heteronormativa do cristianismo.

Outro apontamento importante é a dificuldade em afirmar que a concepção do bispo hiponense sobre as sexualidades seria positiva. Importantes estudiosos das sexualidades no mundo tardo-antigo e na Idade Média argumentaram a favor de uma concepção agostiniana sobre as sexualidade e os corpos que se poderia caracterizar como otimista, desde Joyce Salisbury em suas obras seminais, o artigo de 1986¹⁶ e o livro do início da década de 1990;¹⁷ passando pelo especialista em Agostinho de Hipona Peter Brown e sua obra fundamental *Corpo e Sociedade*;¹⁸ até o historiador estadunidense e especialista em sexualidade na Idade Média, James Brundage, com seu manual sobre o tema.¹⁹ Devemos atentar para o fato de que no pensamento agostiniano apreensivo em suas obras do século IV e na maioria das obras do V século, a sexualidade é aceitável apenas diante da realidade supostamente decaída da humanidade, não fazendo, portanto, parte dos planos divinos. Para além dito, as relações matrimoniais, por exemplo, seriam, como enfatizado pelo hiponense, entre um homem e uma mulher, colocando em evidência a normatividade que já mencionamos, e silenciando as outras várias possibilidades de exercício das sexualidades.

Conforme as reflexões teóricas de Michel Foucault nos ajudam a perceber, além da descrição negativa e restritiva das sexualidades, a qual se tenta descrever como sexualidade, identificamos também uma preocupação do autor com esquemas disciplinares que intentam a proteção contra os supostos perigos dos impulsos sexuais, tal como também nos aponta James

¹⁶ SALISBURY, Joyce E. The Latin Doctors of the Church on Sexuality. *Journal of Medieval History*. Elsevier Science Publishers, v. 12, n. 4, p. 279-289, 1986.

¹⁷ Idem. *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995.

¹⁸ BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

¹⁹ BRUNDAGE, James. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1990.

Brundage ser característico da literatura eclesiástica do período.²⁰ Isto posto, diante do alegado perigo das sexualidades, há comportamentos descritos como naturais e outros como não naturais, como o sexo com a mulher grávida; as práticas sexuais dos homens mencionados por Paulo no livro de Romanos,²¹ dentre outras. Trata-se do discurso que intenta a naturalização de certas práticas e a condenação de outras, discursos estes fundamentais para o processo de unidade do dispositivo de sexualidade descrito por Foucault. Uma vez que as núpcias são descritas por Agostinho como a única maneira legítima de trazer descendência ao mundo de maneira honesta e ordenada²² e a procriação seria a única maneira realmente legítima de se exercer a sexualidade de acordo com a lógica cristã ortodoxa, a documentação a que estou me referindo coloca-se íncrita integrante do dispositivo de sexualidade heteronormativo do bispo Agostinho de Hipona.

Caminhando estes apontamentos para o final, resta abordar uma importante característica do dispositivo de sexualidade, o fato de que ele somente pode ser pensado em relação ao poder. E é aí que os maiores problemas se colocam para mim, aqui é o ponto no qual eu mais tenho me distanciado das proposições foucaultianas ou *queer*.

No primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault formula a noção de dispositivo de sexualidade que se desenvolvia em relação a uma tecnologia de poder com caráter disciplinar, que, para este autor, caracteriza o que chamamos de período moderno. Entretanto, o próprio pensador francês retoma as reflexões sobre as sexualidades em seus últimos cursos, como, por exemplo, o reunido na obra *Do Governo dos Vivos* (1979-1980)²³ a partir de uma noção de exercício de poder político resumida na expressão de *governamentabilidade*, em detrimento da própria expressão *poder* como uma categoria analítica, devido ao que Foucault denomina de imprecisão e dubiedade da palavra.

²⁰ Ibidem. p. 86.

²¹ AGOSTINHO, Santo. **Dos Bens do Matrimônio**. São Paulo: Paulus, 2001. Capítulo X, 11. p. 43.

²² Ibidem. Capítulo XVII, 19, p. 52.

²³ FOUCAULT, Michel. **Do Governo dos Vivos**: Curso no Collège de France. (1979-1980). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. Foucault também reflete sobre tais questões em curso posterior intitulado *O Governo de Si e dos Outros* (1982-1983).

Minhas investigações apoiam-se nas reflexões de Michel Foucault sobre a *governamentabilidade*, as quais se ligam ainda à *anarqueologia*. Quanto à anarqueologia Foucault vai descrevê-la no seu curso *Do Governo dos Vivos* como uma postura filosófica de transgressão perante o poder daquilo que se coloca como verdade, pois segundo o autor francês é preciso recusar a ligação supostamente voluntária com a verdade para questionar adequadamente o poder; e são os mecanismos artificiais que ententam ligar os diferentes sujeitos a uma dada verdade que criam o que este autor denomina de racionalidade governamental. Por sua vez, são estas racionalidades múltiplas que formam o que Foucault denomina de governamentabilidade.²⁴ Tais reflexões são importantes a medida em que o discurso sobre as sexualidades que se propõe verdadeiro é integrante caro às identidades cristãs, inclusive à política-institucional, da qual qual Agostinho de Hipona é um agente autorizado e propagador.

O cerne agora estará na relação entre saber e poder. Por exemplo, na aula do dia 30 de janeiro do seu referido curso, Foucault afirma a necessidade de análise das maneiras como um determinado regime de governamentabilidade estabelece necessariamente um regime de verdades que participa diretamente da instituição de uma racionalidade que irá garantir e justificar a obediência daqueles sob a sua subordinação.²⁵ Até aí, nenhum problema. Pensando no episcopado de um bispo tal qual Agostinho de Hipona, também acredito ser fundamental pensar como seus escritos atuam em uma economia discursiva que, a partir da apropriação do neoplatonismo, propõe um regime de verdade que, se valendo de elementos ligados às sexualidades, irá efetuar a ligação artificial entre identidade cristã nicena e natureza, entendida como uma virtude própria de alguns seres; assim como também penso ser capital analisar o uso deste discurso com a intenção de justificativa desta subordinação.

A questão se coloca na maneira como o governo, ou *as artes de governar* tal qual os foucaultianos se referem comumente a esta tecnologia de poder, é definido como primordialmente “acontecimental”, como menos da ordem do combate do que da ordem da

²⁴ FOUCAULT, Michel. Aula de 09 de janeiro de 1980 e Aula do dia 23 de janeiro de 1980. *In*: Op. Cit., 2014. p. 3-21; 45-66.

²⁵ FOUCAULT, Michel. Aula de 30 de janeiro de 1980. *In*: Op. Cit., 2014. p. 67-84.

estratégia, como uma generalidade singular, de maneira que a própria noção de um poder geral, tal qual o Estado, perderia o sentido, uma vez que não seria possível a percepção de uma realidade que poderíamos denominar global ou generalizante. Entretanto, partindo dos estudos contemporâneos sobre o exercício episcopal, os quais entendem o bispado, primeiro, como uma magistratura romana; segundo, que pensam o exercício de poder político destes bispos em associação objetiva com a violência não só simbólica, mas também material; e terceiro, atentando-nos a própria ascensão destes homens ao cargo de bispo (suas origens familiares e/ou intelectuais), se impõe, o que entendo como um projeto de manutenção do *status quo*, que intenta a preservação e, por vezes, a extensão, dos privilégios do que podemos chamar de uma elite eclesiástica.

Postos estes apontamentos, o desafio na próxima etapa da pesquisa é estabelecer as adequações da perspectiva *queer*, tais como as denúncias quanto à produção dos saberes sobre as sexualidades por nós historiadores e quanto às ficcionalidades que compõem o que as diferentes sociedades no tempo conhecem como sexualidade, conjugadas com o exercício do poder que seria característico das elites episcopais da Primeira Idade Média.

A IDADE MÉDIA ENCONTRA BOURDIEU: REFLEXÕES TEÓRICAS ACERCA DO MARTÍRIO E DA HERESIA NA *LEGENDA ÁUREA*.

João Guilherme Lisboa Rangel (Mestrando PPH-UFRRJ; Bolsista CAPES)

O objetivo deste trabalho é apontar através das considerações teóricas de Bourdieu, uma possível compreensão para a presença do martírio e da heresia na obra do dominicano Jacopo de Varazze, a saber: a *Legenda Áurea*. A utilização do martírio, por parte de Jacopo foi tomada pelos especialistas do tema como uma predileção por objetos “arcaicos”, fazendo da obra um material antigo e não moderno.¹ No entanto, acreditamos que o combate às heresias, os conflitos enfrentados pela Ordem Dominicana, bem como a importância do martírio, atualizava e justificava a inserção desse tipo de santidade.

Breves considerações sobre o martírio e a heresia na *Legenda Áurea*

Em um total de 178 capítulos da *Legenda Áurea*, dos quais 155 são dedicados aos santos, 91 são destinados aos mártires.² Até santos que não foram mártires, como Domingos, aparecem de alguma forma, ligados a este tipo de santidade.³ No que se refere às heresias, tal número não é tão grande, mas não deixa de ser expressivo. Dos 178 capítulos, as heresias aparecem em 38, sendo 18 relacionados aos mártires, 17 aos demais santos e 3 aos capítulos temporais.⁴ Na legenda de Domingos, por exemplo, das 18 páginas reservadas para este santo, a palavra herege e/ou sinônimo aparece 11 vezes. Portanto, não será apenas na legenda de Domingos, mas em toda obra de Jacopo que o martírio e a heresia estarão presentes.

¹ Para maiores informações acerca desta discussão cf. TEIXEIRA, Igor Salomão. Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do XIII. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 3, p. 1-37, 2008.

² Este número não leva em consideração as citações a mártires feitas nos capítulos temporais, como “a exaltação da santa cruz” e a “festa de todos os santos”, caso estes relatos fossem contabilizados, este número seria bem maior.

³ Tanto o caso de São Domingos quanto o de Santo Amando exemplificam os argumentos apresentados. Ambos não foram mártires, porém desejaram, ao menos em sua hagiografia, sê-lo. Para maiores informações sobre o caso de Santo Amando: cf. VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vidas de Santos*. Tradução por Hilário Franco Jr. São Paulo: Cia. das Letras, 2003. p.262.

⁴ Esta definição foi elaborada por Alain Boureau. Segundo o autor, lendas santorais são lendas referentes à celebração em razão da festa dos santos. Já as lendas temporais são celebrações referentes ao ciclo do cristianismo, tais como: anunciação, natalidade, advento, etc. Para maiores informações, cf. BOUREAU, Alain. *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*, Paris: Cerf, 1984. p. 32.

Depois que muitos pregadores se retiraram da região e o bispo de Osma morreu, apenas São Domingos e uns poucos outros continuaram anunciando com constância aos hereges a palavra do Senhor. Os adversários da verdade escarneciam dele, cuspiam nele, jogavam-lhe lama e outras imundícias e por zombarias amarravam feixes de palha nele. Quando eles o ameaçavam de morte, ele respondia: ‘não sou digno da glória do martírio, ainda não mereço esta morte’. (...) Admirados os inimigos da verdade diziam: ‘você não teme a morte?’ ‘O que faria se o prendêssemos?’ Ele disse: ‘Eu imploraria a vocês que não me ferissem logo mortalmente, mas que pouco a pouco cortassem um após outro cada um de meus membros e que os colocassem diante de meus olhos antes de furá-los, e que por fim abandonassem meu corpo semimorto e despedaçado, envolto em sangue, ou que me matassem como desejassem’.⁵

Este breve relato da *Legenda Áurea* retirado do capítulo dedicado a Domingos de Gusmão, fundador da Ordem Dominicana, começa ressaltando o combate realizado pelo patrono da Ordem aos hereges. Em seguida, o relato apresenta um martírio sofrido por Domingos, que ao ter a possibilidade de ser morto, prefere antes sofrer paulatinamente o sacrifício do martírio para depois entregar sua vida. No entanto, Domingos não foi mártir e esse episódio aparece em sonho, portanto, qual o objetivo de se associar a imagem do patrono ao martírio?

Para Priscila Falci, na hagiografia de Domingos, o fato de o mesmo apontar o martírio como uma dádiva e não temê-lo é mais impactante do que a própria consumação do ato. A tese defendida pela autora é que o “martírio” de São Domingos serviria como incentivo aos irmãos pregadores no combate às heresias.⁶ Segundo Neri Almeida, a presença do martírio na obra vai conferir a Ordem dos Pregadores legitimidade e identidade.⁷ Desde seu aparecimento, o martírio permitiu que os membros da comunidade cristã fossem vistos como continuadores da obra de Cristo, sobretudo, em razão do ato de testemunhar a fé através da morte além de pregá-la tal como Cristo. Desta maneira, já em sua gênese o martírio trazia o princípio da unidade

⁵ VARAZZE, Jacopo. **Legenda Áurea: vidas de Santos**. Tradução por Hilário Franco Jr. São Paulo: Cia. das Letras, 2003. p. 614.

⁶ FALCI, Priscila Gonzalez. Os movimentos religiosos e a Legenda Áurea: Uma análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão. **Revista Aulas**, n. 4, abr./jul., p. 1-27, 2007.

⁷ ALMEIDA, Neri de Barros. Intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na *Legenda áurea*, in Igor Salomão Teixeira (Org.), **História e historiografia sobre a hagiografia medieval**. Porto Alegre: Oikos, 2014. p. 27.

cristã, o que para Neri Almeida, interessava a Jacopo apresentar em sua obra. Mas por que Jacopo teria esse interesse?

Ora, a *Legenda Aurea* será escrita a partir da segunda metade do século XIII. Segundo Maggioni, em meados de 1260 já se tem a primeira redação. Nesse período ainda ecoava a morte do inquisidor dominicano Pedro de Verona, morto 6 de abril de 1252 e canonizado em 9 de março de 1253. Pedro foi morto a golpes de foice em uma emboscada preparada por hereges lombardos e, sua morte, serviu de pretexto político para um contra-ataque cultural por parte da Igreja.⁸ Desta maneira, é no contexto da morte de Pedro e desse “contra-ataque” por parte da Igreja, mas também da própria Ordem Dominicana, que apontamos a viabilidade de se entender à presença do martírio e da heresia na obra de Jacopo.

Nesse sentido, acreditamos que as teorias de Pierre Bourdieu nos ajudam a compreender essas relações entre Igreja, Ordem Dominicana, martírio e heresia. O conceito de campo religioso formulado pelo autor norteia nossa reflexão teórica, ou seja, nos “remete a uma maneira de ver o mundo ou de compreender o campo de fenômenos que estão sendo examinados”.⁹

Pierre Bourdieu e o campo religioso

O campo religioso¹⁰ está situado no espaço social, dentro de si, encontram-se agentes, classes e grupos os quais vão ocupar a posição A ou B em função da quantidade de capital (nesse caso capital religioso) produzido/ acumulado. A religião, portanto, vai fornecer a legitimação em função do interesse e da posição que cada agente ocupa neste espaço social. Sendo assim, os leigos não esperam da religião justificativa para sua existência de maneira ampla, mas sim para sua existência em conformidade a posição ocupada no espaço social. Ser leigo é ocupar uma

⁸ Cf. MAGGIONI, Giovanni Paolo. Prefácio: Ler, estudar, narrar a *Legenda aurea* em outro tempo, outro mundo, outra história. In: TEIXEIRA, Igara Salomão. **A Legenda Aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas**. São Leopoldo: Oikos, 2015. p. 9.

⁹ BARROS, José D’Assunção. **O Projeto de Pesquisa em História**. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 79.

¹⁰ As relações de *transação e concorrência* vão constituir os princípios da dinâmica do campo religioso. O primeiro se estabelece com base nas relações de interesses diferentes entre leigos e especialistas, já o segundo, é a oposição entre os diferentes especialistas presentes neste campo. Cf. BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 50.

determinada posição dentro do campo religioso, portanto, interesses e concepções particulares. No entanto, todas são organizadas e unificadas pelo *habitus*.¹¹

Tendo em vista que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social, as funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou de uma classe, diferenciam-se necessariamente de acordo com a posição que este grupo ou classe ocupa a) na estrutura das relações de classe b) na divisão do trabalho religioso.¹²

A legitimação autentica a dominação e isso funciona em razão do desconhecimento acerca do arbitrário, bem como o monopólio, por parte dos especialistas, das expressões simbólicas inculcadas, através do *habitus*, nos dominados. Tudo isso, vai contribuir de igual forma, para o reforço simbólico da dominação representada no mundo político através do *ethos* de *resignação* e da *renúncia* inculcados pela condição de existência. Nesse sentido, os especialistas advogam em favor de interesses políticos, contudo, os mesmo não podem aparecer, pois caso isso aconteça, perde-se a eficácia simbólica na disputa ou manutenção da posição e do poder dentro do campo.

Acerca do *capital religioso*, Bourdieu aponta que este vai determinar a posição ocupada por cada agente dentro do campo religioso. Isso implica dizer que tal capital define a concorrência pelo monopólio da salvação e do exercício do poder religioso como poder capaz de modificar as estruturas das representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso. O capital religioso, portanto, determinará a forma, força e natureza das estratégias e dos interesses dos grupos que o detêm, variando desta maneira em função do volume e da quantidade de capital acumulada por cada grupo.

A variável desta acumulação define a divisão do trabalho religioso, bem como, a divisão do trabalho político, na medida em que ocupar a posição A ou B dentro do campo religioso é

¹¹ Dentro do campo religioso, o *habitus* religioso, para Bourdieu, vai ser “o princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social”. Cf. BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 57.

¹² Cf. Idem.

também ocupar uma posição política. Isso vai influenciar nas forças materiais e simbólicas que cada grupo ou classe será capaz de mobilizar em função de bens e serviços capazes de atender seus interesses.¹³

Sendo assim, a Igreja aparece como a materialização deste grupo especializado que luta o tempo todo para se manter, de forma legítima, detentora dos monopólios supracitados, portanto, de uma posição hegemônica no campo religioso. Isso vai acontecer através de suas coerções internas -forma e conteúdo inerente ao funcionamento da burocracia que se impõe e inculca sua mensagem- e da ação de forças externas - as heresias, por exemplo- que assumem pesos diferentes de acordo com a conjuntura histórica.

A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica: (I) pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e a razão, ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por esta razão, tendentes a conferir a tais estruturas a legitimação suprema que é a ‘naturalização’, capaz de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamentos comuns (...) (II) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica.¹⁴

Conclusão

Acreditamos que as teorias de Bourdieu para pensar a sociedade de maneira geral e, especificamente a medieval, são profícuas na medida em que podemos pensar a Ordem Dominicana inserida dentro deste campo religioso. Ou seja, existe um campo (religioso) em que a Ordem Dominica está inserida. Está Ordem, por sua vez, pode ser encarada não como uma classe real, porém uma classe existente no papel a partir do momento em que se observam diferentes características as quais unificam os agentes que a compõem. Enquanto classe, ou grupo existente no campo, tais agentes se esforçarão para atenderem seus interesses, conquistando uma posição cada vez mais destacada.

¹³ Cf. Idem. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus, 2011. p. 58.

¹⁴ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 70.

Para isso acontecer, no entanto, a Ordem tem que ter legitimidade, ou seja, ser encarada pelos demais agentes inseridos no campo religioso, como uma classe de especialistas, portanto, detentores de capital religioso e todas as prerrogativas por ele geradas. Mas no período em questão (século XIII), a sociedade medieval presenciará o surgimento daquilo que Robert Ian Morre vai chamar de “sociedade persecutória”,¹⁵ cujo grande feito, será a legitimação da perseguição por meio da acusação de heresia. Sendo assim, a pauta de legitimação (capital religioso) no campo religioso era a ortodoxia, em outras palavras, a legitimidade dos grupos estava associada aos que defendiam a ortodoxia contra os que não a defendiam, ou então dos que a defendiam mais contra os que a defendiam menos.

A Ordem Dominicana, desde sua criação se colocará como defensora desta ortodoxia, portanto, ao se posicionar contrária as heresias, os dominicanos aumentavam o volume de seu capital religioso, galgando progressivamente posições mais elevadas dentro da Igreja e recebendo a legitimação necessária. A morte de Pedro, em meados do século XIII por hereges, fará retornar o tema do combate às heresias, mas além disso, fornecerá a Ordem um mártir dominicano.

Ora, como mencionamos o martírio na época de Jacopo, já era amplamente consolidado pela tradição cristã. Com a morte de Pedro, a morte em defesa da fé retorna como elemento de destaque (capital religioso). Portanto, os Dominicanos, travam dentro do campo religioso uma luta contra as demais classes de especialistas onde o fundamental é acumular a maior quantidade possível do capital valorizado dentro desse campo. Sendo assim, ao escrever a *Legenda áurea*, e apresentar o martírio, bem como as heresias, Jacopo talvez estivesse utilizando dois elementos valorizados (martírio e combate às heresias) em seu campo afim de consolidar e legitimar sua Ordem como “defensora” especializada da ortodoxia valorizada pela Santa Sé.

¹⁵ MOORE, R. I. *La formación de una sociedad repressora: poder y dissidência em la Europa occidental, 950-1250*. Crítica: Barcelona, 1989.



PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS
INSTITUTO DE HISTÓRIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO